

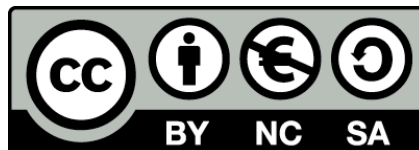


UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

El nihilismo tecnológico y los desafíos del pensamiento crítico contemporáneo

Una macrofilosofía del presente

Luis Felipe Oyarzún Montes



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

**El nihilismo tecnológico y los desafíos del
pensamiento crítico contemporáneo**
Una macrofilosofía del presente

Autor: Luis Felipe Oyarzún Montes

Director/ tutor: Gonçal Mayos Solsona

Programa de Doctorado: Filosofía Contemporánea y
Estudios Clásicos

Facultad de Filosofía
Universidad de Barcelona

Diciembre, 2021

Tesis doctoral
El nihilismo tecnológico y los desafíos del pensamiento crítico contemporáneo
Una macrofilosofía del presente

Presentada por Luis Felipe Oyarzún Montes

Dirigida por Gonçal Mayos Solsona

Programa de Doctorado
Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos
Facultad de Filosofía
Universidad de Barcelona

Diciembre 2021

Se acerca el tiempo en que sólo aquello que supo permanecer inexplicable podrá requerirnos (René Char).

Agradecimientos

A mi papá, sin su apoyo y el calor de su voz, difícilmente hubiese cruzado el charco. A mi mamá, nuestras conversaciones interminables, nuestras caminatas por el sur y nuestras esperas de trenes templan de ternura la distancia. A Tom, Alberto, Nico, Pancho, Mati, son siempre un enlace con las cosas que de verdad importan. A Coigüe y a Emilia, y sus pasos vibrantes de porvenir. A Tere, por su alegría y preocupación sinceras.

A Ro, por su cariño, energía y sonrisa que contagian de baile. Su afirmación de la vida, su querer vivir, ha sido fuente de inspiración y sostén de un modo singular a lo largo de todo este camino. Su sutil equilibrio de orden y «caos» vibra en muchas de estas páginas, como si las hilvanaran sus manos.

A Fernanda, por su risa, su compañía, su palabra que irradia un tiempo que acoge y eleva, ligando tiempos y lugares a raíces atadas con dulzura a plazas, calles y barrios. A Albert, por su escucha y acogida, por su belleza única y complicidad noble, por su maestría, sabiduría y bondad; a Lía y Blanca, por su paciencia, por las historias, por su alegría.

A Ignacio, compañero de aventuras. La *gracia* de compartir el mundo; es toda una suerte trazar juntos una amistad de estrellas. A Darío, Bego, Pascu, memoria eterna latiendo en nuestras tardes en el Parque Industrial.

A Borja y nuestras correrías por el tiempo. A Silvia, por su abrazo, su voz, su fuerza íntima - tejida de risas, calamares rellenos y txakoli - que enseña *de a de veras*. A Ramón, por la sencilla calidez de una barra plateada, por su inquietud movediza que inspira. A Bea, por su dulzura, por su llamado, por su andar que refugia. A Andrea, por sus tanteos imaginantes por lo desconocido, haciendo del pensamiento encuentro. A Oscar, Poli, Lau, Noel, Ruti, Tito, Jero, Sergio, Andrés: la hondura del mundo vibra, cuando la amistad baña de afecto los lugares.

A Gonçal Mayos, por su confianza, por su guía, por su hospitalidad, por su palabra de aliento.

A Pepe Sanfuentes, inspiración de una vida enamorada de los sonos del mundo, a quién debo
- entre un millar de cosas - la amabilidad como sentido.

A Paloma y Ximena. Sus murmullos tejen estas páginas, las exceden, son memoria y futuro
compartido.

A Según y la TreS, por buscar modos de encarnar el pensamiento.

A Franex, por su aprecio y respeto, por su confianza.

A Arcos, mi anclaje.

Al programa y equipo de Becas Chile.

A Barcelona, ciudad amiga. A Poble-sec, domicilio de paredes abiertas.

A mis amigos y amigas desperdigadas por la tierra, cultivando nuevas formas de acogida.

Gracias.

Resumen

Esta tesis doctoral tiene como propósito principal desarrollar una macrofilosofía crítica del presente, a partir de la cual explorar nuevos centros de gravedad que reactiven la potencia de un pensamiento crítico y creativo que hace frente al «nihilismo tecnológico», como reto amenazador y situación inexorable. Para ello, se traza hasta él una genealogía de la actitud crítica, tomando a Kant como hito inaugural.

En el mundo global llamado, mal o bien, posmoderno, está teniendo lugar una aguda tensión del espíritu, consecuencia subterránea del fracaso de los proyectos metafísicos y modernos y el advenimiento del nihilismo como huésped inquietante. Por un lado, la crisis de los motivos, cánones y sentidos vitales «suprasensibles» que dieron significado, importancia y dignidad a la cultura occidental, ha puesto al principio de optimización en el corazón de un mundo organizado en las tramas unidimensionales del sistema tecnológico. Este se comprende básicamente como un sistema simbólico, cuyo nervio es la «voluntad de poder», tensada por una teleología del «siempre más» que hace de la movilización total un fin en sí mismo. El sistema tecnológico se comprende, así, como la administración espectacular del vacío (de motivos vitales), que moviliza todas las existencias huyendo de su propia insignificancia. El sistema tecnológico y la sociedad de rendimiento - en tanto concreción cultural, económica y social - son profundamente nihilistas, pues no quieren ni pueden saber «nada de su propia nada», preocupado exclusivamente de su conservación y crecimiento sin fin, meta ni límites.

Sin embargo, por el otro lado, las mismas dinámicas auto-destructivas del sistema tecnológico han llevado a la cultura occidental a constatar la ausencia de todo proyecto sustentado en algún fundamento incondicional, lo que la enfrenta a su «falta de» origen y destino, en sentido metafísico. Este des-encubrimiento experiencial de su base, le abre la singular posibilidad de hacer de su propio desfondamiento un punto de arranque fecundo y creativo para explorar formas de abrazar, sentir y comprender «de otro modo» este vacío que alumbra la situación contingente y vulnerable de la vida humana (y no-humana). Por lo mismo, si acaso no sabemos (ni sabremos nunca del todo) cómo es que tenemos que vivir, ni

sabemos quiénes somos, esta constatación, lejos de constituir irremediamente una frustración cosmológica, es la oportunidad de volver a pensar nuevas esperanzas enraizadas en centros de gravedad posmetafísicos, sorteando la ontología de la guerra que hoy se cree hegemónica, incuestionable y de sentido común. Es cierto que ya no podemos creer sin más que el pensamiento crítico va a conducir a un mundo «cada vez mejor» en el sentido que lo veía el proyecto crítico moderno. Pero tampoco cabe sólo resistir, dando por sentado que nuestra suerte ya está echada. También es de vital importancia cultivar nuevas líneas de pensamiento, insistiendo en que el infierno no es la única alternativa que nos queda. Para esto, el desarrollo de una poética de la amabilidad resulta clave.

Palabras clave: nihilismo, pensamiento crítico, sistema tecnológico, voluntad de poder, finitud, vulnerabilidad, ontología de guerra, posmetafísica, mundo común, amabilidad.

Abstract

The main purpose of this doctoral dissertation is to develop a critical macro-philosophy of the present, from which to explore new *centers of gravity* that reactivate the power of critical and creative thinking that faces «technological nihilism», as a threatening challenge and inexorable situation. In doing so, a genealogy of the critical attitude line is drawn which traces a path towards «technological nihilism», taking Kant as the inaugural milestone.

In the global world, wrongly or well named postmodern, an acute tension of the spirit is taking place, as a consequence of the failure of modern and metaphysical projects and the advent of nihilism as the «uncanniest of all guests». On one hand, the crisis of the «supersensible» motives, canons and vital reasons that gave meaning, importance and dignity to Western culture, has placed the principle of optimization at the heart of the Technological System. This is basically understood as a symbolic system, whose nerve is the «will to power», strained by a teleology of «always more» that makes total mobilization an end in itself. The Technological System is understood, thus, as the spectacular administration of the void (of vital motives), which mobilizes all existences escaping from their own insignificance. The Technological System and the Society of Performance - as a cultural, economic and social concretion - are profoundly nihilistic, since they do not want and cannot know «nothing of their own nothing», concerned exclusively with its conservation and growth without end, goal or limits.

However, on the other hand, the same self-destructive dynamics of the Technological System have led Western culture to verify the absence of any project based on some unconditional foundation, which at the same time leads this Western Culture to confront it with its «lack of» origin and destination, in a metaphysical sense. This experiential uncovering of its base opens up the unique possibility of making of its own groundlessness a fertile and creative starting point to explore other ways of embracing, approaching and understanding this void that reveals the actual and vulnerable human (and non-human) existence. For the same reason, if we do not know (nor will we ever fully know) how to live,

neither who we are this finding, far from being irremediably a cosmological frustration, is the opportunity to rethink new hopes rooted in centers of post-metaphysical gravity, circumventing the ontology of war that today is believed to be hegemonic, unquestionable and common sense. It is true that we can no longer simply believe that critical thinking will lead us to an «increasingly better life» in the sense that the modern critical project saw it. But we should not just withstand this situation as if assuming that our fate has already been thrown. It is also vitally important to cultivate new lines of thought, insisting that hell is not the only alternative we have left. For this, the development of a poetics of kindness is key.

Keywords: nihilism, critical thinking, technological system, will to power, finitude, vulnerability, war ontology, post-metaphysics, common world, kindness.

Introducción

¿Cómo activar la potencia de la crítica creativa de una época que no deja de anunciar su fin? (Andrea Soto).

&1 Obertura

1.1 Encrucijadas nietzscheanas

La inquietud que recorre - como si fuese su nervio - la presente tesis doctoral, nace de unas palabras de Nietzsche que aparecen en el prólogo del *Zarathustra*. Por lo mismo, esta puede comprenderse, en líneas generales, como un ejercicio hermenéutico que busca advertir cómo y en qué medida dichas palabras tiemblan en el corazón de nuestra época. Atendamos primero al párrafo. Luego desarrollaré una breve interpretación, la que invito a ser leída como una obertura inicial para todo lo que viene.

Es tiempo de que la vida humana fije su propia meta. Es tiempo de que la vida humana plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que la vida humana dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del humano [actual], y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros. ¡Ay! Llega el tiempo en que la vida humana no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del humano más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último humano. “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?” - así pregunta el último humano, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último humano, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último humano es el que más tiempo vive¹.

¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 1972, p.p 38-39.

Llega el tiempo del último humano, el incapaz de despreciarse a sí mismo, el incapaz de proyectar, más allá de las lógicas y valores hegemónicos de una actualidad conformada sólo por el mercado, un nuevo anhelo, la estrella de una nueva esperanza. El último humano no sabe nada de estas cosas, aunque, como señala Zaratustra, ellas sean esenciales para todos aquellos que aman la vida, no porque estén habituados a vivir, sino porque están habituada a *amar*². La voluntad de amar, como se desprende del párrafo citado, está relacionada con el deseo de *crear y dar a luz* nuevas estrellas, para que la vida humana lance hacia ellas las flechas de sus anhelos, estimaciones y esperanzas. Los últimos humanos, sin embargo, tras la «muerte de dios» y la caída en desgracia de las promesas y expectativas propias de la cultura metafísica-occidental, ya ni siquiera son capaces de apreciar ni despreciar. Mas bien, que todos aquellos ideales que deseaban como lo más íntimo y sagrado de la existencia se hayan revelado – muy a su pesar - como una gran farsa, implica para ellos que la deseabilidad y el apreciar mismos *deben ser* rechazados y reprimidos, considerados verdaderos *culpables* de todo el sufrimiento, frustración y desesperanza que se han esparcido hasta ahora por la tierra³. Lo mejor es ya no querer, ya no valorar, ya no anhelar ni desear ninguna cosa diferente al orden actual del mundo. Mejor cerrar los ojos y «dejar-se ir», sin oponer ningún tipo de resistencia⁴.

De este modo, podemos comprender al último humano como la figura de una humanidad (occidental) desencantada y, en parte, auto-satisfecha, que *cree* que ya no queda nada más por pensar, por hacer y por desear, suprimiendo del mundo todo lo misterioso, secreto e inquietante que tiembla en sus pliegues y grises. Por ello, el último humano no quiere saber nada de nuevas ofrendas y regalos que lo arriesguen e incomoden, nada de nuevos modos de sentir y de pensar, cerrándose así a la irrupción de todo aquello que no le permita adaptarse a una normalidad esculpida en base a valores y motivos en los que, en el fondo, ya no cree ni confía. El último humano es, justamente, la figura de la humanidad propia del nihilismo pasivo y resignado venido tras el fracaso del proyecto metafísico, que

² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, p. 70.

³ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008, p.114. La consideración de la voluntad y el deseo como fuente de todo sufrimiento es una de los elementos esenciales del pensamiento de Schopenhauer, al que Nietzsche estima como su principal maestro y adversario. A propósito, Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2016.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1990, p.p 116-118 (MBM, 188).

se para en la convicción de que todo lo que hagamos, pensemos y deseemos en esta vida es absolutamente «en vano». Lo único que nos quedaría es vivir cínica y oportunistamente persiguiendo pequeñas metas y satisfacciones, las que se irán sucediendo unas a otras sobre una recta infinita, a la espera de que la vida se hunda en su propia nada e insignificancia.

Ahora bien, Zaratustra baja de la montaña para mostrarles a los seres humanos reunidos en el mercado que aún la suerte no está echada, y que todavía es tiempo para fijar otras metas que hagan crecer la semilla de nuevas esperanzas. Sin embargo, no debemos confundirnos. El llamado a que la vida humana fije su propia meta no quiere decir que deba proyectar calculadamente nuevos objetivos y propósitos de futuro, para luego planificar los medios más óptimos para conseguirlos con éxito. Si atendemos bien al fragmento, a lo que Zaratustra nos invita es a plantar esta semilla sobre un terreno fértil en el que aún palpita el *caos*. Por caos debemos comprender aquel plano de la existencia en el que tiembla aquello que no controlamos, que no dominamos ni podemos manipular y disponer a discreción para el logro de nuestros planes. El caos es lo radicalmente otro, lo no-humano, también ese misterio que se hunde en los ojos de un otro, irreductible a mis premisas, prejuicios y modos de comprensión; pero también nosotros mismos somos «caos» para nosotros mismos, en tanto nunca terminamos de encajar del todo con algo así como una identidad o esencia que nos permita afirmar, con total seguridad: yo soy A o yo soy B. El caos abre en nosotros una *inadecuación* irreductible que *no* nos deja coincidir (y disolvern) plenamente con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Pues «eso» a lo que señala la palabra «caos» siempre se resta, siempre rehúsa a manifestarse plena y transparente, marcando una imposibilidad de base para, por ejemplo, pensar y decir «el ente en su totalidad» de una vez y para siempre⁵. El caos puede comprenderse, por tanto, como un cierto gesto de la vida a través del cual ella guarda el secreto de su diferencia inagotable, la que nunca podrá suprimirse del todo, salvo que clausuremos la posibilidad de su advenimiento.

Plantar la semilla de nuevas esperanzas en un terreno que aún guarda dentro de sí caos, implica, por tanto, que las nuevas esperanzas crecerán sobre la base de una re-actualización de esa extrañeza inconmensurable que comporta para nosotros nacer a la vida,

⁵ Martin Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2002, p.p 276-290.

relacionarnos con un otro, sentir el roce de un mundo que nunca terminamos de comprender del todo. Es decir, esta nueva esperanza «no espera» en ningún caso que la vida humana pueda alcanzar, en un futuro prometido, un paraíso libre de toda inquietud, extrañamiento y problematicidad. No espera que, en virtud de lo que hoy hagamos y pensemos, se nos vaya a recompensar en el futuro con las delicias de un mundo sin ninguna clase de conflictos. Esta nueva esperanza crece desde un re-extrañamiento con el mundo que invita, a la vida humana, a vincularse de otro modo con aquello que siempre la excede y circunda. Por esta razón, Nietzsche está muy lejos de querer volver a situar al ser humano en el centro del universo. No se trata de cambiar unos ideales por otros, manteniendo el reglaje actual de nuestra época. La frustración que genera darse cuenta que todo el recorrido que se había hecho hasta ahora ha sido en vano, pues no ha traído los frutos que se esperaban, permite a la humanidad occidental no sólo cuestionar los valores e ideales que han sido deseados hasta ahora. También permite cuestionar los modos como se ha deseado, pensando y vivido, explorando desde allí nuevos modos de habitar el mundo.

Por este motivo, la nueva esperanza a la que invita Nietzsche-Zaratustra, si acaso es radicalmente nueva, no proyecta nuevos futuros paradisiacos, sino que invita a cultivar nuevas formas de espera. ¿Qué quiere decir esto? Para Nietzsche, solo un modo de vida cuyo sentido y valor hayan estado determinados por las ideas de Fin, de Verdad y de Unidad, puede sentirse decepcionada hasta la muerte cuando dichos valores se revelan como quimeras e ilusiones: se esperaban ciertas cosas de la vida, y al revelarse su imposibilidad, la vida misma termina siendo considerada una gran decepción dolorosa que debe negarse⁶. Sin embargo, ¿es estrictamente necesario negar nuestra vida si acaso esta no está tramada al interior de una teleología y de un orden moral del mundo? En ningún caso. La vida puede ser amada afirmando a su vez que no existe un orden moral del mundo, que no nos ha sido prometido ningún paraíso y que nuestra situación de base está anclada a la contingencia, a nuestra finitud, vulnerabilidad y desvalidez. La cuestión se trata de cultivar nuevas estrellas que nos lleven a esperar de la vida (de nuestra vida) otras cosas que lo que se esperaba al interior de la metafísica; que nos lleven a anclar la existencia a elementos que, desde una mirada de la

⁶ Como afirma Germán Cano, “el resentimiento podría definirse como el «mono» del idealismo”. German Cano, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020, p. 168.

finitud, son verdaderamente importantes, esas *cosas humanas, demasiado humanas* que el desplome de la gramática metafísica ha vuelto a sacar hacia la superficie. Fijar nuevas metas, entonces, parece un gesto que no sólo se dirige de otro modo hacia el futuro, sino que también se asienta en la tierra sobre un nuevo centro de gravedad.

Para Nietzsche, torcer el pensamiento hacia aquellas *cosas humanas, demasiado humanas*, implica abrir un nuevo horizonte de preguntas y posibilidades, preguntas y posibilidades que hasta ahora la tradición occidental hegemónica había dejado de lado, por considerarlas contingentes, insignificantes, *mundanas*. Vale decir, es justamente el resquebrajamiento de los fundamentos que daban dignidad al proyecto metafísico, lo que permite resignificar y revalorar todos aquellos elementos que hablan de la fragilidad de lo humano, en el que el «caos» tiembla con franqueza y no se disuelve en ilusiones trascendentales⁷. Así, por ejemplo, si ya no se hace necesario demorarse en esas frías y abstractas digresiones lógicas acerca de la existencia o inexistencia de Dios, la vida humana se aproxima de otro modo a aquellos elementos vitales y sencillos del «más acá» en los que elaboramos, *relacional y situadamente*, el sentido del mundo y de la tierra, como el clima, la alimentación, la compañía, la recreación, el cuerpo, la amistad, la salud, la enfermedad, la potencia o la impotencia⁸. Es también ese mismo giro de perspectiva el que hace a Zaratustra estimar la «virtud que hace regalos» por amor a la vida humana la virtud por excelencia, y no aquella que invita a la abnegación o al sacrificio por amor a un orden moral abstracto sustentado en la idea de Dios, en la Razón, en la Verdad o en el Bien⁹. Fijar nuevas metas implica, entonces, preguntarse otra vez, con radicalidad, qué es aquello que nos jugamos en la vida, decidiendo con ello cómo es que queremos vivir. Así, podremos disponernos a *dar a luz* una nueva constelación de estrellas y cuestiones dignas de cuidado y atención, que orienten nuestra existencia desde un lugar diferente al de todo fundamento metafísico.

Ahora, si bien Zaratustra señala que aún existe caos dentro de nosotros para crear nuevas estrellas, también afirma que está próximo el tiempo en el que el arco de la vida humana dejará de vibrar, extendiéndose por el planeta el dominio del modo de vida de los

⁷ Paolo D'lorio, *El viaje de Nietzsche a Sorrento*, Gedisa, Barcelona, 2016, p.p 194-200.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2003, p.p 41-49.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, p.p 32-34.

últimos humanos, los que se mueven descreídamente sólo por inercia. Los últimos humanos no creen ni sienten la hondura del mundo, y para ellos todo vale lo mismo. No hay secreto indescifrable en la mirada del otro ni nosotros somos un misterio para nosotros mismos. Los últimos humanos viven de modo que para ellos todo es transparente y se comprende de suyo. Si todo ya está dicho, si todo ya está pensado, la existencia entra en una fase determinada por la seguridad total, en la que ya no se hace necesario que prestemos cuidados singulares a elementos vitales que deben ser atendidos para que se mantengan vibrantes. La época en donde el principal móvil es asegurar continuamente la misma seguridad, es la época en la que vivir alegremente significa haber delegado el cuidado y la responsabilidad de nuestras propias vidas individuales y colectivas, al dominio de «nada» ni de «nadie».

Para Nietzsche, los últimos humanos somos nosotros, ad portas de entrar en la época de la despreocupación y desafección totales, y en la que todas las aristas de nuestra existencia están alumbradas 24/7 por un control reticular que orienta nuestra inmersión en flujos hiperveloces de los que no somos ni responsables ni, menos, soberanos. Pero, ¿no se nos dice acaso que vivimos en una época «fuerza de quicio», época del «descentramiento virtuoso» que organiza sus lógicas y tendencias no desde un «centro» sino desde una pluralidad de líneas y puntos entrelazados holísticamente entre sí? ¿Entonces por qué, a partir de Nietzsche, puedo afirmar que nosotros, últimos humanos, estamos entrando a un momento histórico movido por el deseo de la seguridad, control y vigilancia totales? Como espero poder mostrar, la ilusión con la que entra en escena la utopía posmoderna de la multiculturalidad global, rápidamente queda supeditada a la hegemonía del sistema tecnológico y del principio de rendimiento, el que moviliza a la existencia en su totalidad con el único fin de sostener ilimitadamente su propio movimiento expansivo. La época de los últimos humanos es así la época en la que aquello que nos jugamos en la vida ha sido reducido exclusivamente a los marcos de la eficiencia y el beneficio cortoplacista. Si acaso en este movimiento propio del sistema social, tecnológico y capitalista existe la presencia del caos, el vínculo que se establece con este tiene un propósito bastante claro: extraer, de las esquilas que generan las disrupciones continuas, aquello que es provechoso para la perpetuación y acrecentamiento del mismo ordenamiento reticular del mundo, convencido de que es la única alternativa.

La vida humana, sin embargo, aún guarda aquella sensibilidad singular con el caos, con lo otro, con lo imprevisible, desde la que puede crear nuevas estrellas que mantengan el arco de la vida tenso y vibrante. La tarea del pensamiento crítico y creativo contemporáneo no puede obviar esto. Todo lo que sigue, busca las formas de responder a esa urgencia, de la que Nietzsche ha sido uno de los más agudos testigos.

1.2 Los desafíos del pensamiento crítico y creativo contemporáneo

Es en esta encrucijada donde pienso que se sitúan los derroteros más significativos de un pensamiento crítico y creativo que desee, adoptando los quiebres epocales, abrir puntos de fuga revitalizadores para nuestro ser y estar en el mundo. Es decir, sin obviar que la experiencia del nihilismo es insoslayable, no acepta que la movilización que se moviliza aceleradamente y auto-destructivamente a sí misma - sin metas ni fines - sea la única alternativa que nos va quedando para hacer de la vida una cuestión que vale la pena vivirse. Es el propio sistema tecnológico, al dismantelar continuamente todo fundamento permanente, el que nos hace evidente que ya no podemos apelar, con «buena consciencia», a principios o valores incuestionables para darle sentido y dignidad a nuestra vida. Pero, por esto mismo, tampoco podemos hacerlo, cínica y oportunistamente, apelando simplemente a la razón del más fuerte que busca exclusivamente su propio beneficio. Pues el poder o la fuerza, pensados al interior de las lógicas del sistema tecnológico, no dejan de ser otro principio o fundamento más que se quiere natural e incuestionable. Si carecemos de origen y destino en sentido metafísico, tampoco *tenemos que adaptarnos*, como los últimos humanos, a una normalidad organizada – como veremos – a partir de la ontología de la guerra, la que se posiciona como la única alternativa posible para un mundo descreído y, supuestamente, realista. La desintegración del mundo por la desmesura de la competencia es una alternativa entre otras. Pero es eso, y nada más.

El desafío no es nada fácil. La inercia con la que se mueve el mundo de los últimos humanos es sumamente poderosa y peligrosa. E incluso, desde una apatía desafectada que no se deja conmover por (la) nada, ha hecho de la amenaza flagrante de nuestra auto-destrucción un goce puramente estético. Para Bernard Stiegler, esto es reflejo de la inmensa estupidez

que caracteriza nuestra época gobernada por algoritmos, la que se juega en procesos de proletarización cognitiva, de des-individuación, de sumisión, de irresponsabilidad y de infantilización, elementos que nos dejan indefensos ante una situación de crisis mundial que nos sobrepasa y que vivimos con profunda (y cínica) desesperanza¹⁰. Para Isabelle Stengers, por su parte, lo que ella llama «nueva barbarie» implica nuestra renuncia a toda responsabilidad para con el mundo y los otros, caracterizada por una resignación entusiasta con la competencia económica mundial, que dicta: crecimiento o muerte.

Sus «leyes» suponen—escribe en su libro *En tiempos de catástrofes*— ante todo que «nosotros» nos quedemos en nuestro lugar, sostengamos los roles que nos fueron asignados, tengamos el egoísmo ciego y la incapacidad congénita de pensar y de cooperar que hace de la guerra económica en todos los frentes el único horizonte concebible¹¹.

Esta irresponsabilidad que nos infantiliza es lo que Gonçal Mayos ha problematizado como el reverso alienante de la sociedad del conocimiento: su profunda incultura. Así, señala,

(...) en plena sociedad del conocimiento, una amenazante alienación posmoderna se cierne, paradójicamente, sobre la sociedad humana con mayor tasa de crecimiento cognoscitivo y en la circulación de las informaciones, lo que provoca una paralela y hasta ahora desapercibida sociedad de la incultura. En una dialéctica sorprendente y paradójica (aunque no tanto como podría pensarse), la capacidad humana colectiva de multiplicar de manera exponencial los enlaces cognitivos y los saberes participa (si no hay ningún elemento corrector) en la creciente obsolescencia cultural de la mayoría de la población¹².

Lo que implica lo siguiente:

Sorprendentemente en la era de las masas y del voto universal, de los derechos civiles y humanos, de la no discriminación por géneros, razas, religiones, ideologías, lenguas..., los ciudadanos – que han luchado y han conseguido todo eso – sienten impulsos a renunciar a

¹⁰ Bernard Stiegler, *States of Shock. Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*, Polity, UK, 2015.

¹¹ Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Como resistir a la barbarie que viene*, Ned ediciones, Barcelona, 2017. p. 46.

¹² Gonçal Mayos, “La sociedad de la incultura”, en *La sociedad de la ignorancia*, Península, Barcelona, 2012, p. 175.

todo ello y volver a recluirse en su vida privada, pero también al subordinado estatus de súbdito. Todo parece confabularse para que la población olvide la tarea política común, se retire a la ‘labor’, la profesión o el ‘trabajo’ privados”¹³.

Por esta razón, estoy convencido que si no nos detenemos a meditar con radicalidad aquello que está pasando con nosotros (desde miradas que sobrepasen disciplinas y lenguajes estandarizados), va a ser muy difícil que podamos *adoptar crítica y creativamente* las transformaciones que estamos viviendo. Pues, si somos ciegos a nuestra especificidad, es decir, a hacernos contemporáneos de nuestra propia época, ¿cómo podremos *decidir* aquellas cuestiones en las que nos jugamos el sentido de nuestra vida? ¿Cómo sabremos orientarnos con responsabilidad en un mundo inestable y frágil? ¿Cómo podremos dirimir qué cosas cambiar y que cosas cuidar y conservar? ¿Cómo explorar modos de esclarecer las amenazas y peligros que nos rodean, pero también (y, sobre todo) las posibilidades que se nos abren para pensar y vivir de un modo más amable, cordial y digno?

Es a partir de esta tesitura donde el pensamiento crítico y creativo puede activar su potencia transfiguradora. Si ya no podemos apelar a esas grandes esperanzas metafísicas y modernas, quizá nuestra esperanza pueda ser más acotada, más austera, pero no por ello menos intensa, generosa, sobreabundante. ¿No es la persistencia de seguir pensando aquello que nos pasa la constatación de que la hondura de nuestra existencia no ha desaparecido, sino que sigue convocando a que los amigos y amigas *permanezcan*, pese a todo, en su búsqueda y elaboración compartida?

&2 Propósitos y objetivos

El **propósito principal** de esta tesis doctoral es desarrollar una macrofilosofía del presente, tomando al nihilismo tecnológico como su especificidad histórica insoslayable.

¹³ Gonçal, Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016, pp. 49-50.

La **hipótesis inicial** es la siguiente: las posmodernas sociedades del conocimiento -venidas después de la crisis de las promesas metafísico-modernas -están viviendo una inédita tensión del espíritu. Por un lado, y pese al optimismo con el que entró en escena la posmodernidad con toda su potencia multicultural y global, esta está gobernada por el principio de rendimiento, optimización y performatividad que, expresión de la voluntad de voluntad en tanto consumación de la cultura metafísica, organiza reticularmente la existencia instalando en todas las esferas una misma criteriología de base. Por principio aquí entiendo lo que nos señala Reiner Schürmann:

El principio de una época es aquel que le proporciona cohesión, una coherencia que, durante un tiempo, va de suyo y no se pone en cuestión (...) En tanto domine su economía, en tanto que su orden disponga de las vías por las que siguen la vida y el pensamiento, hablamos de un modo distinto que cuando se borra ante el establecimiento de un nuevo orden. El principio de una época es a la vez asunto de conocimiento y de acción: es el principium, el fundamento que da razón, pero también el princeps, la autoridad que imparte justicia, la razón justificativa de una época y su tiempo¹⁴.

En este sentido, las sociedades llamadas, bien o mal, posmodernas, están organizadas por un sistema tecnológico, tecno-capitalista y cibernético, que gira en un círculo en función de la producción por la producción, lo que es lo mismo que decir: por la última teleología, la del «siempre más». El principio del rendimiento permea todas las esferas de la existencia, poniendo en su centro una ontología de la guerra que, en el plano social, se puede comprender como darwinismo social o, en el económico, como la producción y consumo ilimitados que hace de todo ente un recurso para asegurar el crecimiento ilimitado de la movilización en su conjunto. El sistema tecnológico, con la desmesura de su productividad y crecimiento ilimitado, arriesga, entre otras cosas, desintegrar la consistencia del mundo a través de la ideología de la disrupción continua.

Sin embargo, por el otro lado, la misma dinámica del sistema tecnológico nos hace constatar que el proyecto occidental no tiene ni origen ni destino en sentido metafísico. Y

¹⁴ Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017, p. 43.

que, por tanto, todo principio o fundamento es arbitrario, contingente, violento, nunca expresión de un orden natural o de derecho. Esto conduce, por un lado, a sospechar radicalmente del orden hegemónico del mundo, extendiéndose por el orbe un manto de malestar subterráneo importante, que en muchas ocasiones ha estallado desde un resentimiento violento y peligroso. Pero también, por el otro, abre la posibilidad de explorar modos de pensar y de vivir que se resistan a concebir que la guerra de todos contra todos sea la única de las alternativas posibles. Si este mismo pensamiento es también, como todo pensamiento metafísico que se creía absoluto, fruto de decisiones atadas a la contingencia, podríamos preguntarnos «¿y qué pasaría si viviésemos o pensásemos de esta otra manera?» Es decir, el des-encubrimiento de la ausencia de origen y destino abre a la cultura occidental a hacer de su propio desfundamiento un punto de arranque experimental para explorar las formas de abrazar de otro modo la fecundidad de las diferencias, en los, a su vez, diversos planos de la existencia (cultural, técnico, económico, social, etc.). Si, de base, no sabemos cómo tenemos que vivir, ni sabemos quiénes somos, esta constatación, lejos de ser provocarnos necesariamente una decepción cosmológica, es también la oportunidad de volver a pensar nuevas esperanzas, enraizadas en centros de gravedad posmetafísicos.

Lo que **motiva** esta tesis doctoral es justamente esto último. Primero, la convicción de que, analizando críticamente el principio regulador de nuestra sociedad, podremos ir reconociendo algunos de los mayores peligros y amenazas que la ontología de la guerra presenta para la vida humana y no humana sobre la tierra. Y que, segundo, siguiendo el famoso verso de Hölderlin, “pero, donde hay peligro / crece también lo salvador”, a través de este mismo ejercicio de diagnóstico y de desmontaje, podremos también ir descubriendo otros lugares desde donde poder reactivar la potencia crítica y creativa de un pensamiento que se arriesga a explorar inventivamente otras formas de habitar el mundo. Pienso que, si acaso somos capaces de aprender a vivir desde un saber encarnado en nuestros propios límites, quizá podamos reconfigurar un mundo que haga del cuidado de la vida humana y no humana - y no exclusivamente de su dominio y control - *otro* comienzo, para decirlo con Heidegger. Un comienzo que no se sitúa ni en un origen esencial ni se dirige hacia un destino final, sino que se gira hacia la sencillez de aquellas «cosas humanas, demasiado humanas» que sostienen la base experiencial del mundo de la vida.

Lo que espero es, primero, precisar desde qué base se ha levantado el programa crítico-occidental, hacia dónde ha querido dirigirse y en nombre de qué ha elaborado su trabajo, para contribuir a re-vitalizar, como segundo punto, la potencia crítica y creativa del pensamiento contemporáneo, anclándolo en la singularidad de nuestra época. Si es verdad que se han derrumbado sus grandes referentes, no es difícil caer en la tentación de valorar toda perspectiva que ofrezcamos del mundo como una expresión más de la *misma* voluntad de poder que busca vencer a otra perspectiva. ¿Por qué la crítica al poder no va a ser otra cosa que manifestación del poder? Algunos, ante esta disyuntiva se han volcado al pragmatismo funcionalista, afirmando: «no importa si tal idea o modo de pensar es en sí Bueno o si es en sí Justo, pues ya no cabe pensar ninguna cosa apelando a un supuesto “en sí”. Lo relevante es el impacto, sus resultados, su eficiencia a la hora de optimizar las actuaciones del sistema social en su conjunto». Así, si el pensamiento crítico se ha quedado sin base, y tampoco pareciera tener referentes en nombre de los cuáles dar legitimidad a su trabajo, este no tendría ya otro sentido más que aumentar los flujos de la producción académica-cultural. Si nos resignamos a ello, al pensamiento no le quedaría nada contra lo que luchar, ni tampoco ninguna esperanza que apuntase hacia alguna cuestión mayor que lo inspire.

Para resistir a esta última tentación (auto-complaciente), intentaré mostrar ciertas particularidades que la vocación crítica contemporánea debe asumir si quiere responder y hacerse cargo de lo que *acontece* hoy, tanto a nivel ontológico como existencial. Se trata de adoptar la herencia crítica que nos legaran Kant, Benjamin y otros, asumiendo responsablemente las tareas específicas que caracterizan a nuestra época. Por eso, uno de los principales desafíos que hoy nos convocan se relaciona con la comprensión misma de la tarea crítica. Esta no sólo puede estar centrada en un enjuiciamiento de la actualidad desde modelos moralizantes o puramente verdaderos, ni tampoco perpetuarse como un infructuoso esfuerzo de lucidez y de resistencia, lo que, sin perspectivas de futuro, resulta a lo menos agotador y extenuante. Es cierto que ya no podemos creer, sin más, que el pensamiento crítico va a conducir a un mundo «cada vez mejor» en el sentido que lo veía Kant. Pero tampoco cabe sólo resistir, dando por sentado que nuestra suerte ya está echada. También es necesario cultivar nuevos motivos vitales que nos lleven a creer y a confiar en la existencia desde otro

lugar. Y, desde ahí, a cuidar nuestra vida en común, a insistir creativamente que el infierno no es la única alternativa que nos queda.

En base a esto, **los objetivos** de la presente tesis doctoral son los siguiente:

- ❖ Desarrollar una genealogía hermenéutica del sentido del pensamiento crítico, tomando a Kant como evento inaugural, a la teoría crítica nacida de la catástrofe como interludio, y a la (breve) primavera posmoderna como su consumación.
- ❖ Interpretar la base experiencial, la dirección y motivos vitales sobre los que se ha cultivado el pensamiento crítico occidental, a partir de tres hitos: el entusiasmo ilustrado, la catástrofe y la nueva alegría de vivir posmoderna.
- ❖ Analizar críticamente los fundamentos o principios metafísicos que gobiernan nuestras posmodernas sociedades del conocimiento, desde una perspectiva macrofilosófica, hermenéutica y fenomenológica.
- ❖ Comprender el sistema tecnológico como último sistema simbólico en el que se consuma el proyecto metafísico-occidental, expresión de la voluntad de la voluntad o, si se prefiere, del círculo de la producción por la producción creativo-destructiva.
- ❖ Especificar las principales consecuencias, amenazas y peligros imbricados en la hegemonía incuestionada del fundamento o principio regulatorio de nuestra época planetaria.
- ❖ Explorar y proponer otros *lugares o marcos* desde los cuáles pensar un nuevo sentido para la tarea del pensamiento crítico y creativo, en vistas de la apertura de un tiempo con sentido post-onto-teológico, nacido del reconocimiento de nuestra vulnerabilidad, finitud y desvalidez de base.

- ❖ Generar una constelación de términos o conceptos claves a través de los cuáles leer la época presente, teniendo como trasfondo el nihilismo tecnológico como situación o experiencia insoslayable.
- ❖ Desarrollar una escritura filosófica, ensayística y macrofilosofía que convine la rigurosidad académica, el comentario y análisis crítico de obras y artículos de pensadores, y un estilo personal.

&3 Estructura

Para lograr esto, la tesis la he dividido en dos partes. La primera está enfocada en desarrollar una genealogía del sentido del pensamiento crítico moderno. La segunda está avocada a desplegar una macrofilosofía del tiempo presente, tomando como eje el nihilismo tecnológico como su amenaza y situación inexorable.

La primera parte, titulada “Del entusiasmo moderno a la utopía posmoderna de la canica azul” está dividida en tres capítulos y busca dar (en líneas generales) un contexto histórico-filosófico en el que el pensamiento crítico contemporáneo se inscribe, tomando a Kant como evento inaugural. La elección de 1.-Kant, 2.-la catástrofe y sus filósofos, y 3.-la (breve) primavera posmoderna del multiculturalismo, globalidad y sociedad red, como tres contextos, momentos e hitos, tiene como objetivo destacar ciertas continuidades e interrupciones que hoy pueden alimentar y orientar *nuestra* vocación filosófico-crítica. Por ello, muchos otros momentos y elementos los he dejado fuera, ya sea porque pretender abarcar toda la tradición crítica haría de esta empresa una cuestión inabordable; ya sea porque estos hitos son los que he considerado (por los motivos y razones que espero poder ir demostrando) más pertinentes para percibir aquellos quiebres y discontinuidades insoslayables a la hora de pensar tanto nuestra especificidad histórica como también la especificidad de nuestra propia tarea crítica. El objetivo es dar cuenta, en cada uno de estos capítulos, de la experiencia de base desde donde nace la inquietud por pensar (y tomar

distancia) el propio tiempo, vale decir: destacar contra qué, en nombre de qué o quiénes y hacia dónde se orienta el sentido de la crítica.

Estos elementos nos permitirán anclar la macrofilosofía del presente a una conversación mayor que podría revitalizar un proyecto ilustrado desde un centro de gravedad que sintonice con la singularidad de nuestro tiempo. No se trata de negar toda la tradición para buscar ofrecer a la sociedad contemporánea caminos cada vez más novedosos que terminen por perpetuar sus mismas lógicas. Se hace necesario, más bien, pensar desde y contra Kant en tanto hito inaugural, los elementos más sustantivos del proyecto crítico ilustrado nacido del entusiasmo y de la esperanza en el reino de fines de la razón humana. Más allá de todas las críticas que se le puedan hacer al proyecto histórico especulativo de Kant, he querido destacar especialmente una de las cuestiones que creo más atinentes para revitalizar hoy el pensamiento crítico. Para Kant, si la crítica filosófica tiene algún sentido, es para sostener la esperanza humana de que el mundo puede llegar a ser un espacio-tiempo más amable para todas y todas. No se trata de repetir la «fórmula» kantiana ni mucho menos, la que luego de la catástrofe ha perdido sustento. Sin embargo, pienso que sí es esencial revitalizar esta intencionalidad de base pues, desde una filosofía de la finitud, significa atender a la profunda inadecuación existente entre el pensamiento y el mundo, o si se prefiere: entre lo que es y lo que podría ser, entre la actualidad y el porvenir, entre lo que nos representamos y aquello que moviliza nuestro deseo de elevarnos por sobre nosotros mismos, como diría Nietzsche. La cosa es criticar lo heredado preguntándose, también, cómo es que queremos *llegar a ser* herederos.

La segunda parte se titula “Macrofilosofía del presente. El nihilismo tecnológico y la tarea del pensar” y está avocada, con cinco capítulos, a desarrollar una ontología del presente, básicamente con tres objetivos. El primero consiste en examinar a fondo el principio rector que gobierna las posmodernas sociedades del conocimiento. El segundo objetivo consiste en analizar las consecuencias, peligros y amenazas que la hegemonía incuestionada del principio de performatividad, rendimiento y optimización conlleva para las formas de vida humanas y no-humana. Y el tercero, se centra en explorar, desde el peligro, aquellos hiatos o fisuras desde donde puede crecer lo que salva, recordando aquellas famosas palabras de Hölderlin.

Si acaso nihilismo tecnológico administra impersonalmente el vacío de una época regida por el principio de rendimiento, un modo de pensar que anhele ensayar modos de trastocar el pensamiento hegemónico debe, antes que nada, hacer experiencia de tal vacío: buscar modos de demorarse en esa noche del mundo que occidente no se ha atrevido aún a pensar y vivir de modo radical. Aquí, la imaginación creadora, la experiencia del extrañamiento y de la inhospitalidad, cobran una relevancia especial. No se trata de ninguna manera de pensar, retomando algún tipo de Humanismo esencialista, contra la ciencia ni contra los logros indesmentibles de la técnica sino contra la lógica tecnológica propia de la movilización que se ha hecho una con la realidad de lo real. La cosa no es la técnica sino el programa «espiritual» que ata, como veremos con Yuk Hui, la diversidad de *cosmotécnicas* al principio de optimización continua orientada hacia el «siempre más». La esencia de la tecnología no debe pensarse a partir de las prótesis e instrumentos con los que tejemos nuestro día a día, por lo demás indispensables. Más bien, como nos enseñó Heidegger, consiste en aquellas lógicas o inteligibilidades básicas sobre las que sostenemos la precariedad de un mundo que se va desintegrando a cada shock disruptivo, necesario para su expansión creativa-destructiva. Por eso, y si volvemos al párrafo *Zaratustra*, la cuestión no es la técnica sino la lógica tecnológica que agota nuestra capacidad de generar lo nuevo radical, es decir: más mundos de la vida, más mundos amables, consistentes y dignos de ser amados, cuidados y atendidos¹⁵.

&4 Consideraciones y desafíos metodológicos

La presente tesis de doctorado se inscribe en lo que Gonçal Mayos denomina «macrofilosofía del presente», cuyo propósito es aportar puntos de referencia para orientarnos con sentido en una situación planetaria caracterizada por el desconcierto. La macrofilosofía, como el mismo Gonçal Mayos subraya, no es una «novedad». Por el contrario, ancla su labor al espíritu de la gran filosofía, convocada a pensar las tendencias ciegas y transparentes que operan en una época. La macrofilosofía no teme, por lo mismo,

¹⁵ Para Josep Maria Esquirol, el cuidado de la herida infita que ser humano es, genera más mundo, más sentido y más vida, lo que llama “curvatura poiética”. Josep Maria Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, p. 90.

franquear los límites de las disciplinas para elaborar ontologías críticas del presente que nos permitan comprender el mundo en el que vivimos. Tampoco niega la importancia de la «microfilosofía», vital para todo trabajo «macro». Sin embargo, insiste en la importancia que tiene que el trabajo filosófico ofrezca a la sociedad sentidos globales para orientarse en medio de un mundo complejo y problemático, asumiendo, con total franqueza, su carácter provisional y exploratorio¹⁶. Como señala el mismo Gonçal Mayos,

Pues los problemas reales son globales y tienen múltiples ramificaciones que cruzan libremente inter, multi y transdisciplinariamente por encima de las estructuras académicas (...) Por eso y ante esas dificultades globales, poco pueden hacer instituciones académicas y «expertos» ultraspecializados que se ven obligados a tratar con simpleza aquellos problemas holísticos, aislándolos según castrantes «fronteras disciplinares» heredadas de tiempos pasados (...) En definitiva, no se trata tan sólo de que los conflictos y problemas de hoy sean complejos y globales, sino también que han de ser encarados cada vez más de forma «macro», holística y postdisciplinariamente¹⁷.

La perspectiva epocal que busco desplegar parte, entonces, de esta inquietud de Gonçal Mayos, inquietud o vocación que también encontramos en Bernard Stiegler, en Franco Berardi, en Martin Heidegger, en Friedrich Nietzsche, en Josep Maria Esquirol, en Marina Garcés, en Joan-Carles Mèlich, como en tantos otros. Nuestra época es una época difusa, que siente la «necesidad» de buscar puntos de referencia que le permitan encender «lámparas a medio día», para decirlo con Nietzsche¹⁸. La desorientación nos confunde, lo que para Francisco Varela puede agudizar una cierta «angustia cartesiana», producto de la pérdida de todo referente o fundamento sólido sobre el que sostener la coherencia y consistencia de nuestros mundos concretos¹⁹. Ahora bien, perfectamente alguien podría señalar que este es un juicio demasiado apresurado. En realidad - podría afirmar -, no estamos viviendo una época desorientada sino una época cuyo orden ya no lo otorgan los seres

¹⁶ Para definición de macrofilosofía, ver Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la modernidad*, dLibro, Barcelona, 2012, p.p 9-16.

¹⁷ Gonçal Mayos, “Empoderamiento y desarrollo humano. Actuar local y pensar postdisciplinariamente”, en Yanko Moyano, Saulo de Olivera Pinto Coelho y Gonçal Mayos (eds), *Postdisciplinarietà y desarrollo humano. Entre pensamiento y política*, Linkgua, Barcelona, 2014, p.p 192-193.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p.117 (CJ, 125).

¹⁹ Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 169.

humanos sino el sistema social y tecnológico en su conjunto, de modo orgánico, automatizado y auto-organizativo. Sin embargo, pienso que ya el hecho básico de sentir esa incomodidad de piel que nos lleva a querer buscar nuevos puntos de referencia (o a revitalizar referentes o dogmas antiguos) para orientarnos en medio de la existencia ya es indicación de que estamos viviendo una experiencia de extrañamiento que no podemos desconocer sino buscar pensar a fondo. Esta aseveración, que espero que el lector vaya haciendo también suya a medida que avance en la lectura, es uno de mis puntos de arranque.

Afirmar que estamos desorientados y extrañados en medio de un mundo que se está desintegrando a través del darwinismo social y de la guerra económica, no quiere decir de ninguna manera que nuestra suerte esté echada. Aquí no se trata de hacer gala de algún tipo de pesimismo (ni de optimismo ingenuo), como tampoco celebrar una suerte de decadentismo nihilista y resignado. Afirmar nuestra desorientación y extrañamiento de base es justamente un movimiento de la vida y del pensar que quiere plantar cara a aquel gesto tan típico a esa actitud cínica y oportunista, con cierto aire de realista desencantado, que hace de su propio agotamiento y derrota un mero goce estético. Hacer experiencia del extrañamiento; y, sin negarlo, observar, poniendo el propio cuerpo, los peligros que están imbricados en la perpetuación de la unidimensionalidad de la ontología de la guerra, pretende hacer de esta misma perplejidad potencia de quiebre. Esto, en ningún caso, expresa una suerte de ingenuo «buenismo» ni mucho menos. Asume, con todas las consecuencias que esto conlleva, que la violencia y la arbitrariedad del poder son planos de la existencia irrefutables, pero no los únicos. E insiste, al mismo tiempo, en que se pueden abrir líneas de pensamiento y de vida que afirmen, por ejemplo, la amistad o la cordialidad con el mundo en tanto elementos que reúnan con sentido la trama de nuestras vidas compartidas. Es una apuesta por disputarle a la guerra y al apocalipsis su predominio narrativo, para ensayar modos de rasgar el predominio incuestionado del sistema tecnológico en tanto representa el último sistema simbólico propiamente metafísico.

Para este análisis macro-filosófico de nuestro tiempo presente me he apoyado, básicamente, en dos «pilares». El primero está constituido por la constelación de pensadores y de textos que han inspirado y orientado estas reflexiones e interpretaciones. En el caso de

la primera parte, los autores y textos que he elegido me han permitido desarrollar una lectura genealógica y hermenéutica de 1. el sentido y dirección del proyecto crítico-ilustrado de la Modernidad (Kant, Foucault, Mayos etc.); 2. De su acabamiento catastrófico y aquello que su derrumbe pone de manifiesto (Benjamin, Horkheimer, Adorno, Weil, etc.) y 3. de la base y nueva esperanza sobre la que se yergue el optimismo de la breve utopía posmoderna, pletórica de multiculturalidad global y descentrada (Danto, Vattimo, Castells, Flores, etc.).

En el caso de la segunda parte, los pensadores y textos que escogí se caracterizan por interpretar los nudos centrales de nuestra época a partir de nociones tales como voluntad de voluntad, el principio del rendimiento y de optimización infinitos, la cibernética, la guerra, el aceleracionismo disruptivo, lógica reticular del sistema tecnológico o la movilización global, infinita y total, entre otras. Cabe destacar que los pensadores que he elegido para la ontología del presente no se contentan con ofrecer una mirada sombría de nuestra época. Más bien, el *ensombrecimiento* del mundo que sus meditaciones generan tiene sentido sólo en vistas de lo que esto nos abre. Como diría Nietzsche, todo desprecio por la propia época nace de un inmenso amor por formas más elevadas de vida, no en el sentido de vidas más «buenas», «verdaderas» o «justas» sino intensas: generadoras de otras junturas y motivos vitales sobre las que organizar una economía de la existencia que resista a la disgregación producida por la hegemonía incuestionada de la lucha por la existencia. Al lector no le pasará por alto que, dentro de este concierto de pensadores, ocupan un lugar especial Nietzsche y Heidegger. Ocurre que, en ellos, he encontrado hace un buen tiempo elementos sumamente relevantes para pensar nuestra época asumiendo la experiencia del nihilismo (tecnológico) como nuestra situación ineludible. Esto me ocurre sobre todo con Nietzsche. Cada vez que me demoro en alguna de sus páginas, me parece que está anunciando cuestiones que recién hoy podemos observar y experimentar desde el fondo mismo de nuestra existencia histórica concreta.

Por el otro lado, el análisis crítico de nuestra época la he querido desarrollar en diálogo con pensadores más próximos a mí contexto de vida; personas que admiro intelectualmente y que están pensando *desde* el lugar donde escribo esto que escribo, Barcelona, como también en mundos simbólicos y territoriales aledaños. Este gesto responde,

al menos, a dos cuestiones. La primera: dado que, leyendo sus libros y textos, o asistiendo a sus seminarios o asignaturas, ellos han terminado por conformar para mí una suerte de constelación en la que he ido inscribiendo mi trayectoria reflexiva. Incorporarlos activamente en mi tesis es un gesto, al menos, de honestidad intelectual. Segundo: escribir con, desde y junto a aquellos pensadores próximos sobre una serie de problemas que aquejan a la sociedad contemporánea que todos nosotros habitamos, implica un ejercicio sumamente necesario. Si acaso vivimos una época sumamente abstracta en la que cada vez pensamos, hacemos y queremos lo Mismo (un Mismo desterritorializado que hace de la tierra un inmenso no-lugar), cada vez me convence más la idea de que es sumamente relevante *domiciliar* nuestras conversaciones haciendo resonar su carácter global en vibraciones *locales*. De esta manera podemos incorporar los problemas y preguntas planetarias en las singularidades y diferencias irreductibles que configuran los mundos y contextos en los que habitamos.

En relación con esto último, el segundo elemento sobre el que he sostenido mi análisis crítico del tiempo presente ha sido, como no, mi experiencia biográfica. Esto no resulta antojadizo ni consiste en dar sin fundamento alguno, una serie de opiniones personales, validando una suerte de relativismo constructivista como metodología académica. Me explico. Como señala Joan Carles Mèlich, “[n]o hay *texto* sin *contexto*. Todo lo que hacemos y decimos, lo hacemos y decimos en un contexto. Todo lo que recibimos, todo lo que leemos, todo lo que interpretamos, lo recibimos, lo leemos y lo interpretamos en un contexto (...) Somos finitos”²⁰. Pienso, en ese sentido, que, si acaso la afirmación de la finitud es uno de los aspectos cruciales para revitalizar y resignificar la tarea del pensamiento crítico-creativo contemporáneo, esto debe hacerse trasladando su vibración hacia aquellas cuestiones y preguntas que nos con-mueven. En mi caso, la sinfonía de preocupaciones y motivos vitales que ha movilizado parte importante de mi vida ha estado tramada en el mundo de la educación en Santiago de Chile, por lo que el lector se encontrará, en más de una ocasión, con reflexiones que abordan los temas epocales desde los quiebres y tensiones que emergen en la Escuela contemporánea. Espero que estos anclajes sirvan, por un lado, para dar cuenta de que los desafíos que el nihilismo tecnológico presentan al pensamiento contemporáneo están anclados en nuestros mundos a la mano. Como también, por el otro, que este mismo gesto de

²⁰ Joan Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, p. 11.

traer los problemas a los mundos concretos ya es una respuesta posible (una entre muchas) a la vorágine de esa abstracción que neutraliza la potencia de los acontecimientos, resistiendo así a vivir en ese nihilismo de la transparencia del que nos habla Baudrillard, en el que ni los eventos ni las teorías tienen mayores consecuencias. Como escribe Fernández-Savater:

Lo que hace falta por tanto no es más crítica, no son juicios morales o sabihondos lanzados sobre el mundo desde lejos, ni la opinión — por muy mordaz que sea— lanzada contra los temas que pasan ante nuestros ojos por las pantallas, sino activar la capacidad de plantear problemas propios (pensamiento) y de ensayar respuestas encarnadas (creación)²¹.

Antes de concluir esta introducción, quiero dar unas cuentas indicaciones metodológicas más, que creo necesario aclarar previamente.

La primera parte de la tesis está avocada a interpretar los elementos claves que han sostenido el proyecto crítico e ilustrado de occidente. Más que un análisis exhaustivo y bibliográfico de cada autor me he propuesto articular hermenéuticamente la experiencia de base y las «esperanzas» o inquietudes que han animado las trayectorias del proyecto crítico, transitando por el entusiasmo ilustrado moderno, por el pesimismo revolucionario de un Walter Benjamin y por la alegría de vivir en la poshistoria de un Arthur Danto. Es por esto que el lector podrá, en ocasiones, tener la sensación que se está haciendo una interpretación demasiado condescendiente o, si se prefiere, a favor de determinados planteamientos. Ocurre que no me he centrado en analizar la lógica interna de estas propuestas filosóficas, sino que he tratado de buscar la forma de que, para *nosotros*, aquellos pensamientos vibren desde su fondo. Este es un ejercicio hermenéutico, tan provecho como imposible, que busca ante todo aproximarse al roce de lo que allí se piensa, al lugar desde dónde se piensa y ese mundo porvenir hacia dónde se piensa. Este modo de lectura se inspira, en mi caso, en dos fuentes; la primera, en Heidegger y su búsqueda por dar cuenta de la experiencia de base desde donde los pensamientos emergen y vibran²². La segunda, como se imaginará, en Nietzsche, quién nos invita a leer cada pensamiento como una confesión de las esperanzas más íntimas de cada

²¹ Amador Fernández-Savater, *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*, NED, Barcelona 2020, p. 17.

²² Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p.p 29 y ss.

filósofo²³. Esto no tiene nada que ver con algún tipo de relativismo ni con un mero subjetivismo de sentido común. El desafío consiste en buscar formas de encender el nervio desde donde se elevan los pensamientos, aquellos anhelos y esperanzas que los movilizan y las inercias y situaciones a los que se enfrentan.

Otra cuestión metodológica relevante que cabe mencionar es que, como el lector observará, el estilo del texto es más de corte ensayístico que analítico-lógico. Esto se justifica en la medida que, a mi juicio, el ensayo es el estilo de escritura más atinado para responder a las exigencias de nuestra situación finita y vulnerable. El ensayo es, justamente, eso: un ensayo, una exploración que no teme en ocasiones perderse en los caminos de bosque o en las calles de la ciudad, y que intuye que aquello que quiere des-encubrir muchas veces (no siempre) se puede *mostrar* más que argumentar lógica y rígidamente. “El ensayo intenta mostrar el movimiento mismo de la vida, y la vida no está *lógicamente* bien articulada. El ensayo se encuentra más próximo a la intuición que a la demostración. El ensayo, más que «demostrar», «muestra». El ensayo vive en la fragilidad, en el fragmento, en el aforismo, en la vulnerabilidad, en el instante, en la singularidad...”²⁴. Muestra, en otras palabras, los fracasos del concepto y de la Verdad en mayúscula, sin renunciar nunca al sentido en tanto tarea de elaboración inagotable y con-junta.

Esto no implica, de ninguna manera, renunciar a la rigurosidad y estructura académica que exige una tesis doctoral. Simplemente se trata de aceptar, con todos los riesgos que eso implica, que aquí se quiere escribir sobre la movilización total propia del nihilismo tecnológico buscando sostenerse, endeble, sobre aquello que la misma movilización desconoce o reprime: la vulnerabilidad, la finitud, la ambigüedad o el no saber. Por ello, como nos enseña Josep Maria Esquirol, no siempre el ensayo puede seguir estrictamente un índice con el afán de demostrar linealmente una idea que se tenía antes de iniciar el camino de escritura: “la constelación de conceptos, aunque pueda encontrarse, casi nunca es tan explícito. Cada concepto es una estrella de la constelación. Y no todos los puntos tienen ni el mismo diámetro ni la misma luminosidad, pero todos son igualmente imprescindibles para

²³ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1990, p. p 26-27 (MBM, 6).

²⁴ Joan Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, p. 12.

formar la figura del conjunto”²⁵. Por ello, la constelación de conceptos e imágenes con los que el lector se irá encontrando, deben ser tomadas justamente como eso: como constelaciones o puntos de referencia que me han permitido trazar ciertos bosquejos, ciertas líneas cartográficas, ciertos apoyos para buscar comprender aquello que nos está aconteciendo, de cara a atisbar nuevos posibles.

Es por esta razón que, como el lector también constatará, el desarrollo argumentativo o descriptivo está acompañado en bastantes ocasiones por una serie de imágenes, símbolos o metáforas. Con esto no pretendo adornar la escritura con una cierta poética ni dar giros puramente esteticistas que se den vuelta sobre sí mismos. Más bien, el temblor de lo que muchas veces se busca nombrar, exige de nosotros no sólo conceptos sino imágenes que anclen lo dicho en el temblor de piel de nuestra experiencia. Puede sonar pretencioso, es verdad. Pero creo que esta escritura, inspirada, entre otros pensadores, en Levinas, está próxima a uno de los desafíos del pensamiento contemporáneo: insistir en la hondura inagotable del mundo, de los gestos que lo traman, de la sencillez inabarcable de aquello que nos sostiene y nos abriga. Juzgue el lector si es que esto ha sido logrado o si ha quedado sólo como una declaración de intenciones.

Por último, no puedo dejar de mencionar uno de los principales desafíos metodológicos con lo que me fui encontrando. Originalmente mi proyecto de tesis doctoral estaba centrado en el problema del saber y de la vida al interior de la filosofía de Friedrich Nietzsche. Sin embargo, y apenas llegar aquí a Barcelona, Gonçal Mayos, mi Director, me invitó a transitar de lo micro hacia lo macro. Es decir, me invitó a que, antes de dedicarme los próximos cuatro o cinco años a pensar sobre Nietzsche, podría ser más valioso pensar creativamente con y desde Nietzsche y otros autores, aquellos problemas de nuestra época anclados a su vez en aquellos dolores e inquietudes que habían constituido y constituyen mis dinámicas concretas de vida. Esto, sin duda, complejizó mi trabajo, como es de esperar, por el efecto amplificador imbricado en el deseo de analizar críticamente una época en la que estamos inmerso. Salir de la vida para, desde un referente situado «más allá», juzgar su valor

²⁵ Josep María Esquirol, *Humano, demasiado humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, p. 12

es algo que, después de Nietzsche, resulta imposible. Que haya fijado como criterio de análisis crítico el nihilismo tecnológico y las consecuencias que tiene para la vida humana y no-humana la hegemonía incuestionada e incuestionable del principio del rendimiento y la teleología del siempre más, no quita que en más de un momento el océano de autores, perspectivas y problemas me hizo sentir mi tarea como una cosa prácticamente inabarcable.

Sin embargo, junto al vértigo vivido, también tengo la sensación de que el trabajo, a nivel personal pero también a nivel de «resultado», ha sido fructífero. Primero, porque *a través* de lecturas, conversaciones y diálogos he ido generado una embrionaria constelación de ideas, conceptos e imágenes que me habría sido difícil prever en un comienzo. Y, segundo, porque tengo la certeza de que esta constelación sólo ha sido posible a partir de la sinfonía de autores con los que he dialogado y, sobre todo, de los amigos y amigas que me han acompañado durante un importante trozo de mi vida. Pensar y escribir es, de algún modo, una cosa solitaria, pero también un modo de estar profundamente acompañado. Es decir, si pensar se aproxima al gesto de responder a cuestiones, situaciones o solicitudes que nos exceden, en esa respuesta singular también somos bordeados por lazos que nos reúnen alrededor de elementos que no nos pertenecen y, quizá por eso, nos regalan tiempo, espacio y vida común. Sentirse, verse, comprenderse acompañado en nuestra soledad es, ya, una experiencia valiosa de por sí. En este proceso de escritura, las reverberaciones de muchísimas inquietudes y divergencias que he compartido a lo largo de los años con amigas y amigos, casi sin querer, las he ido tejiendo en estas páginas, como si ellos y ellas amparasen mis pasos, mis dudas y angustias, mis dichas y silencios. Recordar, es decir, volver a pasar por el corazón, conversaciones, lecturas, palabras que me han acompañado y dan sostén, ha sido una cuestión ineludible para escribir las páginas con las que el lector se encontrará a continuación, y de las que soy único responsable. Una de las mayores enseñanzas que me ha dejado todo este trabajo doctoral ha sido que, al ir recordando ese *nosotros* hecho de voces, trazos y fantasmas, vamos deviniendo esa singularidad irrenunciable que somos cada uno de nosotros mismos. Pero ese *nosotros* no sólo nos abraza desde un pasado que recordamos desde la soledad de la escritura. Haciéndonos permanentemente cuerpo con aquellas conversaciones que hemos alguna vez tenido, vamos, al mismo tiempo, tejiendo un *nosotros* porvenir en el que vamos ampliando esos vínculos que llamamos, con afecto, *amistad*. El

trabajo de escritura se sostiene en el abrazo de esos amigos que ha estado, que están y que vienen, rasgando con ternura los márgenes de lo posible.

1era parte. Genealogía de la pregunta por el tiempo presente. *Del entusiasmo moderno a la utopía posmoderna de la canica azul*

Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebatada a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción esperanza del futuro, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Ésta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir (Immanuel Kant).

Introducción. La pregunta por el tiempo presente

La reflexión es desorientación. La cuestión sería entonces orientarse a pesar de todo en lo impensado (Bernard Stiergler).

&1 El lugar de la pregunta por el tiempo presente

El deseo o inquietud de poner en cuestión las lógicas hegemónicas de la propia época, ¿desde qué lugar nace? ¿Qué actitud o disposición exige de nosotros? ¿A qué situación corresponde? Podríamos decir, estirando un poco aquello que señala Heidegger en su famoso curso del 1929-1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, que la pregunta que busca comprender el lugar y sentido de la propia época nace de un extrañamiento, de un remezón subterráneo que hace que aquellas cuestiones que en un momento nos resultaban transparentes y familiares de pronto se nos hagan brumosas²⁶. Como señala, por otro lado, Nietzsche: la muerte del Dios cristiano significa básicamente que, de modo inesperado, todo aquello que en él se sostenía de pronto se nos vuelve increíble, aunque los efectos y consecuencias de este acontecimiento (que parte en dos la historia de la humanidad) no las comprendamos del todo inmediatamente²⁷. Esto quiere decir que ya el hecho de preguntarnos por el lugar en dónde estamos o por quiénes somos nosotros verdaderamente, implica que en nosotros resuena un «no saber ya» o un «no querer ya» estar en ese lugar o ser ese que *dicen* que somos. Preguntamos por el sentido de nuestra «casa», por la textura de sus paredes, por el peso de su techo y el sentido de las prácticas que la han ido generando, cuando ya no nos sentimos completamente a gusto en ella. Algo en ella o algo en nosotros mismos se ha dislocado.

El sentimiento de no estar ya en casa, sentimiento inhóspito e inquietante, puede articularse, al menos, desde dos experiencias, complementarias entre sí. La primera, dice relación con un des-ajuste radical de aquellos equilibrios y ayuntamientos que otorgan al

²⁶ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2006, p.p 100 y ss.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p. 203 (CJ, 343).

mundo una coherencia y consistencia simbólica que permanece, más allá o más acá, del devenir que se traga uno a uno los instantes puntuales. Este des-ajuste, provocado en general por cambios en los soportes técnicos sobre los que sostenemos nuestras vidas (nuestro mundo a la mano)²⁸, se ha convertido en la normalidad de nuestra época, la que ha hecho de la «excepción» la regla²⁹. La vorágine innovadora promovida por la ideología disruptiva ha hecho del cambio lo común, cuestión impensada para sociedades en las que justamente tenía lugar lo contrario: lo más común era que las cosas permanecieran y que los cambios tuviesen lugar lentamente, de modo casi imperceptible. Sin embargo, como veremos largamente en la segunda parte de la tesis doctoral, hoy el cambio continuo hace que tejamos una relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos sustentados en una lógica incesante de «desajuste-ajuste-desajuste», lo que dificulta que un mundo de sentidos compartidos madure y crezca de modo consistente y armónico. Los vínculos no dejan de ser provisorios, estimulándose un modo de vida «fluido» y abierto a la transformación permanente, sin otro fin o meta que dar curso a esta transformación misma. Habitando en medio de un sistema tecnológico, reticular y planetario, la producción que busca optimizar ilimitadamente sus propios rendimientos, va generando en todos los ecosistemas cambios incesantes, agudizando en nosotros el sentimiento de que nos *falta* la casa, que *carecemos* de hogar³⁰. Cuestión que explica, en parte, el renacimiento peligroso de una cierta añoranza por antiguos *localismos*, que hacen de la defensa de la «pureza» de lo (supuestamente) «propio», un nuevo-viejo modo de sostenerse en medio de una situación que se siente amenazante. Excesivamente desorientados, una parte no menor de la humanidad ha buscado sostenerse a sí misma en referentes que se creían, no hace mucho, enterrados para siempre, ante el hecho indesmentible que en su nombre se han cometido crímenes y barbaridades sin nombre.

La segunda manera de leer y/o hacer experiencia de este «no-estar-en-casa» no sólo tiene que ver con factores, digamos con ciertas reservas, «externos», sino con un vaciamiento

²⁸ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*, Hiru, Gipuskoa, p.p 54-71.

²⁹ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, Pre-Textos, Valencia, 2017, p.p 235-236.

³⁰ La noción de sistema tecnológico va a ser desarrollada ampliamente en la segunda parte de la tesis, y la voy a comprender sobre todo como un sistema simbólico, en el que se da una relación estrecha entre la ciencia y la técnica movilizadas en pos del aseguramiento de la movilización global, total y planetaria de la producción por la producción. A propósito, ver Josep Maria Esquirol, *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Gedisa, Barcelona, 2006, p.p 35-43.

del sentido del mundo provocado por un remezón más «interior» o, mejor, «íntimo», y en el que lo inhóspito aparece como nuestra situación humana de base³¹. A partir de esta modalidad de extrañamiento del mundo, este y nosotros mismos nos sentimos y comprendemos sostenidos de modo frágil, en el umbral del sentido y de la insignificancia. El mundo en el que vivíamos absorotos, como un «pez en el agua», de pronto se torna frío y opaco, quedando suspendidos (o entre paréntesis) nuestros vínculos y tratos más familiares y fluidos. Las cosas que nos movían ya no nos importan, los elementos sobre los que el mundo parecía sostener su consistencia y coherencia plástica ya no nos afectan, nada nos conmueve, salvo ese mismo anonadamiento que deja pendiente de un hilo los trazos que daban sentido a lo que pensábamos y hacíamos, del modo cómo lo pensábamos y hacíamos³². Sin embargo, esa nada que nos con-mueve, que abre *entre* nosotros y el mundo un hálito de desafección, implica a su vez un remezón que «despierta» en nosotros una inquietud que, en medio del abrigo de la familiaridad y del sentido común, permanencia acallada. Experimentar hasta la profundidad misma de la piel este «no estar en casa» implica, por lo tanto, un distanciamiento cuestionador y comprometido para con aquello que ha constituido y aún constituye (con mayor o menor intensidad) el mundo que uno habita, las prácticas que comúnmente desarrolla, las conversaciones, motivos, recuerdos y anhelos que comparte con otros³³.

Así, en esta experiencia de «no estar en casa», generada por remezones externos y/o internos, el cuestionamiento sobre nosotros mismos, sobre cómo hemos vivido y sobre cómo queremos vivir de cara al futuro, irrumpe con fuerza en los grises de nuestro modo de habitar común. La dirección que tomen estas y otras preguntas y respuestas siempre tentativas, tiene

³¹ Me hago cargo que esta diferenciación entre medio «interno» y medio «externo» es de por sí una cuestión problemática, pues repite esas diferencias tan típicas del pensamiento dualista metafísico, como serían alma y cuerpo, naturaleza y cultura, ser humano y técnica, etc. La reflexión que desarrolla Bernard Stiegler, inspirado en los trabajos de Leroi-Gourhan y Derrida, es sumamente sugerente al respecto, dando una perspectiva más bien circular o co-determinante para pensar todo dualismo desde una perspectiva pos-metafísica. Así, a propósito de la vida humana y la técnica señala: “La técnica inventando al ser humano, el ser humano inventando la técnica. La técnica tanto inventora como inventada” (p. 208). O, más adelante, “El *quién* no es nada sin el *qué* y a la inversa”. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*, Hiru, Gipuskoa, p. 208 y p. 213. Ahora bien, aquí quiero simplemente enfatizar esa experiencia de vaciamiento del sentido del mundo, que «irrumpe» en nosotros desde un fondo «íntimo» que no tiene que ver, necesariamente, con ninguna determinación externa sino con el latido de esa inhospitalidad y extrañeza que abraza originariamente al mundo.

³² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.p 206-213.

³³ Bernard Stiegler, *Pasar al acto*, Hiru, Gipuskoa, 2005, p.p 28-31.

mucho que ver con el modo cómo seamos capaces de vincularnos con esa intemperie que nos revelan las paredes frágiles y agrietadas de una casa que ya no sentimos completamente nuestra. Pero también dicha direccionalidad está en directa relación con el modo cómo comprendemos el «estar-en-casa». Es decir, la comprensión respecto a lo que significa, para nosotros, «nuestra casa», está en directa relación con el modo como nos vinculamos con los otros extranjeros, con el planeta, con nosotros mismos y con el mismo mundo. La diferencia que se da justo en este punto entre Heidegger y Levinas, para nombrar sólo un ejemplo, marca a fondo aquellas inquietudes que dirigen sus reflexiones hacia lugares diferentes³⁴.

Esto nos lleva a otra cuestión, sumamente importante. Si la pregunta o la voluntad de preguntarse por la propia época, por su lugar, nace de una experiencia de desajuste y extrañamiento, ¿la tarea del pensar consiste en imaginar nuevos modos de orientarnos en una situación que se ha modificado de raíz? En otras palabras, ¿acaso pensar distanciadamente el propio mundo implica, además de querer desmontar aquellas configuraciones, formas y tendencias que se daban por sentado, la tarea de explorar nuevas formas de juntura, conjunción y ayuntamientos? Ya lo decía Nietzsche: todo destruir nace de un deseo de construir, todo *no* viene abrazado por un *sí*, todo desprecio está entrañado a un nuevo gran amor. Elementos antagónicos pero indisociables, tan alejados de la creación-destructiva del sistema tecnológico cuyo foco no es la consagración de más mundo, más belleza, más consistencia, sino el abrir continuamente nuevos cauces para que el río del devenir se lleve todo aquello que necesita para seguir creciendo ilimitadamente.

De esta manera, el pensamiento que pregunta por el tiempo presente nace de un sentimiento de «no estar-en-casa» que mueve (o puede mover), por un lado, a desmontar o deconstruir los presupuestos de la antigua arquitectura y sus fundamentos y, por el otro, a buscar los elementos para organizar o, mejor, cultivar de otro modo, nuestro ser y estar en el mundo. Ahora bien, esta aseveración, que parece tan simple y tan de sentido común, es un asunto de vital importancia. La sensación de inhospitalidad, que esta época tramada por un sistema tecnológico global y abstracto está generando en un porcentaje importante de la

³⁴ Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarine y nosotros”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre judaísmo*, Carrapós editores, Madrid, 2004, p. 289-292.

población mundial, ha reactivado dogmática y violentamente una añoranza por localismos pensados en base a la pureza de lo propio y de lo auténtico. ¿No es la búsqueda de esa grandeza perdida en los lindes de una tierra, una respuesta reactiva (y resentida) justamente al proyecto ilustrado y universalista de la Modernidad de tinte kantiano, con la que se abre la aventura del pensamiento crítico? Pensemos en el mismo Heidegger. Si, como señala Borja Muntadas, en los años 20 este veía con pesadumbre la extensión de un modo de vida marcado por la irrupción en escena de la masa impersonal (*Das Man*) con la consiguiente “ruina de la cotidianidad propias de las democracias liberales y de la incipiente aparición de la sociedad de consumo” regidas casi exclusivamente por una racionalidad economizadora, ya en los años 30 el asunto adquiere ribetes de gesta histórico-destinal³⁵. Dado que el siglo XIX no había estado a la altura para realizar la grandeza del idealismo alemán; y ante la amenaza que constituía para Europa el consumismo norteamericano y el bolcheviquismo industrial ruso (ambos rehenes de la aún desconocida esencia de la maquinación técnica³⁶); es, para Heidegger, Alemania la que, dado su lazo privilegiado con el inicio de lo *propiamente* occidental, debía desplegar los poderes ontológicos para que la Humanidad (hoy planetaria) pudiese responder a su destino tecnológico. Así, occidente, hecho global, se abriría camino hacia una nueva época del ser, conducida espiritualmente por el pueblo alemán. Así, y sólo así, señala al comienzo de la conferencia de 1936 titulada *Europa y la Filosofía Alemana* – el pueblo europeo podría conservar su esencia ante lo asiático (¿comunismo?) y superar su propio desarraigo y dispersión³⁷. Baste la cita siguiente para sintetizar las conclusiones místico-nacionalistas que extrae Heidegger de los peligros que trae a occidente el desarraigo de su fuente griega-alemana. Conclusiones que no resisten, dicho sea de paso, ningún análisis medianamente serio³⁸.

³⁵ Así, para Muntadas, tanto en Heidegger como en Carl Schmitt podemos leer un rechazo a la sociedad de consumo desde un decisionismo (existencial y político) conservador que busca hacer estallar la temporalidad lineal de las cadenas de producción para así, distanciándose de la “realidad hecha una con el capitalismo”, abrir la posibilidad de un porvenir no planificado ni puramente economicista. Borja Muntadas, *Inmediatez. Capitalismo y vidas aceleradas*, Chiado, Barcelona, 2016, p. 89.

³⁶ “Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 42.

³⁷ Martin Heidegger, “Europa y la Filosofía Alemana”, en *Revista Mapocho*, No 47, Santiago de Chile, Primer Semestre de 2000, p.p. 145-153.

³⁸ Franco Volpi, *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*, MAIA Ediciones, Madrid, 2010, p.p 61-62.

No correspondemos históricamente así al llamado de la destinación histórica cuando marcamos en el calendario la conmemoración de alguna memoria y a la semana siguiente olvidamos de nuevo todo “pensamiento” presente en esas conmemoraciones, y cuando, en medio de esas celebraciones, no podemos dejar de asistir al último filme. La fuga ante este llamado no es un invento de nuestro tiempo, sino algo que comienza con el cristianismo y en la Edad Moderna sólo cambia de figura. El planeta se encuentra en llamas. La esencia del hombre se deshace. Una meditación sobre el sentido histórico del mundo sólo puede provenir de los alemanes, en el caso de que ellos puedan encontrar y preservar lo “alemán”. Esto no significa una pretensión o una arrogancia, sino, al contrario, el saber de la necesidad de soportar una indigencia inicial³⁹.

Pero, ¿cuál sería esa misión que se enraizaría en el comienzo griego de la cultura occidental, frustrado a penas despertar? ¿Acaso abrir un cierto dominio planetario en el que Alemania sería algo así como una guía para la organización auténtica de comunidades arraigadas en el suelo patrio (la «sangre») y la lengua materna? ¿Acaso preparar la venida de una humanidad que estuviese a la altura de asumir el destino planetario de la técnica, como creyó ser la verdad interna del nacionalsocialismo?⁴⁰.

Sabemos por experiencia las consecuencias que pueden derivarse de razonamientos de este tipo. Sin embargo, también sabemos que la respuesta de Heidegger a la cuestión del desarraigo y del sentido de localidad no es la única posible. También podemos explorar y cultivar otras formas, asumiendo que habitamos en la intemperie y que ningún paraíso nos ha sido prometido, como tampoco una tierra esencial perteneciente con exclusividad a un solo pueblo elegido⁴¹. La inhospitalidad y el extrañamiento, experiencias de base de la vida humana, no deben ser anuladas o reprimidas desde nuevos fundamentos metafísicos, que apelen a un cierto origen o a un cierto destino arraigando a la existencia humana en la «pureza» de lo propio. ¿Pero no es esto lo que también están haciendo los nuevos

³⁹ Martin Heidegger, *Heráclito*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012, p.144.

⁴⁰ “Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacional socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los «valores» y las «totalidades»”, Martin Heidegger, “Europa y la Filosofía Alemana”, en *Revista Mapocho*, No 47, Santiago de Chile, Primer Semestre de 2000, p. 179.

⁴¹ Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p.p 7-26.

fundamentalismos locales que parecen amenazar los logros más importantes del pensamiento moderno? Si existe un cierto desajuste, en el que los saberes que hemos heredado ya no son pertinentes para orientarnos en un mundo cambiante, ¿podemos apelar otra vez a categorías nacidas en otros mundos y contextos? ¿Cómo hacernos entonces cargo de nuestro *des-ajuste contemporáneo*? O, dicho en otras palabras, ¿cómo y desde dónde poder hacernos contemporáneos e inactuales a nuestro des-ajuste y des-concierto epocales?

Pienso que no es un exceso afirmar que esta experiencia de des-ajuste existencial y, por qué no decirlo, ontológico, constituye una experiencia (o *la* experiencia) propiamente moderna y marca a fuego no sólo la «esencia» de la técnica sino también el sello de la filosofía crítica⁴². Pensemos en el doble movimiento que se abre, por ejemplo, con la filosofía kantiana a partir de la famosa *crisis-Kant* sufrida por el poeta, narrador y dramaturgo Heinrich Von Kleist recién entrado el siglo XIX. Como escribe en unas cuantas cartas dirigidas a su hermana y a una amiga, *La crítica de la razón pura* produjo en él un verdadero terremoto ontológico. Si ya no podemos estar ciertos de que aquello que conocemos es tal como lo conocemos, o si son más bien nuestras anteojeras cognitivas las que determinan inexorablemente el modo como las cosas se nos aparecen, tampoco “podemos decidir si lo que llamamos verdad es de veras verdad (*wahrhaft Wahrheit*) o si solo nos parece serlo. Si es lo último, entonces la verdad que reunimos aquí ya no *es* más después de la muerte — y todo esfuerzo por adquirir una posesión que nos acompañara al sepulcro es en vano —”⁴³. Por eso, para Kleist, Kant como acontecimiento, implica el resquebrajamiento de la coherencia y consistencia del mundo. Este, vivido ahora como un cántaro roto por el que se cuele continuamente su sentido, está marcado por la indecibilidad de la *cosa en sí* y por la fragilidad tanto de su configuración como de la constitución del mismo sujeto que busca comprenderlo. Esto implica para Kleist que aquellas metas a las que había dedicado hasta entonces su vida, relacionadas con la búsqueda de la verdad en sentido científico, pierdan

⁴² Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, USA, 2005, p. 14.

⁴³ Las cartas han sido traducidas por el filósofo chileno Pablo Oyarzún, como material (no publicado) para el seminario “Imposibilidad de(l) mundo, impotencia del arte. Incursiones en la obra de Heinrich von Kleist”, impartido el primer semestre de 2011, en el Doctorado en Filosofía mención en Estética, de la Universidad de Chile. A propósito de la relación de Kleist con el pensamiento crítico de Kant, ver Pablo Oyarzún, “Suceso y teleología. Un indicio sobre la ‘lectura’ de Kant en Kleist.” *Ideas y Valores* 66, n.º 163 (2017): 299-309.

todo tipo de sentido. Si ya no sabemos si podremos o no podremos llevarnos lo sabido más allá del límite de nuestra vida finita, trabajar por la verdad, para él, ya no vale la pena

Sin embargo, si seguimos con Kant, al mismo tiempo que la coherencia y consistencia del mundo «estalla», marcando en su seno la imposibilidad de decirlo total y absolutamente, también se afirma con optimismo (en Kant, moderado) una comunidad de espíritus desde la que se hace palpable que la historia humana marcha continuamente hacia lo mejor. Esto quiere decir que, al tiempo que la crítica desmonta los fundamentos sobre los que se sostenía el mundo (en todos sus órdenes, ontológicos, políticos, económico, sociales o existenciales), el mismo ejercicio de la crítica augura un lento proceso en el que el ser humano, abandonando la minoría de edad, alcanzará la madurez necesaria para gobernar su vida en base a la sobria universalidad del reino de fines de la razón. Es decir, por un lado, tiene lugar la desintegración de un modo de vida y, por el otro, se proyecta hacia el futuro otro mundo, cuyo ayuntamiento tendrá un esplendoroso sentido cosmopolita. En este sentido, y como señala Heidegger, la Modernidad, como proyecto histórico que emerge con Descartes, nace entonces de la quiebra del sentido de la verdad revelada, lo que moviliza al sujeto a explorar nuevas formas de auto-fundarse y auto-asegurarse incondicionadamente a sí mismo⁴⁴. En la aventura moderna, el mundo que antes cobijaba en su interior a la cultura occidental se ha agrietado. Ahora, el sujeto liberado de las cadenas de la doctrina teológica, se *enfrenta* al mundo, comprendiéndolo como aquella otredad que debe conquistar y dominar, para poder desarrollar sus intereses y propósitos, sin apelar al dulce susurro de la fe, sino a sus propias capacidades y poderes⁴⁵.

En ese sentido, la crisis o el desajuste epocal que nosotros estamos viviendo no es algo nuevo, sino que atraviesa la Modernidad de cabo a rabo. Sin embargo, los modos cómo ha sido comprendida, sentida y vivida en los diferentes momentos de su decurso ha sido diferente, marcándose en él continuidades y quiebres. Si, como veremos, en la Modernidad

⁴⁴ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p.p 86 y ss.

⁴⁵ Arturo Leyte, “¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía moderna?”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 2005, p.p. 107-117.

kantiana la experiencia de desajuste se vive con un entusiasmo singular de cara a la esperanza de futuro, en nosotros se ha consumado en un ánimo apocalíptico sostenido en la creencia de que hemos llegado demasiado tarde para el «futuro». Por esto, para encontrar la especificidad que tiene lugar en nuestra experiencia de «no-estar-en-casa», es necesario precisar – aunque sea en líneas muy generales - cómo es que la Modernidad se ha ido pensando así misma; y cómo, en este mismo contexto, ha sido comprendida la tarea del pensamiento crítico. Dicho de otro modo, es clave observar genealógicamente cómo el pensamiento crítico (o la filosofía sin más) ha buscado dar respuesta a los desajustes de su época. Pero también es esencial observar cómo estas respuestas, que se han enfrentado a su propio tiempo, se han elaborado en nombre del porvenir. Se trata de subrayar que todo proceso de deconstrucción crítica de los principios epocales sueña también con otras junturas y ayuntamientos sobre los que cultivar nuevas consistencias para el mundo, resistiendo así su desintegración.

Por esta razón, pienso que es importante no sólo mirar hacia el futuro, como pareciera invitarnos la ideología de la innovación continua. También es fundamental preguntarnos cómo queremos ser herederos, cómo queremos adoptar esta herencia, cómo podemos repetirla desde aquellas grietas que los mismos desajustes de nuestro tiempo generan. Isabelle Stengers lo plantea del siguiente modo: “pretendo ser hija de la Ilustración. Pero a quien se ubica como heredero de semejante acontecimiento le corresponde formular la cuestión de cómo heredarlo, es decir, también cómo evitar ser sus rentistas, representantes de una «adquisición» a la cual, salvo una regresión, no se podría volver”⁴⁶.

&2 Panorámica general

El propósito principal de la primera parte de la tesis es desplegar – de modo general- una genealogía del sentido del pensamiento crítico, tomando a Kant como evento inaugural y a la (breve) primavera posmoderna como su consumación. Lo que busco con ello es dar cuenta de la base o el lugar desde dónde el pensamiento crítico moderno se enfrenta a su época, en vistas de crear nuevos marcos de inteligibilidad para el ser y estar en el mundo. A

⁴⁶ Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Como resistir a la barbarie que viene*, Ned ediciones, Barcelona, 2017, p. 106.

partir de esto, en la segunda parte buscaré dar cuenta, desde una perspectiva macrofilosófica, el lugar específico desde dónde nos toca hoy a *nosotros* «enfrentarnos» a una época que se cierra sobre sí misma, anunciando su fin.

La idea es trazar algunos hitos y huellas sobre los que apoyarnos para pensar no sólo la singularidad de nuestra época sino también la singularidad de los desafíos y retos de los que el pensamiento crítico contemporáneo debe hacerse cargo, abriéndose a los peligros y amenazas que circundan nuestro tiempo. Debemos ser capaces de ver, para esto, cómo bajo todas las luces de la cultura o modo de vida actual vibra la barbarie, identificando sus nuevas formas y matices⁴⁷. Pero esto, siendo una cosa fundamental no es un fin en sí mismo. Pues, si algo nos ha legado la vocación crítica de la Modernidad es que la potencia de la negatividad nace de un deseo que busca nadar a contracorriente para buscar las formas “de que todo el horror que sucede en este mundo, el destino inmerecido y terrible de muchos hombres no sea algo definitivo”⁴⁸.

Estructuraré esta primera parte del siguiente modo.

El primer capítulo se titula “El proyecto teleológico-moderno hacia lo mejor” y tiene como propósito pensar, con Kant, los elementos más sustantivos del proyecto crítico ilustrado nacido del entusiasmo y de la confianza en la razón humana universal. Veremos cómo la actitud crítica se caracteriza por una vocación a inscribir al pensamiento en la transformación de su propio tiempo, lo que abre la aventura de la razón dialéctica. Luego, cómo la fuerza negativa de la crítica busca depurar al gobierno de la vida humana de toda superstición y dogmatismo, a partir de una vocación universal. Cómo dicha universalidad se juega en el cultivo de un sentido de comunidad de base. Y, finalmente, en qué medida, la aventura de la crítica está movida por un talante utópico que hace de la esperanza de futuro una suerte de exigencia moral, pedagógica y terapéutica emanada de la inquietud por el sentido latente en el corazón de la razón humana.

⁴⁷ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p.51.

⁴⁸ Max Horkheimer, “Sobre el futuro de la teoría crítica. Conversación con Claus Grossner”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, 2000, p. 210.

Esto se conecta con lo que veremos en el segundo capítulo, titulado “La tarea de la crítica en la Era de la catástrofe”, en donde he buscado dar cuenta del punto de arranque del pensamiento crítico occidental una vez tiene lugar el derrumbamiento de las ilusiones que movilizaron a la Modernidad. A partir de una interpretación del sentido de la catástrofe y del derrumbamiento del mundo de motivos vitales que daban sentido e importancia a la cultura occidental, analizaremos lo que implica que el trabajo crítico y, por supuesto, pedagógico, se entañe con el deseo infinito de que el infierno y la barbarie no se vuelvan a repetir en el futuro. Es decir, si en el caso de Kant, el pensamiento crítico buscaba hacer advenir aquello prometido en un futuro siempre en vías de hacerse, tras la catástrofe pareciera que lo que se busca evitar a toda costa es que las lógicas de una racionalidad devenida racio-técnica impersonal se perpetúen hacia el futuro. La crítica, así, debe dismantelar los monumentos de cultura para que la miseria, el dolor, el sufrimiento, la violencia injustificable sobre los que se asienta, emerjan, dejando acontecer una chispa mesiánica que reconfigure las constelaciones de sentido existentes. Lo significativo, a mi juicio, es que la misma exigencia crítica de Kant (exigencia ética) lleva a ciertos pensadores a darse cuenta que la brutalidad no estaba afuera del orden de la razón sino en su propio corazón. Y que la esperanza, si bien necesaria, no debía estar puesta en el despliegue de las capacidades de una humanidad abstracta, impersonal y universal, sino en responder a la miseria y al dolor del otro.

El tercer capítulo titulado “La primavera posmoderna o la utopía de la canica azul” tiene como objetivo analizar el cambio de *eje* a partir del que se comprende el proyecto occidental, el que tiene lugar con el advenimiento de la *american way of life*. La caída del «canon» que marcaba el progreso teleológico de la historia occidental implica la llegada de un mundo «poshistórico», que otorga, como diría Arthur Danto, una nueva y expectante «alegría de vivir». La potencia democratizadora de la sociedad red y de la sociedad de consumo; la disolución de las diferencias jerárquicas entre alta y baja cultura, pero también, por ejemplo, entre ocio y negocio, entre mundo del arte y mercado, entre cultura y economía; la fluidez descentrada con la que se producen y consumen símbolos, imaginarios, identidades, sentidos; estos y otros fenómenos hacen prever la llegada de una era marcada por un esteticidad jovial y liviana, radicalmente distinta a la pesadez melancólica de Europa, presa aún de su fracaso. «Liberada» de todo «origen y destino», la utopía de la canica azul hace del

presente eterno del consumo un marco infinito de posibilidades para el despliegue de vidas con sentido.

Aquí, la tarea de la crítica se inscribe, por un lado, en el desmontaje continuo de todo nuevo canon que se crea único y verdadero, y por el otro, a tender puentes interpretativos entre culturas que se reconocerían mutuamente en su diferencia. Con la utopía de la canica azul - imagen que hace referencia a la primera fotografía tomada de la tierra desde el espacio - un nuevo sentido de globalidad lleva a que la tarea de crítica cambie radicalmente. Ahora, lo importante no es pensar *contra* el propio tiempo. Se trata más bien de generar puentes de entendimiento y comunicación entre formas de vida diferentes que ya no pueden ser juzgadas (en principio) desde un canon metafísico, puro, descontextualizado. Es la época de la ética de la interpretación como espacio privilegiado para ir re-ajustando los nudos del mundo. Sin embargo, en la segunda parte de la tesis doctoral, intentaré mostrar cómo el mundo posmoderno pasa, en un abrir y cerrar de ojos, de esta utopía multiculturalista a la cárcel de la movilización global propia del sistema tecnológico, marcada por dinámicas cada vez más veloces, exigentes y auto-destructivas.

Es un signo de los tiempos advertir que un creciente sentimiento apocalíptico embarga conversaciones planetarias y globales. Pero no podemos olvidar que la palabra apocalipsis significa no sólo la inminencia de la catástrofe sino *revelación*. Es decir: si es que acaso habitamos un mundo en el que se nos hace difícil vivir, pues nos hiere, nos hace impotentes, nos debilita, tenemos que ensayar modos de pensarlo desde esa herida abierta que marca la llaga de nuestra impotencia. Si acaso es una *máxima* de los tiempos que corren el deber de acrecentar ilimitadamente nuestra fuerza, rendimiento y eficiencia, ¿no será posible abrir algún recoveco de sentido en aquellos pliegues en donde, justamente, no podemos ser eficaces? Por eso, creo que vale la pena repetir otra vez el verso de Hölderlin aparecido en su poema *Patmos*: “donde crece el peligro, crece también lo salvador”. Atender aquello que nos duele en la profundidad de la piel implica disponerse a abrir un ejercicio creativo de reunión y cuidado de un nosotros que acoja, de otro modo, el porvenir. Necesitamos, para ello, demorarnos en nuestro malestar, en cuya base tiembla el nihilismo, nuestro huésped inquietante. El nihilismo constituye nuestra amenaza más flagrante. Pero también nos ofrece

posibilidades inéditas para volver a pensar aquellas cuestiones que hacen que la vida valga la pena ser vivida, abriendo otros modos de espera, es decir: nuevas estrellas y anhelos, que enciendan nuestra esperanza.

Capítulo 1. La actitud crítica y el proyecto teleológico-moderno hacia «lo mejor»

La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica, en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión (Michel Foucault).

&1 La vocación crítica imbricada en la transformación del propio tiempo

1.1 La pregunta por la Ilustración como pregunta por el propio tiempo

El deseo de problematizar *críticamente* lo que está aconteciendo en la propia época es un gesto relativamente nuevo. Esto no quiere decir que la pregunta por el contexto en el que se inscribe el propio presente no haya sido con anterioridad parte de las preocupaciones centrales de la vida humana o, de modo más específico, del pensamiento filosófico, cosa que constatamos, por ejemplo, con sólo abrir las primeras páginas de *La ciudad de Dios* de Agustín. Lo nuevo no es pensar el propio presente, sino pensarlo críticamente, cosa que Michel Foucault ve como el gesto que caracteriza lo propiamente moderno, no tanto como época histórica sino más bien como actitud, como un modo de relación singular del pensamiento con su propia actualidad⁴⁹. Como se sabe, para el filósofo francés es Kant quien inaugura este modo de interrogar al presente, en especial en su texto breve *¿Qué es la Ilustración?*, en el que se marca una diferencia radical con lo hecho antes por Platón (quien piensa el presente en comparación con un tiempo anterior), por el mismo Agustín (quien piensa el presente en relación al advenimiento de un acontecimiento que se espera) o por Vico (quien lo entiende como la transición hacia la aurora de otro mundo). Así lo expresa en una entrevista en televisión realizada en mayo de 1981:

⁴⁹ Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p.71.

Me parece que la filosofía moderna, acaso desde que Kant se planteó la pregunta *Was ist Aufklärung?*, intentó responder al "¿qué es la actualidad?", es decir, trató de interrogarse sobre qué es el presente. Con ello, el pensamiento adquiere una dimensión o se propone un objetivo que no existía anteriormente. Empieza a cuestionarse sobre quiénes somos, qué es nuestro presente y qué supone el hoy en día. Era una interrogante que no tenía sentido todavía para Descartes, pero que comienza a tenerla para Kant, cuando se preguntó sobre la Ilustración, y que se convierte después en la pregunta principal de Hegel, o también, en esencia, la de Nietzsche⁵⁰.

¿De qué se trata esta nueva dimensión o este nuevo objetivo vinculado a la pregunta por el sentido de la actualidad, la que es *pensada* en relación a la Ilustración? ¿Qué es lo que distingue este modo de interrogar a la actualidad y que marca un viraje radical en la actitud de la vida humana para con su propio presente? En lo que sigue quiero destacar cuatro elementos que me parecen claves a la hora de comprender este viraje en el modo de interrogar el tiempo presente que inaugura Kant. Los tres primeros se relacionan 1.-con un cambio en el involucramiento del pensamiento (crítico) en la transformación de las formas de saber de su propio tiempo; 2.- con una marcada impronta negativa o de depuración; 3.-animada por un nuevo sentido y sentimiento de comunidad que exige pensarnos más allá de cualquier particularismo. Luego, el cuarto elemento resulta, a mi juicio, clave, pues 4.-vincula a la vocación crítica e ilustrada moderna con una comprensión teleológica de la historia, en la que el entusiasmo y la esperanza en el futuro emergen como móviles esenciales. Es justamente esta última cuestión la que, como veremos, comienza a colapsar a partir del siglo XIX, lo que implica la merma del proyecto histórico-vital (romántico e ilustrado) de la Modernidad. La catástrofe de la esperanza en el futuro es lo que va a marcar un horizonte insoslayable para pensar, hoy, la tarea de la crítica o de la ontología del presente, en la que los tres primeros elementos siguen, en cierto sentido, vigentes.

Vayamos a Kant. La pregunta por el significado de la Ilustración es desarrolla en un breve, pero contundente ensayo, en el que reflexiona críticamente acerca de lo que está

⁵⁰ Michel Foucault, "Entrevista con Michel Foucault", *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiqm*, Vol. 29, No 103, 2009, p.p 137-138.

sucediendo en el tiempo presente, por lo que él supone y por quiénes somos «nosotros» en medio de ese suceder. El texto, titulado justamente “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” es una respuesta a la pregunta planteada meses antes por el diario alemán *Berlinische Monatschrift*, publicada en sus mismas páginas en diciembre de 1784, y a la que ya había dado una primera respuesta Moses Mendelssohn, aunque Kant no la tuviese presente al momento de su redacción. No era la primera vez que Kant publicaba un texto en dicha revista. Un mes antes, es decir, en noviembre de aquel mismo año, había publicado una primera versión del texto que luego se convertiría en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, su escrito central sobre filosofía de la historia y con el que se enfrenta a su discípulo Herder, en los comienzos de la polémica entre ilustrados y románticos⁵¹.

La inquietud por pensar públicamente lo que estaba ocurriendo latía en la atmósfera. Existía la sensación de que algo estaba acaeciendo, pero aún no se contaba con respuestas satisfactorias que ofreciesen una visión de conjunto. Por lo mismo, es interesante destacar el hecho de que un periódico hubiese invitado a la «comunidad de lectores», es decir, al mundo de la cultura, a reflexionar y compartir ideas al respecto. Por un lado, era una reflexión que atañía a lo público, es decir, un acontecimiento común que se extendía por Europa. Por el otro, este acontecimiento exigía una conversación en base a ideas, como un proceso que requería aprender incluso a pensar de otro modo. No olvidemos que no hacía mucho que Voltaire había acuñado el término *filosofía de la historia*, es decir, que había expresado la inquietud por comprender el curso humano desde una visión teleológica secular de su mismo acontecer⁵². Luego, en Alemania, a este reclamo se le agregará el adjetivo de «Universal»⁵³.

Estamos en el último tercio del siglo XVIII. Desde hace unos buenos años que el curso social, cultural y económico europeo mostraba signos de cambios profundos, siendo

⁵¹ Gonçal Mayos, *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p.p 47-48.

⁵² Como señala Karl Löwith: “La expresión filosofía de la Historia fue inventada por Voltaire, quien la utilizó por primera vez en su sentido moderno, como algo distinto de la interpretación teológica de la Historia, En sus *Essaies sur les moeurs et l'esprit des nations*, el principio relevante no lo constituyen ya la bondad y la providencia divinas, sino la voluntad y la razón humanas”. Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973, p.7.

⁵³ Gonçal Mayos, *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p.14.

quizá el proceso de secularización uno de sus aspectos clave. Así, sólo por nombrar algunos elementos, pensemos que el siglo XV se había iniciado con el llamado Renacimiento, con la supuesta recuperación de la cultura greco-latina y el deseo de plantar diferencia con su pasado más inmediato⁵⁴; que en el siglo XVI se produjo la reforma religiosa de Lutero, que socavó las bases del poder simbólico sacerdotal del catolicismo romano⁵⁵; y que en el siglo XVII la filosofía cartesiana había transformado de raíz el modo cómo el ser humano se relaciona con el mundo, con los otros y consigo mismo, adviniendo lo que Heidegger ha denominado “la época de la imagen del mundo” con la emergencia del sujeto como eje de la interpretación de la existencia⁵⁶. Por lo mismo, no es de extrañar que el siglo XVIII, tensado por transformaciones importantes en prácticamente todos los dominios de la vida de los países predominantes de la cultura europea (en especial en parte importante de Gran Bretaña, Francia, los Países Bajos y Alemania), y que van a desembocar en la Revolución, naciera con un sentimiento de efervescencia sin igual. Como tampoco que, por esto mismo, parte importante de la intelectualidad se sintiese formando parte de un movimiento que llevaba al «mundo» hacia adelante, frente a lo que no cabía dejarse arrastrar, y que era necesario, por ende, comprender en su «de dónde» y «hacia dónde», es decir: en «su origen y destino». Esta nueva actitud intelectual Ernst Cassirer la describe al comienzo de su libro *Filosofía de la Ilustración*:

⁵⁴ Es importante tener en cuenta que el renacimiento como autocomprensión puede también leerse como un mito, a través de la que un cierto orden socio-cultural busca diferenciarse de otro. Es lo que aborda Jacques Heers en *La invención de la edad media*, Crítica, Barcelona, 1995, p.p 46 y ss.

⁵⁵ En el aforismo 358 de *La ciencia jovial* Nietzsche nos ofrece una lectura penetrante de las consecuencias vitales y simbólicas de la reforma promovida por Lutero: “Se pasa bastante por alto hoy cuán fatalmente miope, superficial, descuidado era Lutero²³⁰ en todo lo relacionado con las preguntas cardinales del poder, sobre todo en cuanto hombre del pueblo que carecía de toda herencia de una casta dominante, de todo instinto para el poder: de tal manera que su obra, su voluntad de restablecer aquella obra de los romanos, se convirtió, sin que él lo quisiera ni supiese, sólo en el comienzo de una obra de destrucción. Donde la vieja araña había tejido con mayor cuidado y por más largo tiempo, él desenredó y reunió de prisa, con honesta ira. A todos entregó los libros sagrados —de ese modo cayeron finalmente en manos de los filólogos, es decir, de los aniquiladores de toda creencia que se apoya en libros. Destruyó el concepto de «Iglesia» al abandonar la fe en la inspiración de los concilios: pues el concepto de «Iglesia» sólo mantiene su fuerza bajo el supuesto de que el espíritu inspirador que ha fundado la Iglesia aún vive en ella, aún construye, aún continúa construyendo su casa. Devolvió al sacerdote la relación sexual con la mujer: pero tres cuartas partes del respeto de que es capaz el pueblo, y, por sobre todo, la mujer del pueblo, descansan en la creencia de que un hombre excepcional en este asunto también ha de ser una excepción en otros asuntos —aquí tiene precisamente la fe popular su abogado más sutil y capcioso en algo sobrehumano en el hombre, en el milagro, en el Dios redentor existente en el hombre”. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p.227.

⁵⁶ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2003.

Este saber del propio hacer, esta autognosis y anticipación espirituales, se le figura como el sentido auténtico del pensar en general y la tarea esencial que le corresponde. El pensamiento no se afana tanto por metas nuevas, todavía desconocidas, sino que quiere saber a dónde se encamina y pretende perfilar la dirección de la marcha con su propia actividad. Se enfrenta al mundo con la fresca alegría del descubridor y también con su virginal osadía; espera constantemente nuevas revelaciones y, sin embargo, ni su curiosidad ni su avidez intelectual se orientan exclusivamente en este rumbo. Con más hondura y mayor pasión le acucian otros problemas: qué es él mismo, el pensamiento, y de qué es capaz⁵⁷.

Es a fines del siglo XVII en Gran Bretaña donde comienza a fraguarse lo que luego va a ser conocido como el «Siglo de las luces», con el nombre de *Enlightenment*, vinculado a los «libre pensadores» o *free thinkers* como Jonathan Swift. Luego, a comienzos del siglo XVIII, este movimiento cultural es adoptado por ciertos movimientos intelectuales franceses, relacionados sobre todo con la Enciclopedia, llevando por nombre *Lumières*. Es muy posible que haya sido desde Francia desde donde las ideas ilustradas se expandieran hacia otras latitudes, como en el caso de Alemania, mucho más vinculado a la academia, y que toma por nombre *Aufklärung*; a Italia, con el nombre de *Iluminismo* o a España, con el nombre *Ilustración*⁵⁸.

Es evidente que el elemento central con el que aquellos intelectuales se identifican es con la luz, y que la luz, como ya lo encontramos en Platón, es un símbolo que expresa la pureza de la verdad, es decir: esa transparencia en el que las cosas aparecen en lo que ellas mismas son, develando un orden de sentido que permanece oculto de toda vida que sea movida sólo por los impulsos y deseos. Lo interesante es que, como veremos, la expresión ilustración o iluminismo implican no un estado de luminosidad característico de una era del mundo, sino un proceso de iluminación, una lucha de la luz contra la oscuridad: la verdad, como luz, no es un estado sino un proceso de esclarecimiento⁵⁹. Visto desde aquí la pregunta

⁵⁷ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, Madrid, 1993, p.p 18-19.

⁵⁸ Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la modernidad*, dlibro, Barcelona, 2012, p.p 61-91.

⁵⁹ Escribe Reinhard Brandt: “El conjunto de *obscurum* y *confusum* por una parte y *clarum et distinctum* por otra parte, es de todos conocido al menos desde Descartes y la ilustración parte de este orden de las representaciones. Es preciso agregar a modo de aclaración: la ilustración continental, puesto que la filosofía inglesa de esta época sigue la concepción (influenciada por Epicuro) según la cual las representaciones sensibles son como tales de claridad ultimativa y que su distinción (lo «distinto») después de lo «claro») no es relativa a la resolución de lo

¿qué es la Ilustración? implica una pregunta que se cuestiona el significado que puede tener un proceso en el que la lucha contra la mentira ya no es de carácter religioso, sino que atañe a una nueva experiencia del saber, de la verdad y de la vida humana. Y en la que justamente el sujeto que pregunta, el sujeto al que el mundo le es un problema, se resiste a creer en la legitimidad de un orden del mundo dado por una verdad revelada, por lo que se lanza a buscar verdades que pueda digerir con su propio entendimiento. Por eso, como enfatiza Cassirer, es tan importante el cambio introducido en la vida humana por las ciencias de la naturaleza. A partir de ellas, la filosofía abandona de apoco el ideal de ordenar el mundo sistemáticamente a partir de un ente supremo (anhelo del pensar hasta entrado el siglo XVII) y se avoca a la cuestión del método, inspirado, sobre todo, en Newton⁶⁰. En otras palabras, ya “no se buscan el orden, la legalidad, la «razón» como una regla que se puede captar y expresar «antes» de los fenómenos, como su a priori; más bien, se muestran en ellos como la forma de su vinculación íntima y de su conexión inmanente”⁶¹. Es decir, “da gran importancia al análisis y la clasificación rigurosa, pero evita partir de principios metafísicos indemostrables”⁶². Pero, entonces, ¿se trata este nuevo modo de inquirir la propia época de un enfrentamiento con la tradición, con el pasado, con una forma de vida que se lee sostenida en la creencia, el fanatismo y la superstición, no en la experiencia vinculada a causas y efectos constatables de modo claro y distinto, es decir: *luminoso*? ¿Se trata de eso, y de nada más? En parte sí, pero no sólo eso. Aquí entra Kant.

La relación que tiene Kant tanto con su propio tiempo (con el «desde dónde» y el «hacia dónde») es del todo singular, de ahí que Foucault marque en él un punto de inflexión que nos revela una actitud del todo nueva: *la actitud crítica*. Es verdad que, si nos atenemos estrictamente al texto de Kant sobre la Ilustración, la palabra crítica prácticamente no

interno «confuso», sino a la diferenciación de otras representaciones. En correspondencia con esta teoría de las representaciones, personificada en particular por Locke, no ha habido en Inglaterra ningún diagnóstico de la ilustración. La expresión «*Enlightenment*» es una proyección retrospectiva del siglo XIX, pero no la autoexplicitación de un programa”. Reinhard Brandt, “La contienda de las facultades. Determinación racional y determinación ajena en la Universidad kantiana”, en *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*, Dykinson, Madrid, 2009, p. 184. En este sentido, y a diferencia de lo que señala Gonçal Mayos, para Brandt no habría propiamente una ilustración inglesa, sino que esto es un juego retrospectivo.

⁶⁰ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, Madrid, 1993, p. 21.

⁶¹ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, Madrid, 1993, p. 23.

⁶² Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la modernidad*, dlibro, Barcelona, 2012, p. 62.

aparece. Pero, por otro lado, no es descabellado pensar que, como también destaca Foucault⁶³, cuando Kant apunta a los dominios de la vida a los que debe hacer frente la ilustración como tarea y obligación, está refiriéndose justamente a parte de los ámbitos que trabaja en las tres *Críticas*: el libro, en relación al entendimiento; el clérigo, en relación a la salud del alma; el médico, a la salud del cuerpo. En este sentido, y si aceptamos esto, la crítica sería justamente la actitud necesaria para llevar adelante este proceso de ilustración, en el que se juega la tarea de aprender a pensar (y vivir) por nosotros mismos⁶⁴. Pero, ¿qué quiere decir esto?

1.2 La salida de la minoría de edad como conversión intelectual y moral

Kant comienza del siguiente modo su respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, que también podríamos elaborar del siguiente modo: ¿Qué es aquello que está ocurriendo en nuestro tiempo y que llamamos Ilustración?:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración⁶⁵.

Para Kant lo que está sucediendo es un abandono de una situación de la cuál es culpable el mismo ser humano. Es decir, aquello que lo mantiene en minoría de edad, es decir, incapaz de servirse de su propio entendimiento para orientarse en el mundo no está primordialmente

⁶³ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 47.

⁶⁴ Señala Foucault: “Ese lazo de pertenencia entre la crítica y la *Aufklärung*—lazo implícito, entonces- no se formula, pero tengo la impresión de que podríamos encontrar sus efectos y algo así como sus ecos a través de todo el texto. [En] la insistencia, por ejemplo, que Kant pone en mostrar que el estado de minoría de edad no se debe a nadie más que al hombre mismo, tenemos, creo, algo que hace eco y responde en términos empíricos, por decirlo así, a lo que la crítica trataba de analizar cuando no se daba en modo alguno por objeto la refutación de los errores transmitidos, inculcados y creídos, sino que se daba el proyecto de mostrar cómo y por qué razones pueden nacer necesariamente las ilusiones que nos hacemos”. Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 48

⁶⁵ Immanuel Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p. 87.

en relación ni cuestiones externas ni con una incapacidad congénita sino con una falta de resolución, es decir, con una indecisión interior intemporal, que raya en la pereza y en la cobardía.

Es este sentido, y como destaca Gonçal Mayos, lo primero que se deja desprender del texto es que para Kant lo que está teniendo lugar en la época llamada Ilustración es una *conversión* intelectual y moral⁶⁶, es decir, una vital autoconsciencia en la que el ser humano se hace cargo de una obligación interior, en tanto su más íntima tarea: aprender a servirse de su entendimiento sin la guía de otro, en especial, como vimos, en los dominios espirituales abordados por las tres Críticas. Vale decir, en relación a lo que podemos saber, a lo que debemos hacer y a lo que cabe esperar.

1.3 El trabajo crítico con nosotros mismos

Esta conversión espiritual, en la que el ser humano se devela a sí mismo una responsabilidad íntima, implica asimismo una transformación en el modo de preguntar filosófico-crítico, en la que la cuestión del presente no puede comprenderse desligada de la pregunta por nosotros mismos. Es decir, en esta conversión espiritual, pensar la propia época desde nosotros mismos implica un proceso en el que se pone en juego los fundamentos, límites o principios del que busca pensarla. No se trata, por lo mismo, solo de cuestionar la tradición en base a los nuevos descubrimientos del nuevo método científico naturalista. Se trata, en el fondo, de cuestionarnos permanentemente a nosotros mismos, como si el marco de la crítica implicase la emergencia de una inadecuación insoslayable en el corazón del sujeto que pregunta. Foucault, en su curso *El gobierno de sí y de los otros*, lo expresa de muy buena manera.

No es simplemente: en la situación actual, ¿qué es lo que puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se refiere a lo que es ese presente. Se refiere, ante todo, a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una

⁶⁶ Gonçal Mayos, *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p. 173.

reflexión filosófica? En la pregunta y la respuesta que Kant intenta darle, se trata en segundo lugar de mostrar en qué aspecto ese elemento resulta ser el portador o la expresión de un proceso, de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía. Y tercero y último, dentro de esta reflexión sobre ese elemento del presente portador o significativo de un proceso, mostrar en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso. Pero la cosa es aún más compleja. Es preciso que muestre no sólo en qué sentido él forma parte del proceso, sino cómo, al formar parte, tiene, en su carácter de sabio o filósofo o pensador, que desempeñar cierto papel en ese proceso, en el que resultará a la vez, por tanto, elemento y actor⁶⁷.

Es por esto que para Foucault la pregunta ¿qué pasa hoy? o ¿qué pasa ahora? implica sobre todo preguntar por el lugar desde donde estoy escribiendo, pensando, reflexionando, es decir: por el punto desde el que quiero pensar el mismo punto desde donde me paro, pienso y escribo. Es un movimiento, si se quiere, circular, un movimiento crítico-creativo que quiere preguntarse por el lugar desde donde escribo lo que escribo. Si bien no puedo profundizar en esto, cabe mencionar de todas formas que Foucault en su texto *¿Qué es la Ilustración?* piensa este *ethos* moderno también a partir del texto de Baudelaire *El pintor en la vida moderna* pues para el pensador francés es allí donde el autor de *Las flores del mal* describe de modo privilegiado la actitud moderna, puesta en relación a la experiencia del tiempo como fugacidad del presente (es decir, como movimiento). Allí escribe:

Para Baudelaire, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente [con la fugacidad del presente, podríamos decir]; es también un modo de relación que hay que establecer conmigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el «dandismo»⁶⁸.

⁶⁷ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 30.

⁶⁸ Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 85.

Con su actitud crítica, como *ethos* moderno que pregunta por el propio presente, la filosofía, nos dice Foucault, comienza a pensarse (y vivirse) como una “superficie de aparición de una actualidad” ella misma filosófica, una actualidad a la que pertenece un «nosotros» del que el mismo filósofo forma parte, pero frente al cual debe también posicionarse de alguna forma⁶⁹. O, dicho de otro modo, con Kant la filosofía aparece como un discurso que despliega la Modernidad sobre sí misma como devenir histórico. Por esta razón, Kant hace del Siglo de las luces no sólo un tiempo en relación longitudinal con la antigüedad, sino que en su respuesta se da un sentido de verticalidad de la época consigo misma. Es decir: no basta con compararse con otra época, otras creencias, otros modos de saber, sino lo importante es asumir que pensar contra y con mi propia actualidad implica pensar con radicalidad el lugar que tengo en ella, desde dónde la pienso y, sobre todo, aquello que en el mismo pensar crítico voy generando o produciendo en ella, en mí, en nosotros.

1.4 De la razón geométrica a la razón dialéctica

Podemos observar en este gesto crítico el desplazamiento que se da desde la razón geométrica, propia de la primera Modernidad, a la razón dialéctica, en la que se pasa de la voluntad de querer dar cuenta del orden de la naturaleza a través de lenguaje claro y distinto de las matemáticas, a una razón especulativa, histórica y dialéctica (nacida justamente con el siglo XVIII), en la que la verdad se comprende como esencialmente histórica, y en la que el sujeto constituye y es constituido por este mismo proceso en devenir⁷⁰. Por eso la actitud crítica que el texto kantiano nos revela se diferencia significativamente de la crítica analítica de las condiciones de posibilidad de la verdad, línea que prosigue hasta el día de hoy la filosofía anglosajona en sus diferentes vertientes. La actitud crítica que Kant nos presente, y

⁶⁹ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 31.

⁷⁰ El tránsito de la razón geométrica, propia de la primera modernidad, a la razón dialéctica, se sustenta en un elemento común: “la presuposición del sujeto pensante”. Así, con quiebres y continuidades, en este desplazamiento se pueden distinguir, para Gonçal Mayos, las siguientes etapas, en las que “la posición determinante del sujeto va evidenciándose cada vez más rotundamente a lo largo de la Modernidad. En un primer momento, el sujeto aparece ejerciendo un papel meramente fundante que, más adelante, devendrá ya plenamente constituyente, para en un momento posterior, evidenciar que el propio sujeto resulta también constituido por el mismo proceso que él constituye”. Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la modernidad*, Dlibro, Barcelona, 2012, p.51.

que luego Foucault recoge a lo largo de todo su trabajo, es la crítica a la actualidad, lo que el mismo Foucault llama ontología del presente:

Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos⁷¹.

En resumen, un primer elemento singular del modo como Kant asume la cuestión planteada públicamente por el periódico, es que comprende el tiempo presente como un acontecimiento filosófico al que pertenece el mismo filósofo que quiere pensar críticamente en él. La Ilustración es la primera época que se nombra a sí misma y que no sigue el viejo esquema que organiza el tiempo en virtud de su decadencia o de su prosperidad sino en relación a un acontecimiento en el que el saber juega un rol fundamental⁷². En este sentido, sería la primera vez que una reflexión sobre la actualidad al mismo tiempo implica una reflexión sobre la propia tarea filosófica, es decir, que tiempo presente y filosofía crítica se piensan formando un mismo proceso de elaboración conjunta. “Me parece que la novedad de ese texto es la reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular”, escribe Foucault⁷³. Aquí radicaría el modo de pensamiento propio de la Ilustración en tanto acontecimiento histórico: la crítica. Pensar críticamente la propia época implica asumir que toda reflexión crítica u ontología del presente implican un trabajo continuo sobre procesos que van «sujetando» a aquel que pregunta. Por eso, es un acontecimiento en el que se esculpen nuevos procesos y formas de subjetivación y des-subjetivación: modos de cuidado y creación de nosotros mismos.

⁷¹ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 39.

⁷² Michel Foucault, “Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?»”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 58.

⁷³ Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 80.

&2 La crítica como negatividad

2.1 ¡*Sapere aude!* como máxima de la Ilustración

Kant piensa su época como Ilustración, lo que significa que lo que allí está aconteciendo es un abandono o la salida del ser humano de una minoría de edad de la cual él mismo es responsable. La minoría de edad implica una culpable incapacidad de servirse de su propio entendimiento, y por mismo, de un cobarde y perezoso dejarse gobernar pasivamente por tutores que enseñan las doctrinas sobre cómo vivir, cómo pensar y qué cabe esperar. Que el ser humano sea responsable directo de su minoría de edad quiere decir que aquello que no lo deja pensar por sí mismo no debe buscarse tan sólo en elementos externos y opresores, sino en las lógicas de su propio entendimiento. Es decir, “no somos inducidos al error solo por la tradición y la autoridad, sino también por la propia facultad de la razón. Por tanto, «crítica» significa tratar de descubrir las «fuentes y los límites» de la razón”⁷⁴. A este trabajo le dedicó Kant su primera *Crítica*.

La salida de la humanidad de un estado en el que es gobernada por tutores debido a su propia falta de coraje para hacerse responsable de sí, Kant la pone en relación a una *máxima* íntima, latente en la fibra misma de la razón humana, y que la alienta a atreverse a saber, es decir: a tener el coraje para desafiar los límites de lo sabido, exponerse a sus propios límites, a observar los claroscuros de aquello que se asume verdadero, legítimo y bueno. De ahí la máxima, ¡*sapere aude!* Por esto, creo que es pertinente comprender esta mayoría de edad más que como un estado o etapa de la humanidad, como una disposición a estar a la altura de su más íntima vocación, tarea y obligación, *aquella* que agujonea a aquel ser acosado “por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”⁷⁵. La minoría o la mayoría de edad deben entonces comprenderse en relación a aquellas cuestiones u objetos respecto a los cuales todo ser humano, sin importar cuándo y dónde, no puede ser *indiferente*. Y por eso, antes de ser un atributo de tal o cual persona, la vocación crítica expresada en la máxima de Horacio, es una vocación que identifica a la humanidad

⁷⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p.65.

⁷⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010, p. 7.

consigo misma. E incluso más, podemos pensarla como aquel elemento que *moviliza* la (filosofía de la) historia, cuya lógica interna se entiende (con Kant y desde Kant) como un proyecto de formación, de educación y de emancipación continuos de la humanidad respecto de sus propios errores, autoengaños e ilusiones. El mismo Kant lo señala en el texto sobre la Ilustración:

Si ahora nos preguntáramos: ¿acaso vivimos actualmente en una época ilustrada?, la respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de Ilustración. Tal como están ahora las cosas todavía falta mucho para que los hombres, tomados en su conjunto, puedan llegar a ser capaces o estén ya en situación de utilizar su propio entendimiento sin la guía de algún otro en materia de religión. Pero sí tenemos claros indicios de que ahora se les ha abierto el campo para trabajar libremente en esa dirección y que también van disminuyendo paulatinamente los obstáculos para una ilustración generalizada o el abandono de una minoría de edad de la cual es responsable uno mismo⁷⁶.

Todavía falta mucho, nos dice Kant, para alcanzar plenamente una capacidad que duerme en nuestras propias facultades del alma, lo que nos muestra que antes de ser una época del mundo, la ilustración es un proyecto siempre inacabado, siempre en vías de elaboración. Que en este texto apunte a la religión no es circunstancial, sino que se relaciona a que este despertar de la razón hacia su más íntima tarea y obligación es lo que Kant llama en la primera *Crítica* el despertar de la razón del sueño dogmático, en el que aquellos asuntos que rayan en los límites de la experiencia sensible son decididos a partir de fundamentos suprasensibles irradiados de los mismos fantasmas (o demonios) de la razón. Sin embargo, para Kant, a partir de la primera *Crítica*, esto ya no es posible. El entendimiento ha sido depurado de aquellas ilusiones que lo hicieron anhelar sostener un orden del mundo a partir de un ente supremo del que, sin embargo, nada se puede conocer, pues todo conocimiento sólo tiene sentido en el marco de la experiencia sensible. Un «claro indicio» de que la esfera del dogmatismo y la esfera de la racionalidad depurada comienza a separar aguas son, para Kant, las leyes promulgadas por Federico II en materia de libertad religiosa, lo que conlleva

⁷⁶ Immanuel Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p.p 95-96.

asumir que el ámbito de la creencia pertenece a lo más íntimo, no al dominio del gobierno de lo público.

2.2 La depuración de la desmesura como virtud ilustrada

Ahora bien, para Foucault, si nos atenemos exclusivamente a este texto de Kant, el «uso responsable del entendimiento» (propio de la actitud crítica) no está vinculado a una totalidad o una finalidad histórica. Es decir, Kant se limita a definir el momento presente como una salida o un abandono, sin especificar de modo positivo el lugar hacia el que avanza la humanidad⁷⁷. En este sentido, el uso crítico de la razón (que inquiere sobre la legitimidad de los principios que regulan los modos de saber, de vivir y de esperar) es una cuestión puramente *negativa*, dado que su tarea es más bien de *depuración*⁷⁸. En otras palabras, la crítica busca dar cuenta de los prejuicios y supersticiones que distorsionan ciertos objetos de conocimiento, para hacer emerger, desde sus propios límites, la legitimidad que cargan para orientarnos en la vida⁷⁹. Es verdad que el mismo Kant, en el prólogo a la *Crítica de la razón pura* señala explícitamente que la crítica no puede comprenderse sólo como una cuestión negativa, dado que sería como pensar que la policía solo cumple funciones de freno a la violencia, cuando en realidad es condición de posibilidad para que cada cual “pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad”⁸⁰. Es decir, depurando aquellos errores que la propia razón, en su uso especulativo, genera y que conducen a dogmatismos, supersticiones, para Kant lo que la crítica genera es la eliminación paulatina de los obstáculos que impiden un uso positivo de la razón práctica.

El sentido negativo y depurador de la crítica tiene sentido para que la vida humana pueda orientarse por aquellos fines que, por la misma constitución interna de la razón, son válidos en sí mismo, sin referencia a experiencia alguna. Pasa que, como afirma Gonçal Mayos, la preocupación más profunda de Kant, no fue, como podría parecer, delimitar

⁷⁷ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p.43.

⁷⁸ Esta idea de la crítica como depuración va a ser importante para entender la reacción posmoderna, que salta de una cierta «metafísica de la raíz» propiamente moderna a la idea de crítica como ejercicio democrático que contribuye a un mundo hiperconectado y descentrado. Desarrollo esta comparación en el capítulo 3 de esta primera parte.

⁷⁹ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 5.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010, p. 24.

aquello que somos capaces de conocer legítimamente sino la pregunta por el bien⁸¹. Es por eso que, como apunta Hannah Arendt, la actitud crítica promovida por Kant, se alza tanto frente al dogmatismo y al escepticismo, promoviendo la virtud de la modestia. Puede que no podamos conocer *la verdad*, por nuestra finitud congénita. Pero de eso no se infiere que uno pueda escoger arbitrariamente cualquier dogma. Sí, no podemos saber *la verdad*, pero sí podemos analizar lo que somos capaces de conocer y lo que no⁸². Y desde ahí pensarnos a nosotros mismos en relación al mundo y a los otros, teniendo como horizonte los fines prácticos que la misma razón universal nos abre para pensar la comunidad humana.

2.3 La crítica y el gobierno pastoral: pensar contra los absolutismos

Un punto clave para comprender esta actitud negativa es lo que nos señala Foucault en una entrevista cuyo eje central es justamente la pregunta por el sentido de la crítica. Para Foucault, la vocación crítica que aparece en Europa con Kant no puede comprenderse desligada de la expansión de un arte de gobernar asociado a la pastoral cristiana, la que, a partir del siglo XV, excede los límites más bien estrechos de grupos espirituales restringidos, irradiándose hacia prácticamente todos los dominios de la vida: a los niños, la casa, los ejércitos, las ciudades⁸³.

La pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral ha desarrollado la idea—singular, creó, y extraña completamente a la cultura antigua—de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigirse hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada de obediencia. Y esta operación de dirección hacia la salvación en una relación de obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y, por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica

⁸¹ Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la modernidad*, dlibro, Barcelona, 2012, p. 104.

⁸² Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 67.

⁸³ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 6.

reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos.

Ante esta forma pastoral de gobierno de la vida, que se pregunta y propone positivamente modos de gobernar a los seres humanos en vínculo con ciertas doctrinas y prácticas de la verdad, emerge otra pregunta, una que puede comprenderse como su contracara. Es decir, si la pastoral cristiana, y luego laica, se pregunta cómo gobernar en virtud de determinada doctrina, la pregunta crítica se pregunta cómo *no* ser gobernados de tal forma. “Es precisamente en un momento como ese—señala Foucault— que la Crítica se hace necesaria, puesto que ella tiene por misión la definición de las condiciones bajo las cuales es legítimo el uso de la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar”⁸⁴. Vale decir, en un momento histórico en el que la pregunta por cómo orientar el pensamiento y la vida se basaba en el programa de la razón geométrica, brota una vocación crítica que cuestiona sus fundamentos, sus bases, la legitimidad de sus principios y reglas⁸⁵.

Esto no quiere decir, obviamente, que Kant haya planteado que la vocación crítica deba rechazar toda forma de gobierno del saber, de la moral o de la cura o consuelo del alma. Más bien, lo que se busca son los límites de las verdades que gobiernan la vida, los límites de aquellas doctrinas que aseguran a los gobiernos y a los individuos ciertas doctrinas y prácticas en las que se van tejiendo las tramas de fines y medios que constituyen las formas de vida. Por eso, Foucault denomina también a la crítica (como elemento central de toda ontología del presente) “el arte de no ser de tal modo gobernado”⁸⁶. Pues si el tutelaje implica ser gobernado por otros en materias que atañen a la humanidad en general, el coraje de servirse del propio entendimiento de modo crítico busca desplegar un gobierno de sí en el que, justamente, se dan procesos de des-aprendizaje y de des-subjetivación en los que la pregunta sobre cómo vivir no puede desligarse de esta otra: cómo *no* vivir. Una pregunta no puede pensarse desligada de la otra, por lo que todo proceso de sujeción implica una «contra» creación de nuevas formas de disciplinamiento, de hábitos, de formas de verdad que ya no

⁸⁴ Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p

⁸⁵ Como señala Mayos, la razón geométrica “se trataba de un ambicioso programa racional que a partir de las aplicaciones más concretas y mecánicas pretendía elevarse a desarrollos claramente metafísicos, ontológicos o incluso ético-políticos”. Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la modernidad*, dlibro, Barcelona, 2012, p.37.

⁸⁶ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p.7

pueden ser comprendidas eternas, ni fundadas en algún tipo de ente supremo e incondicional al que un grupo de seres humanos cree tener acceso directo.

2.4 Crítica, saber y experiencia: el límite como capacidad orientativa

Para Kant, la actividad crítica debe identificar aquellos límites que el conocimiento no puede traspasar, desvinculando la exigencia moral de doctrinas, tutores o Escuelas determinadas. De ahí que, como el mismo Foucault confiesa, para Kant nuestra libertad se pone en juego no tanto en lo que llevamos a cabo sino en la idea que nos hacemos de los límites de lo que podemos conocer, de lo que podemos hacer y de lo que podemos esperar⁸⁷. Esto se ve de modo bastante claro en una nota al pie al final del texto de Kant titulado *Cómo orientarse en el pensamiento*:

Pensar por sí mismo significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón); la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración*. Ahora bien, esto implica menos de lo que se figuran los que ponen la ilustración en los conocimientos, ya que la ilustración es más bien un principio negativo en el uso de la propia facultad de conocimiento, y a menudo el más rico en conocimientos es el menos ilustrado en el uso de los mismos; servirse de la propia razón no significa sino el hecho de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir: ¿Es posible convertir en un uso universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se sigue de aquello que se admite?⁸⁸

Que la suma de conocimientos no nos asegure un uso autónomo y responsable de nuestro entendimiento es una cuestión clave, pues la crítica, como vocación negativa, antes de ser otro conocimiento, es esta vocación que nos permite anclar activamente los saberes a nuestra experiencia, es decir: adoptar lo que vamos aprendiendo en virtud de nuestra autonomía, es decir, a aquello que nos importa, aquello en lo que la vida tiene valor en sí misma. Como veremos en el punto siguiente, esto lejos de significar una reivindicación al egoísmo es una reivindicación a un nuevo sentido de universalidad. Es decir, la crítica implícita en la

⁸⁷ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 13. Por eso, al final de su texto *¿Qué es la Ilustración?* Foucault propone pensar el trabajo sobre los límites desde otro lugar.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 78.

ontología del presente nos ayuda a orientarnos con sentido en el mundo, no a acumular más y más conocimientos que nada nos dicen sobre aquellas cuestiones que verdaderamente nos importan. “Para la ilustración no se trata de establecer cuál es el saber más acertado sino cuál es la relación más acertada con cada una de las formas de la experiencia y del saber”, escribe Marina Garcés en *Nueva ilustración radical*⁸⁹. Es decir, no es la maximización de la información lo que nos capacita para dirimir aquello que podemos saber con honestidad, aquello que debemos hacer por mor del bien, aquello que debemos esperar como consuelo del alma. El conocimiento por el conocimiento no nos emancipa de nuestras ignorancias y supersticiones. Es el examen crítico de toda creencia, de todo saber, de toda autoridad, lo que nos permite desplegar nuestra libertad de cara a densificar nuestros procesos de individuación, intensificar nuestra vida psíquica y espiritual, nuestra experiencia, nuestra subjetivación siempre inacabada y en curso. Toda crítica es, por lo mismo, autocrítica, autoexamen, autoeducación, señala en el mismo libro la filósofa catalana⁹⁰.

2.5 La filosofía y la vocación crítica universal

Para cerrar este punto quiero remitirme al último libro publicado por Kant titulado *El conflicto de las Facultades*. Como se sabe, allí Kant, frente a la paulatina depreciación de la filosofía frente a las disciplinas o Facultades superiores de teología, derecho y medicina, desmenuza la labor de la primera en virtud de una cuestión que ninguna de las otras tres puede abordar con legítima razón: pensar en virtud de la libertad. Tal como en el escrito sobre la Ilustración, aquí Kant nuevamente pone como ejemplo cuestiones que atañen a las inclinaciones más espirituales de la razón humana (esas cuestiones insondables que nos exigen decidir), las que son abordadas por el gremio de los teólogos, de los médicos y de los juristas. Al ser parte de la organización del gobierno, dichas Facultades o disciplinas deben orientar sus preceptos en virtud de las necesidades programáticas del primero, haciendo de dichos ámbitos no un objeto de reflexión válido en sí mismo sino parte de un engranaje pragmático vinculado a los usos y formas del poder. Por lo mismo, y para alcanzar una alta influencia en el pueblo, un gobierno necesita que la Facultad de Teología, referida al *bien*

⁸⁹ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p. 36.

⁹⁰ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p. 37

eterno, alcance “una enorme influencia, hasta sobre los pensamientos más íntimos y las más reservadas decisiones de sus súbditos, revelando aquellos y manejando estas”. Luego, a través de la Facultad de Derecho, que se avoca al *bien* civil, hace que el pueblo mantenga “su conducta externa bajo las riendas de las leyes públicas”. Por último, a través de la Facultad de medicina, imbricada en el *bien* corporal, “asegura la existencia de un pueblo fuerte y numeroso que sea útil a sus propósitos”⁹¹.

En ese sentido, como se puede apreciar, dicha preocupación comprende al ser humano como parte de una máquina, es decir, sólo se atiene al uso privado de la razón. Por lo mismo, basta la enseñanza a través del uso de textos y escritos que replacen el uso propio del entendimiento, haciendo del canon una normatividad incuestionada que tutela la vida individual y la vida en común. Visto desde el ángulo de los individuos, las enseñanzas que atañen a las doctrinas de la teología, deben prometer la bienaventuranza eterna sin importar el modo cómo se ha vivido en la vida terrena: las enseñanzas jurídicas, deben procurar asegurar los bienes privados, sin importar si esto sea o no justo. Y en lo que respecta a las doctrinas de la medicina (la más relevante desde las necesidades naturales), debe asegurar la prolongación de la vida natural lo más posible⁹².

La filosofía, sin embargo, reflexiona sobre dichos asuntos no en virtud de las necesidades del gobierno de turno ni de las necesidades «naturales» de los individuos sino en virtud de la razón como vocación universal de la humanidad en su conjunto. Por lo mismo,

La facultad de Filosofía puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad. Dicha Facultad no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que este actúe en contra de su auténtico propósito, de suerte que las Facultades superiores, no pueden substraerse a las objeciones y dudas aireadas por la Facultad de Filosofía, siendo esto algo que, indudablemente, debe resultarles algo incómodo, ya que sin semejante crítica dentro de sus posesiones, ostentadas no importa bajo qué título, podrían disfrutar de una tranquilidad sin sobresaltos, y ejercer el despotismo⁹³.

⁹¹ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p. 68

⁹² Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p. 68.

⁹³ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p.77.

Por esta razón, para Kant, una doctrina filosófica, avocada a la razón y a los límites del entendimiento debiese promover la buena vida basada en “prescripciones tomadas de la razón y, permaneciendo adicta al principio de la libertad, limitarse a sostener aquello que el hombre debe y puede hacer; vivir honestamente, no cometer injusticias, mostrarse moderado en el goce y paciente en la enfermedad, ateniéndose sobre todo a la espontaneidad de la Naturaleza”⁹⁴.

En resumen, el carácter negativo y limítrofe sería la segunda particularidad de la pregunta crítica por el propio tiempo inaugurada por Kant, y presente en las ontologías del presente más contemporáneas. Este trabajo crítico sobre los límites puede tomar diversas formas, siendo el trabajo de Foucault uno de sus ejemplos más fructíferos. Lo importante es destacar que, si nos avocamos sólo a este texto kantiano, el trabajo crítico como vocación emancipadora está al servicio no de un Fin, de una nueva Doctrina o de una Verdad, sino que la verdad misma se comprende como un proceso continuo de emancipación o liberación, de salidas y abandonos de estados de tutelaje para los que se necesita asumir con coraje un cuestionamiento de la legitimidad de las interpretaciones hegemónicas vigentes. Esto implica, para Kant, atreverse a buscar los límites de todo saber que quiera organizar la vida en lo relacionado al pensar, a la moralidad y los cuidados del alma y del cuerpo. Es un trabajo permanente sobre nosotros mismos, en virtud no de objetivos ajenos a la libertad que emana de la razón misma. La crítica busca, negativamente, afirmar el carácter universal de la vida humana. Pero, ¿no es esto aquello que el mismo Kant denomina dignidad? ¿La pregunta por la vida digna no es acaso la pregunta por aquellas condiciones en las que la vida humana se vive como un fin en sí misma, como una cuestión no adscrita en primera instancia a algún engranaje o máquina esculpida sobre fines heterónomos?

⁹⁴ Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p. 79.

&3 Razón común: la crítica como elemento educativo de la humanidad

3.1 *La vocación universal de la crítica kantiana*

Un tercer elemento singular de la ontología del presente nacida con Kant es su carácter universal. Esto implica que la vocación íntima hacia la que se elevan aquellos que experimentan la conversión del entendimiento y la moral que se juega en la Ilustración, y que lleva a asumir la tarea de pensar por uno mismo, no significa que cada cual pueda dar opiniones personales de la materia que sea. Vimos a través del texto *Cómo orientarnos en el pensamiento* que el reto por pensar por nosotros mismos implica un gesto individual (nadie más que tú pueda pensar por ti) con vocación universal. Es decir, que este proceso de Ilustración, que hemos visto como un proceso permanente de desprejuiciamiento, de depuración de ilusiones, implica un movimiento que lleva al pensamiento «fuera» del terreno del uso privado del entendimiento, hacia un uso universal en el que las determinaciones particulares pierden legitimidad o protagonismo. ¿Qué significa esto? ¿Acaso que esta vocación universal es justamente la vocación crítica como actitud negativa?

Salir de la minoría de edad, es decir, del culpable tutelaje producido por irresolución y cobardía, implica vivir al límite de la creencia, es decir, al límite de los sueños metafísicos que consuelan nuestra existencia. Vivir fuera de las ilusiones que nos consuelan implica, como vimos arriba, vivir tanto fuera de los fines de los gobiernos como también de los fines naturales de los individuos, cuyo propósito es el aseguramiento de las formas de poder y la prolongación de cierto modo de vida. Sin embargo, el proyecto ilustrado movilizado por la actitud crítica se hace cargo del “reto de que la humanidad se [haga] completamente cargo de sí misma desde sus exclusivas facultades y potencialidades”⁹⁵, lo que implica que todo trabajo crítico con las formas del saber imperante se mueve con un afán común, que no puede reducirse, como vimos, al cumplimiento de los planes dados por un ente supremo que dicte cómo vivir.

⁹⁵ Gonçal Mayos, *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p.364.

3.2 *El uso privado y el uso público de la razón*

Esto tiene algunas consideraciones que vale la pena resaltar. La primera, y las más evidente, es la que tiene que ver con lo que Kant llama el uso privado y uso público de la razón, y la relación de obediencia que se da entre ambas. Que cada cual deba pensar por sí mismo no significa promover una actitud desafiante a la autoridad en aquella esfera de la vida donde somos parte de una máquina, como en nuestra actividad profesional. Cuando trabajamos, por ejemplo, como docentes en la Universidad, debemos cumplir normativas, modos de hacer y de vivir orientados a asegurar los objetivos que la Universidad se ha puesto para su conservación y desarrollo.

En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas⁹⁶.

Sin embargo, para Kant obedecer no quiere decir no pensar, sino que se puede obedecer pensando activamente en aquellas cuestiones que estamos obedeciendo. Así, en los ejemplos que pone el mismo Kant, una persona no puede negarse a pagar los impuestos, lo que no quita que este, guiado por su *deber de ciudadano*, pueda exponer públicamente sus puntos de vista críticos contra tales disposiciones. Es decir, si bien por un lado él aceptó ceñirse a tales regulaciones de la vida en común a las que debe obedecer, esto no quita que como ciudadano inscrito en la «comunidad de lectores», no pueda exponer sus puntos de vista de modo público. Algo así como ejercer la crítica sin dejar de ser un buen ciudadano. Por tanto, si bien en el uso privado del entendimiento los individuos deben obedecer pues forman parte de un engranaje mayor, en el uso público deben exponer sus diferencias, compartiendo desacuerdos, ideas y puntos de vista con otros ciudadanos (lectores). En este sentido, y al contrario de lo que nos dice nuestro sentido común, para Kant el pensar por nosotros mismos atañe al uso público de la razón, no a su uso privado. ¿Qué quiere decir esto?

⁹⁶ Immanuel Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p.p. 90-91.

Situar el ámbito de la libertad, de la crítica, del pensamiento propio y del desacuerdo en el espacio común, enfatizando, en cambio, la «obediencia pensante» en los ámbitos privados implica que, para Kant, los cambios profundos se dan en el debate de ideas y no en luchas más directas movidas por intereses privados. En este sentido, el proyecto ilustrado se mueve privilegiadamente en ese campo público tejido por una comunidad de lectores que comparten sus puntos de vista y desacuerdos incluso contradiciendo sus intereses o deberes privados más inmediatos. El uso público exige pensar en lo que nos pasa de modo *desinteresado*, como si contemplásemos críticamente el tiempo presente desde el ojo solar de una razón que responde a sus propios intereses autónomos. Ser crítico es llevar al límite las determinaciones más particulares, respondiendo a anhelos universales, mayores, finalmente, que nuestros impulsos individuales. Es en la *comunidad* de lectores, de aquellos especialistas que debaten en soportes públicos como el periódico, donde, para el filósofo crítico, se cuece la cultura común.

Visto desde aquí, el proyecto ilustrado y la vocación crítica implicarían un par de cosas. Primero, como nos advierte Marina Garcés en su último libro *Escuela de aprendices*, el proyecto crítico kantiano, al pensar la emancipación como cuestión del conocimiento y como cosa de entendidos (de doctos), implicaría una división sustantiva entre los que saben y los que no saben, lo que nos recuerda las distinciones críticas que Rancière (o Paulo Freire⁹⁷) a propósito de la “desigualdad de las inteligencias”⁹⁸. Si la ilustración, es decir, el proyecto emancipatorio humano se juega sólo en los que saben, el proyecto ilustrado es, de cabo a rabo, un proyecto elitista y hegemónico que pasa a privilegiar un modo de saber respecto de otros (saberes doctos), un modo de lo público respecto a otros (la comunidad de lectores y escritores), un modo de cultura respecto a otros. Es decir, un proyecto burgués de tomo y lomo⁹⁹.

⁹⁷ Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

⁹⁸ Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Laertes, Barcelona, 2003.

⁹⁹ Para Marina Garcés, Kant es uno de los pensadores más agudos para apreciar los abismos del alma humana y, por lo mismo, uno de los mejores para ponerles límites. Las prescripciones que pone, en el texto sobre el sentido de la Ilustración, al uso del entendimiento, diferenciando entre uso privado y uso público, respondería a ello. “La importancia de este texto es que expresa perfectamente la tensión interna entre la potencia de pensar, abierta a cualquiera, y su limitación en función de un sistema de conocimiento legítimo y representable. Es la tragedia de la conciencia: su libertad no es libre, sino que siempre se da sobre unos límites que ella misma pone

Por otro lado, como destaca Roberto Aramayo en la excelente y completa introducción a los textos de Kant en torno a la Ilustración, Kant estaba plenamente convencido de que la distinción entre uso público y uso privado de la razón comportaba una indudable ventaja para el proyecto ilustrado, puesto que, bien aplicada, podía evitar el recurso de la revolución¹⁰⁰. En este sentido, Kant apuesta que los cambios en el espíritu humano, en su camino a construir formas de gobierno no autoritarios, se darían no en la calle sino en las lentas y calmas reformas constitucionales, que acogerían las exigencias del paulatino proyecto moderno de ilustración universal. Así, no sería necesario acudir a los episodios violentos y caóticos de las revueltas populares, tal como el mismo Kant escribe en su breve texto sobre el significado de la Ilustración:

Mediante una revolución—escribe Kant en su texto sobre la Ilustración— quizá se logre derrocar un despotismo personal, así como la opresión generada por su codicia y ambición, pero nunca logrará establecer una verdadera reforma en el modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno¹⁰¹.

Si acotamos la cuestión a esto último, resulta bastante plausible que esta diferencia entre uso público y uso privado de la razón deba comprenderse como una apuesta por privilegiar la depuración de los prejuicios y errores en los modos de gobierno a través del diálogo libre entre intelectuales por sobre aquellas producidas por acciones puntuales nacidas de la euforia de la revuelta. A través de estas últimas se puede derrocar algún gobierno autoritario de turno, sin embargo, no garantiza una verdadera revolución en los modos de pensar y de vivir. Si esto es así, se entiende porqué Kant en su texto sobre la Ilustración,

en cuestión. Frente a esta lucha, el intelectual aparece como aquella figura llamada a contribuir con sus razonamientos y conocimientos al progreso de la sociedad, sin poner en peligro su orden y su funcionamiento. Según este esquema de origen burgués, la libertad de pensamiento tiene un campo de juego: el de la esfera pública de los instruidos. Fuera de este campo, la obediencia”. Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p.96.

¹⁰⁰ Roberto Aramayo, “Una filosofía «moral» de la historia”, en Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p.24. Aramayo, como contrapunto, cita unas palabras de Hamann que aparecen en *Una carta sobre la Ilustración*, a propósito de lo que planteaba Kant: “¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?” (p. 24).

¹⁰¹ Immanuel Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p.p. 90-

enfaticamente tanto aquellos gremios profesionales que resaltan una sociedad estratificada: el oficial, que dice obedece no razones, el funcionario de hacienda que dice, paga los impuestos y no pienses, y el cura que dice cree, no pienses (la nobleza, la burguesía, el clero¹⁰²): es justamente la filosofía, como expresión privilegiada de la vocación crítica y del pensamiento de lo común, aquella que ocupa - en esta estratificación social - el lugar del monarca que debe guiar la emancipación de la humanidad.

Sin embargo, si leemos en *El conflicto de las facultades* cómo Kant comprende el sentido de la Revolución francesa, pareciera que él mismo se contradijera. Pues, como veremos un poco más adelante, si la Revolución es el signo de una disposición casi metafísica de la vida humana hacia la autonomía y paz universales, es bastante improbable que Kant hubiese visto con tan malos ojos aquello que moviliza la pragmática revolucionaria: el hambre o, lo que es lo mismo, la injusticia. Es cierto que, como señala Hannah Arendt, para Kant el valor de la revolución tiene un sentido estético y, por lo tanto, desde ella no se pueden concluir principios para la acción. Así, es claramente un punto contradictorio, o si se prefiere, engorroso, que cabe tener en cuenta en esta diferenciación entre uso público y uso privado de la razón. Pues podría suceder, como destaca Aramayo, que esta suerte de oposición entre lo que genera en el alma la revolución y su pragmática inmoral no implicase en Kant la negativa de todo derecho a la revolución sino simplemente la aceptación de que decir “derecho a la revuelta” ya es una contradicción en los términos¹⁰³.

3.3 La filosofía crítica y la plaza pública: el cultivo del sentido común

Teniendo en cuenta estas posibles lecturas, que atinan creo bastante con el sentido de la Ilustración en el contexto kantiano, creo que podemos desplazar el foco para pensarlo desde otro lugar, sin sacrificar el texto. Para eso tenemos que tener en cuenta que el uso

¹⁰² Reinhard Brandt, “La cuarta crítica de Kant”, *Azafea. Revista de filosofía*, No 8, 2006, p. 192

¹⁰³ “Ahora bien, una cosa es que la revolución, enfocada como un presunto derecho a la rebelión del pueblo contra su tirano, suponga un absurdo jurídico y otra muy distinta es el juicio que Kant emite como filósofo de la historia, cuando enjuicia desde otro punto de vista los movimientos revolucionarios de su tiempo, como es el caso de la Revolución por antonomasia, es decir, de la Revolución francesa, que Kant califica como un signo inequívoco del progreso moral de la humanidad, a la vista del entusiasmo que suscita en cualquier espectador imparcial”. Roberto Aramayo, “Una filosofía «moral» de la historia”, en Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p. 24.

público y el uso privado de la razón no son reflejo de dos áreas del pensamiento, o de dos razones, sino que implica que la vida humana es, al mismo tiempo, particular y universal, singular y común. Lo interesante, como veíamos, es que para Kant pensar por uno mismo de modo absolutamente libre se da sólo en la medida que pertenecemos a la esfera común de la humanidad, es decir, cuando salimos fuera de nuestras inclinaciones privadas. Pienso por mí mismo de modo crítico no cuando afirmo mis inclinaciones, lo que quiero, lo que me gusta, sino cuando participo en ese ámbito universal en tanto ciudadano del mundo.

Una primera consideración de esto es que la Ilustración y la crítica (y el trabajo sobre las formas de autoridad y de dominio de la propia época, no nos olvidemos) se piensan como actividades públicas, lo que implica que para Kant el trabajo intelectual es un trabajo esencialmente divulgativo. Es verdad que los textos de Kant nos resultan bastante dificultosos. Pero también es cierto que el mismo Kant, como expresa en sus cartas, ansiaba poner en circulación sus ideas en un público mayor al claustro académico. Lejos estamos aquí de la concepción de la filosofía como un trabajo esotérico, en el que se traban verdades que sólo pueden comprender un grupo muy limitado de iniciados. Kant, en esto, está muchísimo más cercano a la figura de Sócrates, a esa conversación libre en la plaza pública que transforma a los espíritus con la palabra y la contra-palabra¹⁰⁴. Evidentemente que en Kant ese público es la comunidad de lectores, es decir, la gente que participaba de la «cultura» de su época. Pero esto tampoco nos puede llevar a no reconocer el carácter público de la filosofía crítica, que en Kant adquiere un ethos abierto a un sentido singular de comunidad.

Este último punto es interesantísimo. Si pensar por uno mismo es «salir fuera» de los intereses particulares, eso significa que atreverse a usar el propio entendimiento implica pensar en común, de lo común, desde lo común. Siguiendo el ejemplo de Sócrates, esto implica pensar en los límites de toda Escuela, de toda Doctrina, de toda Verdad, de todo Saber, de toda Creencia, de toda Autoridad ciega a sus límites (e ignorancia). Es decir, de todo aquello que busque cerrar una manera de relacionarse con el mundo desde un fundamento objetivo y supremo. En este sentido, pareciera que este no-saber crítico, o este impulso negativo de la crítica, que pone freno (infatigablemente) al anhelo humano de querer

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p.p 73 y ss.

sobrepasar los límites del entendimiento para fundamentar su ser y estar en el mundo en un ente supremo (sea este el que sea), nace de un *sentido común*, en el que late también un sentimiento de comunidad de base en tanto condición de posibilidad de toda experiencia particular. Como si este sentido común fuese tanto el origen como el destino de toda vocación crítica, de ese salir de la minoría de edad orientado por los fines de la razón¹⁰⁵.

Esto lo podemos comprender mejor a partir de un famoso párrafo de la *Crítica a la facultad de juzgar*:

El común entendimiento humano, al que, como entendimiento meramente sano (aún no cultivado), se considera el de menor monta, que ha de esperarse a lo menos de quienquiera aspire al apelativo de hombre, tiene también, por eso, el mortificante honor de recibir el nombre de sentimiento común (*sensus communis*); y, por cierto, de manera tal que bajo la palabra: *común* (no sólo en nuestra lengua, que encierra en esto efectivamente una doble significación, sino también en varias otras) se entiende lo vulgar que por doquier se encuentra y cuya posesión no es en absoluto merecimiento o ventaja¹⁰⁶.

En primera instancia el sano entendimiento humano se entraña con un sentimiento común, es decir, una suerte de entendimiento sensible donde me siento y comprendo como parte de una comunidad en la que inscribo mi particularidad. Es más, y aquí una cosa interesante, este entendimiento y sentimiento común son considerados vulgares pues su posesión no es expresión ni de ventaja ni de mérito alguno: se nace con él. En este sentido, todo ser humano, por el hecho de ser un ser humano, se comprende afectivamente vinculado con otros a algo mayor. Es, por así decirlo, un horizonte o trasfondo desde donde se piensa y se sienten las cosas u objetos particulares que luego ordenamos natural y moralmente como (nuestro) mundo. Por eso que, más adelante, Kant escribe:

¹⁰⁵ Así lo describe Hannah Arendt: “En «Probable inicio de la historia humana» Kant afirma que la sociabilidad es el «objetivo principal del destino humano», y esto suena como si la sociabilidad fuera un objetivo que debiese perseguirse a lo largo de la civilización. En la *Crítica del Juicio*, descubrimos por el contrario que la sociabilidad es el auténtico origen —y no el objetivo— de la humanidad del hombre; esto es, que la sociabilidad es la verdadera esencia de los hombres en la medida en que ellos pertenecen sólo a este mundo”. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 136.

¹⁰⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, p. 204.

Por *sensus communis* hay que entender, no obstante, la idea de un sentido *común a todos*, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (a priori), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así a la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio¹⁰⁷.

El ser humano puede juzgar al mundo, a los otros y a sí mismo, desde la particularidad, es decir, desde sus propios intereses. Sin embargo, también lo puede hacer críticamente *desde* este sentido común, teniendo en consideración el modo cómo los otros podrían pensar, es decir: el plano intersubjetivo o, mejor, empático. Es justamente desde este sentido común de base que el pensamiento crítico se abre, en su fibra o latencia interna, hacia la entera razón humana, es decir: hacia esa comunidad (de fines, de espíritus, de seres racionales) en las que todos eventualmente podrían (y deberían) participar, «abandonando» así las determinaciones privadas ancladas en los prejuicios, supersticiones e ilusiones propias de un tutelaje que desconoce los límites mismos del conocimiento a los que la vocación crítica sí se atreve. Si esto no fuese así para Kant, no se explica por qué es tan enfático en declarar que la ilustración, como la invitación a pensar por uno mismo, se da privilegiadamente en el uso público, no en el privado. Salir de esa minoría de edad que nos mantiene encerrados en nuestros prejuicios, implica asumir que las ideas y puntos de vista que podríamos exponer «a la comunidad de lectores» pueden ser comprendidos y sentidos por una comunidad de seres humanos que piensan y leen de modo tan libre cómo yo: la ilustración es un impulso para integrar, desplegar y elaborar un nuevo sentido de comunidad (política).

Esta idea se refuerza si tenemos en consideración aquello que Kant plantea a continuación de los párrafos citados arriba de la *Crítica de la facultad de juzgar* a propósito de las máximas del entendimiento común. Estas no atañen al conocimiento, dado que la verdad obliga en sí, sino a las opiniones y juicios, máximas que, como enfatiza la Hannah Arendt, nos muestran un giro del pensamiento “en las cuestiones mundanas regidas por el

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, p. 204.

sentido comunitario”¹⁰⁸. La primera máxima es el pensar por uno mismo, máxima de una razón nunca pasiva que busca librarse de la superstición y de los prejuicios que nos hacen ciegos y necesitados de tutelaje. Esto es lo que se denomina propiamente ilustración, la que debe luchar continuamente contra la inclinación del ser humano por querer (y pretender) saber aquello que sobrepasa los límites de su propio entendimiento (lo que arriba llamé desmesura). La segunda máxima llama a pensar en el lugar de cada uno de los otros, es decir, a cultivar un modo de pensar de largo alcance, elevándose por sobre los condicionamientos privados de todo juicio, opinión o punto de vista. Es decir, esta máxima apela a pensar escuchando las razones de los otros (que piensan por sí mismos tanto como yo), y por tanto hace referencia a una comunidad plural de seres racionales en la que inscribo mi pensamiento. Y la tercera máxima, la que conjuga a las dos anteriores, obliga a ser consecuente con uno mismo, es decir, a no caer en contradicción en lo que uno dice y hace, en lo uno piensa y es, en lo que uno dice y calla. A esto podríamos llamarlo principio de honestidad radical con uno mismo y con los otros, principio del pensar que llevó a Sócrates primero a la cárcel y luego al suicidio¹⁰⁹.

El primer punto lo hemos abordado ya suficientemente. El segundo apela al sentimiento de pertenencia a una comunidad plural de seres que pueden pensar por sí mismos, sentimiento o vínculo desde el que me elevo sobre mis intereses particulares, escucho a los otros y comparto mis ideas y puntos de vista. Esto quiere decir que, para sentirme libre de compartir mis opiniones, me siento previamente *vinculado* afectivamente a otros que piensan o son capaces de comprenderme pues también buscan pensar tan libremente como yo. Finalmente, el tercer punto puede tener una doble lectura. Por un lado, es una máxima que exige de nosotros sostener nuestra coherencia e identidad, nuestra unidad en devenir, evitando así la disgregación de nuestra subjetividad¹¹⁰. Ahora bien, si las dos máximas anteriores apelan tanto al pensar por nosotros mismos, como al pensar en, desde y para una comunidad plural de seres humanos libres, esta tercera máxima también exige de nosotros pensar sin contradecir nuestra vocación individual pero también nuestra vocación universal.

¹⁰⁸ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p.131

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p.p 205-206.

¹¹⁰ Como señala Arendt, es justamente este el sentido o el temor desde donde brota el principio de no-contradicción como una máxima en la antigüedad, la que se repite a lo largo de la historia del pensamiento.

Por esto, pensar con radicalidad por nosotros mismos, hacer uso de nuestro propio entendimiento libres de todo tutelaje, es ponernos al límite de lo particular para elevarnos hacia *un mundo abierto y cosmopolita: de todos y de nadie*.

En resumen, este tercer elemento distintivo de la pregunta crítica por el propio presente no es una cosa menor, no sólo porque pone en evidencia que nace de una confianza (esperanza, como veremos) en una suerte de comunidad (racional y universal) humana, sino también porque la ilustración, y la tarea de la crítica, implican un movimiento o tránsito histórico no de uno o dos pueblos, sino de la humanidad en su conjunto. Pensar por uno mismo en vínculo con otros implica, por esto mismo, la afirmación tanto de la propia individualidad como de los vínculos en los que se teje un *sentido común*. Por eso, como escribe Horkheimer, la ilustración kantiana implica la búsqueda paradójica de la unidad de libertad y justicia, la que nunca se puede realizar completamente a riesgo de degenerar en nuevas formas de totalitarismo¹¹¹.

La crítica, de esta manera, implica una suerte de fe de que, si tenemos el coraje de pensar por nosotros mismos en relación con otros, la historia *podría* marchar hacia un estado o situación mejor. Aquí la noción de *progreso* resulta clave, pues es lo que da el horizonte o marco comprensivo desde el que se piensa la tarea de la filosofía crítica en relación a las formas de saber y de poder hegemónicas. Pero, ¿qué es aquello que puede (re) suscitar la idea de que la humanidad en su conjunto avanza hacia lo mejor? O, en otras palabras, ¿qué podría despertar en el género humano en su conjunto el deseo de abandonar el cómodo estado de culpable minoría de edad para encaminarse a la (difícil) tarea de cumplir (históricamente) las exigencias contenidas en los ideales de la razón? En otras palabras, ¿por qué trabajar continuamente para vivir autónomamente, si es más cómodo vivir en tutelaje?

¹¹¹ “El individualismo kantiano contiene en sí incluso la verdad del socialismo. Mientras que el Este, contra quien quiere afirmarse Europa, ha extirpado del socialismo lo que sería la herencia kantiana, Occidente tiene en él la idea de la justicia social en su forma más sublime. Libertad y justicia son tan inseparables entre sí para Kant que, como su antecesor Rousseau, llegó a poner en cuestión la propiedad del suelo [...]. Es verdad que el socialismo que no significa realización cumplida del individuo, como tuvieron en mente sus fundadores, se pervierte en barbarie totalitaria. Pero no menos verdad es que el individualismo que no es capaz de transformarse en justicia social corre peligro de recaer en totalitarismo. La unidad de libertad y justicia pertenece al meollo de la filosofía kantiana”. Max Horkheimer, “La filosofía de Kant y la Ilustración”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 74.

&4 Teleología del entusiasmo: la tarea de la filosofía en el horizonte utópico del proyecto ilustrado.

4.1 La esperanza del futuro

Con esto entramos en el cuarto y último elemento que quiero destacar a propósito del proyecto ilustrado y de la actitud y tarea de la crítica que moviliza la filosofía de Kant y al proyecto ilustrado-moderno. Como se puede concluir de los tres elementos analizados anteriormente, la actitud crítica tiene sentido en virtud de que, en Kant, su tarea concreta, negativa y con vocación universal o esencialmente comunitaria, se comprende *desde* una «esperanza de futuro», es decir: la crítica, y, por ende, el proyecto ilustrado, tienen un profundo talante utópico.

Esto quiero decir que, para Kant, y para el proyecto moderno que, con la emergencia de la razón dialéctica se hace filosofía especulativa de la historia, la idea de progreso resulta crucial. Es ella la que moviliza a la vida humana a salir de la culpable, pero cómoda, minoría de edad, para atreverse a enfrentar los riesgos y desilusiones implicados en el uso autónomo de la propia razón. ¿Qué es lo que podemos conocer? ¿Qué es lo que debemos hacer? ¿Qué es lo que nos cabe esperar (si hacemos lo que debemos hacer)? O, finalmente, ¿quién es el ser humano y cuál su meta, fin o sentido? En ese sentido, importante para el proyecto ilustrado y para el ejercicio de la crítica es su «para qué». Es decir, si la ilustración tiene una impronta moral y no sólo teórico-cognitiva, esto se debe a su proyecto responde a un «para qué» que le abre un horizonte de futuro que la moviliza. Pues, entonces, ¿para qué salir de la minoría de edad? ¿Para qué ejercer la crítica? ¿Para qué hacer uso público de la razón? La ilustración nace desde la *confianza* en que, si asumimos tales preguntas desde nuestras propias facultades, el mundo avanzará hacia algo mejor. La Ilustración como proyecto histórico es expresión de los sueños más íntimos de la razón.

Esto lo señala muy bellamente Javier Murguerza:

La Ilustración fue, ante todo, un acto de confianza en sí misma de *la razón humana*. Por otro lado, pero en estrecha conexión con lo anterior, la Ilustración constituyó uno de esos

momentos estelares de la historia de la humanidad en los que ésta se atreve a acariciar el sueño de la *emancipación*, la emancipación, por lo pronto, de los prejuicios y las supersticiones que atenazaban a la razón humana —y en primerísimo lugar de ese prejuicio o esa superstición que vendría a ser «el miedo a la razón»—, mas también, y consiguientemente, la emancipación de las tiranías con que —«contra toda razón» o, por lo menos, contra aquella razón tenida por liberadora— los diversos poderes de este mundo han oprimido a los hombres una vez y otra a lo largo de los siglos (la Ilustración, no lo olvidemos, fue la semilla ideológica de la Revolución francesa cuyo bicentenario —*sic transit gloria, o* «no hay bien que doscientos años dure»— celebramos por estas fechas). El sueño ilustrado de la emancipación, el sueño de la liberación de la humanidad erigido en promesa por la Ilustración, fue, pues, *el sueño de la razón*¹¹².

Acto de confianza del ser humano para consigo mismo, de aquello que podría alcanzar si orientase sus capacidades al cumplimiento de sus intereses más íntimos, vale decir: si logra estar a la altura de su destino y determinación. Confianza, entonces, en el futuro. Fe en el porvenir, en lo que viene, en lo *podría* advenir si es que estamos a la altura de lo finalmente podemos *llegar a ser*: de nuestra potencia de ser seres humanos. Esta potencia es lo que Kant concibe bajo la idea de libertad, en la medida que ya el hecho de sentir en nuestra carne la presión del deber nos lleva a inferir que no estamos atados a las necesidades del mundo natural. Y que, por lo mismo, un mundo moral, de deberes, de valores, de cosas y acciones que valen más la pena que otras, se abre como tejido cultural histórico orientado hacia el futuro. La confianza que el ser humano comienza a tener de sí mismo (confianza que hoy, para decirlo de alguna manera, ha disminuido casi a cero) nace junto a la idea de que, visto desde un punto de vista global, vamos progresando hacia un mundo más afín con nuestros más profundos anhelos e intereses universales.

4.2 *La marcha continua hacia «lo mejor»*

Pero ¿qué quiere decir para Kant que el género humano avance hacia lo mejor? Según podemos desprender de lo visto, «lo mejor» es un mundo ideal en el que los seres humanos

¹¹² Javier Muguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en Carlos Thiebaut, (ed), *La herencia ética de la razón*, Crítica, Barcelona, 1991, p.13.

se comportan unos con otros como si cada uno fuese un fin en sí mismo, es decir: es el cumplimiento de ese sentimiento comunitario que hace del límite de los determinismos particulares el camino hacia el ideal de humanidad universal. Para Kant, este ideal, si bien es movido por una inclinación consustancial al género humano, antes de tener una expresión individual en los sujetos de carne y hueso, se irá reflejando en la transformación y mejoramiento de las Instituciones del Estado y constituciones, como en las acciones de los seres humanos, cada vez más conforme al deber. El sujeto trascendental de la historia, para Kant, no es así ni el individuo (en su dimensión interior) ni el «espíritu absoluto», sino el género humano en su totalidad. Es a nivel global donde podemos esperar que se vayan esculpiendo e instituyendo los fines que la humanidad se pone a sí misma desde sí misma en su mejoramiento continuo¹¹³. O, dicho de otro modo, la realización de la historia como progreso sólo se puede contemplar si acaso podemos “contemplar el juego de la libertad humana en grande”¹¹⁴.

Así, en Kant co-existen por un lado un cierto pesimismo antropológico, que no cree que el ser humano individual pueda regirse completamente por principios morales desinteresados, y un optimismo político-jurídico, que ve, desde un punto de vista general, como las leyes van mostrando una mayor apertura a la libertad de pensamiento en el uso público de la razón. Lo llamativo es que esta mirada pesimista del ser humano concreto se «redime» en su mirada genérica, pues es desde esta perspectiva que su devenir, regido en la inmediatez por la discordia, emerge articulada por un hilo conductor sellado a fuego por el

¹¹³ Kant apunta: “No un saldo continuamente aumentativo de *moralidad* en la intensión, sino un incremento en los productos de su *legalidad* en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasiones; el *rédito* (el resultado) por mejorar únicamente puede ser contabilizado en las buenas *acciones* de los hombres, que cada vez serán más abundantes y mejores, o sea, en los fenómenos de índole moral del género humano”. Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p. 168. Es decir, no un mejoramiento interno que refleje los motivos sino las acciones que pueden ser contabilizadas como buenas se verá reflejado este mejoramiento del género humano en su conjunto.

¹¹⁴ Escribe Sergio Rojas: “Cuando Kant aborda la cuestión de la historia de la especie humana, afirma la necesidad de “contemplar el juego de la libertad humana en grande”. ¿Qué significa “en grande”? Lo grande se diferencia de la singularidad de los hombres y de sus motivos particulares. La mirada que se pone en ejercicio en una excesiva proximidad a los hechos, asiste a lo “confuso e irregular” de los mismos. En la proximidad de lo singular, la mirada reflexiva carece de la perspectiva que haría posible la narración. Dicha mirada carece, pues, de perspectiva temporal. Sólo ésta permite percibir relaciones de sentido entre los hechos, la expectativa de saber acerca de lo mismo (el “asunto”) en el devenir hace posible el trabajo de idealización de la facticidad de la historia”. Sergio Rojas, *Materiales para una historia de la subjetividad*, La blanca montaña, Santiago de Chile, 1999, p.p 142-143.

anhelo universal de libertad. Así, movida por una «mano invisible» (que nos recuerda a las astucias de la razón de Hegel), en Kant la historia progresa hacia la paz perpetua gracias a aquellos conflictos que hacen necesario ir creando las condiciones para la paz y la libertad. En otras palabras, es paradójicamente la guerra, la que atenta contra la libertad, el bienestar y la cultura, la que lleva a la humanidad a buscar las condiciones necesarias para que se respete la dignidad de la humanidad en su conjunto¹¹⁵.

4.3 La crítica como exigencia moral y pedagógica

Este mecanismo interno de conflicto y resolución que mueve la historia hacia «lo mejor» nos recuerda a Hegel y a Marx. Sin embargo, no debemos caer en la tentación de asimilarlos fácilmente, pues en Kant la cuestión tiene un matiz que lo diferencia de modo significativo. Si en una (cierta) lectura de Hegel y de Marx (que a algunos les parece superficial) se hace del fin final un destino hacia el que avanzan irremediamente las leyes o fuerzas de la historia, en Kant esto no es así. Se puede proyectar un fin desde el que dar un hilo conductor a la historia del género humano en su conjunto en clave del progreso hacia «lo mejor», sin embargo, esto no es un hecho ni un destino, ni menos obra de las leyes

¹¹⁵ Kant escribe: “A tal efecto [a la guerra] se aplican todos los recursos del Estado, todos los frutos de su cultura que tan bien podrían emplearse en acrecentar ésta; en muchos lugares se inflige un notable perjuicio a la libertad y la maternal previsión del Estado para con los individuos se transforma en severas e implacables exigencias, justificadas pese a todo por el temor de un peligro exterior. Ahora bien, ¿acaso tropezaríamos con esta cultura, con la estrecha relación que mantienen los distintos estamentos de una comunidad para el fomento recíproco de su bienestar, con la población e incluso con el grado de libertad que todavía queda a pesar de hallarse bajo leyes muy restrictivas, si aquella guerra siempre temida no infundiera hasta en los propios jefes de Estado ese respeto por la humanidad?” Immanuel Kant, “Posible inicio de la historia humana”, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p. 189. En este punto, y como señala, Reinhard Brandt Kant podría caer en una contradicción. Pues si la paz es producto de los intereses materiales de los individuos que no quieren más guerra pues los perjudica en sus intereses privados, no sería reflejo de un mejoramiento de índole moral ni expresión de la encarnación de la idea de libertad. Lo mismo si es la naturaleza, con sus fines mecánicos y antagónicos lo que la produce. Pienso, de todas formas, que lo que Kant apunta en este párrafo no son las consecuencias materiales de la guerra sino el sentimiento de respeto que se siente por una idea de humanidad que se ve amenazada. Ver Reinhard Brandt, “Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz”, en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldan (eds), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 56.

objetivas de la historia. Para Kant no existe un sujeto universal de la historia que se encarnaría en cada uno de nosotros como una voluntad general. Ni tampoco es la providencia la que aseguraría esta marcha, aunque es el mismo Kant quién hace uso de ese recurso retórico para dar un sustento (narrativo) a sus escritos sobre la historia.

El mismo Kant lo afirma en todo momento: esta manera de comprender teológicamente la existencia no nace del conocimiento de las leyes de la historia, sino que es una exigencia moral nacida de la inquietud de sentido que embarga a la vida humana, que la lleva a buscar incansablemente su «para qué». Pero también, como hemos visto, tiene un fin educativo: modelar el futuro en base a los ideales más nobles de la humanidad, ideales que la lleven a vivir *como si* fuese un fin en sí misma. No hay un impulso divino en la historia, sino que es el ser humano el que debe estar a la altura de cumplir su fin en la historia. Pues como afirma el filósofo chileno Sergio Rojas, es como si “dios [haya] querido que el hombre sea digno de su libertad, es decir, que sea un hombre moralmente bueno, pero esto es algo que solo podría llegar a ocurrir *en el tiempo*”¹¹⁶. *Como si Dios, no Dios mismo*¹¹⁷.

Lo dicho tiene algunos matices que vale la pena destacar. Primero, la comprensión teológica o del fin final de la existencia es una exigencia práctica de la razón, necesaria para perseverar en la realización de nuestros sueños y anhelos. Leamos un párrafo del mismo Kant de su ensayo *Recensiones sobre la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»*, donde desarrolla esta idea.

Ahora bien, si la especie supone (en su sentido más usual) el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable) y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es asintótica a cada uno de los puntos de la línea

¹¹⁶ Sergio Rojas, *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, Universitaria, Santiago de Chile, 2008, p. 93.

¹¹⁷ Escribe Javier Murguerza: “Kant, precursor de Hegel *malgré lui*, coqueteó alguna que otra vez con la peligrosa tentación teleológica de asignar el protagonismo de la historia universal a una «intención de la Naturaleza», cuando no —según vimos de pasada— directamente a los designios de la Providencia. Pero el meollo de su ética no es otro que la asignación al *individuo* de la condición de protagonista moral por antonomasia, pues es a él a quien se dirigen sin ambages, en cualquiera de sus modalidades, los imperativos categóricos de Kant”. Javier Murguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 13.

generacional y coincide con ésta en el todo; en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano alcanza plenamente su destino, sino únicamente la especie. Es competencia del matemático aclarar esta metáfora; la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un progreso ininterrumpido y la consumación de tal progreso es una mera idea «aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista» del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia¹¹⁸.

La tarea del filósofo (de Kant como filósofo que hace uso público de la razón) es afirmar que el destino del ser humano es un progreso continuo hacia lo mejor. Pero, su tarea también es señalar que cualquier imagen vinculada a un «estadio final», es (sólo) una idea regulativa, la que existe sólo para orientar esta tarea siempre inacabada e infinita¹¹⁹. Línea de destino asintónica, entonces, siempre por venir, siempre en un plano irrealizable dado su carácter *nouménico* e ideal o, mejor: dado su carácter siempre potencial, irrealizable pero determinante de toda concreción en la actualidad. ¿No será por eso, justamente, que ningún miembro histórico de la especie puede llegar a ser plenamente encarnación de tal ideal, sólo la especie como todo, es decir: sólo la especie como universalidad pensable mas no realizable en concreto? La cosa es que, sin este ideal de la razón, por más irrealizable que sea, no habría esperanza. Y, por lo mismo, sin esperanza tampoco un futuro desde el que dar un hilo conductor a los sucesos de la vida humana para comprenderlos no sólo como un sin número de relatos dispersos sino como *historia*¹²⁰. *La tarea del filósofo no es, por tanto, menor: debe mantener la esperanza, es decir, el porvenir anclado en un fin final, para sostener la idea de que el mundo podría ser mejor.* Es sólo esta idea la que puede provocar un deseo persistente,

¹¹⁸ Immanuel Kant, “Recensiones sobre la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad”, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p.p 165-166

¹¹⁹ Javier Murguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 33

¹²⁰ A propósito, Hannah Arendt señala: “El destino último, en el sentido de la escatología, no existe, pero los dos objetivos principales que orientan el progreso, aunque sea a espaldas de los actores, son la libertad (en el sentido simple y elemental de que ninguno domina a sus semejantes) y la paz entre los Estados como condición para la concordia del género humano. El progreso ininterrumpido hacia la libertad y la paz, garantizando la segunda el libre intercambio entre los Estados de la tierra: tales son las ideas de la razón, sin las cuales el mero relato [story] de la historia [history] carecería de sentido”. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 111.

es decir, un deseo que se eleve por sobre los interés e inclinaciones inmediatas propias de la animalidad, para forjar una cultura tramada en esas metas infinitas del espíritu¹²¹.

4.4 El carácter terapéutico del pensamiento teleológico

No se trata entonces de que el *conocimiento de la naturaleza* nos muestre tal final, ni que podamos, por lo mismo, prever científicamente que el mundo se encamina al progresivo cumplimiento de su destino. No es así porque el fin final o la experiencia de conformidad a fin pertenecen al plano subjetivo¹²², dado que es “el hombre (...) *el ser en virtud del cual la finalidad viene al mundo*”¹²³. Por esto, el sentido tiene lugar en los planos moral y estético de la existencia, planos en los que el ser humano va construyendo (desde sus facultades) un mundo habitable y valioso en sí mismo¹²⁴. Esto lo ve muy bien Pablo Oyarzún en la introducción a su traducción de la *Crítica de la facultad de juzgar* cuando señala que el juicio reflexionante hace cara justamente a lo indeterminado, singular e incierto de la existencia, a

¹²¹ Existe otro pasaje de Kant que nos permite reafirmar esta idea, contenido en su texto “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (Contra Moses Mendelssohn)” y que constituye la tercera parte de su *Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»* publicado en 1793: “Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes. El buen Mendelssohn debía haber contado con eso cuando tan vehementemente se esforzaba en pro de la ilustración y la prosperidad de la nación a la que pertenecía, pues no podía esperar razonablemente que las consiguiera él mismo y por sí solo, sin que otros tras él continuarán por la misma senda. Ante el triste espectáculo que ofrecen, no tanto los males que agobian al género humano por causas naturales, sino más bien aquellos que los propios hombres se infligen mutuamente, el ánimo se reconforta gracias a la perspectiva de que el futuro puede ser mejor, y ciertamente con benevolencia desinteresada, pues llevaremos mucho tiempo en la tumba antes de que se cosechen los frutos que en parte hemos sembrado nosotros mismos”. Immanuel Kant, “Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica», *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p. 253.

¹²² Kant escribe: “Sólo aquello que tiene la finalidad de su existencia en sí mismo, el hombre, que por la razón puede determinarse sus fines a sí mismo o, donde tiene que tomar los de la percepción externa, unirlos sin embargo a fines esenciales y universales, y juzgar entonces también estéticamente la concordancia con ellos; este hombre, pues, entre todos los objetos del mundo, es el único capaz de un ideal de belleza, así la humanidad en su persona, en cuanto inteligencia, lo es del ideal de la perfección”. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p. 148.

¹²³ Sergio Rojas, *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, Universitaria, Santiago de Chile, 2008, p. 204.

¹²⁴ Como señala Kant en un famoso pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar*: “sin los hombres la creación entera sería un mero desierto, de balde y sin fin final. Pero tampoco es con respecto a la facultad de conocimiento (razón teórica), que obtiene recién su valor la existencia de todo lo demás en el mundo, como si debiese existir alguien que pudiese contemplar el mundo. Pues, si esta contemplación del mundo no le diese a representar más que cosas sin fin final, del hecho de ser conocido aquél no puede resultarle valor alguno a su existencia; y ya tiene que suponérsele un fin final en referencia al cual la contemplación misma del mundo tenga un valor”. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p. 368

eso in-anticipable e imprevisible que, saltándonos a la vista (y rozando nuestro cuerpo) requiere de una unidad previamente proyectada, para darle un orden y sentido. Así, el mundo, ese plano cruzado por males no sólo naturales sino también por males que el mismo ser humano se genera a sí mismo, necesita proyectarse con sentido para que nuestra razón finita pueda *hallarse* en medio de la materialidad de lo contingente¹²⁵.

De esta manera, pensar teleológicamente es una exigencia que se pone la razón humana a sí misma, con el fin de que esta persevere en la tarea de realizar sus intereses primordiales. Los que no son otros que convertirse en un fin en sí misma, combatiendo a su paso la desmoralización ante (la inminencia) del sin sentido, la miseria y el sufrimiento¹²⁶. De ahí que, como destaca Salvi Turró, este modo de concebir teleológicamente la existencia (este orden subjetivo y no objetivo del mundo), tiene una función terapéutica, en continuidad con las filosofías de la consolación de los antiguos. Pero que, inmerso en el proyecto crítico-ilustrado, esta sabiduría ya es lo suficientemente madura para asumir su talente moral y no su pretendida validez teórica-objetiva¹²⁷. El amor al género humano depende de esta esperanza que vive como si el mundo progresase hacia lo mejor, confiando, pese a las discordias de la contingencia, de que finalmente el bien triunfará sobre el mal¹²⁸. Es una lucha contra la

¹²⁵ Pablo Oyarzún escribe: “Como de esta conmensurabilidad depende que la razón finita encuentre su articulación con una realidad que ella misma no ha podido producir, puede decirse que la facultad de juzgar reflexionante se revela en su fundamento como facultad de proyectar un mundo, es decir, ante todo, una naturaleza que corresponda a la capacidad de poner bajo conceptos lo dado, una naturaleza—para decirlo con una fórmula notable de Kant—en la cual pueda nuestro entendimiento *hallarse*”. Pablo Oyarzún, “Introducción del traductor”, Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p. 11.

¹²⁶ Escribe José Manuel Panea: “Combatir la «desmoralización» originada por el descrédito del propio ser humano; alimentar la esperanza en un posible progreso moral de la especie, éste es el sentido de su esfuerzo por descubrir o fingir «secretas intenciones» en la Naturaleza. Por ello, Kant quiere dejar claro que la teleología o la finalidad es un principio regulativo del Juicio de los fenómenos. Dicho de otro modo, que el principio de finalidad aplicado a la Naturaleza sirve como hilo conductor de la reflexión, lo cual nos permite completar nuestro conocimiento causal de la misma. Se trata, por tanto, de un principio regulativo y no constitutivo, cuya validez no es objetiva, sino sólo subjetiva, pues va a servirnos, fundamentalmente, de hilo conductor, de guía en nuestra reflexión. Por consiguiente, insiste Kant, del Juicio reflexionante no cabe extraer una idea dogmática de la finalidad en la Naturaleza”. José Manuel Panea, “Juicio reflexionante e historia futura: Su dimensión ético-utópica en la filosofía de Kant”, *Fragmentos de Filosofía*, No 2, 1992, p. 132.

¹²⁷ Salvi Turró, “Bondad y sabiduría en Kant”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, No 18, 2004, 2004, p. 226.

¹²⁸ Immanuel Kant, “Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica», *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004, p. 249.

desesperanza, temple que sin duda es fuente para que emerjan nuevos dogmatismos y despotismos del espíritu, tan propios, por lo demás, de la época que vivimos actualmente¹²⁹.

4.5 La Revolución francesa como signo de la disposición moral del género humano hacia «lo mejor»

Ahora bien, a partir de lo dicho pareciera que toda esta narración teleológica encarnada en la esperanza en un mundo mejor no fuese otra cosa que expresión de una necesidad (consoladora) que la propia razón humana proyecta para el cumplimiento de sus intereses más primordiales: necesitamos pensar *como si* la existencia, la nuestra, pese a todos los males, tiene un fin final, para reafirmar así el valor de nuestra propia vida y de su sufrimiento¹³⁰. Ahora bien, para Kant, si bien este modo de pensar y dar sentido a la existencia estaría presente en nosotros mismos como una exigencia (o una voz que obliga) que no se anclaría en nuestra experiencia fenoménica, en su propio tiempo sí existían indicios concretos que permitían «fundamentar» esta esperanza en la inclinación *a priori* del género humano hacia el cultivo histórico de sus fines más primordiales. La idea del progreso, entonces, no sería para Kant sólo una necesidad práctica sino algo también constatable de hecho¹³¹.

Es en la segunda parte de *El conflicto de las facultades* titulada “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, donde Kant desarrolla esta idea. Como se sabe, para Kant (y en general para los ilustrados) es la Revolución francesa aquel acontecimiento que marca un punto de inflexión fundamental a la hora de comprender el sentido histórico sustentado en la esperanza de futuro¹³². Pero no la

¹²⁹ Roberto R. Aramayo escribe: “A la hora de apostar entre la desesperación propia del fatalismo o una esperanza que nos incite a no cruzarnos de brazos y que nos estimule a transformar una decepcionante realidad mediante la inventiva de nuestro ingenio moral, Kant no lo duda ni un momento. Su radical pesimismo antropológico se torna en el más desbordante de los optimismos cuando asume la perspectiva del filósofo de la historia”. Roberto R. Aramayo, “La versión kantiana de «la mano invisible» (y otros alias del destino), en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldan (eds) *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 121

¹³⁰ ¿No nos resulta esto similar al mundo onírico del que trata Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*?

¹³¹ Marcos Aguirre, “Kant y la filosofía de la historia”, *Revista de la Academia*, Nº 16. Año 2011, p. 15

¹³² Hannah Arendt escribe: “Erigir el progreso en norma a partir de la cual valorar la historia [history] en cierto modo invierte el viejo principio de que el sentido de la historia [story] se revela sólo cuando llega a su fin (Nemo ante mortem beatus esse did potest [«Ninguno puede ser llamado feliz antes de su muerte»]). En Kant, la importancia de la narración [story] o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de

Revolución como hecho histórico ni menos debido a las gestas específicas de sus protagonistas, de las que no se puede extraer, según Kant, ningún principio para la acción. Es decir, si bien es en la Revolución francesa donde podemos encontrar indicios históricos de que el progreso del género humano es algo que podemos esperar legítimamente, no es por la Revolución en tanto objeto de conocimiento sino por el sentimiento de simpatía y entusiasmo que esta provoca en los espectadores, la que la contemplan desinteresadamente «fuera de escena», como si tomaran palco en el gran teatro del mundo. Pero, ¿por qué desinteresadamente? Porque aquellos que la *contemplan*, por ejemplo, desde Königsberg, no tienen intereses concretos puestos en sus resultados, ni están embargados por fanatismos o temores. Desinteresadamente, fuera de la trama utilitaria del día a día, tal como cuando se contempla una obra de arte o un paisaje de la naturaleza.

La revolución de un pueblo plerótico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución -a mi modo de ver- encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización lleva aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano¹³³.

La Revolución francesa desata en los que la contemplan un sentimiento en el que se pone en evidencia que, en tanto seres humanos, estamos dispuestos a abrazar aquellos ideales que nos exige nuestra razón, incluso poniendo en riesgo nuestros intereses e inclinaciones privados. Por eso, y como afirma Lyotard, para Kant “el progreso de un ser común hacia un estado mejor se juzga no por intuiciones empíricas sino por signos”¹³⁴. E incluso, que Kant y los Ilustrados tengan esa sensibilidad para con la Revolución indica el progreso moral del género,

que abre nuevos horizontes para el futuro. Es la *esperanza* que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución francesa un acontecimiento significativo”. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 107.

¹³³ Immanuel Kant, “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p. 160.

¹³⁴ Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 56.

en la medida que ya el hecho de que ese signo pueda ser discernido, “significa que ese pensamiento mismo es no sólo una lectura sino además un componente del signo”¹³⁵.

4.6 *El entusiasmo como disposición metafísica*

Pero, ¿por qué Kant hace de la “simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo” un sentimiento tal que le revela al espectador desinteresado esa disposición moral del género humano en tanto signo potencial del progreso hacia «lo mejor»? Es decir, ¿cómo es que un acontecimiento histórico puede develarle, a aquel que lo contempla a la distancia, ese «algo» latente en nosotros mismos (por tanto, también en él) que nos lleva a preocuparnos por el bien no sólo de nosotros ni de nuestros cercanos sino del mundo en cuanto tal?¹³⁶. Existe un pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar* en la que Kant trabaja el sentimiento del entusiasmo:

La idea del bien, acompañada por afecto, se denomina entusiasmo. En tal medida parece ser sublime este estado del ánimo, que comúnmente se concede que sin él nada grande puede ser llevado a cabo. Ahora bien, todo afecto es ciego, ya en la elección de su fin ya, cuando éste es dado por la razón, en la ejecución del mismo; pues él es el movimiento del ánimo que nos hace impotentes para llevar a cabo una deliberación libre de los principios y para determinamos de acuerdo a ellos. Por eso, no puede en modo alguno merecer una complacencia de la razón. No obstante, el entusiasmo es estéticamente sublime, porque es una tensión de las fuerzas debida a ideas que dan al ánimo un impulso que actúa mucho más poderosa y duraderamente que el impulso debido a representaciones de los sentidos. Pero (y esto parece extraño) aun la *falta de afecto* (*apatheia, phlegma in significatu bono*) de un ánimo que persigue insistentemente sus principios invariables es - y, por cierto, de modo mucho más preferencial - sublime, porque tiene de su parte, al mismo tiempo, la complacencia de la pura razón. Una especie de ánimo tal es la única que se llama noble: expresión que luego es aplicada también a cosas, por ejemplo, a edificios, a una vestimenta,

¹³⁵ Jean-François Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 86.

¹³⁶ En los apuntes de clase luego recogido bajo el título *Pedagogía*, Kant escribe: “Hay algo en nuestra alma que hace interesarnos: a) por nosotros mismos; b) por aquellos entre quienes hemos crecido, y c) por el bien del mundo. Se ha de hacer familiares a los niños estos intereses y templar en ellos sus almas. Han de alegrarse por el bien general, aun cuando no sea en provecho de su patria ni el suyo propio”. Immanuel Kant, *Pedagogía*, Akal, Madrid, 2003, p. 93

a una manera de escribir, una actitud corporal, etc., cuando éstas despiertan menos el *asombro* (afecto en la representación de una novedad que sobrepasa la expectativa), que la *admiración* (un asombro que no cesa con la pérdida de la novedad), lo cual sucede cuando las ideas, en su presentación, concuerdan sin intención ni arte con vistas a la complacencia estética¹³⁷.

El entusiasmo en el involucramiento afectivo del ser humano con la idea del bien, es decir, “con la intensión de perseverar en la lucha por la realización del deber que es una condición ella misma incondicionada”¹³⁸. Es decir, el espectáculo de la Revolución francesa re-dirige a aquel que la contempla hacia “su natural destinación más allá lo fenoménico”, es decir: “a la destinación suprasensible del ser humano”¹³⁹. Este destino se asocia a la idea del bien, idea infinita, irrepresentable, meramente negativa¹⁴⁰, no determinada por concepto, pero en la que se realiza la cumbre de ese reino de fines que la misma razón humana anhela como su interés más primordial¹⁴¹. Anhelado excesivo, que no podemos presentar a través de imágenes definitorias ni menos a través de conceptos del entendimiento.

¹³⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p.p 184-185

¹³⁸ Gerard Vilar, “El concepto de bien supremo en Kant”, en Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (eds), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, p.124

¹³⁹ Escribe Paula Órdenes: “Dicho en otras palabras a través del sentimiento de lo sublime se constata la destinación suprasensible del ser humano, pues el sujeto es capaz de sobreponerse a los límites de la sensibilidad a través de una idea que es tomada por la imaginación como ley para ser presentada, correspondiente a; lo grande absoluto, ya sea como magnitud matemática o como magnitud de poderío, este sentimiento que se añade al deber –si es que se puede llamar así- de la imaginación es respeto hacia nuestra propia destinación. La razón, la facultad que le permite sobreponerse de este displacer inicial con sus ideas indeterminadas, posibilita al sujeto sensible transitar de lo fenoménico hacia lo nouménico. Pues, es ella quien devela al sujeto su destino suprasensible, práctico moral, la libertad de su propia naturaleza que va más allá del mundo sensible. Sólo se puede hablar del enjuiciamiento de lo sublime, después de que la razón haya intervenido con sus ideas, pues es con la presentación de éstas (para la ampliación de la imaginación) que se enlaza la conformidad a fin de la facultad de juzgar estética y no con la forma del objeto”. Paula Órdenes, “Breve análisis comparativo de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime en Crítica de la Facultad de Juzgar”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, No2, 2014, p.p 73-74.

¹⁴⁰ Kant escribe: “Esa presentación pura, meramente negativa, de la eticidad, que eleva el alma, no acarrea, en cambio, el peligro del fanatismo, que es la ilusión de ver algo por encima del límite de la sensibilidad, es decir, de querer soñar de acuerdo a principios (delirar con la razón), precisamente porque la presentación es en él meramente negativa. Pues lo insondable de la idea de libertad cierra completamente el camino a toda presentación positiva; pero la ley moral es en sí misma suficiente y originariamente determinante en nosotros, de modo que ni siquiera nos permite mirar en busca de un fundamento de determinación fuera de ella misma”. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p.p 186-187.

¹⁴¹ La idea del bien (supremo) es bastante compleja en Kant, pero para lo que aquí estoy desarrollando me atrevería a priorizar aquella en la que Kant asume un talante comunitario. Es decir, el bien no se vincula sólo a que cada uno debe vivir en tanto fin en sí mismo, sino que el bien, y por lo tanto la virtud, debe orientarse en hacer del mundo algo bueno. Creo que esta idea está arraigada en la comprensión de la historia en Kant y de la esperanza (moderada) de que el género humano pueda responder a ese ideal universal. El bien supremo, como observa Vilar, permite a Kant 1. Dar una tarea a la voluntad; 2. abrir una totalización en relación a una diversidad de acciones ahora comprendidas desde este bien; y 3. dar un fin final a la voluntad, que resuelve la

Pues [escribe Kant] lo insondable de la idea de libertad [que emerge de golpe en el sentimiento de lo sublime] cierra completamente el camino a toda presentación positiva; pero la ley moral es en sí misma suficiente y originariamente determinante en nosotros, de modo que ni siquiera nos permite mirar en busca de un fundamento de determinación fuera de ella misma¹⁴².

La Revolución francesa, clave para esta esperanza en el futuro, por eso, es un signo, una seña que no indica la ley de la historia sino una disposición moral del ser humano a buscar, pese a todas las adversidades, el cumplimiento de su destino moral. “Lo sublime [escribe Kant] debe tener, pues, siempre, relación con el modo de pensar, es decir, con máximas que procuren supremacía a lo intelectual y a las ideas de la razón por sobre la sensibilidad”¹⁴³. La Revolución francesa expresa, entonces, en ese silencio que adviene de lo que no puede tener imagen sino anchura de alma, una máxima admiración, confianza y respeto del género humano en su totalidad para consigo mismo. No por lo que es ahora, como tampoco por lo que hace movido por sus interés e impulsos inmediatos y egoístas. Más bien, piensa Kant, por eso que podría ser, es decir: por su infinita potencia *nouménica*, que abre a la humanidad a esa tarea de realizarse a sí misma como historia¹⁴⁴.

indeterminación humana ante la ausencia de fines (Gerard Vilar, “El concepto de bien supremo en Kant”, en Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (eds), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 128.

¹⁴² Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p. 187.

¹⁴³ Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p. 186

¹⁴⁴ Escribe Kant: “y esa abstracción es, por tanto, una presentación de lo infinito, que, precisamente por eso jamás puede ser otra cosa que presentación meramente negativa, la cual, empero, amplía el alma. Tal vez no haya ningún otro pasaje más sublime en el Libro de la Ley de los judíos que el mandamiento: no te harás imagen alguna ni símil de lo que hay en el cielo ni bajo la tierra, etc. Únicamente este mandamiento puede explicar el entusiasmo que sintió por su religión el pueblo judío en su época moralizada al compararse con otros pueblos, o aquel orgullo que inspira el mahometismo. Y lo mismo vale también para la representación de la ley moral y de la disposición a la moralidad en nosotros. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991, p. 186-187.

4.7 La Modernidad y el instante inaugural de la historia como esperanzada autorrealización de la humanidad

En el entusiasmo se pone de manifiesto, en la carne de quién la vive, una irreductible inadecuación entre el mundo sensible y el mundo ideal¹⁴⁵, lo que marca el momento *inaugural* de la razón misma. Es decir, si acaso la Ilustración es la salida o el abandono del ser humano de su minoría de edad, de camino a hacerse señor de sí mismo (sujeto de sí y del mundo), esto viene movido justamente porque se ha abierto en su seno una disconformidad o brecha que la lleva a anhelar (y a esperar) alcanzar un mundo mejor al que se vive actualmente. Por eso, pensada desde el sentimiento de entusiasmo, la Ilustración se comprende como un momento naciente en el que la subjetividad se vive “en correspondencia con una especie de insatisfacción originaria que la constituye, como deseo de otro mundo o de que este mundo sea absolutamente otro”¹⁴⁶. Por esta razón, como afirma Sergio Rojas, este “clima *inaugural* que era propio de una Modernidad henchida de futuro —de aquí las vanguardias, la revolución, la utopía, el progreso infinito—”¹⁴⁷, puede comprenderse como “la violencia de la Razón —esto es, de la *autonomía*— ingresando en la historia de los hombres, haciéndose lugar allí en donde lo que requiere es todo el lugar”¹⁴⁸. Esto es lo que marca lo sublime de la Revolución francesa y de la Ilustración: ese instante inicial en el que, desde una esperanza del futuro sostenida en la apertura a la dimensión suprasensible y moral del género humano, la humanidad se proyecta hacia el porvenir como realización histórica de sus propios y más elevados fines¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Escribe Kant: “Una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta regida por las leyes de la justicia ¿es por esto imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre. ¿Sería la verdad una mera ilusión por el hecho de que todo el mundo mintiese? La idea de una educación que desenvuelva en los hombres todas sus disposiciones naturales es, sin duda, verdadera”. Immanuel Kant, *Pedagogía*, Akal, Madrid, 2003, p. 33

¹⁴⁶ Sergio Rojas, *Materiales para una historia de la subjetividad*, La blanca montaña, Santiago de Chile, 1999, p. 42.

¹⁴⁷ Franco Pesce, “La voluntad de no entender. Entrevista con Sergio Rojas”, *Lingüística y literatura*, Vol. 39, No 74, 2018, p. 171.

¹⁴⁸ Franco Pesce, “La voluntad de no entender. Entrevista con Sergio Rojas”, *Lingüística y literatura*, Vol. 39, No 74, 2018, p. 161.

¹⁴⁹ Escribe Roberto R. Aramayo: “Esta piedra de toque la encontró en el sentimiento moral del entusiasmo, en esa simpatía llena de apasionamiento merced a la cual un espectador desinteresado sabe distinguir al mercenario de aquel otro que lucha por el derecho del pueblo y está defendiendo un ideal moral. La faena del entusiasmo no consistirá, en definitiva, sino en tomar el pulso a esa esperanza que oficia como una suerte de «apercepción trascendental» en la que podríamos bautizar como Crítica de la razón ucrónica; esa obra que, haciendo honor a su título, Kant no cesó de redactar a lo largo de su vasta producción, esbozando continua mente sus líneas

En resumen, este cuarto elemento del gesto crítico lo pone en relación con una esperanza en el futuro que, vivida desde el entusiasmo que provoca la Revolución francesa, puede ser comprendida como momento inaugural de la razón, momento (violento) en el que se abre una brecha proyectiva en el seno del mundo sensible anclado en lo actual. Hiato entonces que se lanza más allá del presente, más allá del mero «esto es lo que es o lo que hay», actualizando cada vez un mundo ideal potencial, una comunidad ética basada en la idea de Humanidad universal vinculada en paz mundial. La esperanza en el futuro, por lo mismo, hace emerger en el seno del presente un horizonte trascendental donde se *debe* realizar la razón *como* historia. Para Kant, como hemos visto, este gesto (narrativo) que vibra en el latido mismo de este instante inaugural, es la respuesta que damos, desde el uso sano de la razón, a la cuestión del sentido, a aquella inquietud que nos exige pensarnos a nosotros mismos desde un fin final. Ahora, que este no sea pensando como un estadio final de la historia real, regida por las leyes de los fenómenos, quiere decir que siempre, ese mundo mejor excede a toda configuración histórica concreta, aunque sea en esta donde se va realizando continuamente¹⁵⁰. Es tarea del filósofo crítico mantener esa tensión ideal contribuyendo, mediante el uso público de la razón, a modelar el curso del devenir en vistas de una permanente actualización de lo que podemos llegar a ser si atendemos a lo que nos mueve, como género humano, verdaderamente, cumpliendo de este modo nuestro «destino suprasensible».

Por lo mismo, no debe extrañarnos que la cuestión de la esperanza haya sido para Kant una tarea que cruza su pensamiento desde el periodo llamado pre-crítico. Como ya señalaba en un bello fragmento de su libro pre-crítico *Los sueños de un visionario* de 1766, y que he utilizado como epígrafe de esta primera parte:

maestras. Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 30.

¹⁵⁰ Tal como señala Adorno: “Para ser espíritu, éste tiene que saber que no se agota en aquello que alcanza, en la finitud a la que se asemeja. Por eso piensa lo que le sería inaccesible. Tal es la experiencia metafísica que inspira la filosofía de Kant, una vez que se ha extraído a ésta de su coraza metódica. La reflexión sobre si la metafísica es aun simplemente posible tiene que reflexionar la negación de lo finito exigida por la finitud. Este acertijo es el alma de la palabra inteligible”. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p. 391.

Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebatada a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro*, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Ésta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir¹⁵¹.

Hay sólo una cosa que para Kant es, por así decirlo, sagrada: la esperanza, un modo de hacer frente a lo indeterminado e imprevisible que moviliza una cierta responsabilidad con el mundo común, el que *debemos* realizar como historia en sentido cosmopolita. Esta sublime aspiración, como enfatiza Ernst Bloch, no se halla dirigida “fuera del mundo”, sino hacia “un reino moral divino en la tierra”. El que, pese a su lejanía (o mejor quizá, por su misma lejanía ontológica, para decirlo de algún modo), bosqueja “exclusivamente un cielo en la humanidad que se esfuerza en su elevación, en la humanidad que hay que hacer progresar”. O, dicho de otro modo, ocurre que para Kant aquellas ideas - en las que resuena hasta el entusiasmo aquel reino de fines que ilumina el camino de la humanidad - “brillan en un futuro puro, demasiado puro, en un cielo inmediato de la buena voluntad y del último fin moral”¹⁵².

La esperanza, entonces, para no caer merced al otro rostro de la diosa *elpis*: el temor y desmoralización desesperanzada frente a la incertidumbre, frente al hecho inmovible de nuestra finitud y mortalidad¹⁵³. Es para Kant, como hemos visto, la esperanza de que el mundo puede ser mejor lo que nos lleva a perseverar en su cuidado, lo que implica también: en nuestro cuidado y en el cuidado de los otros. Pues es allí, en la esperanza de futuro, en esa disposición moral a vivir *como si* el mundo de mañana podría llegar ser «mejor» que el

¹⁵¹ Immanuel Kant, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, Alianza, Madrid, 1987, p. 72

¹⁵² Ernst Bloch, *El principio esperanza II*, Aguilar, Madrid, 1979, p.p 426-427

¹⁵³ Como señala Jean-Pierre Vernant, *elpis*, “que se traduce comúnmente por «esperanza», pero que en realidad significa «espera de lo que va a suceder» y que por tanto puede ser al mismo tiempo, si se espera algo bueno, la esperanza y, si se espera algo malo, el temor: *elpis* es a la vez buena y mala”. Jean-Pierre Vernant, *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, FCE, Buenos Aires, 2008, p. 122. Un análisis detallado del sentido de pandora y de *elpis* en el mito de Hesíodo se encuentra en Jean-Pierre Vernant “At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth Sacrifice”, Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, The University of Chicago Press, USA, 1986, p.p 73-86.

mundo de hoy, en lo que radica, para Kant (para los modernos y, quizá, aún, para nosotros mismos), el valor de la existencia¹⁵⁴. Esto último es vital para comprender la cuestión del nihilismo de nuestro tiempo, por lo que es una cosa que cruza, desde ahora, todo lo que sigue.

¹⁵⁴ Como señala Roberto Aramayo: “Al invitarnos a inventarnos, la ética kantiana quiere forjar un talante utópico, alentado por la esperanza de mejorar el porvenir, que nos independice del torrente de las pasiones y nos emancipe de aquel apadrinamiento por parte del azar o la fortuna que requiere todo cálculo prudencial. Ciertamente, nunca podremos alcanzar del todo nuestras metas utópicas, al igual que no se puede llegar hasta el pie de un arco iris, pero el tramo recorrido en pos de tal objetivo, inalcanzable por definición, es lo único que puede ir trazando nuestra senda moral, haciendo camino al andar”. Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001, p. 130

Capítulo 2. La tarea de la ontología crítica del presente en la era de la catástrofe

Teología es —me expreso conscientemente con gran cautela— la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra ¿Teología como expresión de una esperanza? Yo diría más bien: expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente (Max Horkheimer).

&1 Preludio del colapso

1.1 Emancipación, alteridad y dominio del ente en su totalidad

En el primer capítulo he querido mostrar el talante utópico con el que se inaugura la vocación crítica propiamente moderna. Es decir, que, si acaso la ontología del presente es algo relativamente nuevo, y que, como vimos con Foucault, debemos remontarla a Kant, esta no puede comprenderse, al menos en su primera elaboración, desligada de una esperanza del futuro (ferviente o moderada) que da orientación y sentido a su tarea. Las filosofías especulativas de la historia podrían interpretarse entonces, como lo ha enfatizado Karl Löwith, como la secularización del pensamiento teológico¹⁵⁵, con una salvedad en el caso de Kant: para él la salvación terrena del ser humano no es una cosa (sólo) del destino, sino que es también asunto de su *responsabilidad*. De ahí que la filosofía (crítica de la historia) tenga una esencial tarea formativa y pedagógica. Por un lado, debe depurar el saber humano de todas aquellas supersticiones y errores que obstaculizan el cumplimiento (político, jurídico y práctico) de su inclinación moral y metafísica. Y, por el otro, debe modelar el devenir, reafirmando, una y otra vez, una mirada optimista respecto advenimiento continuo de un mundo mejor¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Como señala Löwith: “la filosofía de la Historia depende enteramente de la teología de la Historia, en particular del concepto teológico de la Historia como una historia de perfección y de salvación”. Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973, p.7.

¹⁵⁶ Ahora, el mismo Löwith afirma que para Kant, al igual que en otras teologías de la historia, en el devenir obran ocultos designios y agentes invisibles que articulan la necesidad y la libertad. En el caso de Kant, el

Ahora bien, como señala el filósofo chileno Pablo Oyarzún, la Modernidad como proyecto educativo y emancipatorio, no puede pensarse desligada de su propia crisis, es decir: de aquellos límites en los que descuella su alteridad, aquello *otro* diferente a ella misma, que se anhela controlar, dominar o suprimir, para poner a la vida (humana) bajo su *poder* y *resguardo*. Desde esta perspectiva, este proceso permanente por alcanzar la mayoría de edad se puede comprender, también, como un proceso de conquista y «depuración» de todo aquello que obstaculiza la organización de la vida a partir de la Razón universal. Lo que incluye, por supuesto, desplegar un trabajo con sus propios límites, con el fin de encontrar en ellos la *medida* para establecer un mundo en el que la vida humana (europeo-occidental) pueda *hallarse – en lo posible -en casa*.

Para decirlo menos críticamente [escribe Pablo Oyarzún]: en cierto sentido, que es plenamente esencial, la racionalidad moderna es inseparable de su propia crisis, o, expresado de otra suerte, la crisis de la razón es inherente a la instalación —metafísica, epistémica, práctica y técnica— de la razón misma. Considérese, en efecto, cómo las grandes advocaciones modernas de la razón exigen y presuponen su conmoción más radical (o casi), como experiencia desde la cual se torna ella firmemente instalable y apropiable: la duda, en Descartes; la crítica, en Kant; la negatividad, en Hegel¹⁵⁷.

Que la razón henchida de futuro nazca desde una experiencia de disconformidad con su propio presente implica, entonces, por un lado, el comienzo de una aventura en que la razón occidental misma explora las formas más apropiadas para asegurar su propia auto-instalación en medio de la totalidad de lo existente; lo que, por el otro lado, es exigido por la presencia *inquietante* de todo aquello incierto e inestable que debe ser ahora asimilado a la seguridad de lo propio. Pienso, por ejemplo, en la experiencia inquietante de lo ausente, del porvenir, de lo extraño, del extranjero, es decir, todo aquello que hiere la dulce comodidad de la métrica de lo familiar y que busca ser conocido en aquello que tiene de similar con lo consabido. En este sentido, podemos comprender a la Ilustración como una lucha contra la ignorancia, contra el *no-saber*, contra toda esa alteridad que delimita la claridad de un mundo

designio vendría de la naturaleza. Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973, p.p 71-72.

¹⁵⁷ Pablo Oyarzún, *La desazón de lo moderno*, Cuarto propio/Arcis, Santiago de Chile, 1999, p. 141.

organizado a la medida de la razón. Aunque, como también puede desprenderse de Kant, evitando caer en la *tentación* (al menos en principio) de fundar el gobierno de la vida en algún ente que obre «más allá de la experiencia sensible». Por eso, esta lucha cognitiva contra todo aquello que pone freno al proceso de hacernos señores de nosotros mismos implica hacernos al mismo tiempo señores del mundo¹⁵⁸. Dado que, en el fondo, son los límites mismos del entendimiento humano los que emergen como *medida* suprema. De ahí lo inminentemente «exploratorio» del proyecto moderno, su carácter experimental: descubrimiento, conquista e instalación de una medida humana (occidental) sobre lo extraño, con el fin de asegurar una legalidad del mundo acorde a la especificidad de sus facultades y capacidades. Como señala de nuevo Pablo Oyarzún:

Se trata, decía, en la crisis que es inherente a la instalación de la moderna racionalidad, de exponerse ésta controladamente a su alteridad. Donde quiera que esta pretensión sea satisfecha. —y para la razón moderna será cosa de asegurar siempre esa satisfacción—, también aquello otro a lo cual se expone bajo control la razón es incorporado a la esfera del control y de la administración racional. Este exponerse controlado puede definirse como *experimentum*: la modernidad es la edad del experimento y, ante todo, la edad de los experimentos de (la) razón. Tales experimentos cobran históricamente el aspecto de tipos distintos —específicamente distintos— de racionalidad, pero el movimiento del cual proceden puede considerarse profundamente unitario, uno¹⁵⁹.

Esta esperanza en la razón, esperanza que, de algún modo u otro, obra en el espíritu moderno como un anhelo, indemostrable en la experiencia, pero que lo «inclina» a *buscar* realizar su propio cielo en la tierra; esta confianza (casi ciega) en que el uso público de la razón podrá, poco a poco, ir sujetando aquello *otro* que la amenaza, incluido aquellos impulsos presentes en el ser humano (más propios a la animalidad) centrados en la mera conservación inmediata; dicha «esperanza del futuro», digo, que implica una confianza

¹⁵⁸ Escribe Mayos: “Kant define lo esencial de su época y la primordial tarea de la ilustración precisamente como el pleno devenir sujeto por parte del hombre. Para ello éste tiene que ser no sólo señor del mundo sino, sobre todo, señor de sí mismo, liberándose de sus impulsos animales y de todo despotismo intelectual”. Gonçal Mayos, *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, p. 375.

¹⁵⁹ Pablo Oyarzún: “Pablo Oyarzún, *La desazón de lo moderno*, Cuarto propio/Arcis, Santiago de Chile, 1999, p. 141.

radical en la *capacidad o poder* del ser humano (por más que en Kant esté teñida también de un pesimismo antropológico), recorre prácticamente todas las modernas filosofías especulativas de la historia, y determina, desde entonces, gran parte del pensamiento europeo hasta, al menos, mediados del siglo XIX.

Como destaca Heidegger en las densas notas de *La época de la imagen del mundo*: ya en los albores de la Modernidad dicha «esperanza» nace básicamente como contracara de una suerte de secularización de la inquietud por la salvación del alma, la que debe jugarse ahora en un contexto en el que ya no se cree en la doctrina de la verdad revelada sino en el auto-aseguramiento de la subjetividad del sujeto implicada en la verdad como certeza¹⁶⁰. Frente a esta tarea, la filosofía de Descartes, si bien no propone explícitamente una filosofía que haga de la historia la autorrealización de la esencia humana, sí está preñada de optimismo en el futuro de la *salvación*, si comprendemos por salvación - en sentido moderno - el arribo del alma a la plena (auto) seguridad de sí¹⁶¹. Pues, haciendo del método (o de la duda metódica) el nuevo *fundamento* organizativo del ente en su totalidad, pareciera que, si hay algo de lo que Descartes mismo no duda, es que finalmente el ser humano llegará a hacerse dueño y poseedor de la naturaleza. Lo que, por otro lado, implicará la apertura de un ancho campo de juego para el cumplimiento de su destino esencial: llevar cabo, sobre el ente conquistado, el libre auto-despliegue de todas sus capacidades creativas¹⁶². Como escribe Descartes en el *Discurso sobre el método*:

¹⁶⁰ “Pues bien, sin saberlo, esta liberación se libera siempre de las ataduras que le ligan a la verdad revelada, en la que se le da al hombre la certeza y seguridad de la salvación de su alma. La liberación que se libra de la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación en favor de una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber”. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p.86

¹⁶¹ “La liberación respecto de una certeza de salvación de tipo revelado es, en sí, una liberación hacia una certeza en la que el hombre pueda estar, por sí mismo, seguro de su determinación y de su tarea”. Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p. 121. Recordemos que, para Heidegger, “la salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia”. Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 2003, p. 205. En este sentido, la certeza de salvación propia de la modernidad implicaría el despliegue de aquello en lo que, desde su marco comprensivo, se juega lo más esencial de lo humano: la auto-determinación de la subjetividad del sujeto.

¹⁶² “Lo nuevo de la época moderna respecto de la medieval, cristiana, consiste en que el hombre se dispone a conseguir, desde sí mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad. Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la «salvación» no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre autodespliegue de todas las capacidades creativas del hombre”. Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p.112.

Pues estas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza¹⁶³.

Así, conociendo (y dominando) las fuerzas y las causas del fuego, del agua o del aire, el ser humano podría inventar no sólo una “infinidad de artificios que [le] permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades, sino muy principalmente para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida”¹⁶⁴. Todo conocimiento, de este modo, tiene como tarea hacer disponibles parcelas de la existencia para que la vida humana pueda desplegar sus más elevados propósitos, que no son otros que aquellos que posibilitan su propia e íntima autorrealización¹⁶⁵. En el caso recién visto, que pueda cuidar su salud corporal y espiritual con el fin de disfrutar, sin el peso del trabajo, de los frutos de la tierra, dando rienda suelta al despliegue creativo de sus potencialidades. Lo que, asimismo, permitiría ir continuamente asegurando su propia auto-seguridad en medio de un mundo que a cada conquista abre también nuevas amenazas.

¹⁶³ Rene Descartes, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 1980, p.p 117-118

¹⁶⁴ Rene Descartes, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 1980, p.118.

¹⁶⁵ Esta lectura muy genérica de Descartes es evidentemente una lectura muy reduccionista y que se remite casi en exclusiva a la interpretación que hace de este Heidegger para criticar el proyecto matemático del mundo organizado en función de la subjetividad, la representación y la voluntad de dominio. No puedo sino dejar señalado que también podemos leer a Descartes desde otros lugares. Por ejemplo, respecto a este giro del saber hacia la vida práctica, podríamos preguntarnos qué es aquello que para Descartes se juega en la *buena* vida, en el disfrute de la tierra y en el cuidado de la salud del cuerpo y del espíritu. ¿Necesariamente el aseguramiento de la capacidad y del poder del ser humano sobre la tierra? También, como enfatiza Josep María Esquirol en *Humano, más humano*, Descartes, al señalar que las verdades eternas en realidad no lo son, sino que son creadas afirma una filosofía de la finitud que limita a la razón, cosa que sus «sucesores» dejaron a un lado para sustentar un pensamiento omnipotente (Josep María Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, p. 37). Finalmente, tampoco podemos obviar la lectura que hace Levinas de Descartes, cuando hace de la idea de infinito la pasividad en la que se manifiesta la primacía de lo otro (Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.p 46 y ss.).

Así y sólo así, en el despliegue de su dominio ilimitado, aquella inseguridad desde la que la razón moderna se abre al (nuevo) mundo *puede* transfigurarse continuamente en un nuevo modo de seguridad, sosteniendo calculadamente la auto-determinación del ser humano como centro de la existencia: saber con qué se puede contar y con qué no para instaurar el reino de una seguridad controlada y previsor¹⁶⁶. Como si el orden ungido desde la pureza del cálculo, a su vez, fuese sinónimo de la *buena vida*¹⁶⁷. Tal como escribe Heidegger:

Al volverse la verdad certeza del saber de una humanidad que se asegura a sí misma, comienza esa historia que en el cómputo historiográfico de las épocas se denomina época moderna [*Neuzeit*]. El nombre dice más que lo que pretende. Dice algo esencial de esta época. En la medida en que la verdad en la que está su humanidad exige que se desarrolle el aseguramiento de un dominio incondicionado del hombre, esta esencia de la verdad le confía a éste y a su efectuar la preocupación ineludible e incesante de acrecentar las posibilidades de aseguramiento y de asegurar a su vez a éstas contra los nuevos peligros que se suscitan, yendo adelante con la continua novedad de sus éxitos y descubrimientos, con la continua novedad última de sus adquisiciones y conquistas, con lo siempre inaudito de sus vivencias¹⁶⁸.

1.2 El desmantelamiento de la esperanza y la inhumanidad de la razón

Ahora bien, este temple entusiasta que recorre a grandes rasgos el proyecto moderno hilvanado básicamente en torno a la idea de progreso hacia lo mejor, va transformándose, con el pasar de los años, de modo irreversible. Pasa que se va haciendo cada vez más palpable

¹⁶⁶ “La liberación respecto de la verdad como certeza de salvación, puesto que coloca al hombre en el ámbito libre de la inseguridad y se atreve a la osadía de su propia elección esencial, tiene que ir, sin embargo, en sí misma hacia una libertad que proporcione ahora con mayor razón un aseguramiento del hombre y que determine de manera nueva la seguridad. El aseguramiento sólo puede realizarse ahora desde y para el hombre mismo. En la nueva libertad, la humanidad quiere estar segura del autodespliegue incondicionado de todas las facultades para el dominio ilimitado sobre toda la tierra. Martin Heidegger, “La metafísica de Nietzsche”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p.p 258-259.

¹⁶⁷ A propósito, Franco Berardi desarrolla una reflexión sustantiva a la hora de pensar la conquista anglosajona de los territorios que hoy se conocen como Estados Unidos, su impulso puritano, su voluntad de borrar toda la historia, todas las costumbres, toda la carne viva de la historia para comenzar de nuevo, a partir de un lugar abstracto, limpio, puro. Esta obsesión por la pureza está presente hoy en la digitalización capitalista de la vida: “El universo estaba pulido y preparado para una percepción ética binaria. El mundo era la emanación de un flujo verbal y Dios era el código original que podía actuar en las mentes de los hombres, a condición de que estos estuviesen puros, limpios de las contaminaciones de la pertenencia cultural”. Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.140.

¹⁶⁸ Martin Heidegger, “La metafísica como historia del ser”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p.p 346-347.

que aquellas promesas que daban un hilo conductor teleológico al curso de la humanidad en su conjunto no se cumplirían jamás. Pero no sólo eso. También se va haciendo evidente que aquella direccionalidad que dichas promesas modelaban había extremado aquella disconformidad de la vida humana con su propia actualidad, extendiendo un malestar subterráneo que se agudizaba continuamente. Aquello que remeció de raíz toda esperanza de futuro propio del proyecto crítico ilustrado tuvo lugar como un relámpago que muy pocos vieron venir, siendo posiblemente Nietzsche uno de los más clarividentes: “toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya tiempo bajo la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una *catástrofe* (*Katastrophe*): inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere acabar, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo”¹⁶⁹.

Así, si parte importante del pensamiento crítico había comenzado a «sospechar» de los presupuestos y fundamentos del proyecto ilustrado-moderno desde al menos mediados del siglo XIX¹⁷⁰, en el alba del XX la cultura europea-occidental se enfrenta de bruces con un hecho incontestable: el movimiento dialéctico de la razón no sólo no había creado un mundo «más humano» sino que los frutos de la depuración ilustrada habían ido también refinando y extremando las formas de opresión, barbarie y, sobre todo, de inimaginada inhumanidad por prácticamente todo el orbe. La centralidad del ser humano occidental pareciera que no respondía a la encarnación de una supuesta universalidad «desinteresada» sino más bien a la voluntad de poder y de dominio de una determinada forma de vida que ve de sopetón cómo, todo aquello que ella creía que formaba parte de esa alteridad a la que buscaba «pacificar» latía, descomunal, en su propio interior. Como si se tratara de un castillo

¹⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2008, p.489 (FP IV, 11[411] 2).

¹⁷⁰ Tal como llama Paúl Ricouer a Marx, Nietzsche y Freud: *maestros de la sospecha*. “Entonces lo que distingue a Marx, Freud y Nietzsche es la hipótesis general que interesa a la vez al proceso de la conciencia «falsa» y al método de desciframiento. Ambos van juntos, porque el hombre de la sospecha hace en sentido inverso el trabajo de falsificación del hombre del ardid. Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una económica de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del «valor» —de la evaluación y la trasvaluación— busca por el lado de la «fuerza» y la «debilidad» de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras”. Paúl Ricouer, *Freud: Una interpretación de la cultural*, Siglo XX, México, 1990, P. 34

de naipes, esa trama sistemática y jerárquica de categorías con las que la cultura europea occidental se había comprendido a sí misma, se desmorona. Y, a diferencia de aquellos maestros críticos del siglo XIX, como Marx o Nietzsche, la palabra esperanza se transforma en un susurro que se lleva las primeras lluvias de otoño.

Aquella alteridad amenazante que el proyecto ilustrado se proponía organizar y dominar para asentar un mundo a su medida, de pronto, comienza a arañarla en la noche de su alma. Caen desde el cielo, cual piedras y bombas, preguntas que petrifican sus pasos sobre un trasfondo que pierde su hilo vital. ¿Es que acaso lo inhumano no es lo *otro* de occidente sino más bien parte esencial de una cultura que ve, así, rebajada su pretendida *dignidad celestial o metafísica*? ¿Guarda la vida humana en sí misma ese *horror* que late en el «corazón de las tinieblas»? ¿Ha sido entonces el temor frente al horror aquel móvil que ha buscado las formas de saturar el horror, duplicándolo? ¿No es entonces la propia razón la que genera continua e inexorablemente, desde esa locura que le es inherente, sus propios monstruos y fantasmas?

Es verdad que Kant ya había reconocido en la razón la fuente principal de sus propios errores e ilusiones, los que mantenían al ser humano absorto en sueños dogmáticos. De ahí que el trabajo negativo de la crítica implicase sobretodo un trabajo de la razón consigo misma, un trabajo de depuración, de maduración y de autoaprendizaje como vías hacia la emancipación y la autonomía. Pero, ¿qué ocurre si finalmente la depuración ilustrada haya terminado engendrando nuevos demonios o nuevos dogmatismos, a partir de los cuales se han ido organizando los logros indesmentibles del conocimiento científico y técnico? ¿Y si la direccionalidad que moviliza el ideal de purificación haya terminado por hacer de la desilusión su resultado imprevisto? ¿Es que acaso ese «reino de los espíritus» infinitamente libre y justo prometido en el proyecto kantiano terminó siendo triturado por un proceso de limpieza que se convirtió en fin de sí mismo? Como señala Javier Muguerza,

Aquellos postulados nos prometían la liberación, pero —a juzgar, al menos, por lo que ha sido la historia de nuestro siglo xx, a saber, una crónica de horrores impensables desde el

optimismo dieciochesco de los ilustrados— más parece que nos hayan sumido en un lóbrego calabozo, aherrojándonos con las cadenas de nuevas y variadas formas de esclavitud¹⁷¹.

Del sublime entusiasmo kantiano henchido de futuro se pasa no a aquella desconfianza escéptica que el mismo Kant confiaba poder sortear a través de su proyecto crítico¹⁷², sino a un sentimiento de *consternación* gatillado justamente por los frutos históricos del propio proyecto ilustrado, que nada tenían que ver con la institución de la libertad y de la paz perpetua en sentido cosmopolita.

Como señalé, desde mediados del siglo XIX esa promesa llamada Europa comienza a presentar signos de que el género humano no se dirigía como un vector radiante a ese «mundo mejor» sino a un mundo hecho de catástrofes, como ha caracterizado Eric Hobsbawm al corto siglo XX¹⁷³. Primero, la primera gran guerra, suceso brutal e inesperado que golpeó aquella ensoñación en la que parecían dormir las élites europeas, gratificadas, como observó Husserl, por la «prosperity» de una vida acomodada e irreflexiva sostenida por los logros de las ciencias positivas¹⁷⁴. Luego, como si la inhumanidad de las trincheras no hubiese bastado, *Auschwitz*, esa aterradora figura en la que el hilo conductor de la filosofía de la historia se termina de cortar de forma irreversible. Como escribe Adorno:

¹⁷¹ Javier Muguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en Carlos Thiebaut, (ed), *La herencia ética de la razón*, Crítica, Barcelona, 1991, p.14. Cabe destacar, como lo hace el autor, que podemos diferenciar tres modos de interpretar estos monstruos de la razón. El primer de ellos sería básicamente premoderno o preilustrado, y básicamente denunciaría el fatal olvido de la sana tradición debido a los delirios de grandeza de la propia razón (veremos esta denuncia en el próximo capítulo a partir de Jacobi y su crítica al idealismo de Fichte). El segundo de ellos, ya moderna e ilustrada, sería justamente aquella culpable minoría de edad que, por cobardía y pereza, prefiere creer en aquellas ilusiones que la misma razón produce debido a sus inclinaciones sustanciales, y que estarían expresado en las ensoñaciones dogmáticas y oscurantistas. La tercera sería la que apunté recién, es decir, que denuncia el exceso de ambición de la propia razón, lo que habría puesto en jaque las propias máximas que en su origen alentaron a la ilustración y a la crítica. Es importante destacar que, si bien podemos reconocer a Kant en el segundo modo de interpretar la famosa sentencia de Goya, es muy probable que el mismo Kant también se hubiese reconocido en la tercera.

¹⁷² “Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010, p. 28.

¹⁷³ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1999.

¹⁷⁴ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, pp. 49-50.

El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía es precisamente donde radica la mentira. Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura¹⁷⁵.

No sólo la tradición europeo-occidental, a partir de *Auschwitz*, parece haber perdido todo tipo de sentido, sino también todo lo que viene después, es decir: el futuro convertido en basura. ¿Qué queda entonces? El presente, encerrado entre las paredes de un pasado que se contempla con un horror inentendible y un futuro que no se quiere, pues tiene el rostro de la peor de las pesadillas. Un presente inmanente, como si en él sólo pudiese tener lugar la perpetuación de los escombros apilados en una suspensión de la historia llamada *Auschwitz*: acontecimiento excesivo, que hace de la existencia la eterna repetición de la (f)actualidad del infierno hecho de tierra¹⁷⁶.

En este contexto de marcada desesperanza y abatimiento, surge una pregunta, a mi juicio inevitable: ¿qué sentido puede tener el trabajo de la crítica del tiempo presente si el proyecto que la movilizaba ha revelado sus propios demonios? O, en otras palabras, ¿cuál es la tarea de la ontología del presente si ya la esperanza de futuro ha sido cancelada por su misma y descomunal brutalidad? Un replanteamiento de la tarea crítica no puede soslayar este punto, a riesgo de repetir modelos que nada dicen de la singularidad de nuestra época. Una época venida después de esa esperanza que animaba el proyecto crítico de Kant. Pero una época que también se le hace más palpable que no se puede vivir sin creer en nada. Es importante resistir. Pero resistir por resistir agota.

¹⁷⁵ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p.366-367.

¹⁷⁶ A propósito de Auschwitz y el infierno ver la lectura que Joan-Carles Mèlich hace del poema de Celán *Fuga de muerte*. Joan-Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004, p.p 105 y ss.

&2 La catástrofe

2.1 Primeros resquebrajamientos de la confianza en la idea de progreso

“La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. De este modo comienza el primer texto que compone *La dialéctica de la Ilustración*, publicado por Theodor Adorno y Eric Horkheimer el año 1944. En febrero de 1784 Kant escribía en un texto publicado en la *Revista mensual de Berlín* lo siguiente:

Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura, la cual consiste propiamente en el valor social del hombre (...) mediante una continua ilustración, comienza a constituirse un modo de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un conjunto moral¹⁷⁷.

Ambos textos se llevan más de 150 años. Han pasado muchas cosas entre una experiencia y otra. Pero lo que nos queda más o menos claro es que, si Kant veía en el proyecto moderno la posibilidad de crear un mundo esculpido en base a la promesa del reino de *finis proprio de los espíritus*, lo que devino finalmente fue más bien un mundo hecho de *medios e instrumentos*, los que terminaron por organizar (y agudizar) de modo extremadamente eficiente una catástrofe que rompe el hilo conductor de la (filosofía especulativa de la) historia europeo-occidental¹⁷⁸.

Como señalé, es alrededor de mediados del siglo XIX cuando la esperanza en el futuro prometido por la idea de progreso comienza a perder fuerza congregante. Si Kant confiaba

¹⁷⁷ Immanuel Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid, 2003, p. 108.

¹⁷⁸ Como señala Sergio Rojas: (...) la razón moderna se confronta con la gravedad de una realidad en que la idea de Humanidad se encuentra en una situación de catástrofe, una realidad que es *obra de la técnica*, de la racionalidad instrumental, o sea que es producto de los medios, no de los fines, y que, *empastada de materia*, no devuelve a la razón su propio reflejo. Entonces lo cotidiano, precisamente esta especie de inmediatez intrascendente que lo sublima dejaba atrás, en el presente abunda hasta cubrir el horizonte”. Franco Pesce, “La voluntad de no entender. Entrevista con Sergio Rojas”, *Lingüística y literatura*, Vol. 39, No 74, 2018, p.160.

que la inclinación metafísica del ser humano podría llevarlo, lentamente, a levantar un mundo político y jurídico sustentado en la libertad y la paz en sentido cosmopolita, es justamente el mismo pensamiento crítico impulsado por sus escritos el que va desvelando, a golpes de martillo, las dolorosas contradicciones que, «fuera de escena», obran en el trasfondo de aquello que ahora aparecen como “ilusiones de la Modernidad”, las que fueron desbrozando caminos sobre las espaldas de nuevos demonios y perros de fuego¹⁷⁹.

Así, por ejemplo, Karl Marx, quién se veía a sí mismo como un heredero del proyecto ilustrado¹⁸⁰, y movido por una pasión de justicia propio quizá de un mesianismo secularizado y materialista¹⁸¹, denuncia ya desde temprano que la «prosperidad» material y moral de (las élites de) Europa se sostiene no sobre los ideales de la razón que imprimen medida y seguridad a un mundo calmo, sino sobre la reproducción de la brutalidad y de la miseria en amplias capas de las modernas sociedades industrializadas. Es justamente esta miseria humana una alteridad que ya no puede, desde la perspectiva de la lucha de clases, ser ocultada ni expulsada «fuera» de los lindes del campo de visión históricamente hegemónico. Por el contrario, luego de Marx occidente ya no puede quitar los ojos del inmenso sufrimiento que su modo de vida ha ido dispersando por el orbe, y que ningún proyecto metafísico ni suprasensible puede legitimar desde un supuesto «orden esencial del mundo». Con Marx, el espectro de la justicia, esa exigencia ética que no puede quitar los ojos del dolor de la carne doliente de otro ser humano, pasa ser parte de *aquello* que mueve a la vida a aprender, una y otra vez, a vivir no mejor sino más *justamente*¹⁸².

¹⁷⁹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Alacena, México, 2018.

¹⁸⁰ Como enfatiza Hannah Arendt: “Marx sabía lo que hacía. Definió a Kant como «el filósofo de la Revolución francesa», al igual que muchos hicieron después de él, y como Hegel había hecho antes. Para Marx, aunque no para Kant, la crítica era lo que unía la teoría con la práctica; las relacionaba y, como suele decirse, las mediaba. Fue el ejemplo de la Revolución francesa, acontecimiento precedido por la época de la crítica y de la Ilustración, el que sugirió que al desmantelamiento *teórico* del *ancien régime* le había seguido su destrucción *práctica*. De este modo, parecía sugerir el ejemplo, es como «la idea se vale de las masas». La cuestión no es ahora determinar si esto es verdadero, si es así como se inician las revoluciones. La cuestión es más bien que Marx pensó en estos términos porque concibió la vasta empresa de Kant como la mayor obra de la Ilustración y creyó, con él, que Ilustración y revolución se corresponden”. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 72.

¹⁸¹ John D Caputo, *Truth. The search for Wisdom in the Postmodern Age*, Penguin Books, UK, 2016, p. 50

¹⁸² Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998, p. 12

Nietzsche, por su parte, también auto-confeso heredero de la Ilustración¹⁸³, (pese a lo que afirman Habermas y tantos otros¹⁸⁴), revela ya en sus primeros textos que en este mejoramiento de lo humano propuesto ya en la Ilustración socrática, está presente una voluntad de dominio que quiere asegurar a toda costa, a través del conocimiento del fondo del ser, la alteridad misma de la vida (su caos). Lo que pone en jaque justamente aquella dimensión de la existencia en la que se levantan plásticamente las formas y valores que hacen que la vida sea considerada digna de vivirse pese a todo. A través de las categorías que ofrecen las figuras de Apolo y Dionisio, Nietzsche termina por desnudar el fileteísmo cultural moderno que agobia a la cultura viva y en continua elaboración creativa, en la medida que el modo cómo la Modernidad instrumental ha querido opacar su inherente desmesura, su sufrimiento y sin sentidos, no ha sido capaz de esculpir modos de vida afirmativos que excedan la mera negación o rechazo. Vale decir: la represión de los impulsos, la contención del caos a través de la eliminación del *misterio*, de la alteridad de la existencia, ha terminado por desembocar en nuevas formas de violencia, en nuevas formas de caos, cuya última escritura es la apática y neutra inercia cognitiva y afectiva de los últimos humanos¹⁸⁵.

¹⁸³ No olvidemos que *Humano, demasiado humano* parte con una cita a Descartes y con una dedicatoria a Voltaire. Y que *El nacimiento de la tragedia*, pese a que muchos lo leen como una obra romántica que rechaza los rendimientos de la ciencia, puede ser leída también como una crítica a los daños que produce a una cultura un exceso de conocimiento instrumental en detrimento de lo que suicita en el ánimo la experiencia estética.

¹⁸⁴ Escribe Habermas: “Con la entrada de Nietzsche en el discurso de la modernidad cambia de raíz la argumentación. Primero la razón había sido concebida como autoconocimiento reconciliador, después como apropiación liberadora, y finalmente cómo recordación y memoria compensadoras, para poder presentarla como equivalente del poder unificador de la religión y atribuirle la capacidad de superar las escisiones de la modernidad merced a las propias fuerzas por las que ésta se ve impulsada. Por tres veces fracasó esta tentativa de cortar un concepto de razón al talle del programa de una ilustración a la que es inherente un carácter dialéctico. En esta constelación Nietzsche sólo tenía la elección, o bien de someter una vez más a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto —o la de abandonar el programa en conjunto. Nietzsche se resuelve por esta segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y licencia a la dialéctica de la ilustración. Son sobre todo las deformaciones historicistas de la conciencia moderna, su inundación con cualesquiera contenidos y su vaciamiento de todo lo esencial, lo que le hacen dudar que la modernidad pueda aún extraer de sí misma los criterios que necesita —«pues de nosotros mismos, los modernos no tenemos absolutamente nada». Ciertamente que Nietzsche dirige y aplica una vez más, ahora contra la ilustración historicista, la figura de pensamiento que la dialéctica de la ilustración representa, pero con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal”. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p. 112. O, varias páginas más adelante: “Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón (p.122).

¹⁸⁵ Como señala Germán Cano, “precisamente lo que muestra el juego entre Apolo y Dionisos en la cultura griega es que todo ha de ser incesantemente conquistado a la inercia, a una falta y autocomplaciente «naturalidad»”. Germán Cano, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020, p. 84.

Freud, quién también se definía como un pensador de la Ilustración¹⁸⁶, señalaba, en esta misma línea, que las mismas lógicas de la Modernidad estaban desintegrando esa dimensión cultural donde, luego de la pérdida de influjo de la religión, los impulsos e instintos podían sublimarse en pasión de vida, en deseo de generación: *eros*. Y que, por lo mismo, un malestar de la cultura estaba embargando a la sociedad europea, lo que podría terminar desatando los impulsos destructivos más extremos: *tánatos*¹⁸⁷. O, finalmente Kierkegaard, en quién encontramos una respuesta desde la singularidad del individuo ante el dominio amenazante de la totalidad impersonal del sistema de la razón, denuncia que el espacio público, tenido por Kant como el lugar privilegiado para generar la emancipación

¹⁸⁶ Como escribe Elisabeth Roudinesco: “Pensador de la Ilustración, Freud era el heredero de Kant y de la idea de que el hombre debía escapar a toda alienación para entrar en el mundo de la razón y el entendimiento. Veía con buenos ojos la famosa máxima del coraje y la necesidad del saber —«atrévete a pensar»— y creía en el posible sometimiento de los instintos al dominio de sí mismo. Por eso estaba convencido de que las élites debían guiar a las multitudes y no conformarse con el papel de representantes del pueblo. Y en ese aspecto seguía aferrado a una figura de la autoridad patriarcal, aunque esta estuviera menoscabada. Pero al mismo tiempo quería ser el dinamitero de los ideales del progreso, porque no dejaba de reivindicar el *Sturm und Drang*, a Goethe, a Fausto y el pacto con Mefistófeles, así como la peligrosa supremacía de la pasión sobre la razón. Pertenecía además a la tradición de la «Ilustración oscura» por su capacidad de dejarse hechizar por lo demoníaco, lo oculto, el *pharmakon* o la «inquietante extrañeza» (*Unheimliche*), para distanciarse al punto de ello mediante la invocación del ideal de la ciencia. Y es en ese juego dialéctico entre la oscuridad y la luz donde se puede situar a Freud como heredero de Nietzsche, toda vez que su proyecto supone una voluntad de transformar el romanticismo en una ciencia”. Elisabeth Roudinesco, *Freud. En su tiempo y en el nuestro*, Debate, Barcelona, 2015, p. 237.

¹⁸⁷ Esto lo expresa muy bien Roudinesco: “Después de recordar que la religión no brindaba ningún remedio a la frustración, Freud afirmaba que las fuentes principales de la infelicidad del sujeto moderno radicaban en una ausencia de ideal, que lo reducía a tres determinantes: el cuerpo biológico, el mundo exterior y las relaciones con los otros. Enfrentado a esa finitud y convertido en una suerte de «dios-prótesis» (*Art Prothesengott*), el ser humano, para escapar a su sufrimiento, no tenía otra opción que inventarse nuevas ilusiones sobre la base de tres elecciones inconscientes: la neurosis (angustia, conflicto), la intoxicación (las drogas, la bebida) y la psicosis (la locura, el narcisismo, la desmesura). Pero había un camino muy distinto que era igualmente posible, explicaba Freud: el acceso a la civilización (a la cultura), la única capaz de permitir, mediante la sublimación, la dominación de las pulsiones de destrucción, es decir, del estado de naturaleza, ese estado salvaje y bárbaro que es un componente de la psique humana desde la antigua «horda primitiva». Freud destacaba que los hombres que habían renunciado a la ilusión religiosa no tenían nada que esperar de ningún retorno a una presunta «naturaleza». A su entender, el único camino de acceso a la sabiduría, esto es, a la más alta de las libertades, consistía pues en una investidura de la libido en las formas más elevadas de la creatividad: el amor (*Eros*), el arte, la ciencia, el saber, la capacidad de vivir en sociedad y de comprometerse, en nombre de un ideal común, en la búsqueda del bienestar de todos. De ahí esa apología de la felicidad —o de la «vida buena»— en el progreso, que no habría disgustado a Saint-Just. Y Freud se lanzaba a plantear una defensa incondicional de las realizaciones técnicas y científicas del siglo XX: el teléfono, el transporte marítimo y aéreo, el microscopio, las gafas, la fotografía, el fonógrafo, la higiene doméstica, la limpieza, etc.”. Elisabeth Roudinesco, *Freud. En su tiempo y en el nuestro*, Debate, Barcelona, 2015, p. 377. Es decir, desde este punto de vista (que comparto), Freud, aunque despliega una suerte de ilustración oscura indagando en los rincones pulsionales del alma, ve en el proyecto del bien común uno de los modos fundamentales para sublimar en pasión de vida la pulsión destructiva de Tánatos.

individual y colectiva, no era otra cosa que expresión de la mediocridad y del conformismo del término medio¹⁸⁸.

En conclusión: durante el transcurso del siglo XIX comienza a percibirse en parte importante de los pensadores europeos, que no era precisamente el engrandecimiento de la humanidad de lo humano lo que tejía la coherencia de los fenómenos históricos, sino, más bien, la radicalización de la explotación, del abuso, de la violencia, de la alienación, de la pequeñez y el descompromiso de todos con todo, lo que exigía de la propia época y de la crítica un giro radical: en Marx el advenimiento de una nueva etapa de la historia, en Nietzsche una nueva esperanza, en Freud el investimento de la lívido con nuevas formas de creatividad y en Kierkegaard, una nueva manera de religiosidad y compromiso con una vida con sentido.

2.2 *El enmudecimiento del mundo*

Con el nacimiento del siglo XX, en cambio, toda confianza en la posibilidad misma de revertir el curso del mundo parece difuminarse con esa catástrofe en la que se hunden los cielos de una Europa convertida en humo gris de gases y cañones: *la Primera Guerra Mundial*. ¿Cuáles podrían seguir siendo esas grandes esperanzas, que aún podemos leer por ejemplo en *Así habló Zaratustra*, de aquellos jóvenes que volvieron enmudecidos de las trincheras o de aquellos que resistieron los campos de exterminio, experimentando la vergüenza de ser seres humanos junto a un paradójico sentimiento de culpa por haber sobrevivido a la barbarie absoluta?¹⁸⁹ Algo enorme había tenido lugar, algo había torcido el curso concatenado de los fenómenos, llevándolos hacia su derrumbe: como si el propio

¹⁸⁸ Como escribe el mismo Kierkegaard en *La época presente*: “El público no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tales personas determinadas, puesto que todos estos son lo que son gracias a la concreción. Porque nadie de los que pertenecen a un público se encuentra realmente vinculado a algo. Quizás pertenezcan al público por algunas horas, en esas horas en que no son nada. Porque en aquellas horas en que son tal individuo determinado no pertenecen al público. Compuesto por esta clase de sujetos, por individuos en aquellos momentos en que no son nada, el público es un algo colosal, un vacío abstracto y abandonado, que es todo y nada”. Sören Kierkegaard, *La época presente*, Trotta, Madrid, 2012, p. 70.

¹⁸⁹ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados”, *La trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2005, p.p 529-545.

continuum del tiempo lineal del progreso europeo-moderno se hubiese - repentinamente - volcado sobre sí mismo para (auto) destruirse.

Dentro de la obra del poeta austriaco Georg Trakl existe, a mi juicio, un poema muy significativo que nos permite palpar este enmudecimiento del sentido del porvenir que embarga, como un halo, como un viento negro, este proceso repentino de desintegración de un mundo que ya no se reconoce como propio: mundo de *ayer*, no de hoy, menos de (un) mañana. El poema lleva por título *Grodeck*, el último que Trakl escribió, justamente en el año 1914.

Grodeck

*Al anochecer retumban en los bosques otoñales
las armas mortíferas, en las llanuras doradas
y en los lagos azules, por los que un sol
sombrió rueda. La noche envuelve
a los guerreros moribundos, el salvaje lamento
de sus bocas despedazadas.
Pero sigilosamente confluyen hacia el pastizal
rojas nubes en las que mora un Dios colérico,
la sangre derramada y un frío lunar;
todos los caminos llevan a la negra podredumbre.
Bajo el ramaje de oro de la noche y las estrellas
se tambalea la sombra de la hermana por la floresta silenciosa,
para saludar a los espíritus de los héroes, a las cabezas sangrantes;
mientras suenan quedas en los juncos las oscuras flautas de otoño,
¡Oh dolor arrogante! ¡Altars de bronce!
La ardosa llama del espíritu se alimenta hoy de un dolor más tremendo:
los nietos no nacidos¹⁹⁰.*

Aquel que cantó a la degeneración y al *anochecimiento* del mundo vivió en carne propia el horror de la Primera Guerra Mundial. Se enroló en las tropas del imperio Austrohúngaro

¹⁹⁰ Georg Trakl, *Poemas*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1972, p.234.

(como era su deseo) y asistió a los soldados en la retirada del frente de *Grodeck* - título del poema -, luego de la caída estrepitosa sufrida a manos de los rusos en la zona de Lemberg, Galitzia, en septiembre de 1914. Durante dos días y dos noches tuvo que atender a noventa heridos graves que le suplicaban en todo momento poner fin a sus vidas, e incluso un soldado se suicidó de un balazo en la cabeza en su presencia. Al salir al patio, desesperado por todo lo que estaba viviendo, el espectáculo no mejoró: colgaban de los árboles personas ahorcadas por espías o colaboradores de los rusos: “*todos los caminos llevan a la negra podredumbre*”. Esa misma noche el mismo Trakl quiso matarse de un pistoletazo, pero sus compañeros se lo impidieron a la fuerza. Fue internado en el psiquiátrico del hospital de Cracovia para evaluar su salud mental. Desde allí, el 27 de octubre de 1914, envió una carta a su amigo Ludwig von Ficker en la que, adjuntando este y otro poema, escribía: “Me siento ya casi fuera del mundo”¹⁹¹. El 3 de noviembre de ese mismo año, vale decir, sólo unos cuantos días después de escrita la carta, Trakl se suicida con una sobredosis de cocaína¹⁹².

El shock de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, del pánico, del horror innombrable, hace añicos la sensibilidad poética de Trakl, sacándolo *casi* fuera del mundo. Así, pareciera que el poema *Grodeck* haya sido escrito, o musitado, desde allí, desde ese «casi», desde ese mundo casi al borde de la *in-mundicia*, límite en el que los restos de una gramática de sentido aún húmeda, dejan ver el rostro volteado de lo que nunca ha sido, de lo que nunca será: lo no nacido, lo que nunca nacerá. El tono de apacible brutalidad es allí tangible: como si Trakl contemplase a la distancia un mundo en llamas que se devora a sí mismo en lenta quietud, en una calma oscura en la que se entremezclan un dios aireado y la frescura lunar de una noche que alumbra la putrefacción irremediable. Hay flautas otoñales que auguran un desmoronamiento casi sagrado, y en dónde los muertos en el frente de batalla emergen como fantasmas con cabezas sangrantes y bocas destrozadas.

Es, a mi juicio, el último verso el que le da al poema una especial atmósfera de despedida: “*La ardosa llama del espíritu se alimenta hoy de un dolor más tremendo: los nietos no nacidos*”. Lo que nunca será, pues nunca fue: un mundo sostenido por nietos que

¹⁹¹ Georg Trakl, *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994, p.382.

¹⁹² José Luis Reina Palazón, “La vida breve de Georg Trakl”, en Georg Trakl, *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994, p.p 28 y ss.

se velan antes de venir a la vida, un mundo cuyo porvenir se convierte en todo lo que nunca podrá ser: memoria de aquellos nietos petrificados en la muerte prematura de sus abuelos: “*brillan los ojos de la anciana de piedra*”, escribe en su poema *Nacimiento*¹⁹³. Los nietos no nacidos o la desaparición de un futuro que se convierte en un después de lo que pudo alguna vez llegar a ser. Un futuro que ahora, en la ruina de una cultura que se demuele en la boca magullada de los soldados desbordados, acontece como todo lo que no llegará a ser jamás. O al menos, como hasta ahora ha sido. *Grodeck* no es otra cosa que el hundimiento de la humanidad (occidental) en la consumación de su historia, quemada por su soberbia ingenua y por su ciega desmesura.

Grodeck nos habla, sin más, de la consumación del mal sobre la tierra: del advenimiento del infierno¹⁹⁴. Pues lo que allí busca ser nombrado, dicho, traído a presencia, es la experiencia del fin de los tiempos. Fin en el que se ha cancelado toda posibilidad de un Fin desde donde darle sentido al dolor del mundo. En la poesía de Trakl, al menos desde mi perspectiva, el dolor ya no augura el bien y la verdad, como piensa Heidegger, sino el puro desmoronamiento¹⁹⁵. En el escalofrío de una tierra vuelta desierto, incluso ha desaparecido la experiencia de la muerte como posibilidad de purificación, de salvación: ya no puede ser encarada como aquella «imposible posibilidad» (para decirlo con Heidegger) que traza en nosotros mismos la huella de una finitud que trasciende hacia el enigma del aparecer de la vida, de eso que, inexplicable, *nace desde la oscuridad*. En la guerra de trincheras, sin embargo, la muerte, como contracara del cuidado de ese darse de la vida, desaparece: el

¹⁹³ Georg Trakl, *Poemas*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1972, p. 178.

¹⁹⁴ Alejandro Peña Arroyave, La paradoja de lo no nacido como consumación del mal en Georg Trakl. Lectura de *Grodek*, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, Vol. 29, No 1, 2019, p.p 165-172.

¹⁹⁵ Para Heidegger lo no nacido (*Ungeborene*) expresa en Trakl aquello que aún no ha llegado a nacer pero que en este *aún no* “guarda y cuida la infancia más serena para el despertar venidero de la estirpe humana”. Martin Heidegger, “El habla en el poema”, *De camino al habla*, Serbal, 1990, p. 51. Es decir, el fin de un mundo que anochece implicaría, por un lado, el fin de un orden corrompido en virtud, por otro lado, de un recogimiento originario abierto a otro inicio. Por ello, los no nacidos serían llamados nietos, pues entre ellos y una generación que se extingue en su propia corrupción, advendría una generación regenerada y sucesora de un occidente otoñal. Una generación diferente, al cuidado de ese *no*, es decir: de ese retraimiento calmo que se vive como un dolor que canta a aquello que rehúsa aparecer, pero desde donde todo emana. Sin embargo, y pese a que la lectura que hace Heidegger me parece de una delicadeza altísima, pienso que el poema citado de Trakl no es un poema de los tiempos porvenir (como el *Zaratustra*) sino de la noche, del desconsuelo, de la desaparición, de ese decaimiento que, finalmente, hizo carne con su propia muerte. Para una lectura de Trakl desde la perspectiva de Heidegger ver el muy buen ensayo de Françoise Dastur, “Heidegger y Trakl: el paraje occidental y el viaje poético”, *Escritura e imagen*, Vol. 12, 2016, p.p 249-266.

amontonamiento de cadáveres y restos que luego, en *Auschwitz*, se multiplicarán hasta ocultar el cielo, no puede comprenderse de manera alguna: se ha cancelado la posibilidad de toda justificación y consuelo ante el horror de la existencia. Por eso el ocaso que poetiza Trakl no lleva «hacia el otro lado del puente», como en el *Zaratustra*, sino hacia nada. Lo que es lo mismo que decir: hacia lo mismo, hacia una pura inmanencia que descuella por todos lados como un puro absurdo. Esos cuerpos no han muerto, sino que simplemente han dejado de vivir: son un hecho biológico, un dato en una planilla quemada por el fuego de las ametralladoras. O peor aún. Ni siquiera han dejado de vivir, sino han dejado de *funcionar*. Apilados, ya no sirven a la máquina de guerra que los ha mantenido operando, en tanto instrumentos de su propio y anónimo despliegue de poder. Esos cuerpos que se amontonan con cabezas sangrantes, ¿se distinguen realmente de todos esos restos de máquinas que se extienden por un campo como esqueletos metálicos que remiten a un mundo que *ya fue*?

Que la muerte, la disgregación y el sufrimiento se hayan vuelto en las trincheras no sólo injustificables sino in-narrables, in-experienciales, incomprensibles, implica una cuestión esencial. Si la cultura puede ser comprendida como un modo de darle sentido a nuestra finitud, es decir, a nuestra mortalidad, y ese darle sentido implica justamente demorarse en la cuestión del morir, pero también del nacer, ¿cómo darle sentido a una pila de cadáveres mutilados esparcidos anónimamente y a la intemperie sobre un campo que guarda el vapor de la batalla, marcando la crisis de cualquier proyección de un reino de fines de la razón? Recordemos lo que nos enseñó Nietzsche en *La genealogía*: el ser humano no es que no soporte el dolor, ni por lo mismo, la descomposición, la disgregación, la muerte sin más. Lo que más le duele hasta el silencio de lo insoportable es su sin-sentido, es decir: el constatar que todo sufrimiento ha sido *en vano*, lo que conduce a la vida humana no sólo a una parálisis sino hacia su propia negación¹⁹⁶. La pila de cadáveres que se amontonan muestra precisamente eso: ni el nacimiento de “los soldados que mueren”, ni la muerte de “los espíritus asesinados” tiene otro sentido que la extensión del «todo es en vano», sólo movido por una tormenta de invierno” (*En el frente oriental*)¹⁹⁷. Todo el mal queda, así, injustificado, quebrándose por otro lado la posibilidad misma del *Bien*: toda esa masacre ha

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, p. 185 (GM, III, 28).

¹⁹⁷ Georg Trakl, *Poemas*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1972, p. 232.

acontecido precisamente en su nombre. Ningún fin justifica los medios. Ya no quedan fines: sólo medios que se remiten unos a otros. Esto marca la negación radical de toda teleología de la historia.

La catástrofe implica, así, que ese desajuste presente en ese momento inaugural de la razón disconforme con su propia actualidad, se abisma en su propio desmantelamiento y destrucción, horadándose todo ese edificio proyectual sobre el que se sostenía el deseo de un mundo mejor. Ya no se cree que sea posible hacer advenir el cielo de la razón en la tierra, orientando la existencia a partir de aquellos ideales de una razón ahora devenida monstruosa: los cadáveres desmembrados revelan el dominio de la inmanencia total. No hay fines que movilicen o eleven el espíritu sino un incremento desmesurado del poder de aquellos medios que, organizando el mundo, prometían dar pie para el libre despliegue de las capacidades creativas de la vida humana en su conjunto: “*Grande es la culpa del que ha nacido*”, susurra Trakl en *Anif*¹⁹⁸: dolor irredimible, pues incluso ya no cuenta siquiera con la muerte para saldar lo debido, como sí se daba en la interpretación metafísica occidental al menos desde Anaximandro, según lectura de Nietzsche¹⁹⁹. La medida de lo humano se convirtió justamente en eso: en una medida para asegurar no el cumplimiento de los fines sino el poder de la misma medida, un plexo de medios sin meta ni propósito que se potencia a sí mismo, oscureciendo el sueño que alguna vez inspiró ese proyecto histórico llamado *Europa*²⁰⁰.

2.3 El desplome de Europa como sueño infinito

Detengámonos un momento en este quiebre violento: el reino de fines conforme a esa «comunidad de lectores por venir» proyectada por Kant desmantelado justamente por el

¹⁹⁸ Georg Trakl, *Poemas*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1972, p. 174.

¹⁹⁹ Si bien se puede desprender esta lectura en el capítulo que dedica a Anaximandro en *Los filósofos preplatónicos* (Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, p.p 46-54), esta adquiere un peso importante para la interpretación del modo de vida metafísico, en el capítulo del Zarathustra titulado precisamente “De la redención” Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 1972, p.p 205-206.

²⁰⁰ Por eso, como señala Breno Onetto, el temple de Trakl es vivido como síntoma de un tiempo que decae, que se derrumba en el cielo durante un atardecer, que trae una reflexión de la historia, acercando el derrumbe cultural inconexo sin vínculos ni en lo humano, sin valores, ni en lo divino, sin religión que cuente o nos salve; la culpa y el castigo son la peste que azota, la maldición del último humano. Breno Onetto, “Georg Trakl o el azul declinar de una época”, Armando Roa y Francisco Vejar (eds), *Georg Trakl. Homenaje desde Chile*, Universitaria, Santiago de Chile, 2002, p.p 73-74.

mismo proceso cognitivo que, se suponía, asentaría las bases para su florecimiento. Acerquémonos a este descalabro ahora a través de Edmund Husserl. Para el padre de la fenomenología, el predominio creciente de la perspectiva desplegada por las ciencias positivas en la comprensión (y manipulación) de aquellas cuestiones que, para él, atañían a las ciencias del espíritu, implicaba una amenaza para la vitalidad de la cultura europea. Y por lo mismo, dedicó parte importante de su trabajo filosófico e intelectual a buscar formas de resucitar una suerte de heroísmo de la razón, que pusiera otra vez en escena la epopeya filosófica en la que se jugaba el futuro de occidente (leído como «centro» civilizatoria del mundo, valga decirlo). Vamos por qué.

Es especialmente en su libro *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, compuesto por sus últimos textos y conferencias, donde Husserl denuncia el peligro al que se expone el proyecto civilizatorio europeo, si acaso termina siendo dominado exclusivamente por la «tiranía del logos científico», el que hace del cálculo, del control y de la manipulación de un mundo objetivado, las únicas formas de legitimación del conocimiento²⁰¹. Ya en 1900 Husserl había criticado duramente la objetivación de la consciencia que estaba siendo realizada por la psicología naturalista, así como la reducción del mundo a los criterios de las ciencias positivas, operaciones que estaban en el corazón de una crisis cuyo primer remezón importante iba a ser la Primera Guerra Mundial²⁰². Desde allí debemos comprender su llamado a volver *a las cosas mismas*. Evidentemente esto no significa hacer de la vida una cuestión sólo pragmática sino, yo diría, es un llamado a volver a demorarse en la experiencia misma de la *consciencia viva*, es decir: demorarse no en la experiencia de esto o de esto otro sino, desplegando una suerte de repliegue o suspensión de la relación natural con el mundo (*epojé*), explorar (metodológicamente) modos de dar cuenta

²⁰¹ Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997, p.42

²⁰² “Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues, busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por lo físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente por una psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento”. Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p.119.

de la presencia misma del mundo y de la presencia de la consciencia comprometida en él, consciencia y mundo dándose mutuamente en un abrazo cuya emergencia se da desde su puro darse originario²⁰³. Despertar esa sensibilidad propiamente fenomenológica que busca mostrar el darse mismo de los fenómenos implica así un gesto contrario al de la ciencia positiva, que no se detiene en el aparecer de consciencia y mundo como horizonte o trasfondo originario, sino que salta hacia las cosas buscando reducirlas a explicaciones causales. Por eso, este volver a las cosas mismas es un paso atrás, en el sentido de remontarse hacia una *intuición originariamente donadora*, lo que convierte a todo ejercicio fenomenológico en un trabajo, no sólo sobre la experiencia viva, sino un trabajo que nace desde ella para buscar clarificarla desde los límites de lo que se (nos) da²⁰⁴.

Ahora bien, que las cuestiones del espíritu, o si se prefiere, de la experiencia viva, fuesen reducidas a los criterios de las ciencias de la naturaleza era para Husserl la constatación de que se estaba abandonando justamente aquel fin o *telos* que le había dado a Europa, como proyecto histórico, su direccionalidad o sentido. Para Husserl es la filosofía lo que constituye Europa, no como espacio geográfico ni como un conglomerado de países o naciones, sino como vocación, como disposición y orientación fundamentales hacia la busca de la verdad y humanidad *universales*²⁰⁵. Esto significa, por lo mismo, que el nervio interno de la historicidad humana no es otro, para el fenomenólogo, que su voluntad imperturbable de autocomprenderse desde un horizonte infinito, lo que se va cumpliendo justamente en la filosofía como tarea, por lo mismo inagotable; pero que, por ello mismo,

²⁰³ Como nos lo aclara Maurice Merleau-Ponty en la introducción de *Fenomenología de la percepción*: “Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la consciencia, por la que un mundo se ordena entorno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera”. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona, 1994, p. 9.

²⁰⁴ Bernhard Waldenfels, “Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl”, *Areté, Revista de Filosofía* Vol. 29, No 2, 2017, p.p. 409-426.

²⁰⁵ Como señala, por ejemplo, Jan Patočka, para el padre de la fenomenología, es en “Europa donde nació el proyecto de vivir en la verdad, de vivir, según la expresión de Husserl, de manera últimamente «responsable», y sólo en ella se ha desarrollado este proyecto en la continuidad de un pensar universalmente disponible, susceptible de ser profundizado y corregido en común. Jan Patočka, “La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del mundo de la vida”, *El movimiento de la existencia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, p. 137.

habrá “que soñar hasta el final”, aceptando su esencial inacabamiento²⁰⁶. De ahí que para Husserl los filósofos sean en su esencia funcionarios de la Humanidad en su conjunto²⁰⁷. Pues en la filosofía lo que se va esculpiendo es la posibilidad misma de una experiencia común a toda vida humana. Como lo expresa en una nota al pie de su conferencia *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*, leída en Viena en 1935 - sólo tres años antes que los judíos fuesen vergonzosamente expulsados de la opera de esa misma ciudad -:

La filosofía como función de humanización del hombre, como humanización, «del hombre en la escala de la humanidad», como existencia humana bajo su forma final, que es al mismo tiempo la forma inicial de donde ha partido la humanidad, tiene su primer estadio de desenvolvimiento, en su marcha hacia la razón de la humanidad; de ahí procede de nuevo un estadio de desenvolvimiento en que la existencia humana es el ser; en que ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder querer ser sí según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente, donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder. El instrumento de esta conquista es la ciencia filosófica cuyos portadores son los filósofos, los únicos verdaderos sabios²⁰⁸.

Desde esta perspectiva, toda elaboración filosófica concreta, que busque despejar u orientar los ideales prácticos, siempre va a ser una apuesta unilateral y tiene el riesgo de caer en una necesaria, pero peligrosa, especialización. La filosofía no debe olvidar nunca que aquello que la anima es, antes que nada, su tarea en su conjunto, abierta hacia “la totalidad de sus horizontes de infinitud”²⁰⁹. Por eso, la auténtica consciencia filosófica, desplegada en una constante reflexividad, sabe que cada concreción filosófica “históricamente real es un intento

²⁰⁶ Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p.137.

²⁰⁷ “Nosotros somos precisamente lo que somos, como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y co-portadores de la orientación de la voluntad *que la atraviesa*, y somos eso a partir de una institución originaria, que es al mismo tiempo institución ulterior y transformación de la institución originaria de los griegos. En esto se halla el comienzo *teleológico*, el verdadero nacimiento del *espíritu europeo* en general”. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p.114.

²⁰⁸ Edmund Husserl, “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p.135.

²⁰⁹ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p 113.

en mayor o menor medida logrado de realizar la idea conductora de la infinitud, y con ello, del conjunto total de las verdades”²¹⁰.

Las ciencias positivas, en cambio, borran, de cierta manera, esta sensibilidad por lo infinito que ha llevado a la humanidad (occidental) a trascender cada vez esa inmediatez del mundo circundante que forma la seguridad de lo propio. Pues las determinaciones de las ciencias explicativas hacen justamente eso: explicar, es decir, *reducir* lo que emerge siempre inagotable a criterios positivos, lo que va socavando las raíces de aquellas idealizaciones que, en palabras de Paul Valery, componen la “economía del espíritu”. Esta está formada por aquellos objetos infinitos que llevan continuamente a la vida humana a no coincidir plenamente con lo que es, con su actualidad, pues la mueve a estar al cuidado de lo que *no es*. De eso ausente que, en la imaginación, en la ficción, en el sueño, se va haciendo presente como proyecto especular que moviliza así el deseo de un *nosotros* (siempre) por venir²¹¹. Escribe Valery:

(...) una vez satisfecha la necesidad vital, una especie, la nuestra, especie positivamente extraña, cree su deber crearse otras necesidades y otras tareas además de la de conservar la vida: otros intercambios la preocupan, otras transformaciones la requieren. Sea cual sea el origen, sea cual sea la causa de esta curiosa desviación, la especie humana se ha empeñado en una inmensa aventura... Aventura cuyo objetivo ignora, como ignora su término e incluso cree ignorar sus límites.

Se empeñó en esta aventura, y lo que llamo el espíritu le ha provisto a la vez la dirección instantánea, el aguijón, la punta, el empuje, el impulso, como le ha provisto los pretextos y todas las ilusiones que necesita para la acción. Esos pretextos e ilusiones variaron, además, de época en época. La perspectiva de la aventura intelectual es cambiante...²¹²

²¹⁰ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p 112.

²¹¹ Para un desarrollo de la cuestión del espíritu vinculando a Husserl y Valery en relación a ese *nosotros* imposible que alienta al espíritu crítico ver Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 3. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004, p.p 180 y ss.

²¹² Paul Valery, *La libertad del espíritu*, Ediciones Elaleph, Buenos Aires, 2000, p.p 5-6.

¿Se puede explicar a través de las leyes de la causalidad aquello que emerge como objeto de deseo de toda práctica artística? ¿Se puede reducir a causas objetivas el por qué escribo esto de la forma que lo escribo? ¿No es ese *objeto infinito* lo que me invita una y otra vez a buscar darle diferentes formas a *eso* que nos toca, pero que nunca nos pertenece como algo propio y totalmente conocido? ¿El reduccionismo científico, que hace del hecho positivo lo único válido y real, no abre acaso el camino de retorno a todo dogmatismo que cree saber, de modo absolutamente claro y preciso, de aquello que habla, de aquello sobre lo que va la existencia? En esta misma línea, Merleau-Ponty escribe: “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa”²¹³. Es decir, es la misma tarea de poner en suspensión nuestra relación natural con el mundo, la *epojé*, la que asume en su base su misma imposibilidad de dar cuenta de él total y definitivamente. Pero imposibilidad no en el sentido de impotencia, sino imposibilidad vivida como una conmoción desde la que, abierto al roce del mundo, es su misma familiaridad la que se nos aparece como una cuestión siempre extraña y paradójica: “El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable”²¹⁴.

Encontramos un cierto aire familiar entre la teleología de la razón que veíamos con Kant y aquella que busca articular Husserl para comprender el sentido de Europa como sueño y, especialmente, como exigencia ética. Vale decir, como disposición y apertura hacia esa verdad ideal siempre excesiva que se ejerce como crítica infinita a lo propio y familiar, lo que hace que nuestra familiaridad con el mundo siempre esté cruzada por el hálito de lo extraño²¹⁵. Por lo que no es una cosa menor que sea el mismo Husserl, al comienzo ahora de

²¹³ “Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (porque, como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen los trabajos inéditos, es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final”. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona, 1994, p. 13.

²¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona, 1994, p.16.

²¹⁵ Bernhard Waldenfels ha hecho, a partir y más allá de Husserl, de la experiencia de lo extraño la base de una fenomenología responsiva que haga de la creatividad, que acoge la alteridad y arriesga lo sabido, los órdenes simbólicos que orientan el actuar. Ver Bernhard Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 32, 1998/1999, p.p 85-98; Bernhard Waldenfels, “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales a una fenomenología responsiva”, *Daimon. Revista de filosofía*, No 14, 1997, p.p 17-26;

los años veinte, quién, en un artículo preparado para la revista japonesa *The Kaizo*, vislumbre, con cierta amargura, el insipiente extravío de Europa como proyecto vital:

La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros «más finos» de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. *Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado*. Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural; o sea, cuando no se contenta con vivir sino que vive de cara a una grandeza que vislumbra, y encuentra satisfacción en su éxito progresivo por traer a la realidad valores auténticos y cada vez más altos. Ser un miembro digno de tal colectividad humana, trabajar junto con otros en favor de una cultura de este arden, contribuir a sus más sublimes valores, he aquí la dicha de quienes practican la virtud, la dicha que los eleva por sobre sus preocupaciones y desgracias individuales. Esta fe que nos movió a nosotros y a nuestros padres, y que se transmitió a las naciones que, como la japonesa, solo muy recientemente se vincularon a la tarea de la cultura europea, es la que hemos perdido, la que partes enteras de nuestro pueblo han perdido. Si antes de la guerra ya se tambaleaba, hoy se ha derrumbado por completo. Tal es el hecho ante el que, como hombres libres, nos encontramos. Él debe determinar nuestra praxis²¹⁶.

El mundo europeo, que vive sobre los logros de las ciencias positivas, se ha desanclado de su tarea y vocación infinitas, “lo que se documenta en innumerables síntomas de desintegración de la vida”. Lo que, sin ser una fatalidad inevitable, implica el distanciamiento de Europa “de su propio sentido racional de la vida”²¹⁷.

Bernhard Waldenfels, “Simbólica, Creatividad y Responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar”, *Ideas y Valores*, No 105, diciembre 1997, p.p 17-29.

²¹⁶ Edmund Husserl, “Renovación. El problema y el método”, en *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Madrid, 2012, p. 1. El destacado es mío. No puedo dejar de notar, de todas formas, el claro tono eurocéntrico de un discurso que comprende, acriticamente digamos, Europa como garante de un proyecto humanitario esencial.

²¹⁷ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p 127.

No obstante, esto no es para Husserl un destino oscuro signado en las lógicas mismas de la razón nacida en el mundo griego. Más bien, si acaso se puede evidenciar el fracaso de la fuerza vital y teleológica del espíritu europeo, este “no se halla, empero (...) en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su «enajenamiento», en su absorción dentro del «naturalismo» y el «objetivismo»²¹⁸. La denuncia que Husserl hace a este desvío histórico-cultural no significa, por lo mismo, ni un reproche a la ciencia y a sus descubrimientos, ni tampoco una suerte de espanto tradicionalista frente a los indesmentibles logros de la técnica, sino otra cosa. Lo que Husserl le achaca a la cultura europea es haber hecho del lenguaje de las ciencias físico-naturales su único modo de comprender la existencia, reduciendo a sus criterios causales toda la complejidad inagotable del «mundo del espíritu». Es esto lo que ha terminado por casi apagar esa fuerza teleológica propia del mundo europeo, lo que lo ha conducido no a una crisis epistemológica sino a una crisis *vital*²¹⁹. Esto porque, al proponerse las ciencias naturales “descubrir también los secretos del espíritu”, este se ha transformado en un objeto entre otros: objeto medible, calculable y anticipable, algo real, es decir, algo que “se halla objetivamente en el mundo”²²⁰.

Por ejemplo, desde esta «mirada desde ninguna parte» propia de las ciencias positivas, la experiencia de la muerte queda explicada por causas fisiológicas, así también el nacimiento, el dolor o el amor. He incluso la conciencia misma abierta a la inagotabilidad del roce del mundo, esa reflexividad desde la que brota el evento mismo del preguntarse, se reduce a una serie de golpes eléctricos que pueden medirse y calcularse a través de aparatos de laboratorio cada vez más exactos y complejos. Los abismos de la subjetividad, que incluso Kant dejó sin tematizar, es suturado por el tejido de una realidad objetiva, física y de estructura causal que garantiza un sin número de éxitos medibles y gratificantes. Desde el primado impersonal de esta mirada descomprometida que obra fuera de ese subsuelo común que Husserl llama *mundo de la vida* –“entendido como el conjunto de significaciones pre y

²¹⁸ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 127. Esto distancia la mirada de Husserl de la que veremos enseguida a través de Benjamin, Adorno y Horkheimer, los que ven en la razón misma las raíces de su propia y cruel enajenación.

²¹⁹ Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997, p.42.

²²⁰ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 118.

extracientíficas que dan sentido a nuestras vivencias”²²¹-, lo subjetivo se comprende como una mera cuestión privada, una cuestión «relativa a gustos personales»: una entretención entrañada con la *doxa* y con el disfrute pasajero e individual. Nada realmente importante y que valga la pena pensar, cuidar y atender haciéndose cargo de sus exigencias singulares y, como hemos visto, infinitas.

Por esto, no es raro que, para Husserl, “la «Edad Moderna», tan orgullosa durante de sus éxitos teóricos y prácticos, haya caído finalmente ella misma en una creciente insatisfacción, y que aún debe experimentar su situación como situación de penuria. En todas las ciencias se insinúa esta penuria, en último análisis como penuria del método. Pero nuestra penuria europea, si bien no comprendida, concierne a muchos”²²². Pero, ¿cómo abrirse a la experiencia de la penuria, si aquella sensibilidad con cuestiones que no pueden comprenderse a través de la explicación científica han sido dejados al fondo de una habitación que nadie cree especialmente relevante abrir de par en par? Escribe Husserl:

La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos²²³.

Si seguimos a Husserl, la *prosperity* sobre la que se desenvuelve la vida moderna se levanta, así, sobre una suerte de *insensibilización* generalizada respecto a aquellas cuestiones que nos asaltan y que nos son decisivas, en la medida que en ellas vamos elaborando el sentido de nuestra misma existencia. Las «preguntas decisivas» son justamente aquellas que nacen de lo que nos pasa y *toca* en profundidad la piel de una vida que experimentamos, o mejor, sentimos, *antes y de modo más originario (y simple)* que todo el edificio explicativo de cualquier ciencia natural o teología. Esa situación inexplicable de *estar aquí en el mundo de*

²²¹ Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 135.

²²² Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 119.

²²³ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, pp. 49-50.

la vida, mundo que, como hermosamente nos ha descrito recientemente Josep María Esquirol, nos hiere infinitamente: como asombro, como amor, como angustia, como gusto²²⁴. Nos hiere porque nos conmueve, como si fuésemos un fruto que se abre a su respiro, y en ese abrirse va intensificando y, a su vez, elaborando - poéticamente diría Heidegger - la experiencia de sentirse y comprenderse existiendo en los pliegues de una luz sostenida por hilos de sombras.

Ante esta *tarea*, en la que descuella ese anhelo infinito (e irrealizable definitivamente) por una comunidad de sentido universal, la ciencia positiva moderna aparece impotente. Por eso tampoco nos pueden decir nada en aquellos momentos en el que nos vemos “abandonados a perturbaciones fatales”, y en las que el piso en el que sustentábamos nuestras vidas individuales y sociales se nos resquebraja de cuajo: cuando la pregunta por el sentido o sin sentido de la existencia se nos vuelve sobre nosotros con esa dulzura que nos deja helados: ¿y para qué? ¿por qué? ¿hacia dónde?

Para nuestra indigencia vital –oímos decir– esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: *las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana* ¿no exigen, en su generalidad y necesidad, de parte de todos los seres humanos también reflexiones generales y su respuesta a partir de intelecciones racionales? (...) ¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo”²²⁵.

Por esta razón, Husserl va a alentar al despliegue de una lucha infinita contra la barbarie producida por el naturalismo fisicalista, denunciando justamente las consecuencias

²²⁴ Pienso en lo que Esquirol ha estado desarrollando en especial en sus tres últimos libros respecto a la resistencia íntima, al repliegue del sentir y a la herida infinita. Josep María Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015; Josep María Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018 y Josep María Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021.

²²⁵ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 50. El destacado es mío.

destructivas implicadas en la denostación violenta de todas aquellas formas de pensar y de sentir que no se rigen por los patrones universales de las ciencias exactas.

“El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio”, escribe al final de su conferencia *La filosofía en la crisis europea*²²⁶. Un cansancio que radica en el abandono del proyecto que ha articulado internamente su historia dándole una tarea - siempre inacabada - por realizar. Si el cansancio prevalece, se augura una fragmentación regida por la falta de sueños compartidos, por una ausencia que puede radicar en una lucha de todos con todos bajo el primado de la unilateralidad y la especificidad. Las partes dispersas en guerra entre todas. Por esta razón, para este hombre ya mayor que viaja a Viena a dar una serie de conferencias a mediados de los años treinta la cuestión alemana, que ya vivía en carne propia, no era una cosa exclusivamente nacional sino europea-mundial. Pues lo que estaba en juego en esos años no era sólo el ocaso de Alemania como país o cultura específica sino el espíritu de los “buenos europeos”, los que pendían de un hilo. Espíritu que, finalmente, se deshizo como una pompa de jabón gris, ahogado, torturado y quemado en los campos de exterminio²²⁷ y que no pudo realizar eso que el mismo Husserl creía ver aun latiendo como posibilidad en la misma racionalidad occidental como proyecto universal²²⁸. Finalmente, lo que se terminó

²²⁶ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 127.

²²⁷ Ahora bien, no puedo sino señalar que en Husserl se repite una cuestión bastante central en todo el pensamiento occidental que se atribuye a sí mismo ser la fuerza esencial de la humanidad en su conjunto. Como señala Marina Garcés, “a pesar de su extravío mortífero, Occidente sigue siendo para Husserl el portador del único proyecto de civilización que, mediante el concepto de lo universal, apela al conjunto de la humanidad. Occidente es para él, la civilización que ha hecho del racionalismo una tarea u creencia práctica en la que se descubre la esencia misma del ser humano”. Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p.136. Es por eso que muchos pensadores, como el caso de Patricio Marchant, hablen de un cierto “racismo espiritual”, que pone en evidencia que el pensamiento occidental no es capaz de pensarse sino sólo a sí mismo. “La «filosofía europea» [escribe Marchant] constituye una merma [*une réduction*] del pensar. Incapaz de pensar otra cosa que pensarse a sí misma, la «filosofía europea» no puede sino caer en un “racismo espiritual”; este racismo es el objeto de esta nota o estudio. «Racismo espiritual», para limitarnos a este siglo, como por ejemplo el de Heidegger (pese a que, a través de otro aspecto de su pensamiento, el pensar heideggeriano pueda escapar de él), de Husserl, de Valéry”. Patricio Marchant, *Atópicos*, “etc.” E *“Indios Espirituales”*. Nota acerca del racismo espiritual europeo, p.11 [<http://philosophia.cl/articulos/antiguos0405/Marchant%20-%20Atopicos.pdf>].

²²⁸ Al final de *La crisis* Husserl nos va descubriendo lo que para él podrían ser las consecuencias de una epojé radical: una conexión anímica única que vincula a las almas, no con algo externo (como sería algo positivo, un hecho, un fundamento), sino como intersubjetividad o comunitarización de la vida. Como experiencia impática de un mundo común en el que nos vivimos ya tocados por el otro: “Con otras palabras, cada uno de nosotros tiene su mundo de la vida, mentado como el mundo para todos. Cada uno lo tiene con el sentido de una unidad-polar de mundos mentados relativo-subjetivamente que, en el cambio de la corrección se transforman en meras apariciones *del* mundo, del mundo de la vida para todos, de la unidad intencional que se mantiene

asentando y extendiendo por lo que quedaba de Europa como promesa, fue una situación mucho más próxima a lo que Robert Musil, lector de Husserl, describió en *El hombre sin atributos*:

Hemos conquistado la realidad y perdido el sueño. Ya nadie se tiende bajo un árbol a contemplar el cielo a través de los dedos del pie, sino que todo el mundo trabaja (...) No es necesario dar muchas vueltas a esto; hoy día parece evidente a la mayor parte de los hombres que la matemática se ha mezclado como un demonio en todas las facetas de nuestra vida. No todos creen en la historia del diablo al que se puede vender el alma, pero al menos aquellos que entienden algo del asunto, por llevar el título de clérigos, historiadores o artistas y perciben, como tales, buenos beneficios, atestiguan que la matemática les ha arruinado y que ella ha sido el origen de una razón perniciosa que, a la vez que ha proclamado al hombre señor del mundo, lo ha hecho también esclavo de la máquina. La aridez interior, el desmesurado rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos, su inquietud, su maldad, su asombrosa apatía del corazón, el afán de dinero, la frialdad y la violencia que caracterizan a nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma el razonamiento lógico y severo. De ahí que ya entonces, cuando Ulrich se dedicó a la matemática, hubo gente que predijo el hundimiento de la cultura europea porque había desaparecido del corazón del hombre la fe, el amor, la sencillez y la bondad; y es significativo que todos ellos habían sido, de estudiantes y en su juventud, pésimos matemáticos. Para ellos ha quedado demostrado más tarde que la matemática, madre de las ciencias exactas, abuela de la técnica, fue también matriz de aquel espíritu que engendró los gases asfixiantes y los aviones de combate²²⁹.

continuamente, también un universo de detalles, de cosas. Eso es el mundo, otro no tiene en absoluto sentido para nosotros; y en la *epojé* ese mundo se vuelve fenómeno, y lo que entonces queda no es una multiplicidad de almas separadas, cada una reducida a su pura interioridad sino que así como hay una única naturaleza universal como una conexión unitaria cerrada en sí misma, del mismo modo, sólo hay una conexión anímica única, una conexión totalizadora de todas las almas unidas, no con lo externo sino con lo interno, vale decir mediante el uno en el otro intencional de la comunitarización de su vida. Toda alma, reducida a su interioridad pura, en su ser-para-sí y en su ser-en-sí, tiene su propia vida originaria. Y, sin embargo, forma parte de ella, de modo originario propio, tener la correspondiente conciencia de mundo, y en verdad por medio de que ella tiene experiencia empática, conciencia experienciante de los otros como los que tienen mundo, esto es, como los que aperciben en las apercepciones en cada caso propias". Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p.p 291-292.

²²⁹ Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 2004, p.p 41-42. El destacado es mío.

Hemos conquistado la realidad, pero perdido el sueño. Vale decir, el proyecto occidental ha terminado por hacer de la vida, de toda vida, incluida la nuestra, “un accidente sin trascendencia”, como el mismo Robert Musil tituló el primer capítulo de su novela filosófica²³⁰.

Aquello cuerpos mutilados, amontonados en los campos de batalla o en los centros de exterminio, son capturados por la razón instrumental, en tanto hechos o números sin nombre propio: como accidentes azarosos sin ningún tipo de sentido. Esparcidos a lo largo y ancho de una pura inmanencia que se deshace en un montón de masa informe, son la constatación muda de la experiencia de la pura contingencia sinsentido, la que ya aterraba al mismo Kant, y cuya experiencia fue tan bien descrita por Sartre en *La náusea*²³¹. Pareciera que la razón instrumental marque a fondo una comprensión desafectada de la vida (y de cada vida singular) como si esta fuese sólo un problema técnico que debe ser solucionado, pero que a nadie le incumbe verdaderamente. Consumación del mal, entonces, en un proceso en el que la matematización de la existencia ahoga la fecundidad inagotable de un mundo de la vida que se convierte en un hecho *inmundo*²³²: Europa como sueño vuelto de revés. Como afirma Joan-Carles Mèlich, en esta “supremacía del hecho sobre la experiencia” se nos revela una nueva “*religión totalitaria [que] ha relegado la palabra narrada al reino de la especulación y de la falsedad.* La realidad, se dice, es otra cosa. ¿Qué cosa? La realidad, se dice, son los hechos”²³³. ¿El ocaso, la desintegración, la putrefacción del mundo, de la tradición, de la «esperanza de futuro» es entonces nuestra nueva religión? ¿La religión del «hecho positivo» sin más?

²³⁰ Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 2004, p. 11.

²³¹ Jean-Paul Sartre, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 2003, p.p 212 y ss. Un muy buen análisis del capítulo “Las seis de la tarde” lo desarrolla Josep María Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, p.p 41-44.

²³² Como señala Joan-Carles Mèlich: “El filósofo alemán se dio cuenta de que la cultura occidental había convertido los hechos en fetiches, en ídolos. El hombre occidental, el hombre del Renacimiento y de la Ilustración, se encuentra enfermo porque se ha resignado a la supremacía del hecho sobre la experiencia, y se ha cumplido la profecía de Max Weber: la sociedad se ha convertido en una «jaula de hierro». Un nuevo totalitarismo se ha apoderado del mundo, el totalitarismo de la verdad tecnocientífica y tecnoeconómica. Esta religión totalitaria ha relegado la palabra narrada al reino de la especulación y de la falsedad. La realidad, se dice, es otra cosa. ¿Qué cosa? La realidad, se dice, son los hechos. Y en las sociedades tecnológica, en el lenguaje de la estadística, en el mundo globalizado, los hechos se han convertido en fetiches. ¿Qué nos espera? ¿Con qué nos encontraremos ahora? Imposible saberlo”. Joan Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004, p.p 127-128.

²³³ Joan Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004, p. 128. El destacado es mío.

2.4 El ángel de la historia y la desconfianza absoluta en el destino

La crisis de Europa como sueño, como teleología, como proyecto histórico-filosófico, como *experiencia narrada generación tras generación*, marca, como vimos a través de Trakl (y ahora con Husserl) la imposibilidad de darle sentido a la existencia desde una «esperanza de futuro. Las trincheras (y luego *Auschwitz*) hace que la prosperidad sustentada en los logros de las ciencias positivas vaya mostrando su revés: una brutalidad injustificable que lleva a experimentar la vida como hecho desnudo, sin sentido, como mera cuestión biológica, sin misterio alguno. La vida humana, la vida en su conjunto, pieza entre piezas formando parte de procesos anónimos que - con la fuerza de un río desbordado - ya no auguran la venida de un mundo mejor.

Prestemos atención ahora a Walter Benjamin, para ahondar en el temple de ánimo que la Primera Guerra Mundial deja en una cultura cuya «prosperity» se desploma como si no hubiese sido más que un débil (y violento) simulacro. En un texto de 1929 escribe, a propósito del surrealismo y del pesimismo total, lo siguiente:

Desconfianza en el destino de la literatura, desconfianza en el destino de la libertad, desconfianza en el destino de la humanidad europea, pero sobre todo desconfianza, desconfianza y desconfianza en el entendimiento: entre las clases, pueblos e individuos. Y sólo una confianza ilimitada en la I.G Farben y en la pacífica modernización de la *Luffiwaffe*. Bueno, ¿y ahora qué?²³⁴.

Desconfianza en la cultura, en el uso público de la razón, en la libertad, en el destino y, sobre todo, en el vínculo que puede generarse entre clases, pueblos e individuos y que es condición de posibilidad de todo proceso de formación y emancipación desde el punto de vista del proyecto de la Ilustración. Sorprende, eso sí, como lo ha destacado Michael Löwy, que ni siquiera la agudeza crítica, pesimista y anticipatoria de Benjamin pudiese prever la destrucción que la *Luffwaffe* iba a generar en la población civil, ni que la *I.G Farben*

²³⁴ Walter Benjamin, “El surrealismo”, *Obras, libro II, vol. I*, Abada, Madrid, 2007, p.p 314-315.

fabricaría el gas que se utilizaría en las cámaras de exterminio²³⁵. Es decir, aun previendo que la confianza ilimitada en el entendimiento generaría un cataclismo, incluso Benjamin fue incapaz de anticipar la magnitud de la brutalidad que se avecinaba. Pero no fue, evidentemente, el único. Por poner otro ejemplo, Stefan Zweig tampoco lo vio venir. Ocurrió que, con la intensidad de un rayo, un mundo que se creía basado en la cordura y la seguridad de la razón, en cosa de segundos se fragmentó “como si de un cántaro se tratara”²³⁶, abriéndose, en su seno, un frío y puro devenir inmanente, sin porvenir, meta ni sentido.

Nosotros, unos jóvenes completamente inmersos en nuestras ambiciones literarias, reparábamos poco en los peligrosos cambios que se producían en nuestra patria: tan sólo teníamos ojos para libros y cuadros. (...) Las masas se levantaban y nosotros escribíamos versos y discutíamos de poesía. No veíamos las señales de fuego en la pared; sentados a la mesa como antaño el rey Baltasar, saboreábamos, despreocupados y sin temer al futuro, los exquisitos manjares del arte. Y tan sólo varias décadas más tarde, cuando las paredes y el techo se desplomaron sobre nuestras cabezas, reconocimos que los fundamentos habían quedado socavados ya hacía tiempo y que, con el nuevo siglo, simultáneamente había empezado en Europa el ocaso de la libertad individual²³⁷.

“La historia se hace infierno en Kafka porque se perdió lo salvador”, escribe Theodor Adorno en *Apuntes sobre Kafka*²³⁸. Esta aseveración no trata sobre Kafka como objeto de estudio, sino que se aproxima a Kafka en tanto en él tiene lugar la catástrofe misma del sueño de occidente. Así, sin ese horizonte abierto por la esperanza de futuro y por el fin final, la existencia emerge como un terreno baldío en el que sólo se renueva la marcha incesante y neutra de lo mismo, sin atisbo aquello que salva, redime, libera o emancipa. Esto lo supo ver muy bien Walter Benjamin a través de la imagen del ángel de la historia, en la tesis IX de *Sobre el concepto de historia*. Tomando como referencia un cuadro de Klee, el ángel de la historia es presentado con el rostro vuelto hacia el pasado, el que contempla una catástrofe que apila incesantemente ruina sobre ruina, como los cadáveres mutilados en las trincheras

²³⁵ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis “Sobre el concepto de historia”*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 26.

²³⁶ Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona, 2019, p. 274.

²³⁷ Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona, 2019, p. 97.

²³⁸ Theodor Adorno, “Apuntes sobre Kafka”, en *Prismas. La crítica a la cultura y a la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962, p. 279.

y luego en Auschwitz: ningún hilo ata de sentido los elementos dispersos desordenadamente, ninguna trama nos permite comprender lo que allí ha sucedido de cara a un futuro que está por venir. El ángel quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a vincular todo lo fragmentado. Pero una tempestad llamada *progreso* lo arrastra irresistiblemente - vuelto de espaldas - hacia el futuro, mientras los restos se siguen acumulando caóticamente. Estos restos y fragmentos no son evocación de un «inacabamiento esencial» constitutivo de un proyecto futuro, en el sentido que le dan los románticos alemanes²³⁹, sino imágenes de masacres y miserias que el mismo progreso genera mientras mueve sus piezas: masacres y miserias absolutamente incomprensibles, injustificables, ilegítimas, in-sintetizables, sin *razón de ser*. Experiencia que marca un quiebre radical con el sentido de la historia que veíamos en Kant, pero, sobre todo, “con la filosofía de la historia de Hegel, esa inmensa teodicea racionalista que legitimaba cada «ruina» y cada infamia histórica como una etapa necesaria del camino triunfal de la Razón y un momento ineluctable del Progreso de la humanidad hacia la Conciencia de la Libertad”²⁴⁰.

El ángel de la historia, yendo a toda velocidad hacia el futuro vuelto de espaldas, expresa muy bien el abismo que Georg Trakl poetiza como degeneración de un mundo que, en su ocaso, deja ver su putrefacción. Es decir, hace experiencia del tiempo *futuro* como aquello que *nunca será*. La catástrofe implica, en este sentido, este quiebre brutal en donde ese «hilo conductor» que ataba el sentido de la historia desde la esperanza en el progreso se corta: sólo queda su ausencia, el duelo de lo que ya no puede comprenderse, de «eso» que acontece en el límite mismo del lenguaje, de lo que se ha convertido en una falta, en una pura carencia. Como si luego del *golpe* sólo quedase la memoria del golpe mismo, porque desde ahora todo aquello que había sucedido antes de su advenimiento mortífero ya no puede ser configurado en un orden de sentido: ya no se entiende. Lo que ha sucedido lo ha dispersado

²³⁹ Como señalan a propósito del romanticismo alemán Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: “En este sentido, todo fragmento es proyecto: el fragmento-proyecto no funciona como programa o prospectiva, sino como proyección *inmediata* de lo que, sin embargo, no acaba”. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012, p. 86. Y más adelante, en el mismo e influyente libro: “Cada fragmento vale por sí mismo y por aquello de lo que se suelta. La totalidad es el fragmento mismo en su individualidad acabada. Es igualmente la totalidad plural de los fragmentos, que no compone un todo (de un modo, digamos, matemático), pero que replica el todo. lo fragmentario mismo, en cada fragmento” (p.p 88-89).

²⁴⁰ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis “Sobre el concepto de historia”*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 105.

todo, como si fuesen partes que no tienen ninguna relación entre ellas ni, menos, con nosotros mismos.

¿Cómo entender una tradición que ha sido capaz de tamaña inhumanidad? Un dios colérico, que contempla los cuerpos ensangrentados de cadáveres anónimos que ya no pueden morir, ha hecho de la posibilidad misma del sentido una pura negatividad, una pura carencia. ¿Pero es que acaso la última posibilidad del sentido es la insistencia en su propia imposibilidad? ¿Es decir, en su darse sólo cómo un cántaro resquebrajado incapaz de sostener un mundo, que se va fragmentando a medida que esa inercia llamada progreso no va dejando espacio ni tiempo para explorar formas de reconfigurar *de otra manera* los fragmentos pisoteados de un *continuum* hecho sólo de discontinuidades inconexas?

2.5 *El empobrecimiento de la experiencia y la crisis del tiempo*

Giorgio Agamben, en *El hombre sin contenido*, complementa la figura del ángel de la historia con el ángel melancólico de Durero, en tanto ángel del arte, quien mira a los objetos cotidianos alrededor suyo como cosas sin sentido, solo salvados en su valor de extrañamiento. La cultura se ha transformado en un gran museo de consumo estético y la herencia viva ha devenido mero *turismo de ruinas*.

Cuando una cultura pierde sus medios de transmisión, el hombre se encuentra falto de puntos de referencia y atrapado entre un pasado que se acumula incesantemente a sus espaldas y lo oprime con la multiplicidad de sus contenidos, convertidos en indescifrables, y un futuro que todavía no posee y que no le proporciona ninguna luz en su lucha contra el pasado. La ruptura de la tradición, que hoy, para nosotros, es un hecho consumado, abre una época en la que entre lo viejo y lo nuevo ya no hay ningún vínculo posible más que la infinita acumulación de lo viejo en una especie de archivo monstruoso o el extrañamiento provocado por el mismo medio que debería servir para su transmisión (...) Suspendingo en el vado, entre lo viejo y lo nuevo, entre el pasado y el futuro, el hombre es arrojado en el tiempo como en algo extraño que se le escapa incesantemente y que aun así lo arrastra hacia adelante sin poder encontrar en él su propio punto de consistencia²⁴¹.

²⁴¹ Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 2005, p.p 173-174.

La catástrofe, así, es la ruptura de aquello que vincula, aquello que ata en circuitos de larga duración a diferentes generaciones, a diferentes culturas, lugares, tiempos. Este quiebre implica una acumulación de lo viejo que ya no puede ser comprendido ni vivido, y la clausura de todo proyecto futuro, que ofrezca alguna dirección para reconfigurar la herencia de cara a nuevos posibles. No hay una experiencia que pueda ser comunicada, pues de una tradición que se ha vuelto de pronto totalmente ajena ya no se pueden extraer consejos. Consejos que, con Benjamin, debemos comprender “como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso (...) El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida”²⁴².

El empobrecimiento de nuestras experiencias retenidas en el arte de ser contadas y compartidas, está relacionado entonces con un *empobrecimiento de la textura narrativa y compartida de nuestra experiencia viva*. Los soldados que regresaban de las trincheras, nos dice Benjamin, volvían *enmudecidos*, más pobres en cuanto a experiencia comunicable. Nada de lo aconsejado por las experiencias heredadas permitieron orientarse en esa supresión aterradora de lo familiarmente compartido en común. Este extrañamiento abismal hizo a los soldados perder la *voz* en medio de la intemperie técnica de los aviones y cañones.

Pues jamás fueron desmentidas más profundamente las experiencias como [lo fueron] las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corpóreas por la batalla mecánica, las éticas por los detentadores del poder. Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano²⁴³.

Desaparecida de súbito la herencia narrada, el saber-consejo, la tradición y la cultura, nos encontramos *el minúsculo y quebradizo cuerpo humano enmudecido*. Abnegados en medio del ruido, ya no tenemos nada que *decir*, si *decir* implica un pasar de mano en mano una

²⁴² Walter Benjamin, *El narrador*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008, p. 64.

²⁴³ Walter Benjamin, *El narrador*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008, p.p 60-61.

textura vital compartida. Es decir, si la palabra compartida es siempre un testimonio de estar vivos, unos junto a otros, en un mundo familiar, pero también extraño.

2.6 La gramática de lo inhumano

La gramática inhumana de aquello que se juega en la catástrofe podemos palparla en ese laberinto sin sentido y sin esperanza que nos muestra Franz Kafka en *El castillo*; podemos experimentarla en la crisis del tiempo y el desmembramiento imparabile del mundo tal como se conocía y vivía en *El ruido y la furia* de William Faulkner ; podemos escucharla en el hálito desencantado de un conservador como Oswald Spengler en *La decadencia de occidente*, en su momento best-seller; o en él Paul Valery de la *Política del espíritu*, cuando señala cómo la Primera Guerra Mundial habría encontrado a Europa dispersa en un desorden mental e intelectual sostenido en una insensibilidad creciente, antesala de una sociedad animal semejante a un hormiguero. Los ejemplos se suceden innumerables. La cosa es que, con la catástrofe, la vida europeo-occidental se experimenta, otra vez, remecida por fuerzas que exceden lo ya conocido (como lo fue en su momento la Revolución francesa). Pero, a diferencia de lo que vimos anteriormente con Kant, esta vez la cultura hecha añicos ya no encuentra nuevos referentes que auguren una re-configuración de sentido, que inunde al espíritu individual y colectivo con grandes esperanzas y porvenires. “Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales”, escribe Valery luego de la Primera Guerra Mundial²⁴⁴. Pero esa mortalidad ya no puede ser redimida como cultura, es decir, con un sentido atado a un fin final. ¿Acaso la bestialidad de las trincheras, la miseria de las fábricas de la que también nos habla Simone Weil y la brutalidad de los campos de exterminio pueden justificarse de algún modo?²⁴⁵ ¿Es que acaso en dichas desmesuras no se palpa el absurdo, el sin sentido, la inmanencia, la violencia sin origen ni destino? A la muerte que se

²⁴⁴ Paul Valery, “Política del espíritu”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 36, No 140, 1990, p. 137.

²⁴⁵ Como escribe Simone Weil en un texto fechado en 1941-1942, pero que remite a una experiencia de fábrica anterior a 1936: “Mucha parte del mal social ha venido de las fábricas. Y es allí, en las fábricas, donde hay que corregirlo. Hacerlo es difícil pero no imposible. Haría falta -para empezar- que los especialistas, ingenieros y demás se empeñasen no sólo en construir objetos, sino también en no destruir seres humanos. Sería preciso que se empeñaran no en hacerlos dóciles ni incluso felices, sino simplemente en no obligar a ninguno de ellos a envilecerse”. Simone Weil, *Ensayos sobre La condición obrera*, Nova Terra, Barcelona, 1962, p. 130.

ha materializado en una pila de cadáveres anónimos, ningún tribunal de la razón puede justificar ni comprender, como si fuese una cuestión necesaria para la consecución de un Bien mayor²⁴⁶. Más bien la conclusión es justamente lo contrario. Como escribe el gran novelista ruso Vasili Grossmann: “El cielo se ha vuelto negro, el sol se ha apagado en el humo de los hornos crematorios. Pero estos crímenes sin precedentes, nunca antes vistos en la Tierra ni en el universo, fueron cometidos en nombre del bien”²⁴⁷

Las guerras mundiales no vinieron sino a confirmar lo que ya Nietzsche había gritado a viva a voz sin que muchos lo hubiesen escuchado seriamente: el absurdo, la locura, la violencia, el terror, el horror y la brutalidad no se encuentran en una dimensión distinta o diferente a la de la racionalidad occidental (eso *otro* que veíamos con Kant como su límite exterior), sino que constituyen parte integral de su propia «fuerza interior». En el corazón de la racionalidad occidental late la irracionalidad más bestial y el ansia de dominio no es expresión de la confianza y el coraje que asume sus límites y busca gobernarse desde la medida, sino del terror más extremo frente a la alteridad indómita: “la Ilustración es el temor mítico hecho radical”, escriben Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la ilustración*²⁴⁸. Finalmente, es el propio movimiento dialéctico (y avasallador) de la racionalidad occidental la que ha terminado por volcarse sobre su propio orden, abriéndose en su seno la desmesura de una “gramática de lo inhumano” radicalmente inconcebible, inexplicable: una “apología de lo innombrable” escribe Joan-Carles Mèlich²⁴⁹. El pensamiento racional, convertido en industria de dominación, había develado, en su pliegue más oculto, su abisal (y bestial) irracionalidad. Como escribe Adorno en *Dialéctica negativa*,

²⁴⁶ Recordemos que el mismo Kant daba a la guerra y a la violencia un sentido así: eran en parte necesarias para alcanzar esa paz perpetua (idea irrealizable que sin embargo orienta el mejoramiento intelectual, moral, jurídico y político de lo humano) que aunara nuestra insociable sociabilidad. Así lo expresa, por ejemplo, en *La crítica de la facultad de juzgar*: “y, sin consideración de los espantosos tormentos con que ella [la guerra] grava al género humano, y de los acaso mayores aún con que apremia su constante preparación durante la paz, es, sin embargo, un aliciente más (al alejarse cada vez más la esperanza de un apacible estado de felicidad del pueblo) para desarrollar hasta el más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura”. Immanuel Kant, *Crítica a la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1992, p.p 359-360. Para una consideración de la guerra en Kant, ver Feliz Duque, “*Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”, en Roberto R. Aramayo, Javier Mugerza y Concha Roldan (eds) *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, p.p 191-215.

²⁴⁷ Vasili Grossman, *Vida y destino*, Debolsillo, Barcelona, 2009, p.516.

²⁴⁸ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 70

²⁴⁹ Joan-Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004, p.115.

A la vista de las catástrofes pasadas y futuras, sería un cinismo afirmar que en la historia se manifiesta un plan universal que lo asume todo en un bien mayor. Pero no por eso tiene que ser negada la unidad que suelda los factores discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia: el estadio de la dominación sobre la naturaleza, el paso al dominio sobre los hombres y al fin sobre la naturaleza interna. No hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario; pero sí, de la honda a la superbomba (...) El Espíritu universal, digno objeto de definición, debería ser definido como la catástrofe permanente²⁵⁰.

Este es el clima catastrófico donde la tarea de la crítica adquiere, en comparación con el proyecto optimista ilustrado, un sello de diferenciación: una urgencia y tarea diferentes. Pues, ¿cuál podría ser el sentido de desplegar una ontología sobre nosotros mismos, un trabajo sobre nuestro presente, si esto ya no promete el desenvolvimiento hacia un mundo mejor? ¿Qué puede el pensamiento crítico en medio de un campo baldío hecho de cadáveres? ¿Podemos seguir teniendo esperanzas una vez hemos constatado el horror contenido en la idea misma de progreso? ¿Qué tarea le queda aún al pensamiento filosófico ante las siguientes palabras de Simone Weil, aparecidas al comienzo de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* de 1934 y que, por su radicalidad, me atrevo a citar en extenso?

La época actual es de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en las que se debe cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia. Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalistas arruine por todas partes la esperanza que las buenas personas habían puesto en la democracia y en el pacifismo es sólo un aspecto del mal que sufrimos; éste es mucho más profundo y está más extendido. Podemos plantearnos si existe un ámbito de la vida pública o privada en el que la fuente de actividad y de esperanza no esté envenenada por las condiciones en las que vivimos. El trabajo ya no se realiza con la orgullosa conciencia de ser útil, sino con el sentimiento humillante y angustioso de poseer, sólo por el hecho de disfrutar, sencillamente, de un puesto de trabajo, un privilegio concedido por un pasajero favor de la suerte, privilegio del que están excluidos muchos seres humanos. Los empresarios han

²⁵⁰ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p. 318.

perdido la ingenua creencia en un progreso económico ilimitado que les hacía imaginar que tenían una misión. Parece que el progreso técnico ha quebrado, ya que, en lugar de bienestar, lo único que ha aportado a las masas es la miseria física y moral en la que las vemos debatirse; por lo demás, las innovaciones técnicas ya no se aceptan prácticamente en ninguna parte, salvo en la industria de guerra. En cuanto al progreso científico, no se ve con facilidad para qué puede servir apilar aún más conocimientos sobre un cúmulo ya demasiado vasto como para que lo abarque el pensamiento de los especialistas; la experiencia muestra que nuestros antepasados se engañaron al creer en la difusión de las luces, porque no es posible divulgar a las masas sino una miserable caricatura de la cultura científica moderna, caricatura que, lejos de formar su juicio, las habitúa a la credulidad. Incluso el arte sufre el contragolpe del desconcierto general que, en parte, le priva de su público y, por ello, perjudica la inspiración. La vida familiar, en fin, no es sino ansiedad desde el momento en que la sociedad se ha cerrado para los jóvenes. La generación, cuya vida es únicamente espera febril del futuro, vegeta, en todo el mundo, con la conciencia de no tener ningún futuro, de que no hay lugar para ella en nuestro universo. Por lo demás, aunque este mal es más agudo para los jóvenes, es hoy común a toda la humanidad. Vivimos una época privada de futuro. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza, sino angustia²⁵¹.

&3 La (im)potencia del pensar y la (nueva) tarea de la crítica

3.1 *El pesimismo revolucionario*

A partir de todo lo dicho, no debemos extrañarnos que sea la *impotencia* el sentimiento que embarga al pensamiento occidental tras el advenimiento de la catástrofe, asumiéndose ahora incapaz de direccionar el destino de un mundo que se despeña en su propio abismo. Recordemos la anécdota que narra Heidegger de su encuentro con José Ortega y Gasset. En la noche del segundo día del Coloquio de Darmstad, celebrado a principios de agosto de 1951, Heidegger se encontró a Ortega solo en el jardín, con un vaso de vino en la mano. Mientras se acerba a él sintió que “una gran tristeza irradiaba de su espiritual figura”,

²⁵¹ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona 1995, p.p 43-44.

tristeza nacida de su honda desesperación “por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo actual”²⁵².

Esta impotencia del pensar, frente a los poderes que embargan el tiempo presente, esos poderes que enmudecen toda experiencia por su fuerza de extrañamiento, adquiere en muchos casos una impronta marcadamente conservadora. Es decir, si el futuro promovido por la idea de progreso había sido cancelado por los productos que la misma esperanza racional en el progreso había generado en la organización desmesura de la existencia, (buena) parte de la cultura europea comenzó a buscar formas para que occidente diese un giro (violento y) radical hacia un lugar aún no contaminado por las ideas y valores revolucionarios propios de la Modernidad ilustrada. Desde allí, desde unas lógicas aún latentes en un «antes» puro, se creía poder abrir una experiencia del mundo *diferente*, más conectada con las fuerzas inmediatas de la vida, que aquella que hacía de la lucha del sujeto por hacerse señor de sí mismo y de la naturaleza el motor de la historia. Aquí se encuentra una posible (y en parte legítima) lectura del pensamiento de Heidegger o incluso de Nietzsche, Ernst Jünger, pasando por Spengler, y otros revolucionarios conservadores sobre todo alemanes, entusiasmados con un posible renacimiento de la cultura occidental desde *Grecia* o (lo que para algunos era lo mismo) desde el terruño de *Germania*²⁵³.

Este modo conservador de afrontar la catástrofe busca situar una suerte de renacimiento desde y en un «antes» de la Modernidad, por lo que la cuestión de la crítica y del uso maduro e individual del entendimiento muchas veces es remplazado por la promoción de una obediencia casi piadosa a la memoria orgánica del pueblo, en sus tradiciones y

²⁵² Martin Heidegger, “Encuentros con Ortega y Gasset”, en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Abada editores, Madrid, 2014, p. 90

²⁵³ Pienso básicamente en ciertas reflexiones de Heidegger que hacen de Alemania, a través de la poesía de Hölderlin, la conexión subterránea de occidente con su inicio griego. Por ejemplo, en Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rihn”*, Biblos, Buenos Aires, 2010. Ahora bien, la relación entre Heidegger y Grecia también puede ser pensada desde el lugar de la finitud, lo que para mí es muchísimo más provechoso. Arturo Leyte nos muestra que, para Heidegger, *Grecia* no significa el anhelo de retorno a una patria perdida sino, justamente, ese otro lugar «fuera» de la metafísica, que nos permite pensar y leer justamente aquello que esencia en el corazón de un modo de pensamiento que ha devenido tecnológico. O, en otras palabras, sólo desde la experiencia radical de la finitud, presente en la experiencia fundamental del pensar griego, se puede hacer cuestionable la infinitud agobiante que parece ordenar el tiempo del acabamiento de la metafísica en el dominio del “pensamiento de vía única”, como denomina Heidegger a la técnica (Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005, p.84). Ver Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, 2005, p.p 282-292.

narraciones populares. Por ello, en Alemania, por ejemplo, el *Volk* adquiere un peso esencial, remplazando ese anhelo por la realización de una Humanidad universal propia del proyecto ilustrado moderno, sustentada a su vez en la autonomía y libertad individuales, la democracia y la igualdad²⁵⁴.

Pero esta, sin embargo, no fue la única manera de hacerle frente a la catástrofe en la que se arremolinó violentamente el paradigma moderno del progreso intelectual, moral y material de lo humano en sentido cosmopolita. También esta «desconfianza en el exceso de confianza» se manifestó bajo la forma de un “pesimismo revolucionario” que, sin renunciar al pensamiento crítico (ni al anhelo de justicia y de libertad) se propuso *resistir* a aquellos poderes hegemónicos que arriesgaban (y arriesgan) expandir por la tierra la miseria total. Tal como escribe Michael Löwy, a propósito de Walter Benjamin;

Por advertir ese peligro catastrófico, [Benjamin] reivindica (en el artículo de 1929 sobre el surrealismo) el pesimismo, un pesimismo revolucionario que no tiene nada que ver con la resignación fatalista y menos aún con el *Kulturpessimismus* alemán, conservador, reaccionario y prefascista de Carl Schmitt, Oswald Spengler o Moeller van der Bruck: en él, el pesimismo está al servicio de la emancipación de las clases oprimidas. Su preocupación no

²⁵⁴ En esta comunidad orgánica, en la que se comprenden de otro modo los vínculos entre los seres humanos y la tierra, juega un rol central una cierta ideología de la guerra. Es decir, un espíritu comunitario nacido del frente de batalla, en la que el decisionismo, la disciplina, el líder o el dar la vida por aquellos ideales que aseguran la consistencia de tu pueblo son fundamentales. Es a lo que Heidegger llama *camaradería*: “El espíritu del frente [de combate] es la voluntad sapiente de una nueva comunidad. ¿De qué tipo es ésta? La comunidad tiene el carácter de la camaradería [*Kameradschaft*]. Ésta es un tipo de pertenencia recíproca, en la que cualquiera se pone en forma incondicional para con el otro, en cualquier situación. La camaradería es un aprontamiento semejante. ¿Y dónde encuentra éste su fundamento? En que cada uno reconoce en cualquiera los mismos desafíos, resiste idéntico apremio, corre el mismo peligro, es decir, sigue la misma tarea sirviendo. La camaradería como forma fundamental de comunidad surge primeramente desde los que se ven conducidos [*Gefolgschaft*] al servicio de la misma obligación. La opinión habitual y superficial es aquella que piensa que, primero tendría que constituirse una comunidad y de ésta provendría luego el seguimiento”. Martin Heidegger, *La universidad alemana. Dos conferencias para los cursos de extranjeros, en la Universidad de Friburgo, 15 y 16 de agosto de 1934* (Universidad Arcis: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/heidegger.htm>). Una perspectiva crítica a esta renuncia a los logros de la racionalidad moderna se encuentra en el ya clásico libro de Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1968. Para una crítica más contemporánea, viendo en el irracionalismo de Nietzsche y Heidegger las fuentes del renacimiento de la derecha alternativa, Ronald Beiner, *Dangerous Mind. Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right*, University of Pennsylvania Press, USA, 2018.

es la "decadencia" de las elites o la nación, sino las amenazas que el progreso técnico y económico propiciado por el capitalismo hace pesar sobre la humanidad²⁵⁵.

Y bien, ¿cómo pensar la nueva tarea de la crítica asumiendo, por un lado, la impotencia del sujeto para construir el cielo en la tierra, y por el otro, desconfiando radicalmente en la idea del progreso? Es decir, ¿cómo pensar la ontología del presente asumiendo la inexorabilidad de la catástrofe, pero sin renunciar a la crítica y aquellos elementos del proyecto ilustrado basados en la búsqueda del bien común? De nuevo: ¿es posible la esperanza en el futuro desanclada de la idea de progreso y de tiempo lineal, homogéneo y universal?

3.2 La crítica como herida y gracia

Volvamos a Simone Weil. Al final de sus *Reflexiones* de 1934 se pregunta qué podrían hacer aquellos que persisten en respetar la dignidad humana, empeñándose en buscar formas concretas para desviar el curso de la historia, esperando la salvación a través de acciones humanas que transformen el estado actual del mundo. Su respuesta es tajante. Nada. Pensar que el curso de la historia puede, a corto plazo, torcer su marcha arrolladora, no es otra cosa que soñar despierto, dado que el poder del régimen y la devastación del individuo, hundido en la colectividad ciega, han hecho a los seres humanos incapaces no sólo de sujetar sus acciones sino incluso de pensar²⁵⁶. “La causa de este doloroso estado de cosas es muy clara: vivimos en un mundo donde nada es a la medida del hombre; hay una monstruosa desproporción entre el cuerpo del hombre, su espíritu y las cosas que constituyen actualmente

²⁵⁵ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis "Sobre el concepto de historia"*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 24.

²⁵⁶ Como escribe José Jiménez Lozano, “La situación en que nuestra civilización se encuentra es solamente la agravación y solidificación del cuadro trazado en esas páginas en las que, precisamente porque son una mirada sobre la realidad histórica total, no sólo se anuncia la liquidación de las esperanzas revolucionarias, sino de las mismas promesas emancipatorias de la Ilustración, y el triunfo de un positivismo cuasientológico, porque, incluso en los ámbitos revolucionarios o sus herederos, de la negación de los hechos en obsequio de la ortodoxia se ha pasado a la aceptación igualmente dogmática de que sean «los hechos brutos» los que dictaminen y decidan la verdad y el bien, y marquen el ámbito de lo posible. La historia todo lo habría hecho bien, y sólo quedaría una cosa por hacer: desposar el triunfo del sistema de la *Roma vorax hominum* en su versión definitiva, porque esa historia habría acabado con ese triunfo, habría llegado a su plenitud, y ya no habría un futuro distinto posible”. José Jiménez Lozano, “Introducción. Simone Weil y su escritura”, Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona 1995, p. 36-37.

los elementos de la vida humana; todo está desequilibrado”²⁵⁷. Las matemáticas y las ciencias positivas son ya demasiado amplias y complejas para ser abarcadas por un espíritu; el progreso de la técnica y de la producción en serie ha desligado al trabajador de la finalidad de su trabajo: la empresa se ha convertido en algo tan grande que ningún ser humano puede ya reconocerse en ella; todos los asuntos de los que los individuos buscan hacerse cargo en la vida social son tan amplios que sobrepasan sus capacidades. Y lo que el individuo es incapaz de dominar, señala, termina por adueñarse anónimamente de la colectividad, como la fuerza silenciosa de las estadísticas. La emergencia de los regímenes totalitarios, que buscan desde un centralismo dominar todas las esferas de la existencia, son síntomas ya de lo mismo: del empobrecimiento del pensamiento y de la vida de las sociedades industrializadas, sometidas sin restricción al puro imperio de la fuerza y de la necesidad. En su texto sobre la *Ilíada*, Weil define del siguiente modo la fuerza:

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matar seguramente, o matar quizá o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar; de todas maneras, transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa²⁵⁸.

Para Simone Weil, la sociedad corre hacia delante como un coche desbocado, y no se augura que sus recursos se vayan a agotar prontamente, por lo que es posible que el sistema sobreviva hasta el límite sus posibilidades. Pero es justo esta constatación, inundada de pesimismo, lo que le otorga a su generación una cierta libertad de espíritu que le puede permitir buscar las pocas ocasiones propicias que la misma máquina deja para despertar el pensar, desatando las ataduras que apresan a los individuos en los ritmos de la necesidad desbocada. Pues “lo que sabemos de antemano es que la vida será menos inhumana en la

²⁵⁷ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona 1995, p.p 130-131.

²⁵⁸ Simone Weil, *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p.p 14-15.

medida en que la capacidad individual de pensar y de actuar sea mayor”²⁵⁹. Por lo mismo, “lo que hay que intentar representar claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, ya que lo mejor sólo es concebible por lo perfecto; sólo puede dirigirse hacia un ideal”²⁶⁰.

El ideal de libertad perfecta, señala Weil, no puede concebirse como la supresión de la necesidad o de la fuerza, o, lo que es lo mismo, como si la libertad pudiese consistir en la relación fluida y sin fatiga entre deseo y disfrute. En la *Iliada* ya los griegos habían mostrado que el alma humana está subordinada irremediabilmente a la fuerza y a la necesidad, a cuya desgracia no escapan ni los vencidos ni los vencedores²⁶¹. Sin embargo, sí se puede concebir una libertad que vincule pensamiento y acción, es decir, que proyecte hacia el futuro un re-encadenamiento de los medios con un fin, lo que implica para los individuos volver a disponer de sus propias acciones: de su propia vida. Sin duda, piensa Weil, esta libertad perfecta es también una utopía, sin embargo, nada hay más necesario para la vida que estas descripciones. E imaginar la posibilidad misma de un trabajo no anónimo sino humano, digno, ha sido una de las mayores conquistas del pensamiento occidental al que incluso, nos dice, los griegos no llegaron y en el que hay que persistir²⁶²: pues allí se encierra justamente una de las posibilidades más latentes de redención, una que no busca negar la fuerza ni la miseria, pero sí establecer una nueva relación con ella desde *otro* lugar²⁶³.

²⁵⁹ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona 1995, p. 147.

²⁶⁰ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona 1995, p. 100.

²⁶¹ Esta sabiduría de los griegos, que también aparece sólo como un chispazo en los Evangelios, para Simone Weil ha sido prácticamente bloqueada en las culturas posteriores. Así, “romanos y hebreos se creyeron ambos substraídos a la común miseria humana, los primeros en tanto nación elegida por el destino para ser dueña del mundo, los segundos por favor de su Dios y en la medida exacta en que lo obedecían”. Simone Weil, *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p. 42

²⁶² “Por lo demás, la noción de trabajo considerado como un valor humano es, sin duda, la única conquista espiritual que ha hecho el pensamiento humano después del milagro griego; ésta era, quizá, la única laguna en el ideal de vida humana que Grecia elaboró y dejó tras de sí como una herencia imperecedera”. Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona 1995, p. 128.

²⁶³ Como apunta Emilia Bea Pérez, “la búsqueda de una cultura que el trabajador pueda sentir como propia, con la creación de un tejido social de resistencia y límite al poder, es el gran reto de toda la evolución de S. Weil, desde su obrerismo inicial hasta sus reflexiones sobre el trabajo manual como medio de contemplación de la belleza del mundo, que le llevarán a desear una civilización constituida por una espiritualización del trabajo que sería el más alto arraigo del ser humano en el universo”. Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992, p. 99.

Es justamente esta apertura de Weil hacia ese *otro* lugar que la fuerza, la que le lleva a enrolarse en las milicias republicanas para combatir al fascismo en 1934²⁶⁴. Es decir, a buscar, a través de la fuerza, combatir el imperio de la fuerza, movida por una verdad que está más allá de la desgracia y miseria humanas, sin llegar a hacer vista gorda de ellas, ni menos a negarlas. La experiencia de la guerra, eso sí, no hizo más que agudizar su pensamiento de que la vida humana no puede salvarse de la desgracia generada por la fuerza a través de la fuerza. Pues la guerra, al fin y al cabo, por más que busque derrotar a la barbarie, no es otra cosa que el despliegue de fuerzas cuyas víctimas, finalmente, terminan siendo los débiles. El fusilamiento de un niño por parte de los republicanos, debido a que no había querido cambiarse de bando, marca en su corazón una experiencia dolorosa pero inefable²⁶⁵. La cuestión esencial es la *miseria humana*, la que sólo podrá ser iluminada desde una aproximación diferente a la existencia, soportada en una experiencia mística que posibilite una conversión filosófica que lleve al espíritu a un desapego - no negación - de la fuerza²⁶⁶.

No se trata entonces de eliminar la fuerza, cosa imposible, sino buscar otras formas de relacionarnos con ella, poniéndole, desde allí, límites. Esto, por lo mismo, no significa un descompromiso con el mundo, sino una forma mucho más delicada de atención y de amor a la verdad y la justicia, que no es otra cosa que aquello que ya los griegos admiraban como lo más alto: altura latente en la interioridad del alma y desplegada también en modos de relación singulares entre los seres humanos. Pero, ¿dónde nace esta conversión? De la aceptación de la desgracia. “El hombre que no está protegido por la armadura de una mentira no puede sufrir la fuerza sin ser alcanzado hasta el alma. La gracia puede impedir que esta herida lo

²⁶⁴ Como escribe Emilia Bea Pérez, el compromiso de Weil con aquella esperanza que sostenía el sueño de la República expresa de modo nítido que fue “la solidaridad hasta el propio anonadamiento [lo que] marca a fuego todo el itinerario de Simone Weil”. Y, aunque como se sabe dicha experiencia fue sometida por ella misma a autocrítica, su recuerdo constante «pervive en ese lugar de la memoria en el que habita la esperanza». Emilia Bea Pérez, “Simone Weil y la Guerra Civil española. Una participación esperanzada y crítica”, *CEFD*, No 27, 2013, p-p 67-68.

²⁶⁵ Juan Ramón Capella, “Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil”, Emilia Bea (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010, p. 150.

²⁶⁶ Lo que no le impidió, tampoco, viajar a enrolarse para combatir a Hitler. Como le escribe a Jean Wahl: “Desde el día en que, tras una durísima lucha interior, decidí que a pesar de mis inclinaciones pacifistas la primera de mis obligaciones era desde ese momento intentar la destrucción de Hitler con o sin esperanza de lograrlo, desde ese día nunca he cejado en mi propósito; y ese día se sitúa en el momento de la entrada de Hitler en Praga [...]. Quizá adopté esta actitud demasiado tarde. Creo que sí, y me lo reprocho amargamente. Pero, en fin, desde que la tomé, no me he apartado ni un ápice de ella». Citado por Alejandro del Río, p. 105 (nota al pie 8).

corrompa, pero no puede impedir la herida”²⁶⁷. Es desde aquí, desde esta experiencia radical con el mal, desde esa herida que no se cierra, donde se puede generar una relación honesta y no indiferente con el sufrimiento, es decir, con la gravedad de la necesidad.

Un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje, demandaría una virtud más que humana, y tan rara como el mantenerse digno en la debilidad. Por otra parte, la moderación no carece siempre de peligro; pues el prestigio, que constituye más de las tres cuartas partes de la fuerza, está formado ante todo por la soberbia indiferencia del fuerte por los débiles, indiferencia tan contagiosa que se comunica a aquellos que son su objeto²⁶⁸.

Por eso, si bien con el pasar de los años de su corta vida (murió a los treinta y cuatro años) Simone Weil va abandonando su fervor revolucionario (luego de su experiencia en la fábrica y luego de su experiencia en España), lo que no deja de conmoverla es la esperanza, a partir de una sensibilidad de piel herida hasta el fondo por el sufrimiento, lo que no hace más que despertar al espíritu hacia la espera de la verdad y la justicia, que son para Weil lo mismo. Atención herida por la presencia del dolor humano, atención que es pasividad transfigurada en amor²⁶⁹. Atención que, como una ascesis con la propia alma, implica asimismo un vaciamiento de todo contenido propio para recibir al otro ser humano que nos mira en toda su verdad:

Es saber que el desdichado existe, no como una unidad más en una serie, no como ejemplar de una categoría social que porta la etiqueta «desdichados», sino como hombre, semejante en

²⁶⁷ Simone Weil, *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p. 43.

²⁶⁸ Simone Weil, *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p. 28.

²⁶⁹ No es extraño que Weil haya visto en la atrofía de la atención uno de los principales peligros del modo de vida de las fábricas. “Pero el peor atentado, el que merecería quizá ser asimilado al crimen contra el Espíritu Santo, el que no habría de tener perdón si no fuera cometido por inconsciencia, es el atentado contra la atención de los trabajadores. Mata en el alma la facultad que constituye la raíz misma de toda vocación sobrenatural. La baja forma de atención que exige el trabajo taylorizado no es compatible con ninguna otra forma de atención, porque vacía el alma de todo lo que no sea el mero deseo de velocidad. Este género de trabajo no puede ser transfigurado, y es necesario suprimirlo”. Simone Weil, *Ensayos sobre La condición obrera*, Nova Terra, Barcelona, 1962, p. 319.

todo a nosotros, que fue un día golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha. Para ello es suficiente, pero indispensable, saber dirigirle una cierta mirada²⁷⁰.

La radical apertura al sufrimiento del otro es *aquello* que puede gatillar un «poder negativo del espíritu», en el que tendría lugar un desasimiento de aquellas cosas que, en un momento, se creían reales y que se evidencian ahora insignificantes. Esto implica un proceso de liberación, no sólo de aquellas amarras que apresan al individuo a una colectividad ciega y anónima movida por la maquinaria del progreso. También lo lleva a atender y a cuidar *de otro modo* una orientación del alma que no está regida por las leyes de la gravedad (de la fuerza, el poder y la violencia) sino por la dulce presencia de la *gracia*, desde la que despunta una *esperanza* del todo diferente a la potencia de la voluntad y del sujeto soberano propio de la Modernidad. Por paradójico que pueda sonar, es en el ahondamiento radical de la completa inevitabilidad del mal y de la miseria, vividos por Weil en carne propia, desde donde brota una particular sensibilidad que ya no se somete sólo a los dictámenes de la necesidad, sino que se eleva hacia el bien infinito e irrepresentable, al que sólo se atiende: se está atento, se le espera paciente.

Es justamente en esa elevación hacia la *gracia*, experiencia interna del alma donde resuena el abrazo inagotable de un deseo de justicia y de verdad, donde tiene lugar la esperanza, en la que se intuye, otra vez, la posibilidad de la sacralidad inviolable de todo ser humano. Esperanza que moviliza al espíritu a resistir el imperio de la fuerza y la violencia, a resistir el asesinato, esperanza que no es otra cosa que su misma espera. Pues, para Weil, el sólo hecho de conservar la esperanza pese a todo, da sentido al morir²⁷¹. Lo que, como señala por otra parte en *La persona y lo sagrado* - escrito en Londres ese mismo año 1943 sólo unos meses antes de su muerte - involucra una elevación hacia lo más hondo del corazón de todo ser humano:

Hay, desde la primera infancia hasta la tumba, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados,

²⁷⁰ Simone Weil, “Reflexión sobre el buen uso de los estudios escolares”, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2009, p.72.

²⁷¹ Simone Weil, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 2014.

espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Esto es lo sagrado en todo ser humano antes que ninguna otra cosa. El bien es la única fuente de lo sagrado. No hay nada sagrado que no sea el bien y lo relacionado con el bien²⁷².

Es entonces esa singular apertura a la desgracia, lo que despierta en el alma el deseo del Bien absoluto, aspiración que es el fin al que se aspira. Por lo que “la salvación del alma estriba en comprender, efectivamente, que el bien reside en la orientación hacia él”²⁷³. Esto no se da a nivel abstracto sino se encarna como una conversión personal, solitaria. Pero abre, también, la posibilidad de una nueva manera de relación no sólo con el imperio grave de la fuerza sino con el otro ser humano, aquel que, en la atención, nos toca de verdad, en todo el silencio de su dolor innombrable. Esta conversión personal es, a su vez, un salto a un nuevo sentimiento de colectividad, en la que puede darse una nueva manera de *enraizamiento* en el universo a través de una experiencia diferente del trabajo. Es decir, una nueva manera de solidaridad humana, movida tanto por un desmantelamiento de las premisas que constituían la comprensión fuerte del yo o del sujeto (basadas en la fuerza y el poder), como por el deseo inagotable de no hacer el mal en la tierra y perseverar infatigablemente en la búsqueda de la verdad y de la justicia.

Esto marca, como señala Carmen Revilla, la compenetración weilinana entre política y mística²⁷⁴. Pues este contacto con la sacralidad del ser humano, con esa *gracia* que no es

²⁷² Simone Weil, “La persona y lo divino”, *Nombres. Revista de filosofía*, Año XI, No 16, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, septiembre 2001, p. 142.

²⁷³ Alejandro del Río Hermann, *Fuerza y atención en Simone Weil. Una lectura filosófico-política*, Tesis Doctoral, bajo dirección de Emilia Bea Pérez, Facultad de Derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Valencia, España, 2015, p. 222.

²⁷⁴ Como escribe Carmen Revilla: “Nada en su biografía es ajeno a la decisión teórica de adherirse a lo real y al compromiso ético y político de transformarlo; pero el contacto con la realidad va fraguando en ella una idea de la misma que, con rasgos de evidencia, le hace ver las exigencias que esta impone. De su formación intelectual y de la experiencia política que adquiere ya desde sus años de estudiante y de actividad sindicalista obtiene una imagen precisa de la dinámica que rige el mundo humano, análoga a la del mundo natural y regida por la ley de la fuerza; la experiencia del trabajo en las fábricas, decisiva en el replanteamiento de sus perspectivas políticas, corroborará este convencimiento; y en la guerra encontrará un escenario privilegiado en el que observar las condiciones de existencia, por la fidelidad con la que ahí se representan la presencia de la ley de la fuerza y sus efectos en los seres humanos, siempre sometidos al riesgo de cosificación, a la seducción de la mentira y el sueño, que vela la posibilidad misma de ver. Sobre este fondo, la experiencia mística supondrá la incorporación de un elemento supranatural al mecanismo de la realidad, que quedaría así en suspenso; se trata de una experiencia de lo que es absolutamente otro, e implica una esencial apertura a lo no controlable, preludiada por el reconocimiento de la vulnerabilidad y el abandono de la autosuficiencia que se apoya en la engañosa ficción del poder, desmentida por la experiencia que enseña, como la *Iliada*, que «no hay un solo

del orden de la subjetividad sino del dejarse tocar, hasta la profunda altura del alma, por la mirada verdadera de ese otro frágil que nos fragiliza²⁷⁵ (experiencia sobrenatural que Weil va a vincular a una santidad abierta amorosamente a Dios²⁷⁶), este contacto digo, es lo que nos *con-mueve* a explorar formas de inventar instituciones “destinadas a discernir y abolir todo aquello que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. Es necesario inventarlas, porque son desconocidas, y es imposible dudar que sean indispensables”²⁷⁷. Una verdadera *política de la atención*, que busca las formas de liberar “eso infinitamente pequeño e infinitamente actuante que liga el alma humana al Bien, [buscando] crear las condiciones que hagan de la comunidad política un mundo habitable, un medio ligado a (no dominado por) la luz sobrenatural (que se degrada fácilmente en lo social como falsos bienes)”²⁷⁸. “No es posible amar y ser justo si no se conoce el imperio de la fuerza y no se sabe respetarlo”, escribe Simone Weil en *La fuente griega*²⁷⁹. Pero es justamente esa sabiduría, que respeta el imperio de la fuerza, lo que nos lleva hacia la paradoja de un poder que se ejercería «decreativamente», como constante crítica del poder

hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza»”. Carmen Revilla, “Simone Weil. En los límites de la política”, *Revista Letras Libres*, No 264, 1 diciembre 2020, p.p 18-19.

²⁷⁵ Este testimonio autobiográfico de Simone Weil ocurrido entre 1937 y 1938, creo que resulta bastante clarificador de cómo el contacto con la miseria del otro nos revela, en una experiencia mística, una gracia latente en la sacralidad de todo ser humano que mueve, finalmente, a resistir el imperio de la fuerza y de la brutalidad. “Con este estado de ánimo y en unas condiciones físicas miserables, llegué a ese pequeño pueblo portugués, que era igualmente miserable, sola, por la noche, bajo la luna llena, el día de la fiesta patronal. El pueblo estaba al borde del mar. Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas; portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podría dar una idea de aquello. Jamás he oído algo tan conmovedor, salvo el canto de los sirgadores del Volga. Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos”. Simone Weil, “Autobiografía”, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2009, p. 40.

²⁷⁶ Importante notar que el Dios del que nos habla Simone Weil está lejos del Dios vinculado al poder. Más bien, como destaca Emilia Bea, “el Dios del que ella habla no es el Dios omnipotente que ejerce su poder en la historia; es el Dios desposeído de todo su poder, el de los místicos de todas las religiones. Dios es pensado desde la ausencia, desde el abandono, la kénosis y el anonadamiento que ya encontramos en la Creación, pues ya por la Creación, Dios se vacía de su divinidad y toma la forma de siervo, de mendigo a las puertas de nuestro corazón. La Encarnación y la Pasión son la culminación de la renuncia de Dios a ejercer su poder”. Emilia Bea, “Notas para una biografía intelectual y espiritual”, Emilia Bea (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010, p. 26.

²⁷⁷ Simone Weil, “La persona y lo divino”, *Nombres. Revista de filosofía*, Año 11, No 16, Universidad Nacional de Córdoba, septiembre 2001, p.165.

²⁷⁸ Alejandro del Río Hermann, *Fuerza y atención en Simone Weil. Una lectura filosófico-política*, Tesis Doctoral, bajo dirección de Emilia Bea Pérez, Facultad de Derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Valencia, España, 2015, p. 226.

²⁷⁹ Simone Weil, *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961, p. 41.

desde la atención al Bien²⁸⁰». Es decir, desasirse de todo lo propio que asegura al «yo» (creencias, preceptos morales, ideologías) para sostener una actitud vital abierta a la escucha, la atención y la espera²⁸¹.

3.3 La crítica como resistencia al infierno

Veamos otra manera de hacer de esta espera sin esperanza o de esta esperanza pese a todo, el motor vital de la crítica. Para Theodor Adorno, por ejemplo, la tarea del pensamiento crítico consiste esencialmente en evitar a toda costa que se repita el pasado en el futuro, es decir: *Auschwitz*. Esto marca una diferencia irreductible con la tarea de la crítica pensada desde Kant. Pues si este busca básicamente depurar aquellos obstáculos que impiden que las potencias del ser humano se desplieguen a cabalidad, con Adorno se trata de lo contrario: que la tradición, cuya cumbre esencial ha sido *Auschwitz*, no vuelva a repetirse en el futuro. Por eso es un trabajo con la memoria, un trabajo que debe buscar a toda costa impedir que advenga ese futuro latente en las lógicas heredadas de la tradición moderna-ilustrada, es decir: no dar lugar a que suceda el eterno retorno de la catástrofe. Como escribe en *Dialéctica negativa*:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo categórico kantiano²⁸².

¿No es acaso como si la crítica debiese tratar, ahora, no se abrir los cauces del futuro prometido sino resistir a su advenimiento? Como si el sentido de la catástrofe, que quiebra la posibilidad misma del sentido, sea justamente este hacerle resistencia. Auschwitz es el

²⁸⁰ Alejandro del Río Hermann, *Fuerza y atención en Simone Weil. Una lectura filosófico-política*, Tesis Doctoral, bajo dirección de Emilia Bea Pérez, Facultad de Derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Valencia, España, 2015, p. 283.

²⁸¹ Emilia Bea, “Notas para una biografía intelectual y espiritual”, Emilia Bea (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010, p. 26. Un mayor desarrollo de la noción de “descreación” se encuentra en Miklos Vetö, “Mística y descreación”, Emilia Bea (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010, p.p 137-145.

²⁸² Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, p. 365.

símbolo de inhumanidad nacida de lo humano, de todo aquello que nunca debió hacer ocurrido. Auschwitz no como origen del sentido ni del espíritu, sino de lo que no debe nunca volver a ocurrir. De una memoria que persiste en un *nunca más*. Pero una memoria que es, como insiste Joan-Carles Mèlich, crítica a lo que se cree dado en el presente, como también anhelo de *otro* porvenir²⁸³.

Para Adorno, ya que no es posible escribir un (nuevo) poema tras el horror de los campos de exterminio, y que desde ahora toda la cultura sólo promete basura, lo fundamental del trabajo de la crítica es develar infatigablemente aquellas lógicas hegemónicas que podrían dar cabida, otra vez, a la catástrofe. Y así impedir que la catástrofe en tanto infierno, domine la tierra²⁸⁴. Para ello, el pensamiento debe volverse sobre sí mismo, asumiendo ahora que no existe una plenitud de sentido ni que el origen ni en el fin está aguardando al espíritu. Pensar contra sí mismo emerge como la tarea del pensar, lo que exige pensar *desde* la catástrofe, *desde* la discontinuidad, *desde* esos escombros sin futuro que se esparcen luego que la historia y la tradición de recortaran a sí mismas. Para eso, es fundamental que la reflexión que busca evitar que Auschwitz se repita de nuevo, no lo interprete como si hubiese sido una mera falla del proyecto moderno, una «superficialidad» o «aberración» en el curso de la historia, la que sigue, pese a ello, su marcha hacia «lo mejor». Por ello, la educación, que en Kant tiene esa impronta emancipadora de cara al advenimiento del reino de los fines, debe ser ahora pensada como una auto-reflexión crítica sobre lo que nunca debió suceder²⁸⁵.

²⁸³ “La memoria remite al pasado, bajo la forma del «recuerdo/olvido», al presente, bajo la forma de la «crítica al mundo dado por supuesto», y al futuro, bajo la forma del «anhelo», del «deseo», de la «esperanza» y de la «utopía»”. Joan-Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004, p.115 p. 35

²⁸⁴ “Cuanto más total es la sociedad, tanto más cosificado está el espíritu, y tanto más paradójico es su intento de liberarse por sí mismo de la cosificación. Hasta la más afilada conciencia del peligro puede degenerar en cháchara. La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía. El espíritu crítico, si se queda en sí mismo, en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación que tuvo entre sus presupuestos el progreso del espíritu, pero que hoy se dispone a desangrarlo totalmente”. Theodor Adorno, “La crítica de la cultura y de la sociedad”, en *Prismas. La crítica a la cultura y a la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962, p. 29.

²⁸⁵ Theodor Adorno, “La educación después de Auschwitz”, en *Prismas. La crítica a la cultura y a la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962, p. 83.

En Günther Anders, por otro lado, observamos un gesto crítico similar. Se trata de pensar con radicalidad las fuerzas hegemónicas que organizan el presente no para *sujetar* el curso del mundo hacia un futuro proyectado de modo racional, sino como *voluntad de resistir* la desintegración, buscando interpretar y, con ello, transformar un proceso dislocado que parece augurar el advenimiento de “un mundo sin nosotros”²⁸⁶. Por ello, una de las principales tareas del pensamiento crítico es oponerse a la maquinaria del conformismo, que la misma razón devenida instrumental, ha generado *conformando* todas las singularidades en partes de un engranaje en virtud de esa inercia acelerada que marcha hacia el futuro vuelta de espaldas, empujada por esa tempestad que Benjamin llamó «progreso»²⁸⁷.

Esta resistencia a fuerzas que se aprecian excesivas nace, como lo señala Max Horkheimer, de una paradójica desesperanza esperanzadora. Es decir, si bien la razón nos indica que no existe ningún indicio de que el mundo vaya a tomar un curso diferente al de la perpetuación de su propio infierno, hay que dar espacio en nosotros mismos a una fuerza que insiste con la idea de que no es posible que lo “horrible sea lo verdadero”²⁸⁸. Extraña esperanza, nacida de una otredad no empírica, la que nos llama a buscar todos los medios para que “ni el mal ni la muerte tengan la última palabra”²⁸⁹. Para ello es fundamental, nos dice, no sólo comprender los hechos que se dan por sentado a partir de su evolución histórica (es decir, historizar lo que se cree dado). También se debe criticar el mismo concepto de “hecho objetivo”, que ya esconde, como si fuese una superficie, una realidad de fondo que busca oscurecer²⁹⁰.

²⁸⁶ Con este poema Anders abre el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*: “No basta con transformar el mundo. Eso lo hacemos sin más./ Eso sucede ampliamente incluso sin nuestro concurso./También tenemos que interpretar esa transformación./Y precisamente para transformarla./Para que el mundo no siga cambiando sin nosotros./Y no se transforme al final en un mundo sin nosotros”. En *La obsolescencia del hombre (vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia, 2011.

²⁸⁷ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre (vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia, 201, p. 207.

²⁸⁸ Max Horkheimer, “Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 219.

²⁸⁹ Max Horkheimer, “El anhelo de lo totalmente otro”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, 169.

²⁹⁰ Max Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, p. 93.

3.4 La tarea de la crítica y el instante mesiánico

La tarea de la crítica, entonces, se enmarca en la lucha contra la repetición de lo que nunca debió haber sido, resistiendo a un futuro que nunca deberá ocurrir (de nuevo). Y está movida por una fuerza mesiánica que, pese a lo que nos hace evidente el conocimiento de los hechos, nos lleva a persistir en esa lucha contra el mal, la brutalidad y el infierno. Es, en cierto sentido, justamente una lucha contra la perpetuación de «lo mismo», de esa pura inmanencia movida por una maquinaria conformista que, sin embargo, es lo único que parece quedarnos luego de que el futuro ha sido cancelado por la misma racionalidad que lo había abierto a partir de su momento inaugural: lucha contra esa actualidad descarnada que ha volcado a la existencia a su mera contingencia administrada por una racionalidad instrumental totalizada²⁹¹. Un mundo sin experiencia, un mundo cada vez más «sin nosotros», un mundo cuyos signos no auguran otra cosa que la perpetuación de la facticidad: “el fascismo es el fin de la filosofía de la historia”²⁹².

Es justamente a esto a lo que la crítica, como afirmación de un pesimismo revolucionario, planta cara. Pues, ahora con Benjamin, la catástrofe es justamente la repetición de lo mismo, ese continuo de la historia llamado progreso que hace del mismo continuo del tiempo, algo vacío, homogéneo, dominado por los triunfadores (opresores) de la historia: “Que las cosas sigan así, esa es la catástrofe”, escribe en el *Libro de los pasajes*²⁹³.

²⁹¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis “Sobre el concepto de historia”*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 104.

²⁹² Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A modo de introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 33. En la misma introducción también escribe: “El fascismo, como adversario, es enteramente distinto a los anteriores. No se encuentra —ya lo decía— en su mismo nivel. Instala algo inédito: no propone ningún concepto de la historia, sino que se relaciona con ésta como el factum brutum de la actualidad. Si pudiera hablarse de un concepto de la historia que le fuese congruente —pero que él mismo no se preocupa de elaborar, porque le queda superfluo—, éste sería el concepto del (f)actualismo. O, dicho más económicamente, el fascismo reduce la historia a facticidad. De este modo, trae consigo, no el mentís de las nociones heredadas, sino precisamente el remate de la concepción continuista de la historia, ofreciendo el absoluto de la dominación. Suyo es el instante vertiginoso de la igualdad de poder y ser, que solo necesita realizarse para evidenciar su crasa falsedad, puesto que sigue siendo imprescindible un exceso de poder —como pathos de la aniquilación— para sostener esa igualdad. Con ello determina la urgencia” (p. 32).

²⁹³ “El concepto del progreso ha de ser fundado en la idea de la catástrofe. El que [las cosas] «sigan así», [eso] es la catástrofe. Esta no es lo que en cada momento está por delante, sino lo que en cada momento está dado. Así, Strindberg —¿en Hacia Damasco?—: el infierno no es algo que tengamos por delante —sino esta vida, aquí”. Walter Benjamin, “Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso”, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 113

Por eso, para Benjamin, como destaca Pablo Oyarzún, “la tarea prioritaria del pensamiento crítico [es] resistir el hechizo de la facticidad”, en tanto límite en el que la historia se convierte en mito, y el mito en la legalidad continua de las formas brutas de dominación²⁹⁴. Se trata de dismantelar, una y otra vez, las formas a través de las que se hegemonizan modos de vida que, a su vez, esconden una brutalidad de la que no se hacen cargo, en tanto opera como su abismal fundamento. Se trata, también, de advertir que, en ese pesimismo en el que el pensamiento se vive impotente para re-dirigir el curso de un progreso que se comprende como catástrofe, se prepara el momento del advenimiento de una iluminación, de una transformación del modo de ser y estar en el mundo desde el *testimonio* siempre latente de los vencidos, de los oprimidos: “La crítica a la representación de esta marcha tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto”²⁹⁵.

Luego del desplome del sueño cosmopolita y teleológico europeo, el pensamiento, o si se prefiere, la crítica como forma de resistencia, se moviliza, en lo fundamental, por mor de los desesperanzados, tal como escribe Walter Benjamin a final de *Las afinidades electiva de Goethe*²⁹⁶. O incluso, como afirma el mismo Benjamin, sólo pueda esperarse que, desde el inminente estado de desesperación y de soledad al que conduce el capitalismo como religión²⁹⁷— el que acelera a cada momento la destrucción del ser y la agudización de la deuda y la culpa—, pudiese abrirse un instante *otro* que, peinando la historia a contrapelo, abriese un tiempo ético en el que las víctimas del pasado se redimiesen en una nueva constelación de sentido²⁹⁸. Como si, desde el relampagueo de un instante mesiánico acontecido como torbellino, se perforase la continuidad de un tiempo promovido sólo por los dominadores²⁹⁹. Es la irrupción generado por el conocimiento histórico como evento de

²⁹⁴ Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A modo de introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p.33 (nota al pie 33).

²⁹⁵ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 48.

²⁹⁶ Walter Benjamin, “Las afinidades electivas de Goethe”, *Obras, libro 1, volumen 1*, Abada, Madrid, 2006, p. 216.

²⁹⁷ Walter Benjamin, “Capitalismo como religión”, En Walter Benjamin, *Obras Libro VI. Fragmentos de contenido misceláneo. Escritos autobiográficos*, Abada, Madrid, 2017.

²⁹⁸ Werner Hamacher y Kirk Wetters, “Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion"”, *Diacritics*, Vol. 32, No. 3/4, Otoño - Invierno, 2002, p.p. 81-106.

²⁹⁹ Como escribe Benjamin en la tesis VI: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «como verdaderamente ha sido». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de

discontinuidad, de interrupción del *continuum* de la historia aquello que, como nueva tarea de la crítica, puede abrir un *otro* orden del tiempo, otras calendaridades, otro modo de dar sentido a nuestra experiencia³⁰⁰.

En la tarea crítica como resistencia a que el mundo sea dominado por el infierno de una actualidad sin pasado y sin futuro, es decir, dominado por la inmanencia total organizada por el fascismo (la administración total, indiferente y anónima de la vida), observamos un cierto mesianismo sin mesías que impide que el espíritu decaiga en el abatimiento, la desesperanza ciega y el conformismo cínico propio de la inercia que sigue «vuelto de espaldas» la marcha lineal de la historia sin creer en la posibilidad de un «mundo mejor». Se trata, más bien, de desmantelar los edificios culturales que esconden siempre en su corazón el testimonio de su barbarie, así como también de su proceso de transmisión.

Quien quiera haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural. En el materialista histórico habrá de contar con un observador distanciado. Pues todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Y como en sí mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es traspasado de unos a otros. Por eso, el materialista histórico se aleja de ello cuanto sea posible. Considera como su tarea pasarle a la historia el cepillo a contrapelo³⁰¹.

peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo. Para ambos es uno y el mismo: prestarse como herramienta de la clase dominante. En cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. Pues el Mesías no viene sólo como redentor; viene como vencedor del Anticristo. Sólo tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por [la idea de que] tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer". Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p.p 41-42.

³⁰⁰ Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 49.

³⁰¹ Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 43.

Por lo mismo, el pensamiento crítico ya no trabaja en función de la esperanza en el futuro ni en la promesa en aquel reino de fines. Sino que, ve que en cada instante late la posibilidad de recordar la barbarie, la catástrofe, instantes fugaces donde se abre la posibilidad de transformar la historia del pasado (desde la tradición de los oprimidos) y el sujeto histórico actual (las clases dominantes): como si el mismo *continuum* del tiempo de los dominadores se interrumpiera, irrumpiendo la justicia por-venir³⁰².

Pensar la catástrofe como progreso, implica buscar las formas de hacer de las ruinas los pliegues sobre los que podría anudarse una nueva constelación de sentido. Como si la catástrofe a partir de la que la cultura occidental ha perdido la fe en un sentido de plenitud, también fuese la cancelación del progreso como dinamizador de la fragmentación y de la miseria. De ahí eso que Benjamin denomina *peinar la historia a contrapelo*: invitación a explorar modos para que esos posibles (e imposibles) apagados en las voces torturadas y pisoteadas por el curso de una historia dominada por los opresores, desplieguen desde sí otras narraciones, otros futuros posibles, otras voces, otras constelaciones: otro tiempo³⁰³. Se trata de buscar modos de abrir una temporalidad diferente a aquella homogénea y vacía promovida por el progreso lineal ilimitadamente confiado en su perfeccionamiento continuo. La única continuidad es la continuidad de la dominación. Agujerando este tiempo homogéneo se puede generar una discontinuidad que deje advenir la revolución: “sólo al romper la cáscara reificada de la cultura oficial - escribe Löwy - podrán los oprimidos tomar posesión de esa almendra crítica/utópica”³⁰⁴. O, lo que es lo mismo: se abrirá la posibilidad de “pensar históricamente más allá de la época del fin de la filosofía de la historia”³⁰⁵.

³⁰² Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis “Sobre el concepto de historia”*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 76.

³⁰³ Escribe Benjamin en unos apuntes a “Sobre el concepto de historia”: “Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, exclusión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor. Hay que pasarle a la historia el cepillo a contrapelo. La historia de la cultura como tal es suprimida: tiene que ser integrada a la historia de las luchas de clases”. Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 69.

³⁰⁴ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis “Sobre el concepto de historia”*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 93.

³⁰⁵ Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A modo de introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 34.

Es haciendo una experiencia a fondo de esa barbarie que rompe el hilo de la historia, que se puede comenzar «de nuevo». Ese instante relampagueante disloca al sujeto (de la historia del progreso), sumiéndolo en una experiencia tan radical de lo Otro, que le provoca una transformación cercana a la experiencia religiosa, en la que la pobreza termina por ser su única posesión³⁰⁶. Como escribe justamente en *Experiencia y pobreza*:

Pues sí, admitámoslo; esta pobreza de experiencia es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es, por tanto, una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo. ¿A donde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante³⁰⁷.

Es decir: es *demorándonos* en aquella discontinuidad que irrumpe con la catástrofe, y en la que nos vemos asaltados por una alteridad radical, donde late la “posibilidad de la religación” o, ya en el Benjamin más maduro, “la experiencia puramente fronteriza del despertar”³⁰⁸. El pensamiento crítico emancipatorio, entonces, desde esta impotencia transfigurada en pesimismo revolucionario, no puede ser comprendido desligada de la *verdad* del momento religioso (el otro rostro de la revolución). Pues, como hemos visto, es desde el silencio de los sufrientes, desde esos olvidos y nebulosas propias de la cultura hegemónica oficial, donde se pueden abrir, con fuerza crítica, el futuro contenido “en lo que nunca fue escrito”³⁰⁹.

³⁰⁶ Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A modo de introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 14.

³⁰⁷ Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, *Obras, libro II, vol. 1*, Abada, Madrid, 2007, p. 218.

³⁰⁸ Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A modo de introducción”, en Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 15.

³⁰⁹ Walter Benjamin, *Escritos franceses*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p. 404. Al respecto, ver Luciana Espinoza, “Figuras de la crítica en Walter Benjamin: del romanticismo alemán a Charles Baudelaire”, en *Alpha*, No 45, 2017, p.p 47-58.

Capítulo 3. La primavera posmoderna o «la utopía de la canica azul»

En efecto, toda la población del planeta ha iniciado, desde la Segunda Guerra Mundial, el proceso de "devenir americana", en gran medida gracias a la adhesión voluntaria a la mitología propagada por Hollywood, a la industria publicitaria global y a la maquinaria política de los derechos humanos. Devenir americanos significa, en primer lugar, ser parte de la circulación global de bienes e imágenes. En segundo lugar, la posibilidad de liberarse del peso de la tradición, del pertenecer, de la sujeción y de las reglas tribales de opresión de las mujeres. Pero, simultáneamente, implica la pérdida de contacto con la experiencia concreta de la singularidad afectiva y la depuración de la existencia social de todo aquello que pueda obstruir la integración perfecta en el ciclo productivo (Franco Berardi).

& 1 El advenimiento de la *american way of life*

1.1 La crisis del sentido temporal del proyecto crítico moderno.

La tarea de la crítica en relación al tiempo presente, tanto en Kant como en los filósofos de la catástrofe, mantiene una fuerte impronta negativa, aunque es evidente que posee caracteres esencialmente diferentes. Si para el primero la crítica tiene como principal propósito *depurar* aquellos obstáculos que la propia razón genera desde sí, para que de este modo se vaya actualizando el futuro prometido en la esencia universal del género humano; en el caso del pensamiento que asume la catástrofe como marco inexorable, la crítica es movilizadora por un imperativo *ético* que la orienta a buscar todas las formas imaginables de *impedir* que el infierno del pasado termine por dominar la totalidad de la existencia futura. Para ello, resulta fundamental mantener viva la memoria de la misma catástrofe, horadando así el tibio conformismo del tiempo presente, ciego a lo injustificadamente inhumano y brutal que contienen las formas culturales legitimadas en la idea de progreso. Como señala Walter

Benjamin en *El libro de los pasajes*, “la exposición histórica materialista lleva al pasado a poner al presente en una situación crítica.”³¹⁰.

El talante temporal en el que se juega, por un lado, el sentido de la crítica kantiana y, por el otro, el sentido de la crítica de las filosofías de la catástrofe, evidencia así una de sus más importantes diferencias: si la primera se orienta esencialmente hacia el futuro (que se espera con optimismo), la segunda se gira hacia aquellas posibilidades redentoras que laten en la memoria silenciada de los derrotados, aún latente en los pliegues grises del presente. Sin embargo, pese a esta diferencia sustantiva, en ambas disposiciones, una abierta a la esperanza en el futuro, la otra anclada más a la memoria, lo que se busca principalmente es remecer o transformar las formas hegemónicas que configuran el tiempo presente (tanto a nivel subjetivo como a nivel de la «realidad») cuidando no en primer término «lo que hay» sino lo que fue, lo podría llegar a ser o lo que podría llegar a suceder. No es nunca reflejo de un conformismo con lo actual sino todo lo contrario: es deseo (inagotable) que “hace que el presente difiera de sí mismo”, es decir: que la vida humana nunca termine de coincidir del todo con la actualidad³¹¹. Es por ello que, como sostiene Borja Muntadas, se puede afirmar sin miramientos que la dimensión temporal es “imprescindible para la construcción del pensamiento crítico”³¹².

Es precisamente este eje temporal del pensamiento crítico moderno el que vive una transformación radical con el advenimiento de lo que se suele llamar (bien o mal) «mundo postmoderno»³¹³. Es cierto que este término es aún bastante polémico y existen muchos

³¹⁰ Walter Benjamin, “La obra de los Pasajes (Convolutio N)”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 109.

³¹¹ Josep María Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 67.

³¹² Borja Muntadas, “La prisión de Cronos. Aspectos sociopolíticos del malestar contemporáneo”, Borja Muntadas, Gonçal Mayos, Alexandre Walmott, *La jaula del tiempo. Aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea*, LAECC, Uberlandia, 2020, p. 38.

³¹³ Se suele ver en el libro *La condición posmoderna* de Lyotard el hito inaugurar de una época en la que ha mutado significativamente el estatuto del saber, marcado por la muerte de los grandes relatos legitimadores (Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987). Sin embargo, ni para Lyotard este término resultó nunca muy simple ni tampoco pretendía con aquel libro haber alcanzado una nueva autoconsciencia de época (muy significativo para observar cómo el mismo Lyotard complejiza sus propias definiciones respecto al significado de las narraciones y el devenir de un mundo en el que el proyecto moderno se ha liquidado a sí mismo (Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987). A decir verdad, y como precisa Perry Anderson, el término posmoderno irrumpió en los años

pensadores que han preferido, para intentar pensar la configuración del mundo occidental venido tras la segunda guerra mundial, términos tales como *transmoderno* o *hipermoderno*, poniendo el acento no en la ruptura con lo moderno sino en su transubstanciación o su radicalización³¹⁴. Sin embargo, para lo que viene, opto por mantener el término posmoderno, pues creo que, pese a todo, nos sigue dando juego para pensar aquello que *acontece* en el complejo proceso en el que se expande, a lo largo y ancho del planeta, la hegemonía (cultural,

treinta en España con Federico Onís, quién lo utilizaba para designar al movimiento conservador dentro del modernismo. Luego de una serie de fluctuaciones, el término aparece en los años 50 en Estados Unidos, siendo utilizado por intelectuales de izquierda para denunciar de modo negativo la entrada en decadencia de los ideales modernos. En los años 60 fue utilizado para designar a las nuevas sensibilidades entre jóvenes arrojados de la historia, mutantes culturales cuyos valores se adscribían a los derechos civiles, los alucinógenos y la indolencia. El punto decisivo ocurre a comienzos de los años 70, cuando la revista *boundary 2* publica un número en el que se ajusta cuentas con el canon poético tradicional, más apegado a una tradición “provinciana y regresiva”, muy diferente a la modernidad internacional cuyo vértice era el *collage* dramático. Según Anderson, es allí cuando el término comienza a designar una vitalidad diferente a la de la ortodoxia poética de los sesenta, lo que luego se va a vincular a una idea de literatura más allá del humanismo o a un futuro más allá del capitalismo. El libro de Lyotard aparece en librerías en el año 1979 (Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 1998). Por lo mismo, creo que el término «posmodernidad» aún guarda una provechosa ambigüedad que nos sigue dando qué pensar. Puesto que, visto desde un plano general, la gran discusión tiene que ver no tanto con los tecnicismos terminológicos sino si acaso eso que queremos pensar a través del término “posmoderno” implica una suerte de emancipación o liberación de los engranajes opresores de la modernidad (desde Vattimo hasta Fukuyama, pasando si se quiere por McLuhan y Danto) o más bien la puesta en manifiesto de la enajenación más radical (como lo piensan autores tan dispares, como Bernard Stiegler, Maurizio Ferraris o algún filósofo analítico o anglosajón de turno, como el “nietzscheano” Brian Leiter). Cayendo en riesgo de sonar ecléctico, pienso que el término tiene la potencia de permitirnos pensar ambos rostros de nuestra época, es decir, sus luces y sus sombras.

³¹⁴ El término transmoderno lo acuña, por lo que sé, Rosa María Rodríguez luego de una conversación con Jean Baudrillard, a quién nunca le pareció un término adecuado para comprender las transformaciones epocales que se estaban sucediendo. Lo transmoderno apela al modo cómo se desarrollan las cosas luego de que el principio de realidad ha desaparecido, no tanto visto desde un punto de vista global sino en cada sistema: lo transpolítico, lo transestético, etc. Como escribe Rosa María Rodríguez, “la Transmodernidad es imagen, serie, barroco de fuga y autorreferencia, catástrofe, bucle, reiteración fractal e inane; entropía de lo obeso, inflación amoratada de datos; estética de lo repleto y de su desaparición, entrópica, fatal. Su clave no es el post, la ruptura, sino la transubstanciación vasocomunicada de los paradigmas. Son los mundos que se penetran y se resuelven en pompas de jabón o como imágenes en una pantalla. La Transmodernidad no es un deseo o una meta, simplemente está, como una situación estratégica, compleja y aleatoria no elegible; no es buena ni mala, benéfica o insoportable... y es todo eso juntamente. Es la videoteca atiborrada del fin de siglo, del fin de milenio, pastiche y *kitsch*, seguramente, pero también programáticamente antigua, clásica, remota, como un baile de fantasmas con traje de época. Es el abandono de la representación, el reino de la simulación, del simulacro que se sabe real”. Rosa María Rodríguez, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.p 141-142. Por su parte, la noción de hipermodernidad ha sido utilizada por Gilles Lipovetsky, quién que pone el énfasis no en ese “pos” que remite siempre a lo que queda detrás sino a una cierta consciencia de huida hacia delante que lleva a la propia modernidad a su culminación desmesurada: híper. Escribe: “Hipercapitalismo, hiperclase, hiperpotencia, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto, ¿habrá algo que no sea «híper»? ¿Habrá algo que no revele una modernidad elevada a la enésima potencia? Al clima de conclusión le sigue una consciencia de huida hacia delante, de modernización desenfrenada hecha de mercantilización a ultranza, de desregulaciones económicas, de desbordamiento tecnocientífico cuyos efectos son portadores tanto de promesas como de peligros. Todo ha sucedido muy aprisa: el pájaro de Minerva anunció el nacimiento de lo posmoderno mientras se bosquejaba ya la hipermodernización del mundo”. Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 55

económica y social) de la *american way of life*³¹⁵. Proceso que se inicia más o menos a partir de los años 50 y 60, y cuya forma y despliegue ya había sido augurada (con abatimiento) por Horkheimer y Adorno en los años 40³¹⁶; o por Günther Anders en el primer volumen de *Obsolescencia del hombre* publicado en el 56, para nombrar sólo a algunos de sus más agudos intérpretes³¹⁷. El término posmoderno, entonces, lo voy a utilizar para meditar básicamente en aquello que tiene lugar con el advenimiento de la “modernidad estadounidense”, para decirlo con Bolívar Echeverría³¹⁸. Acaecimiento en el que se va articulando un modo singular de ser y estar en el mundo, tensado por una experiencia espacio-temporal marcada por la globalización (o, en su revés, desterritorialización hiperacelerada), por la narrativa del fin de

³¹⁵ Sigo en esto lo que señala, entre otros, Fredric Jameson: “esta cultura postmoderna global —aunque estadounidense— es la expresión interna y superestructural de toda una nueva oleada de dominio militar y económico de Estados Unidos en el mundo. En este sentido, como a lo largo de la historia de las clases, la otra cara de la cultura es la sangre, la tortura, la muerte y el terror”. Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 2016, p. 27.

³¹⁶ Para ambos pensadores, la industria cultural, en su momento síntesis de palabra, imagen y música, y realización wagneriana de la obra de arte total, expresa la pérdida del esquematismo propio del sujeto kantiano en manos de la industria. Es decir, inmersos al interior de una vida organizada en base a la industria cultural, los sujetos despliegan modos de vida ya anticipados por una planificación simbólica e imaginativa orientada al negocio. Escriben: “Los productos de la industria cultural pueden contar con ser consumidos alegremente incluso en un estado de dispersión. Pero cada uno de ellos es un modelo de la gigantesca maquinaria económica que mantiene a todos desde el principio en vilo: en el trabajo y en el descanso que se le asemeja”. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, p. 172.

³¹⁷ Para Günther Anders, la radio y la televisión generaban la coalición de un mundo fantasmal compuesto por imágenes y el mundo «real», el que poco a poco adaptaba los modos de vida promovidos por el primero, lo que implica el despliegue de procesos de subjetivación (de deseos, de saberes, de haceres) organizados desde la maquinaria del conformismo, como veíamos más arriba. Günther Anders, *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-textos, Valencia, 2011, p.p 50 y ss. De todas formas, en la introducción de la quinta edición del año 79 confesó que, si bien en los años 50 veía con desesperanza la invasión de los nuevos medios en la organización de la vida, era verdad que, sin su mediación, muchos hogares no habrían podido enterarse de lo que estaba sucediendo realmente en Vietnam, movilizándolo finalmente a millones de estadounidenses en pos de su término.

³¹⁸ Como señala el filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría: “El triunfo de la «modernidad americana», la demostración de la superioridad del *american way of life* sobre los otros modos de ser moderno dentro del capitalismo, se viene dando gracias a un proceso de permanente «negociación civilizatoria» que se vuelve especialmente perceptible en el intento que hace la «industria cultural» (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), a escala mundial, de poner la creatividad festiva y estética de la sociedad al servicio del autoelogio práctico que el *establishment* capitalista necesita hacerse cotidianamente. La «industria cultural» administra el surgimiento de una abrumadora «riqueza de formas» en el universo de los bienes producidos; hecho que se hace evidente lo mismo en la sucesión acelerada de los cambios de moda (en el diseño del automóvil, del *home* y de la autopresentación) que en la agitación del universo del espectáculo. Se trata de una riqueza de formas que invade inconteniblemente la experiencia humana singular y colectiva del ser humano contemporáneo y en la que se expresa —a través del cine de Hollywood y sus estrellas e «ídolos», de la postmúsica del *rock* y sus derivados y sobre todo de la televisión, con su fomento de la afición pasiva al deporte, y de la pseudo interacción de los videojuegos—, el dinamismo profundo, conflictivo y ambivalente de una realidad que es la del difícil proceso de una imposición civilizatoria”. Bolívar Echeverría, “La modernidad desde América Latina”, *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia, 2011, p.p 275-276.

la historia, por la expansión de los *mass media* y por la ampliación planetaria de una economía cada vez más movilizadora por ese motor determinante llamado industria cultural. Dándole un tono heideggeriano, diríamos: lo posmoderno es un modo esencial de develamiento de nuestra verdad epocal³¹⁹.

1.2 El presente eterno de la canica azul

Una de las cuestiones decisivas que distingue a la *american way of life* del mundo moderno pensado y experimentado ya desde Kant, ya desde aquellos filósofos alemanes que emigraron justamente a Estados Unidos escapando del nazismo (de la catástrofe del proyecto ilustrado y moderno), es que en ella prácticamente ha desaparecido tanto la esperanza en el futuro, como también aquella «esperanza desesperada» que la crisis de la idea del progreso generó en parte importante de la intelectualidad europea. Ahora, desde los escombros de un mundo desecho a golpes de bombardeos y cámaras de gas, una nueva y expectante época de la humanidad se escucha venir. Una que ya no precisa de grandes metas ni fines universales y congregantes para festejar la existencia, como tampoco siente la obligación de mantener vivo *el peso* de la memoria para evitar la repetición del horror indecible. Por el contrario, aquella dramática que mezclaba catástrofe y redención se convierte ahora en una fiesta sin fin de «fines», «términos» y «clausuras», ceses que se suceden unos a otros sin grandes estruendos ni cataclismos: fin del arte, fin de las clases sociales, fin de las ideologías, fin de la historia. Un presente posthistórico y posnarrativo parece envolver un modo de vida en el que la globalización parece cifrar una suerte de nueva reconciliación entre la comunidad humana universal con cada una de sus partes y fragmentos: al fin parece advenir el sueño del

³¹⁹ Si bien en este capítulo busco dar cuenta tanto de la utopía multicultural que abre la aventura posmoderna como de las lógicas hegemónicas que terminan por organizar unidimensionalmente su despliegue, el académico estadounidense Iain Thomson propone un significativo ejercicio para articular, a partir de Heidegger, lo que sería un modo de comprensión posmoderna del ser, que iría justamente más allá de las lógicas del rendimiento propias de la ontoteología tardomoderna. Uno de los aspectos destacables del esfuerzo de Thomson es que, en este esfuerzo por desnudar las amenazas de un pensamiento regido por el nihilismo tecnológico, también busca volver a pensar el sentido de la educación, cuestión que, como hemos visto, resulta vital para todo proyecto crítico que se plantee diferir de lo actual. Por lo mismo, y como espero poder mostrar en este capítulo, creo que el sentido de lo posmoderno tiene la gracia de la ambivalencia. Nos permite, por un lado, evidenciar las amenazas que se ciernen sobre nuestra época, como, por el otro lado, dar cuenta de aquellos desafíos y tareas que pueden abrir puntos de fuga para nuevas líneas de pensamiento y de vida. Ver Iain Thomson, *Heidegger on Ontotheology Technology and the Politics of Education*, Cambridge University Press, USA, 2005 e Iain Thomson, *Heidegger, Art, and Postmodernity*, Cambridge University Press, USA, 2011.

Uno-todo. Por ello, uno de los sellos de la emergente sociedad posmoderna es una suerte de nueva sensibilidad circular, hilvanada dinámicamente en los flujos interdependientes y comunicantes de una totalidad «sin cetro» que se va constituyendo continuamente en el vínculo que se genera «entre» cada una de sus partes³²⁰. Como señala Marina Garcés,

Liberada del lastre del pasado y de la coartada del futuro, lo que la globalización ofrecía era un presente eterno del hiper-consumo, de la producción ilimitada y de la unificación política del mundo. Un ecumenismo mercantil que hacía de la red la forma de la reconciliación, y de la esfera terrestre la imagen de la comunidad salvada. En este presente, el futuro ya no era necesario porque de algún modo se había realizado o estaba en vías de hacerlo³²¹.

Dejemos por ahora de lado la cuestión del consumo y de la producción ilimitada, que retomo más abajo, y centrémonos en la idea de la globalización como nuevo modo de comprender y vivir nuestro ser y estar en un mundo «mundializado». Se recordará la famosa (y hermosa) imagen de la tierra que el astronauta del *Apolo 17* Jack Schmitt tomó el año 1972 desde el espacio. Esta imagen titulada *La canica azul*, una de las más reproducida de todos los tiempos, y que en su momento fue portada de prácticamente todos los periódicos del mundo (occidentalizado), muestra la tierra plenamente iluminada (la nave tenía el sol detrás suyo), las formas y límites de los continentes claros y nítidos, el inmenso océano abrazándolos, *todo integrado en una globalidad vivida y viviente*. Como ha destacado uno de los teóricos de la cultura visual más importantes de la actualidad, Nicholas Mirzoeff, no es casualidad que, al momento de su publicación, mucha gente *haya sentido* que la imagen les había cambiado la vida, transfigurando el modo cómo se comprendían, veían y vivían a sí mismos en relación a los otros y, sobre todo, al mundo como una totalidad. Por vez primera la gente contemplaba la tierra como una esfera inmensa y cognoscible, comprensible y bella, conformada por partes, todas ellas integradas en un círculo luminoso que flota en la sublime noche del universo.

³²⁰ Esto señala oportunamente Gonçal Mayos: “Actualmente, el debate alrededor de la globalización ha desplazado el hegemónico de las últimas décadas: la posmodernidad. Parece que el único consenso claro sobre la sociedad «posmoderna» es que —sea lo que sea— seguro que es «global» o «globalizada». De la famosa condición posmoderna parece que el consenso mínimo común que hoy por hoy ha quedado es precisamente la «globalización»”. Gonçal Mayos, “Genealogía de la globalización”, *CLIVATGE*, No 4, Universidad de Barcelona, 2016, p. 6.

³²¹ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p. 23.

El sueño del mundo unificado, *reproducido* como imagen, abrió, sin lugar a dudas, una nueva sensibilidad y comprensión de nuestra existencia, por lo que la canica azul debe ser leída como uno de los hitos simbólicos que configuran la emergencia de esta nueva verdad epocal. Época que ya no se comprende a sí misma como un vector que marchase hacia el futuro, con esperanza o desesperanza, y a partir del cual se vinculara con sentido a su propia actualidad³²². *La canica azul* marca un quiebre con una comprensión lineal de nuestra historicidad, abriéndose paso con un imaginario marcado por una nueva «utopía poshistórica», en la que el futuro y el pasado juegan ahora en la inmensa quietud luminosa de un presente hecho de redes y vínculos: interconexión, comunicabilidad, interdependencia, afirmación de la multiplicidad irreductible de las racionalidades locales. En la utopía poshistórica de la canica azul se augura la posibilidad de un gobierno mundial tejido en torno a la justicia y un lenguaje globales³²³. Como escribe Gianni Vattimo, en *La sociedad transparente*:

En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades locales —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes³²⁴.

³²² En relación a la importancia del tiempo como dispositivo de articulación de lo real ver Borja Muntadas, “La prisión de Cronos. Aspectos sociopolíticos del malestar contemporáneo”, Borja Muntadas, Gonçal Mayos, Alexandre Walmott, *La jaula del tiempo. Aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea*, LAECC, Uberlandia, 2020. Allí Muntadas analiza cómo del tiempo circular propio de Platón y Aristóteles (y de los modos de sociedad que desde allí se esculpen), se pasa, con las sociedades regidas por las religiones del libro, a una noción lineal y vectorial, la que luego de agudiza con el proyecto ilustrado de la modernidad. Para Borja Muntadas, la temporalidad de la globalización digital implica un corte en el vector lineal, emergiendo la primacía del punto en tanto presente sin pasado ni futuro, el que termina por transformarse en una suerte de jaula de la era digital. Pienso, sin embargo, que la utopía global que se abre con *La canica azul* no está referida a la noción de punto, sino que nos ofrece un campo de juego simbólico mayor para pensarnos a nivel planetario sin olvidar nuestra localidad. No obstante, esta posibilidad ha sido opacada, más no suprimida, por la hegemonía de lo unidimensional en el mundo regido por las lógicas de optimización continua.

³²³ Nicholas Mirzoeff, *How to See the World. An Introduction to Images, from Self-Portraits to Selfies, Maps to Movies, and More*, Basic Books, USA, 2016, p.p 1-29. Esta perspectiva planetaria, en relación a la utopía del gobierno, la justicia y el lenguaje globales fue desarrollada, por ejemplo, por el libro *The Whole Earth Catalog*, un clásico de la contracultura estadounidense, cuya portada precisamente era la imagen de *La canica azul*.

³²⁴ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 84.

Una de las reflexiones más atinentes a esta utopía poshistórica la encontramos en Arthur Danto, filósofo estadounidense que buscó crear una nueva comprensión del sentido del arte, una vez su historia - en sentido moderno - ha llegado a su fin. En el apartado siguiente veremos cómo lo que Danto denomina, también, posnarrativa, nos permite entender de mejor manera este nuevo sueño universalista propia de la utopía posmoderna. Para esto, primero me referiré brevemente a algunos planteamientos de uno de los críticos de arte más importantes que ha tenido Estados Unidos, Clement Greenberg. La propuesta de Danto debe ser comprendida como una respuesta a la consumación del proyecto de las vanguardias artísticas modernas, desde cuya historia teleológica movimiento Greenberg comprendía su tarea como crítico.

&2 El arte después del fin del arte y el pluralismo estructural de la poshistoria global

2.1 La teleología moderna: una la metafísica de la pureza y de la raíz

En un texto publicado el año el 1939, Clement Greenberg denunció el peligro que implicaba para la sociedad moderna la hegemonía del *kitsch* en cada vez más amplios y extendidos ámbitos de la cultura. Por lo que en el trabajo de las vanguardias artísticas se jugaba, para él, no sólo un estilo artístico entre otros, sino “la supervivencia en un futuro próximo de la cultura en general”³²⁵. El *kitsch* (al que liga de modo muy general la cultura popular de las sociedades modernas) lo comprendía como un fenómeno cultural propio de la Revolución industrial, vinculado básicamente a las necesidades de entretenimiento de una masa urbana venida del campo que se aburría permanentemente. Por esta razón, el *kitsch* era antes que nada un arte “mecánico y [que] funciona mediante fórmulas (...) [que] comporta una experiencia indirecta y sensaciones falseadas (...) [y que] ejemplifica todo lo que hay de espurio en la vida de nuestro tiempo”³²⁶. En todo caso, para Greenberg, el problema no era el *kitsch* en sí mismo, pues “las masas siempre [habían] permanecido más o menos indiferentes al desarrollo de la cultura”, por lo que siempre habían convivido en equilibrio la

³²⁵ Clement Greenberg, “Vanguardia y kitsch”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 28.

³²⁶ Clement Greenberg, “Vanguardia y kitsch”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 31.

cultura popular con la cultura formal³²⁷. Lo grave del asunto era que, a su juicio, ante los inéditos alcances comerciales que el *kitsch* había alcanzado, la clase dirigente, para el resguardo histórico de la alta cultura o de gusto refinado, comenzaba a privilegiar en exclusiva el consumo y producción de entretenimiento. Y no sólo eso, sino que, “los enormes beneficios que genera[va] el kitsch [eran] causa de tentación para la propia vanguardia, cuyos miembros no siempre han sido capaces de resistirla”³²⁸.

El trabajo de las vanguardias, por lo mismo, resultaba crucial, para una época cada vez más atrapada en el arte fácil, arte movido sólo por el academicismo y comercialismo propios de una cultura estancada y decadente. Es cierto, señala, que las obras de las vanguardias no eran fáciles, ni que estas podían ser experimentadas atendiendo exclusivamente a las impresiones fugaces que generaban en aquellos que las contemplaban o *consumían*. Por el contrario, exigían al espectador extraer de las obras un segundo grado de reflexión, que era donde justamente tenía lugar lo verdaderamente milagroso y significativo: una experiencia - válida en sí misma - en la que vibraba la sensibilidad pura, desinteresada, no instrumentalizada por la religión, la política o el mercado³²⁹. Por esta razón, para Greenberg, las vanguardias mantenían a resguardo aquellas experiencias elevadas, únicas e irreductibles, que sólo el arte auténtico podía provocar en aquellos que estaban a su altura, articulando aquellas cumbres culturales de la humanidad: hitos en los que, desde el último estadio alcanzado, se podía ir observando ese *ascenso progresivo* hacia su propia y más elevada auto-consciencia³³⁰.

³²⁷ Clement Greenberg, “Vanguardia y kitsch”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 28.

³²⁸ Clement Greenberg, “Vanguardia y kitsch”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 35.

³²⁹ Greenberg escribe: “El capitalismo crepuscular siente que cualquier cosa de calidad que aún es capaz de producir se convierte casi invariablemente en una amenaza para su propia existencia. Los progresos culturales, así como los progresos en la ciencia y la industria, corroen a la misma sociedad bajo cuya égida han sido posibles. Sobre éste, como sobre cualquier otro tema hoy en día, se hace necesario citar a Marx palabra por palabra. Hoy ya no nos dirigimos al socialismo con el afán de conseguir una nueva cultura, puesto que ésta aparecerá inevitablemente una vez se haya alcanzado el socialismo. Hoy nos dirigimos al socialismo *simplemente* con el afán de preservar la cultura viva, sea cual sea, que en este momento tenemos”. Clement Greenberg, “Vanguardia y kitsch”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 44

³³⁰ Clement Greenberg, “La pintura moderna”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 112.

Para el crítico norteamericano, el trabajo de las vanguardias se enmarcaba al interior del proyecto moderno iniciado por Kant, caracterizado básicamente por una continua interrogación de la cultura (occidental) respecto de sus propios fundamentos, y cuya meta no era otra que alcanzar una auto-definición sustentada en su pura interioridad autónoma. Dentro del ámbito del arte, para Greenberg era el *expresionismo abstracto* el movimiento donde esta búsqueda moderna pervivía por excelencia³³¹. En sus lienzos de colores, manchas y formas lo que tenía lugar no era otra cosa que el ascenso del arte a su estadio final de evolución³³², con el descubrimiento de que su ámbito específico de competencia era dado justamente por la naturaleza de su medio³³³. Es por esta razón que la pintura estadounidense de aquel momento no buscaba generar una representación lo más fiel posible de la «realidad», ni componer en los lienzos figuras que *aparentasen* volumen o profundidad³³⁴. La pintura del expresionismo abstracto, *depurada* de todo lo ajeno, trabajaba con su propia «planitud», aquel elemento que la pintura no compartía con ningún otro arte y que la había llevado finalmente a auto-definirse como una experiencia puramente óptica o visual³³⁵.

En síntesis, para Greenberg, los expresionistas abstractos cobraban real legitimidad e importancia al interior de un relato teleológico en el que sus obras representaban el último estadio de una evolución espiritual ascendente y progresiva de la humanidad (occidental) en su conjunto. El hilo conductor de esta «historia de la pintura» (de la «historia del arte») o de la historia de la cultura humana sin más), estaría marcado por el principio de auto-purificación en la que la finalidad estaría dada por el reencuentro con el propio origen³³⁶. Por

³³¹ El expresionismo abstracto fue un movimiento artístico considerado por muchos la primera manifestación de una pintura de estilo estadounidense, como la denominó el propio Greenberg. Comenzado en los años 40, este movimiento artístico a los que se vinculó pintores como Pollock, de Kooning o Motherwell, también fue denominado «action painting», dado que sus lienzos con figuras abstractas, trazos informes y manchas desperdigadas parecían expresar la espontaneidad del cuerpo, antes que ser reflejo de una representación previa y mental. Clement Greenberg fue quizá el principal «filósofo» o «crítico» de este movimiento artístico, si bien muchos artistas nunca se sintieron formando parte de una cierta Escuela o tendencia general.

³³² Clement Greenberg, “Pintura de tipo americano”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 65-66.

³³³ Clement Greenberg, “La pintura moderna”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 112.

³³⁴ Clement Greenberg, “La pintura moderna”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 113

³³⁵ Clement Greenberg, “La pintura moderna”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006, p. 117.

³³⁶ El crítico y teórico de arte francés Nicolas Bourriaud resume el pensamiento de Greenberg del siguiente modo: “Esta visión darwinista del modernismo pictórico se deja ver claramente en los escritos de un gran teórico

esto mismo, y como señala Arthur Danto, para Greenberg, si la historia de la cultura moderna debe comprenderse como una salida de la minoría de edad de camino hacia la adultez, es porque para él “madurez significa pureza (...) razón aplicada a sí misma sin ocuparse de otra cosa”³³⁷. Por eso, el proyecto moderno pensado por Greenberg, responde a una suerte de «metafísica de la raíz», en donde, como escribe el historiador y crítico de arte francés Nicolas Bourriaud, el arte moderno debe “talar, depurar, eliminar, sustraer, volver a un principio primigenio” para “volver al punto de partida, para empezar de nuevo enteramente y fundar un nuevo lenguaje despojado de sus escorias”³³⁸. Limpiar para fundar; depurar de nuestra visión el error, la apariencia, el engaño; quitar de nuestra piel lo ajeno; borrar de nuestros gestos lo extranjero; para, al fin, desde un fundamento recobrado, puro, limpio, sin asperezas, para edificar, de una sola pieza, una cultura que exprese la verdadera universalidad (occidental) del género humano.

2.2 *Hacia una nueva definición de universalidad y el advenimiento de la globalidad multicultural*

Ahora bien, para Arthur Danto es a partir de los años 80 que comienza a hacerse notorio algo que ya estaba prefigurado, al menos desde el *Urinario* de Duchamp: con esta obra, expuesta por vez primera el año 1917, la teleología modernista de la historia del arte propia de Greenberg (y otros) llega a su fin. No porque estuviese equivocada, sino porque su definición ya no era suficiente para comprender el arte en un sentido global, estando acotada a disciplinas puntuales y concretas: por ejemplo, a la pintura y su «planitud». Sin embargo, si la «planitud» definía a la pintura y la profundidad a la escultura, ¿qué definía al arte en cuanto tal? ¿Cómo podía esa definición, sustentada en la pureza del medio, pensar la obra de Duchamp, que apelaba justamente no a generar una experiencia sensible y pura sino

del arte del siglo XX, Clement Greenberg: se organiza allí a partir de una visión *radical en* que «la autopurificación» constituye el principio esencial. A partir de esta búsqueda de la «opticalidad pura» el crítico neoyorquino puede desarrollar un relato histórico coherente de la evolución artística, con un origen y una finalidad: la pintura progresa hacia su especificación como medium, elimina por sí misma lo que no le es consustancial y necesario. La ley del modernismo, escribe Greenberg, implica que «las condiciones no esenciales a la viabilidad de un medio de expresión (*medium*) sean rechazadas en cuanto sean conocidas». En este relato, la raíz representa a la vez un origen mítico y un destino ideal”. Nicolas Bourriaud, *Radicantes*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009, p. 50.

³³⁷ Arthur Danto, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 31.

³³⁸ Nicolas Bourriaud, *Radicantes*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009, p. 48.

precisamente a la *anestésica*³³⁹? Es decir, básicamente, a generar indiferencia. A partir de la década de los 80, la cuestión central que ocupa a los comisarios de arte ya no es la pureza de la sensibilidad y la materialidad que la soporta, sino la complejidad discursiva que la globalización y el multiculturalismo han abierto en el seno de los nuevos movimientos o tendencias artísticas que se abren camino en exposiciones y muestras, muchos de ellos marcadamente políticos antes que estéticos ¿Qué quería decir todo esto? ¿La decadencia acaso del mundo del arte, que abandonaba su pureza? ¿De que el arte, en los últimos treinta años, no había producido ningún acontecimiento verdaderamente legítimo, tal como creía Greenberg?

Para Arthur Danto son las *Brillo Box* de Andy Warhol la obra que da a la narración teleológica de Greenberg el batatazo final. Pues con ella Warhol propone al mundo del arte una pregunta radicalmente nueva. ¿Qué hace que las *Brillo Box* expuestas el año 1964 en la *Stable Galery* de Nueva York sean una obra de arte y no aquellas cajas, con exactamente el mismo diseño, apiladas en el supermercado?³⁴⁰ Lo que las diferencia no es, nos dice Danto, alguna particularidad material ni estética, sino algo del todo invisible: *atañe a su significado, el que se haya encarnado en un objeto*. A partir de esta constatación, para Danto el arte alcanza una nueva definición de su esencia. Una no arraigada ni en la materialidad ni en los sentimientos que suscita, sino una que destaca, por sobre todas las demás cosas, el hecho de que siempre una obra de arte *trata sobre algo*, es decir: que una obra de arte siempre busca, antes que cualquier cosa, comunicar una idea, la que va a determinar finalmente su composición material.

En esta nueva definición universal de la esencia del arte quedan incluidas producciones artísticas que, desde la definición de Greenberg, o quedaban fuera del canon, o expresaban un desarrollo evolutivo menor. Pues si lo que verdaderamente importa es la idea o el significado, ahora cualquier cosa puede ser una obra de arte con igual legitimidad o

³³⁹ “Duchamp, sobre todo en sus *readymades* de 1915-1917, quería ejemplificar la disociación más radical posible entre el arte y la estética. «Algo que quiero dejar muy claro es que la elección de esos «*readymades*» nunca fue dictada por el goce estético», declararía retrospectivamente en 1961”. Arthur Danto, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 45.

³⁴⁰ Arthur Danto, *Andy Warhol*, Yale University Press, USA, 2009, p. 23.

pretensión, lo que evidentemente no quiere decir que esta no deba cumplir con aquello que su propia esencia regula: decir algo, «algo» que debe estar encarnado de la mejor manera posible en la materialidad que lo soporta. Es por lo mismo una definición universal pero abierta, plural. A partir de esta definición ya no tiene sentido hablar en términos de historia del arte (al menos en el sentido evolucionista o progresivo). Desde este nuevo sentido de universalidad, la noción de «mundo del arte» parece más apropiada para reflexionar sobre una pluralidad de manifestaciones artísticas que antes habían quedado «fuera» de los estándares impuestos por el relato occidental. Al mundo poshistórico del arte pertenecen ahora con igual legitimidad e importancia el arte chino, el arte minimalista, las instalaciones, el arte del renacimiento, el arte sonoro, el arte político, la fotografía, el collage, el arte de la India, la ilustración. Formas o estilos que, *juzgados* desde un canon material o estético, no tendrían punto en común, pero que, desde esta nueva definición universalista y plural, comparten la misma intencionalidad: comunicar un significado, una idea³⁴¹. La esencia de la obra de arte es, por eso, cuestión del espíritu, como ya lo había señalado antes Hegel, de quién Danto fue tributario confeso³⁴².

Danto comprende el espíritu objetivo como “todos los objetos, prácticas e instituciones que en conjunto definen una forma de vida realmente vivida”, incluidos por supuesto las obras de arte, las que se comprenden, así, como un índice cultural³⁴³. El arte, por

³⁴¹ “Me pareció que lo que distinguía a una obra de arte de un fenómeno natural era que aquella poseía alguna clase de significado, con lo que me estaba aproximando a una traducción, en términos contemporáneos, de la idea hegeliana de algo que nace del espíritu y vuelve a nacer. El significado de una obra de arte es un producto intelectual captado a través de la interpretación por alguien que no es el artista, y la belleza de la obra, si la hay, se entiende implicada por ese significado”. Arthur Danto, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, Paidós, Barcelona, 2005, p 50.

³⁴² “El Espíritu, o *Geist*, como Hegel llama a su objeto, experimenta a lo largo de la obra la educación a través de la cual acaba descubriendo su propia identidad. Ésa es la clase de *Bildung* que interesaba a Hegel y que nos interesa a todos cuando mediante la experiencia nos encaminamos hacia el aprendizaje de lo que realmente somos. Me gusta pensar en la historia del arte también como *Bildungsroman*, en el que *Kunst*, el arte, va descubriendo paso a paso su propia identidad”. Arthur Danto, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, Paidós, Barcelona, 2005, p 26

³⁴³ “Hegel distinguía el espíritu subjetivo - el espíritu que se vincula con el cuerpo de un modo incomprendido y posiblemente, como sostiene el filósofo Colín McGinn, incomprensible - de lo que él llamaba espíritu objetivo. Éste consiste en todos los objetos, prácticas e instituciones que en conjunto definen una forma de vida realmente vivida. Son productos del espíritu y no de la naturaleza, y son interiorizados por aquellos que han sido educados en el comportamiento vital. Una forma de vida lo bastante compleja como para que los seres humanos puedan vivirla siempre contendrá algo que podamos concebir como arte, sea cual sea el significado que le atribuyan aquellos en cuyas vidas figura. El espíritu objetivo se ofrece como concepto para el «modelo del arte como índice cultural» y para el multiculturalismo”. Arthur Danto, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, Paidós, Barcelona, 2005, p.194.

lo mismo, ya no se entiende desde esa experiencia pura, elevada y descontextualizada que sólo ella es capaz de generar en quiénes disfrutan y están a la altura de sus exigencias estéticas excepcionales. Más bien desde esta nueva definición, toda obra de arte debe comprenderse desde el interior de una trama de significados culturales en el que su creación o elaboración tiene sentido e importancia. Desde esta nueva interpretación del arte, no podemos comprender, por ejemplo, la *instalación* y la *performance* del artista chileno Gonzalo Díaz Lonquén. *10 años*, presentada por primera vez en año 1989 en la Galería Ojo de Buey de Santiago, sin tener presente el hallazgo de los cuerpos de 15 campesinos detenidos desaparecidos, en unos hornos abandonados justamente en Lonquén el año 1978³⁴⁴. En otras palabras, el arte ya no es una cuestión que esencialmente atañe al sentimiento puro sino al intelecto, a la reflexión, a la interpretación e interpelación reflexiva de lo que allí se quiere decir, mostrar, dar cuenta.

Todo esto marca no sólo un cambio en el modo puntual de abordar las obras de arte, sino, para Danto, implica también un giro cultural. Esto, porque cada vez se hace más patente, en un mundo global y multicultural, que son los significados, las formas de vida, los contextos de enunciación, los mundos en los que los seres humanos habitan dándole una textura de sentido, lo que tiene verdadera relevancia para orientarnos de buena manera en esta nueva época posnarrativa venida después de la «muerte del canon». Ya no tenemos una referencia des-contextualizada y metafísica que nos permita evaluar desde «ningún lugar» qué es verdad o qué es mera mentira, error o apariencia. El desafío de este mundo poshistórico nacido con la globalización multicultural consiste, por esto mismo, en re-aprender a leer las nuevas interconexiones en las que se va hilvanando una sociedad en la que la pluralidad pareciera erguirse junto a un nuevo sentido de comunidad. Para esta tarea, en la que se entrañan la producción de obra y el ejercicio crítico, el mundo del arte resulta de vital importancia.

³⁴⁴ Una crítica detallada de esta obra se puede encontrar en Pablo Oyarzún, “Estética de la sed: *Lonquén 10 años*, Diez años después”, *Revista Iberoamericana*, Vol. 69, No 202, enero-marzo 2003, 85-94.

2.3 La época poshistórica y el pluralismo estructural

La época poshistórica es, entonces, para Danto, una época cuya esencia universal es a su vez pluralista, globalizada y multicultural. Esto lo diferencia notablemente de la época modernista en la que se inscribe la visión de Greenberg, la que buscaba, según Danto, “una especie de limpieza conceptual, por emplear una terrorífica metáfora política. En nuestra etapa posmoderna, la pureza es una opción, bastante pasada de moda por cierto”³⁴⁵. La globalización, en cambio, nos ha introducido de lleno en un mundo (del arte) postmoderno, donde prolifera la diferencia y en el que la fidelidad al material y al «peso de la historia» han desaparecido, como también esa obsesión con la memoria de la pureza que tanto agobió a ese radicalismo de la raíz de los modernos³⁴⁶. Las consecuencias de esto, por lo mismo, no se agotan estrictamente al «mundo del arte», sino que en él se anuncian posibilidades que podrían desplazarse hacia una transformación cultural, política y social de carácter epocal³⁴⁷. Como señala Arthur Danto en una entrevista del año 2005:

Mi sensación general es que hemos entrado en una nueva era, y que las eras nuevas son siempre enunciadas por cambios en el arte (...) Pienso ahora que la historia del arte post-tradicional fue esencialmente el lento nacimiento del pluralismo, que hizo posible a más y más artistas y más países entrar en el mundo del arte y a más y más personas llegar a ser artistas (...) No hay un centro, cada día es un nuevo comienzo. Es una época sorprendente, y me siento muy satisfecho de haber vivido para verla³⁴⁸.

³⁴⁵ Arthur Danto, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 56.

³⁴⁶ Como señala Danto en una entrevista del año 1999: “Siempre me inspiré en la visión del fin de la historia de Marx y Engels, según la cual, una vez que se termine la lucha de clases, todos serán libres de hacer lo que deseen. ¿Cómo será ese momento? La historia se habrá terminado realmente. Al igual que en un cuento de hadas, las personas vivirán felices para siempre. Como mito, es hermoso, y yo creo que la situación actual del arte es bastante parecida al fin de la historia de Marx y Engels. Si podemos aceptar esto, dejaremos de preocuparnos por el modo en el cual seremos vistos desde la perspectiva de la historia futura. Eso es lo que significa haberse quitado el peso de la historia”. Arthur Danto, “La alegría de vivir después del fin del arte”, *IPS*, 23 de diciembre, 1999 [<http://www.ipsnoticias.net/1999/12/arthur-c-danto-la-alegria-de-vivir-despues-del-fin-del-arte-entrevistas-de-fin-de-siglo/>].

³⁴⁷ Moira Pérez, por ejemplo, busca pensar la realidad política y social contemporánea a partir de las categorías que Danto utiliza para describir las transformaciones ontológicas que ha implicado el fin del arte moderno y la apertura de un universalismo plural. Mónica Pérez, *Pluralismo poshistórico en Arthur Danto. Del arte a la política*, Teseo, Buenos Aires, 2018.

³⁴⁸ Arthur Danto, “La crítica de arte moderna y posmoderna. Once respuestas a Anna María Guash”, *Revista Artes*, Universidad de Antioquia, N° 9, 2005, p. 41.

Esto no quiere decir, para Danto, que el mundo poshistórico de la postmodernidad sea expresión de un relativismo exacerbado en donde todo vale lo mismo, es decir, nada. No todo vale lo mismo porque no todo significa para nosotros lo mismo. Como el caso de las *Brillo Box* de Warhol, quién, según Danto, veía el mundo cotidiano de Norteamérica como algo estéticamente hermoso, y admiraba de veras cosas que Harvey, el diseñador de las *Brillo Box*, y sus héroes expresionistas abstractos, habían pasado por alto o rechazado de lleno³⁴⁹. Es una poética de la sociedad de consumo, un modo en el que podemos palpar (artísticamente) lo que significa para un estadounidense habitar con sentido al interior de un modo de vida precisamente estadounidense³⁵⁰. En consecuencia, no es relativismo, sino la aceptación de que las formas de vida se traman en significados diferentes, de lo que no se infiere que una sea más legítima que otra. Insistir en ello implica, para Danto, hacer del mundo del arte casi un espejo de lo que está porvenir. Pues, pese a que “la limpieza étnica sigue siendo un repugnante plan, que justifica los genocidios por doquier (...) la globalización en la política, tarde o temprano, debe superar esto, al aprender a vivir juntos miembros de todas las razas y religiones, como ocurre en los grandes centros cosmopolitas del mundo”³⁵¹.

2.4 El nuevo sentido de la crítica en el mundo posnarrativo

En ese contexto global y multicultural, la crítica del arte poshistórico adquiere una tarea especial. Si para Greenberg el crítico de arte (y de la cultura) debía juzgar, a partir de la narrativa teleológica de la pureza, qué era verdadera pintura y que no, contribuyendo así al proceso de modernización de la civilización (occidental), para Danto el crítico juega más un rol interpretativo, guiado por lo que llama un “imperativo pedagógico”.

³⁴⁹ Arthur Danto, *¿Qué es el arte?*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 56.

³⁵⁰ En cierto sentido, para Danto la transfiguración de lo banal operado por el pop art implica una suerte de redención del mundo común iluminado ahora desde la celebración o santificación que hace el arte, en especial el de Andy Warhol, del modo de vida estadounidense. Como señala Nemrod Carrasco, “de esta forma, y Danto en esto sólo hace que reconocer el sentido último de la revolución de Warhol, no sólo se conserva la dignidad de lo artístico, su capacidad de reengancharnos a la vida, sino también de lo real. La aparición del Pop art sería, en este sentido, redentora: al atravesar la frontera que el expresionismo abstracto erigía en una especie de espiritualidad pálida, desvitalizada y autosatisfecha, asistimos a la renovación cultural de un mundo que, por efecto del arte mismo, se vuelve nuevamente deseable”. Nemrod Carrasco, “Andy Warhol: La teología del arte en el último Danto”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, No. 10, 2010, p.113.

³⁵¹ Arthur Danto, “La crítica de arte moderna y posmoderna. Once respuestas a Anna María Guash”, *Revista Artes*, Universidad de Antioquia, N° 9, 2005, p. 41.

Un mundo pluralista del arte requiere una crítica pluralista del arte, lo que significa, según mi opinión, una crítica que no dependa de un relato histórico excluyente, y que tome a cada obra en sus propios términos, en términos de sus causas, sus significados, sus referencias y de cómo todo esto está materialmente encarnado y se debe entender³⁵²

Este tomar a cada obra en sus propios términos, sin buscar adaptarlo a un relato histórico a su vez excluyente, implica buscar en ella las relaciones simbólicas que la sostienen, las que nos remiten a otras obras, a otras prácticas, a otras latitudes y tiempos: como si el mundo global transhistórico fuese una trama de narraciones descentradas que tejiera continuamente sus significados en todas las direcciones. La tarea de la crítica aquí, por lo mismo, consiste más en interpretar para comunicar, que en buscar limpiar o separar lo propio de lo extraño o extranjero. La tarea de la crítica (del arte o de la cultura) quiere *enseñar* a quienes contemplan una obra (u otra forma de vida) de qué *trata*, buscando explicar del mejor modo posible su significado y la razón porqué la idea que la sustenta se encarna de este modo y no de otro. En otras palabras, la tarea del crítico, en este contexto multicultural, es levantar y sostener puentes de comunicación entre formas de vida, entre culturas, entre obras de arte, entre los espectadores y (las intenciones de) los artistas. Por eso, “[l]a ética del crítico se define por medio de la naturaleza pedagógica de la actividad crítica, lo cual significa que, si interpretar es inferir hasta llegar a la mejor explicación, esta debe, en efecto, ser la mejor explicación, no la que uno preferiría”³⁵³. Aquí radica el imperativo pedagógico de la crítica poshistórica, la que es también un imperativo ético.

Resumiendo: el arte después del fin del arte es comprendido por Danto desde una pluralidad inagotable de posibilidades de vida, irreductibles entre sí, pero enlazadas en constante regeneración. Se trata de una pluralidad que invita no al relativismo del «todo vale lo mismo» sino al multiculturalismo, en donde cada forma de vida se trama en significados relevantes para aquellos que las habitan. Lo relevante es facilitar la mutua comprensión, facilitando o dinamizando la reinención permanente del presente, a partir de una tradición

³⁵² Arthur Danto, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 174.

³⁵³ Arthur Danto, “La crítica de arte moderna y posmoderna. Once respuestas a Anna María Guash”, *Artes, la revista*, Vol. 5, No 9, 2005, p. 38.

ya no encapsulada en un relato único y lineal. La poshistoria, entonces, sería una oportunidad de convivir sin discriminarse, el comienzo de una época de tolerancia y respeto por la diferencia que no deja de buscar permanentemente puentes de entendimiento. Una época donde no cabe, por lo mismo, ningún tipo de dogmatismo clausurado en su pretendida pureza, una época en la que la historia se ha transformado en una pluralidad móvil de experiencias, definiciones y sentidos posibles. Una época donde el mundo y la memoria de la tradición se ha hecho potencia significativa para todos, y desde la cual cualquiera puede proyectar libremente nuevas formas de vida, resignificando relaciones y entramados simbólicos sin el apremio de un tiempo lineal ahogado por el origen o por el destino. Como escribe bella y optimistamente al final del segundo capítulo de *Después del fin del arte* titulado “Tres décadas después del fin del arte”:

Esto es lo que quiero decir con el fin del arte. Significa el fin de cierto relato que se ha desplegado en la historia del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al liberarse de los conflictos de una clase inevitable en la era de los manifiestos. Por supuesto, hay dos maneras de liberarse de conflictos. Una manera es eliminar todo lo que no se ajusta a nuestro manifiesto. Políticamente, esto toma forma en la purga étnica. Donde no hay más tutsis, no hay más conflictos entre tutsis y hutus. Donde no hay bosnios, no hay conflictos con los serbios. La otra manera es vivir juntos sin necesidad de discriminarse; decir qué diferencia hace que alguien sea el que es, sea tutsi o hutu, bosnio o serbio. La pregunta es qué tipo de persona es usted. La crítica moral sobrevive en la era del multiculturalismo, como la crítica de arte sobrevive en la era del pluralismo. (...) ¿Hasta qué grado mi predicción se basa en la práctica actual del arte? Mire alrededor. ¡Qué maravilloso sería creer que el mundo plural del arte del presente histórico sea un precursor de los hechos políticos que vendrán!³⁵⁴.

³⁵⁴ Arthur Danto, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 59.

& 3 La sociedad red: un nuevo optimismo en el contexto de un mundo plural y global

3.1 Un nuevo eje para el mundo poshistórico global: el sueño de «América»³⁵⁵.

Me he extendido en el pensamiento de Arthur Danto y de Clement Greenberg no sólo porque el diálogo que se genera entre ambos planteamientos me resulta fascinante, sino porque creo que sus contrapuntos nos muestra, por un lado, la transición que va de una mirada específicamente modernista de la historia (del arte) con otra de corte posmoderna (si bien fruto de una lectura de Hegel); y, por el otro, porque nos mete de lleno en ese optimismo henchido no de futuro sino de presente (“cada día es un nuevo comienzo”), de esta nueva época que ya no experimenta con pesadumbre el fin de la historia (europea) ni hace de la resistencia al infierno de la mercancía y de la reificación el imperativo ético de la crítica.

Que Warhol sea para Arthur Danto el hito inaugural no es, en este sentido, una cosa sin importancia (“Hacer dinero es un arte y trabajar es arte y los buenos negocios son el mejor arte”, escribe en sus diarios, adelantándose al arte del negocio o al negocio como arte hoy tan en boga³⁵⁶). Ni debemos pasar por alto que, para Arthur Danto, sean los grandes centros cosmopolitas, especialmente Nueva York, aquellos epicentros donde se encarna la esencia global y multicultural de la poshistoria, la que ya veíamos puesta de manifiesto simbólicamente en la imagen de *La canica azul*, tomada también por una misión espacial estadounidense³⁵⁷. Como tampoco desconocer que la entrada del arte a su etapa posnarrativa se da, como enfatiza Lydia Groher, en el interior de las condiciones democráticas estadounidenses, ya no limitadas (o agobiadas) por una historia de desarrollos estrictamente

³⁵⁵ Escribo “América” y no Estados Unidos de modo intencional, para subrayar el trasfondo hegemónico que opera en la globalización multicultural, presente en la utopía posmoderna que moviliza al capitalismo estadounidense venido luego de la segunda guerra mundial.

³⁵⁶ El párrafo completo es este: “El arte de los negocios es el paso que sigue al Arte. Empecé como artista comercial y quiero terminar como artista empresario. Tras hacer lo que se llama «arte», o como quiera que se lo llame, pasé al arte de los negocios. Quería ser un Empresario Artístico o un Artista Empresario. Ser bueno en los negocios es la más fascinante de las artes. Durante los años de los hippies, la gente despreció la idea de los negocios. Decías «el dinero es malo», pero hacer dinero es un arte y trabajar es un arte y los buenos negocios son la mejor de las artes”. Andy Warhol, *Mi filosofía de A y B y de B a A*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 100.

³⁵⁷ Como escribe Vasili Grossman: “Cada época tiene una ciudad que la representa en el mundo, una ciudad que encarna su voluntad y su alma”. En este sentido, siguiendo estas palabras, Nueva York podría expresar simbólicamente el sueño cosmopolita que alienta a lo que problematizo como utopía de la canica azul. Vasil Grossman, *Vida y destino*, Debolsillo, Barcelona, 2008, p. 1010

Europeos de materiales o estilos³⁵⁸. ¿No es acaso cómo si el mundo (del arte) poshistórico fuese expresión de una liberación de esa pesada historia europea, concluida abruptamente con la catástrofe presente en su teleología autodestructiva?

Este contrapunto marca una diferencia sustantiva entre la comprensión que tiene, por ejemplo, Theodor Adorno respecto al compromiso artístico en la crítica a las condiciones hegemónicas de las sociedades actuales, de la que plantea Arthur Danto, mucho más recatada o tímida. Si para el primero, la tarea de la crítica es desvelar aquellas ilusiones y falsedades sobre las que opera la Modernidad, exponiendo así sus contradicciones; y si dentro de esta lógica, el compromiso del arte por las formas verdaderas de la estética tiene como fin desestabilizar las apariencias engañosas de la sociedad producida por la industria cultural; para Danto, en cambio, la distancia que toma el mundo del arte con la realidad no es para ir contra las apariencias o falsedades que la conforman, sino para buscar interpretarla. Es decir, para abrir los significados e ideas que se encarnan en sus objetos, instituciones y prácticas.

Por eso, para Danto, el arte poshistórico no pretende desvelar la ilusión sobre la que se tramaría una sociedad falsificada por el imperio de la mercancía hiperestetizada (como las Brillo Box diseñadas por un artista abstracto para almacenar unos productos de limpieza). Desaparecida la verdad del canon, también desaparece la ilusión en tanto expresión de lo vulgar y banal del mundo común y corriente³⁵⁹. Si acaso el arte poshistórico se yergue contra algo es, más bien, contra la filosofía (europeo-moderna), que quiere definir la esencia de las cosas en base a cánones rígidos y totalizadores. En la época poshistórica augurada por Danto, no estamos sujetos a ser y hacer lo que un cierto canon (social, identitario, cultural, etc.) nos exige ser. Un artista puede ser el lunes un expresionista abstracto, el martes un escultor realista, el miércoles un instalador de grandes estructuras y el jueves un artista pop que reinterpreta el arte rupestre del extremo sur de Chile. Así como los ciudadanos de las

³⁵⁸ Lydia Goher, "For the Birds/Against the Birds: The Modernist Narratives of Danto and Adorno (and Cage)", Daniel Herwitz and Michael Kelly (eds), *Action, Art, History. Engagements with Arthur C. Danto*, Columbia University Press, USA, 2007, p.p 56 y ss.

³⁵⁹ A propósito, escribe Lipovetsky: "Con Warhol se confunden todas las fronteras, las del arte y de los negocios, las de la copia y el original, las del museo y el supermercado, las del arte *high* y el *low*, las del artista y la estrella, las de la obra y la publicidad, las del arte y la moda". Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015, p. 73.

democracias liberales pueden crecer como doctores, abogados, profesores, gobernadores, para luego reinventarse en dominios profesionales e identitarios hoy inimaginables³⁶⁰. Incluso los objetos cotidianos que se venden en el supermercado pueden llegar a *transfigurarse* en obras de arte a través de la teoría y la interpretación. Pues en cierto sentido el *arte pop*, al borrar las fronteras abismales entre las cosas banales y las obras de arte, termina por transferir el poder de encantamiento al brillo presente en una suerte de poética de estantería de supermercados: en los bienes de consumo.

Para Adorno, sin embargo, ocurre todo lo contrario. Esta liquidez de un mundo en el que se han difuminado las distinciones entre un arte propiamente tal y un arte comercial no es signo de emancipación sino el triunfo final del dominio de la mercancía. Y, por lo mismo, también de la banalización que encierra la expresión optimista «ahora todo es posible», propio de las sociedades totalitarias³⁶¹. Para Adorno, no todo es posible, ni el arte, por lo mismo, debe renunciar a resistir ese mundo en el que, después de la catástrofe y la reificación total, incluso ha llegado a ser posible exterminar a seres humanos en crematorios, sin mala conciencia. Pues se lo considera sólo como una función más de un rol laboral que se explica al interior de una maquinaria productiva de la que *nadie* es responsable³⁶².

Ahora bien, y sin dejar de olvidar esto último (fundamental para lo que viene), quedémonos por ahora con lo siguiente: el relato filosófico de Danto nos permite ver cómo ésta expectante globalización multicultural está marcada por una nueva configuración del planeta, caracterizada por la presencia de la *american way of life* a nivel económico, político y cultural³⁶³. Se celebra el fin de la opresión producida por el dominio vectorial y totalitario

³⁶⁰ Daniel Herwitz, “The Sell-By Date”, Daniel Herwitz and Michael Kelly (eds), *Action, Art, History. Engagements with Arthur C. Danto*, Columbia University Press, USA, 2007, p. 142.

³⁶¹ Lydia Goher, “For the Birds/Against the Birds: The Modernist Narratives of Danto and Adorno (and Cage)”, Daniel Herwitz and Michael Kelly (eds), *Action, Art, History. Engagements with Arthur C. Danto*, Columbia University Press, USA, 2007, p. 71.

³⁶² Evidentemente con esto remito a aquella banalidad del mal que Hannah Arendt pensó a través del caso Eichmann. *Hannah Arendt, Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2008.

³⁶³ El mismo Danto señala que su mirada optimista de la posmodernidad se debe en parte por su propia historia, por el lugar desde donde piensa, diferente abismalmente del mundo de Adorno y de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt. “Wittgenstein said that the worlds of the happy and the unhappy differ, but Adorno’s world and mine differed actually, and I don’t know that my optimism would have survived, living through what he did. When his world changed, his guilt in having survived it suffused his entire outlook, but I was at a different point in history and geography, and the world more or less underwrote my optimism. I survived three years of military

de la histórica racional europea, y de la posibilidad de superar «la metafísica de la raíz» que embarga no sólo a la historia del arte sino a la historia social y política en general. Del lamento pesimista contenido en los diagnósticos que veían en el colapso de Europa el fin de lo humano y la expansión desbocada de la brutalidad infinita, se pasa a los vítores risueños, regocijados por la propagación planetaria de este mundo posmoderno sostenido en las democracias liberales; mundo que se desparrama por la tierra, junto a la apertura de los mercados y su institucionalización como *único* eje organizador de la vida; con la consolidación de la sociedad de consumo como espacio de realización individual; con el derrumbe de las ideologías; y con la proclama festiva del fin de la historia, *nuevo eje narrativo epocal*.

3.2 *Los mass media, la industria de imaginarios y la hiperconectividad*

Hay, al menos, dos cuestiones que debemos tener en consideración, aunque sea someramente, para comprender esta lógica global que articula esta nueva experiencia de nuestro ser y estar en el mundo. Primero, la expansión liviana y fluida de la *american way of life* no hubiese sido posible sin aquella verdadera industria de imaginarios, identidades y subjetivación llamado *Hollywood* que irradia por el planeta una determinada interpretación de lo que se juega en un mundo cosmopolita, plural y multicultural, uno de cuyos símbolos sería el cosmopolitismo al estilo de Nueva York. Como ha enfatizado acertadamente Bernard Stiegler, “el poder estadounidense, mucho antes que su moneda o su ejército, es la forja de imágenes hollywoodienses, es la capacidad de *producir unos símbolos* nuevos, unos modelos de vida y unos programas, de conducta por medio del dominio de las industrias de programas a nivel mundial”³⁶⁴. Segundo, y en conexión esencial con esto, la irrupción mundial de los *mass media*, es decir, de las tecnologías de la información y de la comunicación, las que generan un impacto no sólo a nivel práctico, con nuevos gadgets y aparatos que nos van haciendo, cada vez, más fácil la vida (en un mundo cada vez más inteligente que nos hace

service in Africa and Italy, but simply counted it as luck—and no one can feel guilty for being lucky. But I think there is more to it than that, and it has to do with the sheer *Geworfenheit* of Adorno being European and me being American”. Lydia Goher, “For the Birds/Against the Birds: The Modernist Narratives of Danto and Adorno (and Cage)”, Daniel Herwitz and Michael Kelly (eds), *Action, Art, History. Engagements with Arthur C. Danto*, Columbia University Press, USA, 2007, p. 76.

³⁶⁴ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 3. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004, p. 171.

cada vez más tontos y perezosos, diría Marina Garcés³⁶⁵). Su impacto también se ve en el plano ontológico y existencial, dando pie al nacimiento de lo que se suele denominar «sociedad red»³⁶⁶.

El impacto de la radio, de la televisión, del cine es indesmentible. No sólo por el modo cómo producen y difunden contenidos, sino porque también articulan un nuevo *medio* determinante para toda experiencia cognitiva y afectiva sostenida en su interior: cada vez un mayor número de personas comienza a ver, a sentir o a emocionarse más o menos con lo mismo, a enterarse de estas cosas y no de otras, a soñar en estos términos y no en otros, a recordar tales acontecimientos y no otros. Los imaginarios se planetarizan, y texturas de lugares antes in-imaginados comienzan a poder ser apreciados desde la comodidad de los hogares: incluso, llegado su momento, *en tiempo real*³⁶⁷. “El medio es el mensaje” (o el masaje) señaló en su momento McLuhan, atendiendo al hecho de que lo importante no siempre son los contenidos sino, sobre todo, el modo como estos se producen, transmiten, consumen, es decir: cómo se va tejiendo el «entre», la relación con nosotros mismos, los otros y el mundo que este o este otro medio posibilita, estimula, amolda: “Las sociedades siempre han sido moldeadas más por la índole de los medios con que se comunican los seres humanos que por el contenido mismo de la comunicación”³⁶⁸.

³⁶⁵ Esto, a propósito de la inteligencia delegada a aparatos smart, a los que confiamos sin casi darnos cuenta las orientaciones básicas de nuestro día a día: “Humanos estúpidos en un mundo inteligente: es la utopía perfecta”, Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona 2017, p. 56.

³⁶⁶ Quizá es Manuel Castells uno de sus más importantes articuladores conceptuales. Así la define: “La nuestra es una sociedad red, es decir, una sociedad construida en torno a redes personales y corporativas operadas por redes digitales que se comunican a través de internet. Y como las redes son globales y no conocen límites, la sociedad red es una sociedad de redes globales. Esta estructura social propia de este momento histórico es el resultado de la interacción entre el paradigma tecnológico emergente basado en la revolución digital y determinados cambios socioculturales de gran calado. Una primera dimensión de estos cambios es la aparición de lo que denominamos sociedad egocéntrica, o, en términos sociológicos, el proceso de individualización, el declive de la comunidad entendida en términos de espacio, trabajo, familia y adscripción en general. No se trata del fin de la comunidad, ni tampoco de la interacción localizada en un lugar, sino de una reinterpretación de las relaciones, incluidos los sólidos lazos culturales y personales que podrían considerarse una forma de vida comunitaria, sobre la base de intereses, valores y proyectos individuales”. Manuel Castells, *El impacto de internet en la sociedad: una perspectiva global*, BBVA, Open Mind, p. 13.

³⁶⁷ Las páginas que dedica Günther Anders a analizar el impacto de la televisión y los hogares en el modo de vida de los estadounidenses en los años 50 siguen siendo, a mi juicio, de una actualidad apremiante. Günther Anders, *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pretextos, Valencia, 2011, p.p 105-208.

³⁶⁸ Marshall McLuhan y Quentin Fiore, *El medio es el mensaje. Un inventario de efectos*, Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 8. Esta es una cuestión fascinante que no puedo sino sólo anunciar. Si es el medio lo que determina a las sociedades, esto quiere decir que el ser humano, que se ha creído durante siglos ser internamente puro, de

Con la invención de internet, este nuevo modo de comprender un mundo hecho de canales y puentes interconectados se radicaliza. Ya no se entiende el mundo como una trama hecha de antagonismos y luchas en general dualistas y contrapuestas: arriba-abajo, alma-cuerpo, izquierda-derecha, explotadores-explotados. Pero tampoco sólo como un mundo hecho de productores de contenidos simbólicos y de meros espectadores, como en parte iba la crítica de *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord: actividad opuesta a pasividad, hacer opuesto al mero ver³⁶⁹. Ahora, en este flujo de contenidos, los mismos que los producen también son los que los consumen y viceversa, abriéndose una suerte de expectativa sin precedentes para democratizar los imaginarios. Como *La cania azul*, el mundo se experimenta como una trama viva de múltiples fuentes y canales, la que va reconstruyendo el mapa cognitivo y afectivo en los que los seres humanos habitan sus deseos, sus sueños, sus procesos de subjetivación, sus modos cada vez más flexibles de vida³⁷⁰.

pronto parece co-determinado por el medio no sólo ambiental sino sobre todo tecnológico donde inscribe su vida. Este medio tecnológico no sólo está ligado a las técnicas de dominio de la naturaleza, del tiempo, o de los otros sino generan modos de comunicación, es decir, de producción y de transmisión de saberes y prácticas, ampliando el horizonte rememorante más allá de los límites biológicos o individuales. Esto quiere decir, al tenor de los grandes trabajos de Bernard Stiegler, que el medio técnico es, antes que cualquier cosa, un medio rememorante. Y que la técnica, haya sido diseñada con esa intención o no, es un aparato mnemotécnico. Los tres volúmenes que componen *La técnica y el tiempo* asientan las bases filosóficas para todas sus reflexiones posteriores, llamando entonces la atención que, de lo que se trata hoy en día, es de una guerra por nuestra atención y por nuestra memoria que llevan a cabo las grandes empresas supranacionales que luchan por nuestros impulsos consumistas. Hollywood no es otra cosa que una fábrica de recuerdos, y por lo mismo, de futuros anticipados: de modos de vida. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, Hiru, Gipuskoa, 2003; *La técnica y el tiempo 2. La desorientación*, Hiru, Gipuskoa 2003, *La técnica y el tiempo 3. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004. Se podría decir que esta determinación del medio externo para la experiencia interna, o, dicho de otro modo, la correspondencia circular entre exteriorización e interiorización ya fue muy bien vista por Benjamin ya sea en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* o en *El autor como productor*. Y es uno de los aspectos que lo diferenciaba notablemente sobre todo con Adorno, para quién los nuevos medios tenían bastante poco que ofrecer para la apertura de nuevos imaginarios emancipadores. Para Benjamin, en cambio, no se trataba de criticar el medio en cuanto tal, el cine, sino disputarles el medio a los imaginarios fascistas. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2003; Walter Benjamin, *El autor como productor*, Ítaca, México, 2003. Como escribe Bolívar Echeverría a propósito de esta última conferencia: “Si el Ulises de Joyce es una obra revolucionaria no es porque en ella esté cifrado un mensaje pro-comunista, sino porque es una obra literaria cuya construcción va con la revolución, está dentro de ella dado que «refuncionaliza» en sentido «democrático» la relación entre narrador y lector consagrada por la técnica narrativa de los grandes novelistas del siglo XIX”. Bolívar Echeverría, “Presentación”, Walter Benjamin, *El autor como productor*, Ítaca, México, 2003, p. 13

³⁶⁹ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 2002.

³⁷⁰ Como escribe Perry Anderson, a propósito de Lyotard: “Pues si la sociedad no había de concebirse ni como un todo orgánico ni como un campo dualista de conflicto (Parsons o Marx), sino como una red de comunicaciones lingüísticas, entonces el lenguaje mismo - «el vínculo social entero» - se componía de una multiplicidad de juegos diferentes cuyas reglas eran inconmensurables y cuyas relaciones recíprocas eran agonales”. Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 38.

Las tecnologías de la comunicación y de la información, como nuevo medio articulador de nuestro ser y estar en el mundo (de nuestra experiencia, sensibilidad y comprensión proyectiva), emergen, así como una bisagra en la que una multiplicidad de juegos de lenguaje *diferentes* y con reglas inconmensurables, augura una nueva definición de los vínculos sociales, culturales, económicos y políticos. En esta suerte de *potencia de descentramiento* presente en esta tecnología de la libertad” llamada internet³⁷¹, importantes intelectuales vieron una oportunidad inédita para el despliegue de mundos con sentido, en el que ya no fueran necesarios— ni incluso bienvenidos—, grandes proyectos religiosos o políticos que congregasen una cultura entorno al sueño de un *nosotros* futuro y emancipado. Por el contrario, la quiebra de los grandes fundamentos o cánones narrativos y normativos organizadores de la vida hizo que el mito del descentramiento virtuoso diera nuevos bríos a sueños de emancipación locales y de alcance moderado, enfocados a cuestiones programáticas concretas y acotadas más a relaciones de micropoder que a grandes utopías unificantes o a luchas por la emancipación en nombre de una naturaleza o esencia humanas³⁷². La *Aldea Global*, término acuñado por el mismo Marshall McLuhan para el mundo esculpido sobre las tecnologías eléctricas, parecía cumplir el sueño kantiano de un mundo cosmopolita³⁷³. Eso sí, ya no organizado a partir de las leyes de la razón universal, sino en la trama frágil de una multiplicidad conectada entre sí de modo más bien «rizomático» y «siempre en devenir»³⁷⁴.

³⁷¹ Manuel Castells, *El impacto de internet en la sociedad: una perspectiva global*, Castells, Manuel, “El impacto de internet en la sociedad: una perspectiva global”, en VV.AA, *19 ensayos fundamentales sobre cómo internet está cambiando nuestras vidas*, BBVA, Open Mind, 2013, p. 12 [<https://www.bbvaopenmind.com/articulos/el-impacto-de-internet-en-la-sociedad-una-perspectiva-global/>].

³⁷² El debate televisado a principios de la década de los 70 entre Chomsky y Foucault muestra muy bien esta tensión programática entre una perspectiva emancipatoria moderna y otra, la de Foucault, que se orienta a las relaciones de poder más fluidas y «micro»: en las instituciones, en las escuelas, en los hospitales, etc., en las que no se da de modo tan nítido una relación dualista entre un explotador esencial y un explotado esencial, por ejemplo. Es decir, ya no se vislumbra la posibilidad de que el proletario, esencia del sujeto revolucionario, emancipe a la vida humana de su estado de alienación. Noam Chomsky/Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz, Buenos Aires, 2006. En relación al ocaso de las grandes utopías unificadoras en relación a la experiencia estética moderna y posmoderna ver Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p.p 155-172.

³⁷³ Escribe McLuhan: “La presente aceleración no es una lenta explosión hacia afuera, desde el centro hasta los márgenes, sino una implosión instantánea y una fusión mutua del espacio y de las funciones. Nuestra civilización especializada y fragmentada, con su estructura centro-margen, está experimentando de repente un nuevo e instantáneo montaje de todos sus elementos en un todo orgánico. Éste es el nuevo mundo de la aldea global”. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 110

³⁷⁴ Podemos encontrar una potente propuesta de comprensión de las tecnologías de la comunicación y de la información como un «instrumento» de coordinación de acciones y redes de compromiso, antes que, como

Desde este punto de vista, la *web* se comprende como un gozne cuasi-cerebral *desde* el cuál se organiza la sociedad ya no de modo vertical sino como si fuese un retículo en el que se *comparten*, desde diferentes puntos del planeta, modos de hacer, pensar y de vivir. Cuestión que nos permite imaginarnos, sentirnos y comprendernos a partir de lógicas diferentes a las de una cultura asentada en la autoridad de una tradición compacta³⁷⁵. Por eso la cuestión central ahora es, como vimos a través de Arthur Danto, la comunicación³⁷⁶ (o,

simple receptáculo de flujo de información o contenido en el libro (inaugural) de Terry Winograd y Fernando Flores, *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1989. Lo interesante de este texto publicado originalmente el año 1987 es que busca desplazar una mirada de las tecnologías de la información desde el paradigma representacional (la mente como un ordenador que computa datos de un mundo exterior neutro que hay que ordenar en función de las fusiones internas de la mente o el cerebro) hacia un paradigma hermenéutico, en la que la cognición se comprende como un fenómeno biológico, y la acción humana como una red de compromisos, conversaciones y actos de habla en la que el plano del diseño cobra vital relevancia (el diseño, es decir “esa cuestión más amplia de cómo una sociedad engendra invenciones cuya existencia, en contrapartida, altera dicha sociedad”). Este cambio de mirada se da, a sí mismo, en un contexto económico mundial donde el sector servicios o el sector terciario cobra especial relevancia, lo que ha llevado a Fernando Flores a replantear la ontología de la empresa, pensada como red de conversaciones (Fernando Flores, *Inventado la empresa del siglo XXI*, Hachette, Santiago de Chile, 1989). Cabe destacar que Fernando Flores, siendo bi-ministro de Salvador Allende, desarrolló durante los años del gobierno de la Unidad Popular en Chile el *Cybersin*, un sistema cibernético destinado a coordinar las acciones del Estado. Muchos dicen que es uno de los antecedentes más claros de lo que luego ha llegado a ser internet. No es extraño, por lo mismo, que esta propuesta quisiera abrir un paradigma posmoderno respecto a la agencia y coordinación humanas, al sentido de la vida y aquellas consideraciones en las que la iniciativa y el liderazgo, así como la proyección y el diseño emergen como aquellas «habilidades humanas» vitales para el despliegue de un mundo sustentado en nuevas posibilidades de ser y estar. Mundo en el que, luego del colapso de la URRS, y la consolidación de la globalización, debiesen girar en torno a la democracia, la libertad, la solidaridad y el emprendimiento. Para una crítica de esta perspectiva hermenéutica de la tecnología (la que a mi juicio nos da bastante aún para pensar) en relación a su noción de conocimiento se puede consultar Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo II. La desorientación*, Hiru, Gipuskoa, 2002, p.p 259 y ss. O, en relación al capitalismo cibernético que se despliega a partir de este cambio ontológico suscitado por esta nueva comprensión de la organización humana, el provocativo texto “Fuck Google”, firmado por el Comité invisible, que se encuentra en Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & Antonio Machado, Madrid, 2015.

³⁷⁵ Esta nueva comprensión de lo humano en el contexto de la reconfiguración del dualismo vertical y/o antagónico del mundo (mente-cuerpo, capitalismo-comunismo, etc.), implica también una re-comprensión sobre la cognición humana y sobre su ser y estar en el mundo. Por ello, ya desde los años cuarenta, se comienza a re-pensar el «cerebro» y la relación que nosotros vamos sosteniendo con sentido con una realidad que cada vez se entiende menos como algo que «esta-ahí» de modo neutro, apostando a una experiencia más dinámica en la que prima la co-creación y la interacción como fuentes de sentido. Dicho de otro modo, si la tradición moderna piensa que el ser humano se relaciona con el mundo como si este se tratase de núcleos de información que, luego de ser procesada por nuestra mente, nos permite tomar decisiones y dirimir el sentido de lo que estamos experimentado, con la emergencia del paradigma cibernético pasamos a una noción que entiende el cerebro desde una perspectiva conectivista, constituida por redes distributivas auto-organizadoras, semejantes a una sociedad. Un buen panorama general del desarrollo de las ciencias cognitivas puestas en relación también con la inteligencia artificial se encuentra en Francisco Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografías de las ideas actuales*, Gedisa, Barcelona, 2005. Una perspectiva crítica a esta nueva manera de organizar digitalmente la sociedad, en la que más que descentramiento auto-organizativo encontramos la interiorización de la sociedad de control, la encontramos, por ejemplo, en Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.

³⁷⁶ Ahora bien, como apunta Manuel Castells, la globalización propiciada por esta sociedad red, no habría derivado sin más en un crisol cosmopolita en el que se hubiesen mezclado todas las culturas, sino que habría

como propone Vattimo, la interpretación³⁷⁷), entendida no sólo como un medio de transmisión de objetos mentales, sino, en lo fundamental, como un juego de coordinación de acciones y mundos humanos, no previamente definidos por modelos, trascendencias ni direccionalidades hegemónicas³⁷⁸. La postmodernidad implica así, como ha señalado Gianni Vattimo (uno de los filósofos más optimistas con el mundo que adviene con el acabamiento de la Modernidad), el fin de la historia y la disolución de los discursos fundacionales y emancipatorios, los que han visto refutados hasta el cansancio sus pilares centrales: la racionalidad de lo real (Auschwitz), la recuperación de la verdadera esencia humana (Stalin), la democracia (mayo del 68) y la economía de mercado (Capitalismo)³⁷⁹. Lo que no implica para él una renuncia al proyecto emancipatorio, sino una reiteración que asume el fracaso del proyecto moderno y las nuevas posibilidades que nos ofrece la sociedad posmoderna y transparente.

generado en los espacios locales “trincheras de autonomía y de resistencia”. Por lo mismo, y para que estas trincheras localistas no se fragmenten hasta un grado de no entendimiento total, es preciso apostar por protocolos de comunicación que regulen la comunicación en la (insipiente) sociedad red. Pues, “*la cultura de la sociedad red global es una cultura de protocolos que permite la comunicación entre diferentes culturas sobre la base no necesariamente de valores compartidos, sino de compartir el valor de la comunicación*”. Manuel Castells, “Informacionalismo, redes y sociedades red: una propuesta teórica, en Manuel Castells (ed), *La sociedad red. Una visión global*, Alianza, Madrid, 2004, p. 69. Vale decir, y tal como vimos con Arthur Danto, es la comunicación lo que en el mundo multicultural de la globalización en red es considerado como aquello crucial.

³⁷⁷ Para Vattimo, la ética de la comunicación que plantea, por ejemplo, Habermas, necesita seguir apelando a un sujeto y a un cierto «a priori»: la comunicación ilimitada, que asume que el ser humano es «por naturaleza» un ser comunicante o intersubjetivo, y que por tanto la comunicación posibilita el despliegue de su esencia. Para el filósofo italiano, sin embargo, si no hay principios metafísicos tampoco hay un referente. Por ello, una ética de la interpretación es una ética que se para justamente en la aceptación de la historicidad radical en la que el ser humano se desenvuelve, en sentido heideggeriano, y en la que además convergen la moderación y el experimentalismo del ultrahumano nietzscheano, la estética negativa de Adorno y aquella vieja sabiduría socrática que habla para refrenar y decir no. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p.p 221 y ss.

³⁷⁸ A propósito de esta descentralización y el miedo a la automatización, escribe McLuhan: “Puesto que la energía eléctrica es independiente del lugar o de la operación productiva, crea patrones de descentralización y de diversidad en el trabajo. Esta lógica se ve más clara en la diferencia, por ejemplo, entre la luz del fuego y la eléctrica. Las personas apiñadas alrededor de un fuego o de una vela por la luz del calor tienen menos oportunidad para dedicarse a pensamientos o actividades independientes, que las personas que disponen de luz eléctrica. Del mismo modo, los patrones sociales y educativos latentes en la automatización son los de la autonomía laboral y artística. El pánico ante la automatización como amenaza de uniformidad a escala mundial no es sino la proyección en el porvenir de la estandarización y especialización mecánicas, que ahora pertenecen al pasado”. Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 362.

³⁷⁹ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 17.

¿Es posible actuar una emancipación que libre la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime la felicidad, o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios? La esperanza en una revolución que se actúe mediante una *pequeña* distorsión del sentido de las mediatizaciones de nuestra vida —del consumismo, de la inflación misma del valor de cambio, etc.— persigue encontrar y dar una respuesta afirmativa a esta pregunta³⁸⁰.

&4 La sociedad (de consumo de experiencias) como obra de arte total

4.1 Una nueva aproximación a las potencialidades liberadoras de la tecnología

Así, junto a esta recuperación de la esperanza o, mejor, de un sentimiento optimista respecto al presente (y también ciertamente con el futuro), también observamos que *tiene lugar una valoración diferente de la ciencia y la técnica*, las que, luego de conducir a Europa al apocalipsis, muestran un rostro más amable: la ciencia y la técnica no sólo son expresión de la voluntad de dominio y de control - como fue catalogada sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial, teniendo probablemente en Heidegger su intérprete más emblemático³⁸¹ -

³⁸⁰ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 71.

³⁸¹ El problema de la técnica, ligada a la historia de la metafísica como voluntad de poder y de la producción, aparece en Heidegger a comienzos de los años treinta. Pienso que se puede situar *El discurso del rectorado* del 1933 como uno de los hitos inaugurales, que ya vaticinan el desafío al que se enfrenta el ser humano de la época de la consumación de la metafísica: el encuentro con el poder de la técnica a nivel planetario. Luego, en la *Introducción de la metafísica*, curso del 1935, aborda el problema de la técnica desde una perspectiva que podríamos denominar trágica, siguiendo una lectura de Antígona donde, nuevamente, se busca develar lo humano y su vínculo con lo pavoroso e inhóspito. Esta lectura de la técnica de corte trágico, comprendida como un saber en el que, de modo ciertamente violento, se busca hacer frente a aquella violencia infinitamente más grande que emerge en la naturaleza como *physis*, es abandonada paulatinamente a partir de los 40, no hacia un pensamiento anti-técnico, sino, podría decirse, hacia un modo de pensamiento que ya no hace de la violencia un hito necesario para que el ser humano asiente su hogar en la tierra. Signo de ello es justamente la nueva lectura que hace del texto de Antígona en un curso del 1945 sobre el poema de Hölderlin *Der Ister*. Ahora, luego del descalabro de la Segunda Guerra (y del proyecto alemán de «salvar» a occidente) busca justamente abrirse hacia un ámbito que nace desde un lugar que toda la metafísica de la producción y del poder, desde Platón hasta Nietzsche, ha dejado sin pensar. Es decir, ese no-pensado en el que el *no*, la negatividad, el rehusó del origen de lo que se nos da gratuitamente, nos abre la posibilidad de un gesto mucho más cercano a una pasividad serena. Aquí, en este dejar-aparecer la presencia en toda su abismalidad, se está a la escucha del inicio, cuestión más originaria y esencial para el habitar el mundo, que aquella violencia que quiere instalar el proyecto humano sobre la totalidad del planeta. Por eso, intérpretes como Reiner Schürmann, que buscan leer los caminos heideggerianos desde el final hacia el inicio, ven en sus trabajos la posibilidad de pensar una cierta poética posfundacional, es decir: pensar lo que se juega más allá del poder, en una no-violencia creadora. Lo que Heidegger busca, entonces, es pensar esa dimensión de la vida en la que no tiene lugar fundamento alguno. Vida sin porqué, vida porque sí, vida que, experimentada como camino gratificante en medio de la oscuridad del bosque, exige una relación diferente (e impensada) con el ente en su totalidad. Por eso no es un pensamiento anti-técnico, sino un pensar que busca abrir una nueva relación con el “sistema técnico” (o mundo a la mano,

sino en ellas también laten posibilidades vinculadas a la solidaridad, a la democracia y a la descentralización de los flujos del poder. Se celebra a partir de ello la llegada de una economía inmaterial y *posfordista*, en la que el *quid* del trabajo ya no está puesto en la agotadora y repetitiva «fuerza bruta» (en la que aguijonea la condena de Sísifo y la amenaza del *spleen*³⁸²), sino en el conocimiento, la comunicación y la coordinación de compromisos. La caída de los núcleos organizativos centrales hace vislumbrar, a su vez, la ascensión del emprendimiento como núcleo del desarrollo, organizado ya no desde grandes centros de poder (grandes industrias, estados o latifundios) sino en redes colaborativas en la que se cuece, también, la creación incesante de las nuevas y flexibles dimensiones identitarias y simbólicas, tanto individuales como colectivas, mucho más nómadas, livianas, fluidas³⁸³.

digamos) desde un lugar diferente al de la lógica de la productividad tecnocientífica o, si se prefiere, comprensión tecnológica del ente en su totalidad. En la segunda parte de la tesis doctoral, si bien no me centré en un análisis crítico de la filosofía de Heidegger, sí busco recorrer algunos de estos planteamientos.

³⁸² Para Walter Benjamin (como también, como vimos, para Simone Weil) “[e]l infernal tiempo repetitivo - espera eterna marcada por una secuencia «discontinua» de «interrupciones- constituye la forma particularmente moderna del aburrimiento”, lo que ya a mediados del siglo XIX era experimentado como una epidemia (Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Visor, Madrid, 1995, p. 122). Como escribe Benjamin en *Sobre algunos temas de Baudelaire*: “Precisamente, la manipulación del obrero no tiene relación con la maniobra anterior porque representa su estricta repetición. Así como cada maniobra en la máquina está tan aislada respecto de su precedente al igual que un *coup* de la partida de azar respecto del último, el trabajo de servidumbre del obrero asalariado presenta, a su manera, una correspondencia con la servidumbre del jugador. Los dos trabajos están muy libres de contenido” (Walter Benjamin, “Sobre algunos temas de Baudelaire”, *El París de Baudelaire*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012, p. 217). Sin contenido, y en ese sentido, como enfatizan Löwy, quintaesencia del infierno de la repetición de lo igual, como si el mundo moderno fuese el castigo del eterno retorno de Sísifo y Tántalo, no sólo en las máquinas sino en todo aquello que está organizado por el dominio de la mercancía (Michael Löwy, Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre las tesis “Sobre el concepto de historia”, Buenos Aires, 2002, FCE, 104). Por ello, y como señala nuevamente Benjamin, ahora en *El libro de los pasajes*, a propósito de Blanqui: “Sin embargo, este destello y este esplendor del que se rodea así la sociedad productora de mercancías, y el sentimiento ilusorio de su seguridad, no están protegidos de las amenazas; el derrumbamiento del Segundo Imperio y la Comuna de París se lo recuerdan. En la misma época, el adversario más temido de esta sociedad, Blanqui, reveló en su último escrito los rasgos aterradores de aquella fantasmagoría. En ella la humanidad hace el papel del condenado. Todo lo que ella podrá esperar de nuevo se revelará como una realidad desde siempre presente; y eso nuevo será tan poco capaz de proporcionarle una solución liberadora como lo es una nueva moda de renovar la sociedad” (Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p.p 50-51). Repetición y tedio, repetición y eterno presente, repetición y sin sentido, repetición sin contenido que deja exhausto. De ahí que este fragmento de Engels de *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra* que Benjamin recoge resulta tan esclarecedor: “El trabajo industrial como base económica del tedio ideológico de las clases superiores. La desconocida rutina de una tortura laboral inacabable, en la que una y otra vez se realiza siempre el mismo proceso mecánico, se parece al trabajo de Sísifo; la caída del trabajo, como la roca, recae siempre una y otra vez sobre los exhaustos trabajadores” (citado por Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p, 132). En el contexto que aquí estoy desarrollando, la utopía de la canica azul se comprende, al menos en sus inicios, como una superación de este tedio existencial en vistas de la recuperación de la capacidad de crear más allá de la condena de trabajo eternamente repetitivo anclado en la necesidad de la fuerza (para decirlo con las palabras de Simone Weil). Lo que, como veremos, visto con detenimiento, no pareciera ser tan así.

³⁸³ A esta nueva comprensión hermenéutica de la tecnología, centrada en el diseño, la coordinación y la co-creación de imaginarios y proyectos de vida que he descrito (muy brevemente) en las notas anteriores, quisiera

De este modo, de una época determinada por marcos disciplinarios rígidos y por formas de vida organizadas por límites criteriológicos que dividían, por ejemplo, el tiempo y el espacio del *otium*, del tiempo y del espacio del *negotium*³⁸⁴ (el arte de vanguardia, del arte comercial o *kitsch*, siguiendo el ejemplo) pasamos a otro en el que la espontaneidad, la flexibilidad, la creatividad, el cambio, la innovación, el riesgo y la aventura parecieran ser los vectores de una humanidad que se ha liberado del peso tanto de la linealidad de la tradición histórica, como de esa «esperanza en el futuro» que marcaba el camino a seguir. La humanidad posmoderna ha reencontrado (finalmente) el valor del tiempo presente en permanente ebullición creativa³⁸⁵. Nietzsche, anticipándose como siempre a fenómenos que sólo hoy se nos hacen más que palpables, en un aforismo titulado precisamente “En qué medida las cosas acontecerán en Europa cada vez más «artísticamente»”, observa uno de las principales consecuencias de todo esto:

Hubo épocas en las que se creía con recia confianza, e incluso con devoción, en la propia predeterminación precisamente para este quehacer, precisamente para esta manera de ganarse el pan, y de ningún modo se quería reconocer allí la presencia del azar, del rol, de lo arbitrario:

agregar (a partir de lo aquí dicho) el libro escrito en conjunto por Fernando Flores, Charles Spinoza, Hubert Dreyfus, *Abriendo nuevos mundos. Iniciativa empresarial, acción democrática y solidaridad*, Taurus, Madrid, 2000. El libro se centra en la destreza humana de “hacer-historia”, por lo que el libro se plantea contra la idea postmoderna del fin de la historia. Sin embargo, y a diferencia de la noción moderna-ilustrada de la (filosofía de la) historia, estos autores proponen un hacer historia vinculada al emprendimiento, comprendido como un espacio de acción vinculado comprometidamente a la cultura, y en la que se juega la reconfiguración de las prácticas y conversaciones en las que se despliega la vida humana en el mundo. En ese sentido, parte de esta nueva comprensión del modo de organizar la sociedad global busca desplazar el peso dado anteriormente a sujetos fuertes que direccionan la historia hacia la consecución de sus fines más esenciales (iglesia, el estado, el sujeto revolucionario, etc.), hacia un plexo de iniciativas (culturales, de negocios, etc.) más bien sinérgicas dadas en el contexto de las democracias liberales.

³⁸⁴ Como nos muestra Jacques Le Goff, uno de los aspectos cruciales del capitalismo es justamente un proceso de secularización del sentido del tiempo. Es decir, si antes de que las prácticas especulativas e inversoras inundaran todas las esferas de la existencia, el tiempo era cosa de Dios, luego este pasa a ser una cosa de cálculo humano, una cuestión fundamental para calcular el sistema de intercambios económicos: el negocio. Así, el trabajo comienza a ser valorado por el tiempo, como también las inversiones o préstamos de divisas. Este cambio radical en la experiencia del tiempo conmocionó, como se podrá imaginar, los ritmos de la vida cotidiana, la que cada vez pasa a estar regida por las lógicas económicas y de intercambio. Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2013. Asimismo, Bernard Stiegler apunta justamente como una de las causas principales de nuestra miseria contemporánea a la hegemonía absoluta del negocio, el que ha borrado aquellos objetos infinitos y espirituales propios del mundo del ocio que hacen que la vida no se consuma en las pulsiones entrópicas propias de la sociedad de consumo. Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Avarigani, Madrid, 2015.

³⁸⁵ Una lectura crítica de esta transformación «existencial» de las condiciones materiales del trabajo se pueden encontrar en Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016. También Franco Berardi, *La fábrica de la felicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

clases, gremios, privilegios hereditarios de los oficios lograron erigir con ayuda de esta creencia aquellas enormes y amplias torres sociales que distinguen a la Edad Media, y de las que en todo caso hay algo que cabe elogiar: durabilidad (—¡y la duración es en la tierra un valor de primer rango!). Pero existen épocas de signo contrario, las propiamente democráticas, en las que cada vez se desaprende más esta creencia y aparece en primer plano una cierta creencia audaz y de un punto de vista opuesto, aquella creencia ateniense que se observa por primera vez en la época de Pericles, aquella creencia norteamericana de hoy, que cada vez más quiere convertirse también en una creencia europea: en la que el individuo está convencido de poder aproximadamente todo, de ser más o menos *apropiado para cualquier rol*, en la que cada uno experimenta consigo mismo, improvisa, prueba de nuevo, prueba con gusto, en la que cesa toda naturaleza y se convierte en arte (CJ, 356)³⁸⁶.

Destruído el fastidioso canon, - aquella *moralidad de la costumbre* (para seguir con Nietzsche) - que pre-determinaba aquellas cuestiones que debíamos aspirar, los modos de orientarnos en la vida, los criterios para dirimir con seguridad lo verdadero, de lo falso, el camino identitario, profesional, cultural, social a seguir, ¿desde dónde podemos o debemos hoy *diferenciar* los tiempos y espacios de la existencia, otorgándole a cada uno un peso ontológico específico? ¿Desde nuestros intereses más personales al fin conquistados o «dejados en libertad»? ¿Desde nuestros más profundos anhelos, conectados al florecer de nuestra *fibra* más auténtica? Como veíamos, así como un artista puede ser (o cree o anhela poder ser) en la mañana un pintor expresionista y en la tarde un escultor clásico, una persona que ha nacido al interior del *sueño* de la *american way of life*, *confía (in God we trust)* poder ser hoy un panadero, mañana un músico de rock y pasado mañana un ermitaño. E incluso, si ponemos la mirada en el corazón de los modos de vida que se *gestan* al interior de nuestras sociedades (pos) modernas, esta nueva libertad se expresa, por ejemplo, en la libertad de movimiento que el teléfono móvil nos promete: ya no *debemos ni tenemos que* separar tajantemente los tiempos y los espacios de la familia, de los tiempos y los espacios de la profesión o del ocio. Podemos estar en el bar con los amigos, atendiendo un mensaje de nuestra hija y, acto seguido, respondiendo algún asunto de nuestro curro, todo desde el *mismo lugar y tiempo*. Somos, así, nuestra propia alternancia. Nosotros vamos «decidiendo» a partir de las oportunidades que nos va deparando el día, abiertos a un horizonte sin referencias ni

³⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p.221.

separadores definidos e inexpugnables. Se podría decir, en este sentido, que, en el teléfono móvil, en su gestión, en las posibilidades y horizontes que abre, se encarna a su vez una nueva comprensión del ser humano, de sus posibilidades, de lo que es *capaz de ser en el mundo*. ¿No son acaso eslóganes característicos de nuestra época el *yes, we can* inmortalizado por Obama o el *impossible is nothing* hecho célebre por una marca deportiva? Eslóganes de una verdadera religión no oficial, como señala Mark Fisher, la que nos ha llevado a creer que está en nuestras manos ser todo lo que queramos³⁸⁷.

4.2 La vida como obra de teatro

En este mundo posmoderno, poshistórico, descentrado y global, hemos ido, como vimos, de un mundo construido en base a antagonismos duales (y más bien rígidos) a un mundo experimentado como un globo unitario que articula descentradamente un flujo continuo de transfiguraciones energéticas que van co-creando una pluralidad plástica de modos de vida, a partir de reglas inconmensurables. Signo de ello es la caída en desgracia del aura propio de la «alta cultura» o, incluso, «de la cultura de vanguardia», las que se creían en su momento guardianas de una cierta pureza humana de la que carecía la banalidad de la vida cotidiana. Con las *Brillo Box* de Warhol, el mundo de las mercancías se transfigura en una gran obra de arte, en cuyo brillo tiene lugar una textura mágica presente en la emergente sociedad de consumo³⁸⁸. En su interior, la vida humana se comprende, en su esencia, como una potencia creativa, es decir, como una energía - siempre en obra - *capaz de disfrutar de*

³⁸⁷ “Lo que Smail llama «voluntarismo mágico» –la creencia de que está en poder de cada individuo la posibilidad de ser lo que quiera- es la ideología dominante y la religión no-oficial de la sociedad capitalista contemporánea, impulsada por los «expertos» de los realities y los gurús corporativos, así como también por los políticos. El voluntarismo mágico es tanto un efecto como una causa del histórico bajo nivel de conciencia de clase actual. Es la contracara de la depresión, cuya convicción subyacente es que somos los únicos responsables de nuestra propia miseria y que, por lo tanto, la merecemos”. Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p. 282.

³⁸⁸ Aunque, si seguimos en esto a José Luis Brea, este rebasamiento del arte hacia la vida cotidiana sería paradójicamente el cumplimiento del programa de las vanguardias. Aunque, también es verdad, sin ese componente más propio de las industrias culturales y de la mercadotecnia como captadores de nuestra libido y dinamizadoras del consumo. Como escribe: “Así, el desvanecerse la esfera de lo artístico, su disolverse, su «desaparecer transestético», corresponde a una inversión del sentido «político» que el programa revolucionario de la «muerte del arte» - de la dispersión del arte y su «ampliación» a la totalidad de la vida, su liquidación como esfera autónoma- persiguiera: en lugar de la estetización integral de la existencia, en lugar del rescate intensificado del total de la experiencia, la desintensificación generalizada- incluso de la misma experiencia del arte”. José Luis Brea, *Las auras frías. El culto a la obra de arte en la era postaurática*, Anagrama, Barcelona, 1991, p.p 189-190.

su propia existencia (económica) ya sea en el deslumbramiento que nos generan los productos estetizados ordenados en los escaparates (ese sentido de pertenencia y buena vida que emana del diseño de una caja de productos de limpieza marca *Brillo*); ya sea en esa nueva capacidad de ponernos a nosotros mismos en escena, como si siempre jugásemos un «rol», siguiendo esa creencia estadounidense de la que ya Nietzsche era consciente. Como se dice hoy en día, ya sea de un personaje del cine, de la televisión o de internet, de un político, de un empresario, de un trabajador de un supermercado o de nosotros mismos: *estamos jugando un papel*, que depende del contexto en que nos encontremos y de aquello que queremos generar con nuestra puesta en escena. Como si la vida se tratase, en el fondo, de una constante experimentación con nosotros mismos de cara a nuevas oportunidades siempre renovadas, que se van dando sobre un gran escenario de horizontes de realización infinitos. Por ello, cada movimiento, cada gesto, cada paso que damos en esta «tierra llena de oportunidades», debemos darlo siguiendo una serie de estrategias que nos permitan *ver y ser vistos* de determinadas maneras³⁸⁹. A lo que hoy se le suele llamar, sin un paso previo por el cedazo crítico, desvergonzadamente «creatividad», ser «creativo»³⁹⁰.

Somos, cada uno, nuestra propia obra de arte, y el curso de nuestra vida - se suele decir - va a depender más de nuestra intuición que del ejercicio racional que planifica cada paso a seguir. Cada uno es un *personaje* de sí mismo inmerso en este eterno juego de roles que da sobre el tablero del mercado. Pues la existencia no es otra cosa que una gran sala de teatro, o mejor quizá, una locación de cine. Lo que significa, por otro lado, que en la figura del *self-made man* se esculpe un nuevo ideal de humanidad, abierto a nuevas e inimaginables posibilidades de producción y de puesta en valor de sí mismo. De ahí la proliferación de las industrias de la subjetividad para el fluctuante mercado de la vida. Somos nuestro propio

³⁸⁹ Esto no algo menor ni frívolo sino, como destaca José Luis Brea, esto hace necesario pensar una politización de lo visual, dado que hoy la visualidad debe pensarse como productora de realidad y no sólo como ilustración o representación de lo que es. “Es desde esta perspectiva que podemos considerar cruciales las prácticas que en este espacio de los actos visuales tienen en nuestras sociedades lugar: en ellas, en efecto, se producen *actos* – los de ver y darse a ver, los de mirar y ser vistos – que envisten de identidad, en cuyo curso el sujeto es producido – como resultado y efecto del propio *performativo visual*, de la propia práctica de la acción de ver (y *ser visto*). José Luis Brea, *El tercer Umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*, CendeaC, Murcia, 2004, p. 33.

³⁹⁰ Richard Florida, *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y del ocio en el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 2010. Este fomento de la creatividad como nuevo motor de una economía de la experiencia es lo que trata de recoger el concepto de «economía creativa», derivado de las industrias culturales y, luego, de las industrias creativas. También se le ha denominado «economía naranja».

*manager-en-el-mundo*³⁹¹. En nuestras manos está saber liderar nuestra propia vida. Pero no sólo eso. También es nuestra responsabilidad, si acaso queremos dar el paso, saber influir en la vida de millones de seres humanos a los que, gracias a la sociedad red, puedo vincularme a través de grandes (o pequeñas) causas y objetivos comunes y compartidos.

4.3 La estetización del mundo y el nuevo «espíritu» del capitalismo

A este proceso histórico en el que las cosas han ido aconteciendo cada vez de modo más «artístico», autores como Gilles Lipovetsky, lo han comprendido como un proceso de *estetización del mundo* en el que tiene lugar el advenimiento de un capitalismo artístico. La experiencia estética, que se creía resguardada en técnicas, materialidades, disciplinas y oficios, se ha ido desbordado a la vida cotidiana, la que es vivida como una gran «puesta en escena» en la que nuevas expectativas y exigencias organizan modos de vida esculpidos en base al estilo, la belleza y el espectáculo³⁹². Esto nos habla de un contexto en el que la mercancía brilla desde un aura singular e inédita, y en el que tanto el *consumidor* como la figura del empresario de sí mismo, se comprenden en clave artística: ya sea como visitantes de un museo permanente montado en las vitrinas (por los *visual merchandising*) o como escultores existenciales que *sueñan* con moverse en experiencias intensas y fluidas. Como han señalado Boltansky y Chiapello, esto pone de manifiesto justamente un nuevo espíritu del

³⁹¹ El manager es una de las figuras arquetípicas de las posmodernas sociedades del conocimiento y de la información, y la definición que hace de ella Boltanski y Chiapello es bastante esclarecedora: “Los managers se diferencian de los cuadros a través de la oposición entre intuición creativa versus fría racionalidad calculadora y gestora (...) Los managers son «intuitivos», «humanistas», «inspirados», «visionarios», «generalistas» (en oposición a una especialización reduccionista) y «creativos». El mundo del manager se contrapone al mundo del cuadro del mismo modo que el mundo reticular se opone al mundo categorial. El manager es el hombre de las redes. Tiene como primera cualidad su movilidad, su capacidad para desplazarse sin arredrarse por las fronteras -sean éstas geográficas o derivadas de pertenencias de tipo profesional o cultural-, por las diferencias jerárquicas, de estatuto, de papel desempeñado, de origen, de grupo, y su capacidad para establecer un contacto personal con otros actores, a menudo muy alejados social o espacialmente”. Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p.p 125-126.

³⁹² “Con la época hipermoderna surge una nueva era estética, una sociedad superestética, un imperio en el que los soles del arte no se ponen nunca. Los imperativos del estilo, de la belleza, del espectáculo han adquirido tal importancia en los mercados del consumo, han transformado hasta tal punto la elaboración de objetos y servicios, las formas de la comunicación, la distribución y el consumo que es difícil no reconocer el advenimiento de un auténtico «modo de producción estético» que ha alcanzado ya la madurez. A este nuevo estado de la economía comercial liberal lo denominamos capitalismo artístico o capitalismo creativo y transestético”. Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015, p.p 31-32.

capitalismo, sustentado asimismo en una nueva ideología legitimadora³⁹³. Si tenemos en cuenta que, para estos autores, capitalismo es antes que nada “una exigencia de acumulación ilimitada de capital”, la que exige a su vez su “perpetua puesta en circulación (...) dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios, es decir, de incrementar el capital que será a su vez reinvertido de nuevo”³⁹⁴, el marco ideológico debe proveer un conjunto de creencias y valores que legitimen dicho orden en permanente devenir, lo que sienta las bases para que las personas se *acoplen* comprensiva y afectivamente al estilo de vida que él despliega e instituye³⁹⁵.

Este es un programa espiritual fundado, para Boltanski y Chiapello, justamente en la crítica que el mundo del arte realizó, en los años sesenta, al sistema capitalista burgués (más próximo al puritanismo protestante y disciplinado), en nombre de una vida auténtica, libre, autónoma y creativa (el *dandy* bohemio y hedonista de Baudelaire, dirán ambos autores). Valores que, verdadero «reino de fines» a los que los seres humanos cosmopolitas, sacudidos del peso de la disciplina, aspiran a elevarse continuamente, ahora es el mercado el que se compromete a encarnar, crear y ofrecer³⁹⁶. Dicho de modo tajante: el nuevo «espíritu» del capitalismo promete generar la elevación de la vida humana hacia esos planos inmateriales y significativos que, durante milenios, estuvieron al cuidado de la iglesia, del estado, de la familia o de la política. Se asume que el ser humano, desde las entrañas de su alma, anhela o desea vivir de modo libre, autónomo, creativo y auténtico. Pues bien, desmoronado el canon que separaba las experiencias extra-ordinarias de las experiencias ordinarias (y de las instituciones, dimensiones y prácticas que vinculaban a una y a otra), ahora es lisa y llanamente el mercado el responsable de ofrecer los caminos para el cultivo de aquellas intensidades singulares y congregantes que inflama de vida a aquellos entes que somos

³⁹³ Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 41.

³⁹⁴ Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 35.

³⁹⁵ Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 46.

³⁹⁶ Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 439. En todo caso, hay que tener presente que, “[e]n este sentido, nos parece bastante evidente que la nueva gestión empresarial trata de responder a las demandas de autenticidad y libertad, enarboladas históricamente de forma conjunta por lo que hemos denominado la «crítica artista», dejando de lado las cuestiones del egoísmo y de las desigualdades, tradicionalmente asociadas a la «crítica social». Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 149

nosotros mismos, proyectados a esa «comunidad de los espíritus» a la que buscamos elevarnos³⁹⁷.

Esto explicaría, en parte, la fuerza que tienen las industrias culturales en el marco de este nuevo espíritu capitalista, en el que ya no compramos, utilizamos o consumimos cosas por su valor de *durabilidad* sino por la emoción que generan en nosotros, ese milagro singular y único antes encerrado en los trabajos de las vanguardias artísticas modernas. Compramos identidad, libertad, autonomía, creatividad, modos de vida, vínculos, sueños, significados, proyectos existenciales a corto, mediano y largo plazo: todas cuestiones que hoy son mediadas por la trama de intercambios económicos que tasan su valor por su potencial simbólico³⁹⁸. Hemos pasado así de las *trustmarks* a las *lovemarks*, como ha señalado un publicista de fama mundial. Lo importante es la pasión y el deseo que suscitan, el amor que despiertan «más allá de la razón»³⁹⁹. Por lo mismo, no es extraño que, en esta suerte de rentabilización absoluta del *sentido* de la existencia, se cultive una sensibilidad productiva e individual más cercana a la empresa que, por ejemplo, a la idea de ciudadanía⁴⁰⁰: «soy empresario de mí mismo, mi vida es una obra de arte, el capitalismo hecho uno con la realidad entera se ha convertido en un esplendoroso fenómeno artístico».

4.4 El ansia de experiencias como crisis soterrada

No puedo cerrar este apartado sin anticipar una reflexión que, si bien retomo más adelante, creo importante dejar instalada desde ahora. Entre otras muchas maneras de denominar a este «nuevo espíritu» de las posmodernas sociedades del conocimiento, existe

³⁹⁷ Ahora, cómo ha insistido Bernard Stiegler - para quién justamente no se trataría de un nuevo espíritu del capitalismo sino lisa y llanamente de un capitalismo sin espíritu - esto se debe a que si en un momento (el momento histórico propio de Marx) el objeto principal del capitalismo industrial fue la maximización de la producción a bajo coste, luego de la crisis de finales de los años veinte, no sólo fue la producción lo relevante sino, sobre todo, la *creación* de consumidores que comprasen frenéticamente lo producido. Es decir, mover, a través de una mercadotécnica diseñada por un sobrino de Freud, Edward Bernays, la libido hacia cosas que antes, no hace mucho, ni necesitábamos ni ansiábamos con tal intensidad. Bernard Stiegler, *The Lost Spirit of Capitalism. Disbelief and Discredit, Vol 3*, Polity, UK, 2014.

³⁹⁸ Lo que hace que este nuevo espíritu del capitalismo también sea denominado “capitalismo cultural”. José Luis Brea, *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*, CendeaC, Murcia, 2004, p.p 20 y ss.

³⁹⁹ Kevin Roberts, *Lovemarks. El futuro más allá de las marcas*, Empresa Activa, Madrid, 2005.

⁴⁰⁰ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 264.

una que nos da mucho que pensar: «economía de la experiencia»⁴⁰¹. ¿Por qué? Pues nos muestra que es la búsqueda de experiencias una de las centralidades que moviliza esta utopía que me he atrevido a denominar *La canica azul*, no sólo a nivel de hábitos de consumo sino, mucho más relevante, respecto a aquellos imaginarios espectrales en los que se va elaborando el sentido de *nuestras* vidas: la mía, la tuya, la de todos nosotros. Es decir, aquello a lo que aspiramos, aquello que soñamos, aquello que esperamos que nos suceda, ya sea comprando mantequilla, viajando al campo o a un país remoto, viendo una película en alguna plataforma, tomando una cerveza en un bar con amigos: *experiencias*. Buscamos emociones, intensidades afectivas, eventos únicos e irrepetibles que nos generen aquellos recuerdos que nos acompañarán de por vida, pues remueven nuestras fibras íntimas, nuestros sentimientos. Esto es claro, por ejemplo, en el turismo, en la economía que mueve los congresos científicos o los festivales de música masivos. Pero no sólo esto, pues no es extraño hoy que la mercadotecnia atiborre los escaparates con frases plagadas de la palabra «experiencia», asociada tanto a tarjetas bancarias como a una secadora de ropa.

Pero, ¿qué es este fenómeno o acontecimiento que llamamos «experiencia»? Attendamos a las siguientes palabras de Heidegger, que aparecen en su texto *La esencia del habla*:

Hacer una experiencia con algo - sea una cosa, un ser humano, un dios - significa que algo nos acaece, nos alcanza, se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando

⁴⁰¹ El término economía de la experiencia fue, por lo que sé, acuñado por el libro de los consultores Joseph Pine II y Joseph H. Gilmore, *The Experience Economy. Work is Theatre & Every Business a Stage*, Harvard Business Press, USA, 1999. En 2007 publican un libro con otro título que habla mucho del modo como se comprende el consumo al interior de la economía de la experiencia, de la subjetividad y de los procesos identitarios: Joseph Pine II y Joseph H. Gilmore, *Authenticity. What Consumers Really Want*, Harvard Business Press, USA, 2007. Es decir: la economía de la experiencia comprende que la autenticidad, vale decir, esos procesos de subjetivación e intensificación experiencial y psíquica, y en la que vinculamos a bienes válidos en sí mismos que movilizan nuestros deseos singulares, en cosa del mercado, no de una cierta organización de la vida que se daría en un plano improductivo, para decirlo con Bataille (George Bataille, *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987). A propósito, Richard Sennett escribe lo siguiente: “El campo del consumo es teatral porque el vendedor, lo mismo que un dramaturgo, para que el consumidor compre tiene que tener bajo control la suspensión voluntaria del descreimiento. Incluso el prosaico Wal-Mart es un teatro cuyo tamaño y la mera superabundancia de los bienes que ofrece modifica la comprensión de las cosas en sí mismas que tiene el espectador-consumidor. Hoy en día, es impresionante el poder de la pasión por el consumo: para el espectador-consumidor, el uso posesivo es menos estimulante que el deseo de cosas que todavía no posee; la dramatización de lo potencial lleva al espectador-consumidor a desear cosas que no puede utilizar plenamente”. Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006, p.p 137-138.

hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer: hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar»⁴⁰².

Hacer una experiencia implica que algo nos ocurre y se «apodera de nosotros», transformándonos. Pero nosotros no podemos hacer acaecer algo que nos va a sacar de nuestro quicio, pues no contamos con la posibilidad de planificar aquello que está en los márgenes de lo previsto: no podemos ver lo que no vemos. Por eso, una experiencia nos habla no de nuestra capacidad de agencia, sino de nuestra pasividad más profunda o, para decirlo de alguna manera, originaria. O, dicho en otras palabras, nuestra agencia podría comprenderse vinculada primero a ese estar tocados por algo que nos llama (u obliga) a responder, a aceptar, incluso a prestar cierta obediencia, pues aquello que nos adviene de improviso, marca en nosotros una exigencia singular a la que no estábamos habituados: si queremos demorarnos en eso y darle lugar en nosotros, debemos abrirnos a su irreductibilidad.

Si vamos ahora a la etimología de la misma palabra, esta nos indica que «ex» tiene que ver con estar fuera y “«per» tanto con intentar, probar, poner a prueba, arriesgar, como con conducir o pasar al otro lado (incluso algunos dicen que con producir o descubrir): algo nos viene de «afuera» y nos invita a salir de lo que ya sabíamos, del lugar en el ya estábamos. Si tenemos en cuenta que el significado de la palabra alemana *Erfahrung* es casi literalmente «atravesar» o si se prefiere, «viajar o conducirse» entre las cosas; y que, por otro lado, *Erfahren*, se traduce usualmente por aprender, saber, por perito o experto, hacer-una experiencia implicaría algo así como obtener algo en la andanza del camino, adquirir un cierto dominio en el límite de aquello que no podemos dominar. De este modo la noción de experiencia nos remite a un viaje, a una aventura en la que nos arriesgamos a permanecer en un movimiento o umbral en el que, desde ese estar afectados por esa alteridad imprevisible, vamos aprendiendo continuamente aquello que nunca sabremos del todo: a vivir.

⁴⁰² Martin Heidegger, “De la esencia del habla”, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990, p. 143.

Por eso, quizá, y ahora moviéndonos a Walter Benjamin, la experiencia remite a un cierto dominio de nuestra existencia en el que estamos situados al filo de las cosas que no controlamos, que no podemos planificar dado que destellan en su ambigüedad: las recibimos con hospitalidad o las resistimos resguardados en las paredes de lo propio. Por eso, aquello que se trasmite en una experiencia, como el paso de mano en mano de un testigo que se va resignificando y reconfigurando en el umbral de lo que fue y de lo que está por venir, es justamente un saber cómo vivir anclado a «eso» importante ypreciado en lo que se juega la vida. Dominio *vivo* en el que, en vínculo, vamos tramando un lazo alrededor de palabras que *perduran*. Las que, de algún modo, detienen o demoran el paso del tiempo líneas de Cronos, a través del cultivo de un «nosotros» que *permanece* y en el que encontramos nuestro *lugar* como seres humanos que se juegan en cada momento todo su pasado y todo su futuro. La experiencia sólo es experiencia en tanto puede ser *narrada*, y es en dicha narración en donde se abre y esculpe una experiencia común y compartida.

Visto desde aquí, el ansia por nuevas experiencias, ¿no nos revela acaso que, si acaso cada vez buscamos tener más experiencias, hacer experiencias más intensas, es que habitamos un modo de vida o un mundo justamente *pobre de experiencias*? ¿Y si buscamos intensidades que nos regalen dulce compañía de recuerdos memorables, acaso no se ha cancelado toda relación con la herencia, como veíamos justamente con el análisis de la era de la catástrofe? ¿De qué nos habla *eso* de la experiencia del usuario? ¿De su comodidad, de su disfrute, de la facilidad y eficiencia con la que «navega» por la superficie que sea? ¿Es que acaso aquello que gatilla una experiencia, y está por tanto vinculado a una fuerza disruptiva que te «saca de tu centro y te transforma», puede empaquetarse y venderse? ¿Se puede vender calculadamente una experiencia? Lo vimos a través de Walter Benjamin. Los soldados al volver de las trincheras no tenían nada que contar pues aquello que habían allí vivido desbordaba todas sus experiencias pasadas, es decir: todo aquello narrable que los unía a una tradición que les daba, de diversa manera, consejos respecto a cómo articular el sentido de lo que les pasaba, de orientarse en el mundo, de dirimir lo impórtate de lo insignificante: de aprender a vivir con confianza lo no-anticipable del porvenir ¿No termina todo este alboroto de la economía de la experiencia en un empobrecimiento de la textura de la vida? ¿Qué es lo que opera en el corazón de esta verdadera transformación epocal? ¿Por

qué estamos tan ansiosos de tener «experiencias»? ¿Es acaso porque un vacío se abrió en el corazón de la cultura occidental, y la única manera de llenarlo ha sido, *hasta ahora*, la exacerbación del consumo de «experiencias» desechables?

&5 Nuevos marcos interpretativos para una época «out of control»

5.1 *Surfear la ola del riesgo existencial*

Dejo estas preguntas abiertas, las que retomo en la segunda parte. Centrémonos ahora en los modos cómo la propia dinámica de este nuevo espíritu del mundo va generando (o exigiendo) nuevos marcos interpretativos que se alejan de las aproximaciones epocales características de las ontologías críticas del presente propias de la Modernidad. Como hemos visto, los diagnósticos que brotan desde la *utopía de la canica azul* posmoderna se aproximan de modo bastante optimista al fenómeno tecnológico, si los comparamos con aquellos del siglo XIX y XX que destilan pesimismo, añoranza, melancolía, rabia y tristeza. Sin embargo, no podemos pasar por alto que esta aproximación más jovial y «esperanzadora» se da en un concierto en el que, como hemos visto, el mercado ha colonizado prácticamente todas las dimensiones de la existencia, y en el que el modo de vida del capitalismo estadounidense parece ser la mejor (y única) de las alternativas posibles. Por esta razón, el marco interpretativo respecto al sentido de nuestro ser y estar en el mundo gira de modo bastante significativo. Como veíamos antes cuando comparábamos el sentido de la crítica de Danto y el sentido de la crítica de Adorno, el eje cambia de *lugar*. Los modos de pensar la propia época dejan de formar parte de ese espacio ocupado (en occidente) históricamente por la filosofía, el arte, la religión o del pensamiento crítico. Emergen en su lugar nuevos discursos y lenguajes que comienzan a hacerse cargo de orientarnos en un mundo fluido y complejo, el que se moviliza por las nuevas redes infladas de imaginarios de libertad, autenticidad, autonomía y prosperidad. Si la filosofía crítica propiamente europea se quedó enmarañada en el duelo de la catástrofe, haciendo de la crisis de la tradición (europea) una problemática melancólica en sí misma; los nuevos modos de abrazar interpretativamente «el eterno tiempo presente» prometido por la bullente sociedad de consumo (de experiencias) se entregan a esa fogosidad de aventuras por recorrer sin prejuicios, abiertos a una nueva «alegría por vivir».

Se abren así todo un abanico de lecturas de época que buscan no depurar críticamente nuestras supersticiones para alcanzan nuestra «mayoría de edad» ni tampoco impedir que lo que nunca debió haber ocurrido se repita en el futuro. Más bien, las nuevas lecturas buscan desarrollar una suerte de pedagogía en la que lo central es el *fortalecimiento* de nuestras habilidades para «surfear» la ola de un mundo en continua elaboración. *Coaches* de diverso tipo nos invitan a robustecer nuestras competencias humanas (o blandas) para hacernos cargo de nuestras vidas de modo más efectivo; charlistas motivacionales recorren el planeta ofreciéndonos motivos para sostenernos en pie; se propagan las prácticas de meditación o de *mindfulness* que nos brindan la calma, el recogimiento y el centramiento anímico necesario para resistir el ritmo frenético de una cotidianidad que se vuelve, cada vez disgregada y líquida⁴⁰³. Emerge la figura del *manager*, un líder que hace de la intuición, el carisma, la cercanía empática y la capacidad de dar sentido (a trabajos precarios, exigentes o repetitivos), sus pilares esenciales. Eficiencia, motivación, centramiento y liderazgo con sentido entonces, entre otras «prácticas y virtudes», parecen convertirse en puntos de referencia cruciales si acaso queremos movernos u orientarnos en el mundo con «éxito»⁴⁰⁴. Eficiencia, pues debemos permanentemente cumplir aquello a lo que nos vemos exigimos; motivación, pues ante el colapso de la memoria y de la esperanza en el futuro debemos encontrar en nuestro «ser y estar en el mundo del mercado» aquellas motivaciones que estimulen nuestro deseo de «auto-superación» continua: centramiento, pues el vértigo y la dispersión de una vida fragmentada en una diversidad de identidades, roles y metas requiere de una pausa para «reencontrarnos a nosotros mismos». Liderazgo con sentido, pues es en la exigencia de crearnos a nosotros mismos en las redes del mercado y del trabajo donde debemos esculpir nuestro siempre renovado deseo de vivir.

Sin límites, sin divisiones, sin fundamentos o cánones que ofrezcan orientaciones disciplinares, pareciera que se haya pasado de la *obediencia* a los referentes (tradicionales,

⁴⁰³ Zygmunt Bauman, *La modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004.

⁴⁰⁴ Tal como plantea Lyotard, en un mundo regido cada vez más exclusivamente por la lógica tecnocientífica propia del capitalismo, la búsqueda de libertad propia de los proyectos emancipatorios modernos cede paso al anhelo de mayor seguridad respecto a los hechos. En ese sentido, el “éxito” pasa a convertirse en el criterio de juicio por excelencia, lo que, paradójicamente, acelera los procesos de legitimación: no se puede decir por qué el éxito es bueno, justo y verdadero, pasando a convertirse en una sanción de una ley oculta e ignorada. Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 30.

familiares, etc.) al salto existencial a ese abismo de colores que despunta en la «aventura de vivir». *Atrévete a vivir en el riesgo y potencia tu capacidad de resiliencia*: esta máxima comienza a plegarse por sobre aquel *sapere aude* con el que el proyecto moderno se abre a la aventura. Hacer del riesgo una virtud ya no se comprende entonces sólo una consiga ética de trinchera, como orgullosos la vivieron los nuevos conservadores alemanes del periodo de entreguerras. Ahora se ha transformado en una apuesta de hiperresponsabilidad hiperindividual con aroma empresarial, que nos lleva a aceptar (y a celebrar) unas condiciones de juego que hacen de la incertidumbre, la inseguridad, la precariedad y el estar expuestos contantemente a amenazas (vínculos frágiles en todos los dominios de la vida, desde la familia al trabajo), los motores de una existencia que se vive como una lucha contra todo y todos por la supervivencia⁴⁰⁵. O, dicho en otras palabras, como un capital que debe ser invertido y reinvertido permanentemente, si acaso se quieren obtener réditos de una vida que, queriéndosela vivir como si fuera una gran obra de teatro, flaquea bajo los sonos de aquellos que logran triunfar en ese gran juego movido por la ilusión del mérito que dicta: «si nos esforzamos lo suficiente es posible que obtengamos lo que merecemos: el triunfo»⁴⁰⁶. Todo está en nuestras manos. Eso que nos pone de cara a la «ausencia de» cánones, y nos da aquella libertad y la autonomía deseada, también nos coloca al filo del abismo y de la inseguridad⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Ahora, como señalan Brad Evans y Julian Reid, la resiliencia no es sólo un llamado a encender el instinto de conservación de los seres humanos, sino sobre todo de un proyecto ideológico. “La resiliencia, en otras palabras, es una estrategia central en la creación de regímenes contemporáneos de poder que marcan vastas desigualdades en todas las clasificaciones humanas. No es de sorprenderse que la resiliencia se interese principalmente en aquellos que se consideran más vulnerables. Pues es precisamente la insegurización de los que se encuentran más en riesgo la que amenaza políticamente la seguridad y las comodidades de aquellos que están lo suficientemente protegidos y excluidos de los efectos demasiado reales de las sociedades basadas en el riesgo”. Brad Evans y Julian Reid, *Una vida en resiliencia. El arte de vivir en peligro*, FCE (1era edición electrónica), Ciudad de México, 2016, p. 56 [<https://elibro-net.sire.ub.edu/es/ereader/craiub/110713>].

⁴⁰⁶ Como señala Richard Sennett: “Si el riesgo se hubiera convertido en un valor dominante, debiéramos esperar que los trabajadores temporales, los que cambian constantemente de empleo y otros que flotan por debajo de la élite de vanguardia en el mismo tiempo fluido de trabajo, disfrutaran de un estatus relevante. Como descubrí cuando investigaba para *La corrosión del carácter*, a menudo los trabajadores móviles encuentran satisfactorios los primeros años de trabajo flotante. Pero opinan que, si se prolonga mucho tiempo, este tipo de trabajo lleva a la frustración. Aspiran a que alguien los requiera de modo permanente; la participación en una estructura social adquiere para ellos más importancia que la movilidad personal”. Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2007, p.p 69-70.

⁴⁰⁷ Como señala acertadamente Giorgio Agamben: “En esta situación, el hombre, que conserva íntegramente su propia herencia cultural, e incluso el valor de ésta se multiplica vertiginosamente, sin embargo, pierde la posibilidad de extraer de ella el criterio de su acción y de su salud, y con ello el único lugar concreto en el que, interrogándose sobre sus orígenes y sobre su destino, le resulta posible fundar el presente como relación entre pasado y futuro. En efecto, es su transmisibilidad la que, al atribuirle a la cultura un sentido y un valor que se

En este contexto de fluctuaciones inestables, sin destino y sin final, y en el que la vida se vive al borde de un abismo en el que se asoma cada vez el riesgo del desplome inminente, no es extraño entonces que *el ejercicio de interpretar el tiempo presente busque ante todo articular puntos de referencia que nos faciliten nuestra inmersión continua en sus dinámicas siempre en devenir*. Es decir, «potenciar» nuestros modos de absorbernos eficiente y flexiblemente en los flujos líquidos y frágiles de un mercado laboral, social, cultural inestable, fortaleciendo nuestra plasticidad para ir moviéndonos por contextos de precariedad y ambigüedad generalizada. En otras palabras, se trata en lo fundamental de pensarnos a nosotros mismos desde el *imperativo de la adaptación* a un mundo que se experimenta cada vez más «fuerza de quicio» y «descontrolado»⁴⁰⁸.

El último libro de Santiago López Petit, una novela filosófica titulada *Tan cerca de la vida*, nos muestra justamente este viraje del pensamiento «crítico» o, si se prefiere, pedagógico o formativo, que va desde el «contra» (contra la época, contra el poder, contra la superstición, contra la barbarie, contra la injusticia, etc.), hacia el «a favor de»: de la sociedad, de la cultura, del estado, de la industria, de la matriz productiva. Surfear la ola de la vida implica, así, sumergirse en sus flujos, los que se han terminado por hacerse uno con el capital,

pueden percibir inmediatamente, permite al hombre moverse libremente hacia el futuro sin estar acosado por el peso de su propio pasado”. Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 2005, p. 173.

⁴⁰⁸ Hemos ido viendo que cada comprensión de la tarea del pensamiento crítico se vincula fuertemente a un imperativo pedagógico distinto. Pues bien, si bien el pensamiento que busca *facilitarnos nuestra inmersión en los flujos de un mundo* no puede comprenderse estrictamente como crítico (si acaso la crítica tiene siempre un rostro de negatividad), si podemos rastrear una pedagogía hoy hegemónica organizada a partir de los ejes adaptativos que el mercado exige para asegurar la continuidad ascendente de la producción y circulación del consumo. Que la educación, hoy, se acerque más a lo que comprendemos por “capacitación laboral” no es casualidad, sino que tiene que ver con la hebra que el proyecto pedagógico del capitalismo cognitivo, o si se prefiere, de la sociedad del conocimiento, ha terminado por tejer alrededor de los sentidos comunes que dominan cada vez un mayor número de escuelas y universidades. De esto, en parte, trata el último libro de Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020. También ese bello y potente libro que elogia la Escuela como espacio diferente y difiriente de las lógicas utilitarias de Jorge Larrosa, *Esperando no se sabe qué. Sobre el oficio de profesor*, Candaya, Barcelona, 2019. Joan-Carlès Melich viene hace un buen tiempo dedicando sus reflexiones en articular una educación ética que haga de la finitud un espacio que logre girar la producción del (sin) sentido del lenguaje monolítico de la producción que ha lleva a la crisis al mundo (pos) moderno. Sólo para nombrar un libro, Joan-Carlès Melich, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002. También, el sugerente texto de Bernard Stiegler titulado *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford University Press, USA, 2010, en donde piensa la escuela no sólo como un espacio disciplinar o de dominación sino en relación a aquellas cosas dignas de cuidarse y transmitirse de una generación a otra. O, también, para nombrar uno más de una basta y fundamental reflexión de nuestros días, Nuccio Ordine, *Una escuela para la vida*, Universidad de Valparaíso ediciones, Valparaíso, 2018.

como señala también el filósofo catalán en *La movilización global*⁴⁰⁹. Vale decir, repetición hacia el infinito de lo *mismo*. La vida se ha descolgado de esos principios rígidos e incuestionables que llevaron a occidente a la catástrofe. Pero de ese descuelgue lo que ha quedado es un puro devenir “«fuera de quicio» que va quemando una a una sus naves más significativas, volcando la realidad hacia un continuo y desenfrenado juego de pulsiones que hacen de la vida, de cada vida, un impulso que busca conservarse en la existencia, pese a todo: pasando por encima de todo y de todos. Incluso, del propio sí mismo.

Al final del capítulo titulado “Presentimientos”, se encuentra una escena que creo sintetiza bastante bien lo que hemos ido viendo a lo largo de este capítulo en tanto consecuencias existenciales (inesperadas) de la *utopía de la canica azul*, a las que dedico toda la segunda parte de la tesis. El protagonista, “I”, se ha matriculado, luego de un duro proceso de selección, en *La Escuela de la Vida*, cuyos principales propósitos formativos consisten en que los aprendices lleguen a ser creativamente lo que cada uno de ellos es; que aprendan a dejar de lado todo pensamiento negativo y dualista, asumiendo la responsabilidad para con la propia vida; que cultiven una atención singular con las oportunidades que los cambios disruptivos del mundo les van presentado; y que sean capaces de producir sentido de futuro a la sociedad, creando, por ejemplo, una empresa o un nuevo negocio. Vale decir, multiplicar el deseo de vivir *esta* vida que vives, tal como la vives, aprendiendo a “adaptarse a los cambios y así ganar en competitividad”, dado que allí radica la verdadera revolución: asumir que creatividad e innovación son lo mismo. Una noche en que no podía dormir, “I” decide levantarse de la cama y recorrer los pasillos y habitaciones de la casa en la que estaban todos alojados. En un momento se encuentra con un monitor de televisión aparentemente apagada, pero de la que se escapa un murmullo, una voz conocida. Uno de los miembros del equipo multidisciplinar que dirige la Escuela se ha dejado encendido el micrófono. Esto es lo que “I” escucha.

Hemos de trabajar mejor las emociones, de lo contrario nunca alcanzaremos los resultados que perseguimos.

⁴⁰⁹ Santiago López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009, p.p 17y ss.

-Es cierto - afirma con rotundidad otro miembro del equipo -. Ni han aprendido a decir «nosotros» ni su yo se ha fortalecido. Tenemos ya multitud de datos personales, los que de forma voluntaria nos envían y los que nosotros obtenemos directamente y, a pesar de que el libro de la especie humana crece sin cesar, no somos capaces de desentrañar nuevas rutas de conexión cerebrales que sean verdaderamente esperanzadoras.

Una mujer, cuya voz no me es familiar, asegura que es urgente bloquear los pensamientos intrusivos e indeseados de los internos.

-Si alguno de ellos tiene pensamientos negativos, tendrá en una zona determinada del cerebro muchas ondas alfas y eso derivará en ansiedad o depresión. Hay que activar el córtex prefrontal para mejorar su función ejecutiva y, si hace falta, premios el cerebro con alguna señal. Ahora sabemos que la clave es un neurotransmisor denominado GABA que actúa en el interior del hipotálamo. Su aumento o disminución determina esta capacidad.

-De acuerdo. Pero no olvidemos en ningún momento - ha añadido alguien también desconocido para mí- cuál es el proyecto primordial de la escuela. Aquí no se enseña a luchar «contra» sino «a favor». A favor de la sociedad o, lo que es igual, de la vida. Por eso, diseñamos líderes que posean las cualidades necesarias: conciencia de sí mismos, gestión correcta de las emociones, capacidad de automotivación y empatía para poder resolver conflictos. Este objetivo no es en absoluto sencillo. Si no logramos una masa crítica que se consolide como tal, será imposible extraer patrones de comportamiento constructivo que busquemos. Porque, como sabéis, cada día...⁴¹⁰.

5.2 La vida «out of control» y la utopía del descentramiento virtuoso

Es cierto que hay muchos intérpretes que han buscado la forma de pensar este descentramiento fuera de control como un horizonte virtuoso, que exige de nosotros volver a comprendernos a nosotros mismos en relación con el mundo y con nuestro propio entorno tecnológico. Pues si acaso el mundo está fuera de control, no se trata de buscar nuevas formas de controlar sus flujos y dinámicas sino de hacer de dicho descontrol una potencia de creatividad en el que sean los propios flujos interconectados y sus usuarios, los que vayan configurando, sin patrones previos ni preestablecidos, el mundo por venir. *Wikipedia* es uno de los ejemplos más claros de lo que esos flujos fuera de control pueden generar: una generación permanente de contenidos elaborados por una humanidad «desorganizada» y no

⁴¹⁰ Santiago López Petit, *Tan cerca de la vida*, Rayo verde, Barcelona, 2021 p.p 56-57.

por una organización jerárquica de «sabios ilustrados» al estilo de la «comunidad de lectores» de Kant. Cómo alguna vez, hace bastantes años, me dijo un amigo. No hay que pensar «internet» como una caja de información que estuviese en una nube. Internet es más bien una red de conversaciones, saberes, imaginarios o contenidos que la gente va generando y «subiendo» porque sí: internet es una gran máquina global hiperconectada bullente de solidaridad. Al compartir contenido no pierdo lo que sé, sino que, por el contrario, es como si esta sociedad red me devolviese lo dado de modo redoblado. Doy, y en ese dar, una sobreabundancia de saberes (es verdad, muchos de ellos pura chatarra), extiende por la existencia una plusvalía: más sentido, más pluralidad, más vida. Uno de los libros de cabecera de mi amigo era (o es) justamente uno que lleva como título *Out of Control: The New Biology of Machine, Social System and the Economic World*, de Kevin Kelly, quién fue fundador de *The Wired* y editor también de *Whole Earth Catalogue*, catálogo del que hablé a propósito de *La canica azul*. Fuera de control no es un estado del mundo que lleve necesariamente a la desesperación sino al asombro, la perplejidad y a la apertura radical de nuevas posibilidades de ser y estar, en la que se augura lo in-augurable⁴¹¹. Internet, desde esta perspectiva, es un juego colaborativo, en el que el *poder* se redistribuye a nivel de los usuarios. Y en el que, por lo mismo, no puede planificarse el impacto y las nuevas líneas de vida que pueden desarrollarse en virtud de las conexiones que se generen entre una humanidad global que puede ir *produciéndose* a sí misma. Internet como jaque mate al poder comprendido de modo central, fijo, piramidal. Internet como condición de posibilidad para ilimitados juegos performativos tramados agonalmente en reglas inconmensurables

En este sentido, si la utopía de la *canica azul* asume que esta nueva red interconectada abre una posibilidad inédita a la humanidad en su conjunto para hacerse responsable de abrir nuevas formas de vida, poniendo en jaque los poderes centrales; y, por lo mismo, permite «superar» el pesimismo revolucionario que critica lo que «hay» en nombre de lo que *nunca debió ser* (rostro negativo del deber): este nuevo «programa del espíritu» implica la posibilidad de desplegar un verdadero re-empoderamiento de la humanidad en su conjunto,

⁴¹¹ Kevin Kelly, *Out of Control: The New Biology of Machine, Social System and the Economic World*, Basic Books, USA, 1995.

ahora incrustada en esta nueva máquina espiritual interconectada en la que latén posibilidades infinitas de elaboración conectiva.

5.3 ¿Pluralismo estructural o dominio del pensamiento único?

Sin embargo, como mostraré a lo largo de la segunda parte, mi mirada respecto a las lógicas que articulan las dinámicas del mundo contemporáneo no es tan excesivamente optimista. Si lo que he ido mostrando hasta ahora tiene algún asidero, creo que podemos aseverar, con buenos fundamentos, que *la utopía de la canica azul* no ha podido torcer una *tendencia o fuerza histórica* que no tiene que ver con centros de poder concretos sino con vectores o fuerzas históricas impersonales (y más bien ciegas) que organizan y movilizan los ritmos (hegemónicos) del mundo contemporáneo⁴¹². Las que, por otro lado, ya habían sido advertidas críticamente por Simone Weil, Theodoro Adorno o Walter Benjamin, como también, antes que ellos, por Friedrich Nietzsche o por Karl Marx. Esta fuerza o tendencia, ciega e impersonal, si bien beneficia a unos cuantos y genera miseria en muchos, ha terminado por congregarse aquella potencia sobreabundante imbricada en el saber humano (ese *General Intellect* del que hablara Marx en su hoy esencial *Fragmento sobre las máquinas*⁴¹³)

⁴¹² El concepto de “fuerza ciega”, ha sido desarrollado, por ejemplo, por Marx (en relación al capital), por Heidegger (en relación a la metafísica de la voluntad de poder o la comprensión tecnológica del ser del ente), por Bertrand Gille o Simondon (en relación al devenir de los sistemas técnicos), y denota esas tendencias más bien transparentes que marcan las cardinalidades y calendariedades que operan en el trasfondo de una época. Estas fuerzas (tan bien trabajadas hoy en día por pensadores como Bernard Stiegler) son ciegas o anónimas porque, de alguna manera, obran sin la «voluntad» individual de sujetos específicos, lo que tampoco significa que seamos, cada uno de nosotros, la encarnación de un espíritu general que se dirige al cumplimiento de su destino. Es un juego de acoples, de adopciones y adaptaciones, en la que cada vez nos jugamos nuestro espacio de autonomía, responsabilidad y creación de nosotros mismos. Esto ha sido muy bien trabajado por el filósofo granadino Luis Sáez Rueda, quien distingue al menos tres fuerzas: el funcionalismo operacional, el espíritu del cálculo (ligado al proyecto matemático propio de la modernidad) y el poder del capital, todas ligas entre sí en continua interacción y «sinergia». Sin embargo, Sáez Rueda opta por distinguirlos pues, a su juicio, cada uno responde a su vez a lógicas bien distintas. Ver Luis Sáez Rueda, *El ocaso de occidente*, Herder, Barcelona, 2005.

⁴¹³ Karl Marx, “Fragmento sobre las máquinas”, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2, México. Siglo XXI, 1972, pp. 216-230. Quizá fragmento más importante de este fragmento sea el párrafo con el que cierra: “La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc. Son éstos, productos de la industria humana: material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano creados por la mano humana; fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real” (p. 230). En lo referido al significado del

bajo las lógicas de la optimización infinita o, si se prefiere: de la teleología del «siempre más», corazón de aquellos circuitos infinitos de beneficio que llamamos, hoy, capitalismo cognitivo, semiótico e hiperproductivo, sistema tecnológico, sociedad de control o cibernética, nombres que, con sus diferencias, apuntan en la misma dirección.

Lo que sí ha cambiado con el advenimiento de la época posmoderna es el modo cómo la vida humana se relaciona con aquellas fuerzas o tendencias hegemónicas y dominantes que gobiernan la actualidad: hemos pasado, 1. de una relación que no deja de lado la potencia crítica de la negatividad, la que busca, mostrando o desmontando las dinámicas amenazantes de las tendencias dominantes, torcer su dirección o, al menos, a resistir sin esperanza; 2.-a un modo de relación con el devenir del estado actual del mundo en donde se prima la inmersión, la positividad transparente y la adaptación a unas fuerzas a las que ya no nos creemos capaces de hacerle frente para modificar su rumbo. Todo esto ha conducido a la vida humana - escribe Franco Berardi - a “una suerte de parálisis. La disonancia emocional y cognitiva es el resultado de la incapacidad del comportamiento consciente de oponerse al mal. Así, sentimos nuestra propia impotencia y llegamos a creer que nuestro sufrimiento no podrá ser aliviado por ningún proyecto político, sino sólo por la psicofarmacología”⁴¹⁴.

No es raro entonces que en la época llamada posmoderna, venida después de esa esperanza en el futuro (y en el sujeto de ese futuro) propia de los grandes proyectos emancipadores, haya terminado por primar una actitud de renuncia apática o de cinismo hedonista, que ya no le incomoda mayormente que el sueño plural de la canica azul haya

general intellect, las siguientes palabras esclarecedoras de Antonio Gómez: “El *general intellect* es una inteligencia social, colectiva, creada por conocimientos, técnicas y saberes acumulados. Esta transformación radical de la fuerza de trabajo y la incorporación de la ciencia, la comunicación y el lenguaje dentro de las fuerzas productivas redefinen la totalidad de la fenomenología del trabajo y todo el horizonte de la producción. Virno indica que el «intelecto general» no debe entenderse como la competencia exclusiva de un individuo, sino que el intelecto comporta una cualidad social, una fundamentación de la individuación en constante desarrollo. Para Virno, la dimensión pre-individual que reside en el habla, esto es, el pensamiento, la comunicación, se ve aumentada por el aspecto trans-individual del *general intellect*: aunque podemos reconocer acumulaciones y sedimentaciones en el conjunto del saber acumulado por los seres humanos, no solo hemos de atender a las capacidades que son compartidas y puestas en común, sino también a la acción coordinada del trabajo vivo”. Antonio Gómez, “El abandono: el lugar (des)habitado por las vidas precarias”, *Athenea Digital*, Vol.16, No 1, marzo 2016, p. 116. Otro desarrollo muy importante se encuentra en Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.p 157-249.

⁴¹⁴ Franco Berardi, *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019, p. 54

derivado (en un abrir y cerrar de ojos) en la hegemonización planetaria de lo que se ha dado en denominar desde hace un tiempo «pensamiento único» (o unidimensional)⁴¹⁵, poniendo las bases de una articulación del mundo dirigido a explorar y conquistar (recordemos el carácter experimental del proyecto moderno) todos los caminos posibles para *rentabilizarlo todo*⁴¹⁶. Esto, si acaso podemos llamar a este programa de optimización infinita – que también se suele llamar “capitalismo cognitivo” o “semio-capitalismo”⁴¹⁷ –, pensamiento. Si acaso

⁴¹⁵ Para Herbert Marcuse el pensamiento unidimensional expresa el triunfo del pensamiento positivo y la crisis de la potencia creadora e imaginante del pensamiento negativo y crítico. El pensamiento positivo no busca horadar y negar lo actual en vistas de lo que imagina debería llegar a ser (haciendo presente lo ausente), sino es más bien operativo y dinamizador de las propias dinámicas de lo que se considera el único plano verdadero de lo real. Las consecuencias de esto son terribles. Pues “[s]i lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico-rationales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales. En términos de la razón científica, permanecen como asuntos de preferencia y ninguna resurrección de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación, porque es refutada a priori por la razón científica. El carácter «acientífico» de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros ideales y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica”. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta, Barcelona, p. 175. Por eso, como señala ahora en *Eros y civilización*: “El verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía”. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968, p.144. Respecto al término “pensamiento único”, por lo que sé, fue utilizado por primera vez por Ignacio Ramonet en enero de 1995 en la editorial del *Le Monde Diplomatique*, definiéndolo del siguiente modo: “¿Qué es el pensamiento único? La traducción en términos ideológicos, con pretensiones universales, de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en concreto las del capital internacional. Quedó formulado y definido, por así decir, a partir de 1944 con ocasión de los acuerdos de Bretton Woods. Sus fuentes principales son las grandes instituciones económicas y monetarias -Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, OCDE, GATT, Comisión Europea, Banco de Francia, etc.-, que, a través de su financiamiento, ponen al servicio de sus ideas, a lo largo y a lo ancho de todo el planeta, a numerosos centros de investigación, universidades, fundaciones y otras instituciones que, a su vez, contribuyen a elaborar y difundir la buena nueva”. Siendo su principio de base que lo económico prevalece sobre lo político. Ignacio Ramonet, “El pensamiento único”, *Mientras Tanto*, No. 61, primavera 1995, p. 17. Para una mirada genealógica del pensamiento único en relación a la globalización, ver Gonçal Mayos, *Macrofilofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el empoderamiento*, Editorial académica española, Alemania, 2012, p.p 30-48.

⁴¹⁶ Así, por ejemplo, toda esa lógica de «economía colaborativa», que pone como centro el «emprendimiento», puede leerse no sólo como una descentralización del mercado sino como una ventana para optimizar radicalmente todas las esferas de nuestra existencia, movido ya sea por la necesidad (ante la precarización de los empleos formales), ya sea por la sed inagotable de más y más. El capitalismo de plataforma no ha generado una cosa diferente, haciendo de la colaboración un juego de intercambios compensatorios de cara a maximizar la rentabilidad. Puesto que, y yendo un poco más allá, si acaso el medio es el mensaje, ¿el poder de internet está realmente en los usuarios o en los diseñadores de esas plataformas que generan no sólo las interacciones sino los modos como se interactúa? A propósito del capitalismo de plataformas y el futuro de la economía digital ver Nick Srnicek, *Capitalismo de plataformas*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

⁴¹⁷ El *semiocapitalismo* es, en palabras de Berardi, básicamente, “el sistema económico que funda su dinámica en la producción de signos” (Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p. 29), explotado constantemente la energía mental “a través de la penetración tecnológica de la sensibilidad” (Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.45). El concepto capitalismo cognitivo apunta en una dirección similar, por lo que, por ejemplo, Bernard Stiegler, lo relaciona con los términos

nos atrevemos a llamar a este nuevo espíritu del mundo, «espíritu» sin más. Estas cuestiones son las que justamente trato en la segunda parte.

“capitalismo creativo”, “capitalismo inmaterial” o “capitalismo cultural”. Estos apuntan, básicamente, a un momento en el que el proceso industrial de trabajo ha despojado de todo saber a los sujetos, siendo proletarizado lo cognitivo mismo, reducido y explotado como calculabilidad. Es esta proletarización de los saberes relacionados al vivir, al hacer y al pensar lo que conlleva ese creciente sentimiento de impotencia e incapacidad de participar de la existencia, dinamizando procesos de automatización enfocados en la rentabilidad cortoplacista. Es decir, la quiebra de proyectos temporales de largo aliento que conmuevan a vivir en complicidad. Ver Bernard Stiegler, “Para una nueva crítica a la economía política”, en Alejandro Arosemena (ed), *El arte no es política. La política no es arte. Despertar de la historia*, Brumaria, Madrid, 2015, p.p 545-588.

2da parte. Macrofilosofía del presente. *El nihilismo tecnológico y la tarea del pensar*

Es un signo de los tiempos, y no muy bueno, que hoy sea necesario - y no sólo necesario, sino incluso urgente - interesar a los espíritus en la suerte del Espíritu, es decir en su propia suerte (Paul Valery).

Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga (Martin Heidegger).

Introducción. La tensión del espíritu posmoderno

Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos - pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo» - ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas (Friedrich Nietzsche).

&1. La condición posmoderna y la tensión del espíritu

Para aproximarnos a aquella fuerza ciega que me opera en la *teleología del más*, resulta clave detenerse en algunas cuestiones que Jean-François Lyotard abrió con su libro de 1979 *La condición posmoderna*, el que ha terminado, mal o bien, convirtiéndose en una de las puertas de entrada privilegiadas para reflexionar sobre las sociedades occidentales venidas después de la segunda guerra mundial. Es decir, después de la *catástrofe*⁴¹⁸. Lógicas que, cabe recordarlo, Fredric Jameson vinculó con la crisis del sentido histórico característico de la cultura del capitalismo tardío, multinacional y de consumo, y que en el capítulo anterior vimos en relación al desmoronamiento de la teleología moderna y la emergencia - desde sus ruinas - de la *utopía de la canica azul*⁴¹⁹.

He propuesto comprender a la posmodernidad como una época de la historia que mantiene una relación compleja con la Modernidad, es decir, con su «antes». Época venida «después» de la crisis de la (filosofía especulativa) de la historia, «después» de toda

⁴¹⁸ Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The David Group Publishers, USA, 2009, p. 123.

⁴¹⁹ “El modo más seguro de comprender el concepto de lo postmoderno es considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente”. Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 2016, p. 9. Es sintomático de esta crisis de la historicidad, nos dice Jameson, que la historia que leemos ahora en los libros de texto parece no poder vincularse de ningún modo con la cotidianidad vivida en esas ciudades cosmopolitas y multinacionales repletas de rascacielos, como vimos a propósito de Nueva York en tanto símbolo de la utopía multicultural de la globalización. Finalmente, las lógicas culturales del capitalismo tardío se relacionan con el pasado como si este fuese “poco más que un conjunto de espectáculos cubiertos de polvo” (p. 39).

posibilidad de pensar o hacer experiencia de un después *diferente y difiriente* de lo que es: después del futuro, digamos, al menos en el sentido que la Modernidad (y antes que ella, el cristianismo) le dio y del que extrajo sentido, significado y orientación. Es, entonces, un después singular, un «después» que se relaciona con su «antes» no como si este fuese un estadio menor en el camino de la humanidad hacia la consecución de su emancipación total. Más bien, este después» implica una configuración epocal sostenida sobre un *eje* diferente, desde el cuál, por ejemplo, la noción de «sociedad posindustrial» o incluso «sociedad desarrollada» pueden cobrar algún tipo de sentido.

Este cambio de eje implica una *transición*, que va del proyecto modernizador propiamente europeo (teleológico, racional, orientado a un reino de fines cosmopolita y universal) a la eclosión efusiva de la *american way of life*, en la que juegan un papel esencial la sociedad red, el desarrollo tecnológico e informático, la sociedad de consumo y “la democracia liberal como el horizonte irrebasable del tiempo”⁴²⁰. La Posmodernidad, al menos en sus primeros balbuceos, se piensa y siente a sí misma como un nuevo sentido de época, como un nuevo *claro del ser*. Incluso como una nueva «esperanza» que, liberada de todo rígido «Gran Después», ancla su vibración en el «descentramiento virtuoso», global e hiperconectado propiciado por la *web*, en donde laten potencialidades inéditas de democratización de lo simbólico, de lo material y de «empoderamiento» político.

Ahora bien, como destaca Lyotard, esta modificación ontológica y existencial de las circunstancias de la vida humana y no-humana implica, a su vez, una mutación radical en los modos de producción y circulación del saber. Lo que conlleva, por su parte, a una modificación de su naturaleza, de su estatuto de legitimación, de su sentido⁴²¹. El saber o, si se prefiere, la ciencia - en sus diferentes modalidades corazón fundante de occidente -, comienza a ser considerada ya no como un bien en sí mismo, como tampoco como un puente para hacer advenir ese reino de fines en los que una comunidad de espíritus habita en libertad.

⁴²⁰ Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 66.

⁴²¹ Como escribe Gonçal Mayos: “La sociedad del conocimiento es la condición tecnológica (pero también existencial) de todos nosotros”. Gonçal Mayos, “Introducción. Dificultades para el «empoderamiento» de la «sociedad del conocimiento»”, en Gonçal Mayos y Antoni Brei (eds), *La sociedad de la ignorancia*, Península, Barcelona, 2011, p. 15.

Una vez los grandes valores e ideales del proyecto moderno pierden fuerza congregante, el conocimiento comienza a ser legitimado en tanto «agente» dinamizador del sistema productivo, el que moviliza todos los planos de la existencia hacia el aseguramiento del continuo perfeccionamiento de sus mismas dinámicas de movilización total y global. Es decir, el saber se genera, por un lado, para ser vendido e intercambiado en función del valor que agrega a las dinámicas de sobrepotenciamiento del sistema tecnológico global, y se consume, por el otro, para ser valorado en una nueva producción, menoscabándose así su “valor de uso”⁴²².

Este fenómeno se da concomitantemente a partir de una nueva configuración y materialidad de la memoria en la que se *almacena* lo sabido. En las posmodernas sociedades informatizadas, el conocimiento se ha reducido al «lenguaje» binario de las «máquinas inteligentes», traman entre sí por circuitos que se retroalimentan continuamente, analizando, procesando y computando («interpretando») los datos «extraídos» de todos los pliegues del mundo y de nosotros mismos. Esto a su vez implica una creciente «externalización» del saber respecto del «sabiente». Para la producción, circulación y consumo del saber ya no es fundamental el involucramiento existencial o formativo del «espíritu», del «sujeto» o de la «persona», sino más bien lo crucial ahora consiste en asegurar que las «máquinas de lenguaje» lleven su capacidad de “inteligir” y transparentar lo desconocido, para anticipar y programar del modo más exacto posible lo esperable.

En este contexto de cambios, el valor del saber se rige estrictamente por el criterio de performatividad, marcando su giro tecnológico, hiperespecializado y «profesionalista»⁴²³, al que el sujeto debe acoplarse continuamente, sea como «experto», como “*cognitariado*”⁴²⁴,

⁴²² Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 16.

⁴²³ José Luis Brea, “La Universidad del Conocimiento y las nuevas Humanidades”, en *Estudios Visuales*, número 2, diciembre, 2004. p. 139.

⁴²⁴ En el sentido que le da Franco Berardi a este término: “(...) la clase virtual ha descubierto que es, además, cognitariado, es decir: trabajo cognitivo dotado de un cuerpo social y carnal, que es sometido conscientemente o no al proceso de producción de valor y de mercancía semiótica, que puede ser sometido a explotación y a estrés, que puede sufrir privación afectiva, que puede caer en el pánico, que incluso puede ser violentado y muerto. La clase virtual ha descubierto un cuerpo y una condición social. Por eso ha dejado de sentirse clase virtual y ha empezado a sentirse cognitariado”. Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de sueño, Madrid, 2003, p. 11.

como proletario contemporáneo⁴²⁵, todas figuras de un nuevo tipo de *precariado* que emerge en el seno de las sociedades del conocimiento y de la información⁴²⁶. Lo que *aprendemos y sabemos hacer, pensar y vivir* sólo tiene importancia si contribuye a que el sistema tecnocapitalista pueda sobreponerse a la permanente amenaza de desintegración, por lo que se hace prácticamente incuestionable que la principal y única exigencia vital debe estar al servicio de la perpetuación de las lógicas requeridas para mantener el cada vez más acelerado devenir de lo *mismo*.

Existe, por lo dicho, una doble cara en la posmoderna sociedad del conocimiento. Por un lado, un entramado tecnológico que permite—en potencia—una democratización inédita en los modos de producción, circulación y utilización (o consumo) del conocimiento y de la información. Esto redundaría en una virtuosa circulación descentrada de imaginarios simbólicos, y en la emergencia de procesos de subjetivación singulares y plurales, no vinculados a una idea de Realidad o de Verdad en el sentido fuerte del término: esto, en líneas generales, es lo que proyecta la *utopía de la canica azul*. Pero, por el otro, este mismo entramado, sobre el que se teje la sociedad del conocimiento y de la información, está movilizado hegemónicamente por un *arché* dinámico que funcionaliza productivamente todas las esferas de la vida sin otra meta o fin que perpetuar una dinámica anónima, “turboglobalizada”, abstracta e hiperacelerada: ganar más tiempo, tener más espacio, sostener un todo monádico en movimiento⁴²⁷. Nuestra relación con el saber del mundo, de

⁴²⁵ En el sentido que le da Bernard Stiegler a este término. “La proletarización es, históricamente, la pérdida del saber del trabajador ante la máquina, que ha absorbido este saber. Hoy, la proletarización es la estandarización de los comportamientos a través del marketing y de los servicios, y la mecanización de los espíritus mediante la exteriorización de los saberes en sistemas tales que estos “espíritus” ya no saben nada de estos aparatos de tratamiento de la información que no hacen más que configurar. Esto es precisamente lo que queda en evidencia con la matematización electrónica de la decisión financiera. Ahora bien, se trata de algo que afecta a todo el mundo: empleados, médicos, diseñadores, intelectuales, dirigentes. Hay cada vez más ingenieros participando en procesos técnicos cuyo funcionamiento desconocen, pero que están arruinando el mundo”. Bernard Stiegler, “Le grand désenchantement”. Un entretien avec le philosophe Bernard Stiegler”, *Le Monde*, 21 février 2011. Citado en Antoinette Rouvroy y Thomas Berns, “Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?”, *Adenda Filosófica*, No 1, diciembre, 2016, p. 101.

⁴²⁶ En el sentido de que, en la sociedad del conocimiento, los trabajadores cognitivos (el supuesto corazón triunfal de una nueva gran época) se han convertido en trabajadores precarios. Gonçal Mayos, “Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada” en Román, B. y de Castro G. (coord.), *Cambio social y cooperación en el siglo XXI [Vol.2]. El reto de la equidad dentro de los límites económicos*, Icaria, Barcelona, 2013, p.p 152 y ss.

⁴²⁷ Escribe Gonçal Mayos: “Nos remitimos al uso del término «mónada» (del griego «monádos»: «unidad») que lleva a cabo el filósofo y matemático racionalista Gottfried Wilhelm Leibniz. Éste consideraba las

los otros y de nosotros mismos ha mutado, anclándose en un *sistema tecnológico* que se ha terminado por convertir en una totalidad conectada en continua transformación. El sistema tecnológico no es, por lo mismo, un sistema de medios o instrumentos con los que el sujeto posmoderno cuenta para realizar sus sueños, ideales, fines. Es, más bien, un complejo sistema simbólico que (nos) ofrece las pautas esenciales e incuestionadas a las que ajustamos indefectiblemente nuestros ritmos de vida, nuestros propósitos individuales y colectivos, nuestras esperanzas, deseos, gestos, temores: nuestros modos de habitar un mundo que sentimos cada vez más incontrolable, incomprensible, *fuera de quicio*. Como escribe Joan-Carles Mèlich, inspirándose en el pensar de Heidegger:

(...) la técnica se ha convertido en tecnología, en un sistema simbólico. Así, lo que la tecnología ha impuesto es una especie de «engranaje» (*Gestell*) en el que *todo tiene su función*. No solamente las cosas y los objetos sino también los individuos. Ha surgido una simbólica que contempla el mundo desde su «funcionalidad». La técnica es una gramática, un lenguaje, y todo juego de lenguaje es una forma de vida, como sostenía Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*. La tecnología es un sistema social que inaugura una forma de ser en el mundo y que tiene unas características muy determinadas además de la utilidad; por ejemplo, la vigilancia⁴²⁸.

Pareciera entonces que el sueño de la Aldea Global⁴²⁹ ha cedido finalmente su fuerza imaginante a un sistema abstracto y “trans-humano” (o, incluso, más bien, inhumano), cuyo propósito único es el aseguramiento de su consistencia, pre-dispuesta *al siempre más*. Así, la sociedad red pareciera haber acabado por desvincular el saber de todo tejido social, cultural o económico, en donde el mundo se teje en relación, hilvanado por singularidades en

«mónadas» como las «unidades últimas» o «átomos no-materiales ni extensos» de la realidad, y las caracterizaba por no tener extensión, grosor ni haber distancia tanto dentro de ellas como entre ellas. La actual «globalización monádica» tendría también esa característica porque virtualmente habría hecho desaparecer la distancia comunicativa entre los conectados a Internet”. Gonçal Mayos, “Genealogía de la globalización”, *Clivatge*, No 4, 2016, p. 10. Más adelante veremos cómo Lyotard utiliza también la imagen de la mónada para pensar el sistema tecnocientífico capitalista desde una cierta metafísica de la energía. Jean-François Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998.

⁴²⁸ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 139.

⁴²⁹ Marshall McLuhan, *La galaxia Gutenberg. Génesis del “Hommo Typographicus*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998.

permanente re-elaboración conjuntiva. Esto lo describe de modo bastante claro José Luis Brea en su libro *El tercer umbral*:

La definición de las nuestras como “sociedades del conocimiento” reclama en todo caso que la vertiginosa circulación en ellas de contenidos de información y, en general, efectos de significancia materiales o inmateriales asegure potencialidades de recepción crítica que, como tal, contribuya a intensificar en una u otra medida los modos de experiencia y (...) favorezca el aumento de la capacidad de obrar por parte de las unidades de acción y experiencia: produzca *sujección*, potencie efectos de *identidad*, dicho de otra manera. [Podemos hablar de conocimiento] no en la medida en que el tratamiento de la información es fuente en ellas únicamente de crecimiento económico, sino en cuanto su circulación cristalice a la vez en crecimiento espiritual, experiencial, en cuanto el trabajo realizado sea simultáneamente generador de intensificación de la vida psíquica, de producción simbólica y aumento del potencial de su interpretación crítica y consciente⁴³⁰.

De este modo, y si José Luis Brea da en el clavo, lo que caracteriza a nuestras sociedades del conocimiento no es justamente un empoderamiento crítico y subjetivante en el que la vida humana complejiza e intensifica modos de vida al cuidado de la singularidad y la pluralidad desde la que florece la fragilidad hospitalaria del mundo. Más bien, el monopolio incuestionado del criterio performativo requerido por el sistema tecnológico planetario, nos *provoca* permanentemente a introducirnos *locamente* en una carrera en donde el saber pensar, vivir y hacer están al servicio de una guerra económica movilizadora en su conjunto por el deseo infinito de *poder*, en un contexto de lucha de todos contra todos. Lo que sella, por otro lado, la desaparición o degeneración de aquellos saberes compartidos e inagotables donde se cuece el sentido de lo común. A este fenómeno Gonçal Mayos, lo ha denominado “alienación posmoderna”, rostro oscuro de esa luminosidad con la que se ha querido comprender la sociedad del conocimiento, llamando la atención en que, junto a la proliferación inédita de los saberes y títulos universitarios, se extiende por las sociedades occidentales una amenazante incultura. En su ensayo titulado *La sociedad de la incultura*, escribe:

⁴³⁰ Brea, José Luis, *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*, CendeaC, Murcia, 2004, p. 24.

en plena sociedad del conocimiento, una amenazante alienación posmoderna se cierne, paradójicamente, sobre la sociedad humana con mayor tasa de crecimiento cognoscitivo y en la circulación de las informaciones, lo que provoca una paralela y hasta ahora desapercibida sociedad de la incultura. En una dialéctica sorprendente y paradójica (aunque no tanto como podría pensarse), la capacidad humana colectiva de multiplicar de manera exponencial los enlaces cognitivos y los saberes participa (si no hay ningún elemento corrector) en la creciente obsolescencia cultural de la mayoría de la población⁴³¹.

La sociedad posmoderna, de este modo, está marcada a fuego por una tensión del espíritu, como diría Nietzsche, tensión originada por dos modos diferentes de hacer frente al colapso del proyecto metafísico – que en el epígrafe Nietzsche relaciona a Platón y al cristianismo. Es a dicha tensión a la que debemos prestar atención, si acaso queremos dirimir si en el ocaso de los grandes valores y metas de la cultura metafísica occidental se encuentran posibilidades de volver a soñar con un modo de vida *diferente* al desierto del *sistema tecnológico* que asola nuestra actualidad. ¿Es posible (aún) pensar un *Afuera* del sistema tecno capitalista, es decir, un afuera de este verdadero *nihilismo tecnológico y cognitivo* en el que la reproducción de lo *mismo* ha anulado todos los fines e ideales que no se vinculen al ciclo de la optimización infinita?

&2 El nihilismo cognitivo y tecnológico posmoderno

El término de nihilismo cognitivo ha estado referido, en general, a la pérdida del referente del saber y al relativismo posmoderno resultante, dominado por la «razón del más fuerte»⁴³². Por esto, algunos pensadores, como por ejemplo Hubert Dreyfus y Charles Taylor

⁴³¹ Gonçal Mayos, “La sociedad de la incultura”, en *La sociedad de la ignorancia*, Península, Barcelona, 2012, p. 175.

⁴³² Maurizio Ferraris, *Posverdad y otros enigmas*, Alianza, Madrid, 2017. Simon Critchley narra una anécdota que puede resultar ilustrativa de esto. Cuando en 1992 la Universidad de Cambridge le otorgó a Derrida el título de doctor honorífico, un grupo de académicos ingleses se opusieron formalmente. El día siguiente de este escándalo, el *Independent* puso en su portada: “Cognitive nihilism hits English city”. Reconocer en Derrida, y con ello, en la deconstrucción, un pensamiento legítimamente filosófico, y por lo mismo, científico, implicaba para estos filósofos analíticos asumir que *no existía ningún objeto del saber que no pudiese ser sometido a la crítica deconstructiva*, lo que terminaba por socavar todos aquellos valores que habían constituido lo *más grande y noble* de la tradición occidental Simon Critchley, *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, UK, 2014, p. xiv.

han buscado conciliar el multiculturalismo posmoderno («toda perspectiva es inconmensurable») con la idea de que la ciencia occidental conoce» privilegiadamente la realidad en sí misma (sus propiedades causales) de modo neutro, unitario, coherente y universal, a lo que denominan un realismo robusto y plural, para diferenciarlo del pragmatismo no-representacional de Rorty⁴³³. En este sentido, el nihilismo cognitivo expresaría, en los términos que lo pone Francisco Varela, aquella angustia cartesiana que experimenta el ser humano ante la pérdida de un referente objetivo que lo pueda orientar en la existencia, frente a que sólo cabría volver a aferrarse a un subjetivismo incondicional o a un nuevo tipo de objetivismo dogmático⁴³⁴. La cuestión principal del nihilismo cognitivo, pensado a partir de los términos anteriores, sería cómo conciliar la afirmación de la diferencia irreductible del multiculturalismo propio de un mundo global, con el conocimiento de un referente sólido que nos permitiera orientarnos en la existencia, decidiendo nuestros caminos a partir de percepciones objetivas y universales.

Ahora bien, sin perder de vista que el nihilismo cognitivo contemporáneo está entrañado con lo que se ha dado en llamar «posverdad», pienso sin embargo que en lo profundo está relacionado a la desvinculación creciente que tiene lugar entre el saber universal y abstracto, y la experiencia singular, contingente y *concreta* del mundo de la vida, es decir: con aquello desde donde la vida crece intensificando su inagotable pluralidad. En este sentido, creo que el nihilismo cognitivo contemporáneo no debe ser comprendido meramente como expresión de un cierto relativismo cínico posmoderno que afirma que, al no existir un referente unívoco, todo vale lo mismo. Más bien todo lo contrario: todo es «relativo» en la medida que *sume*, todo es relativo en la medida en que sea intercambiable, todo es «relativo» es la medida que todo, siempre, vale en vistas de la funcionalidad que tiene para la expansión de la mónada global. No estamos en presencia de una eclosión de un multiculturalismo inconmensurable y afirmativo en el que se encarne el saber en su dejar-

⁴³³ Hubert Dreyfus y Charles Taylor, *Recuperar el realismo*, RIALP, Madrid, 2016.

⁴³⁴ “Es preciso preguntarnos por qué la idea de un mundo con rasgos pre-dados o información preparada de antemano parece tan incuestionable. ¿Por qué no podemos desistir de esta idea sin caer en alguna forma de subjetivismo, idealismo o nihilismo cognitivo? ¿Cuál es el origen de este aparente dilema? Debemos examinar el sentimiento que surge cuando intuimos que ya no podemos confiar en el mundo como punto de referencia fijo y estable”. Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 167.

aparecer una diversidad de mundos de la vida y, como veremos más adelante, cosmotécnicas, sino en un modelamiento planetario de la existencia, en la que, por ejemplo, la aparente neutralidad del *Big Data* y del gobierno algorítmico (propio de la ideología del solucionismo tecnológico que veremos un poco más adelante) regula y sincroniza automáticamente aquellos asuntos y cuestiones que nos atañen como seres humanos⁴³⁵. Es decir, con esas preguntas que no hemos elegido, que nacen con y en el acontecimiento misterioso de que existimos, de que estamos vivos: aquellas preguntas incontestables que Hans Blumenberg observa “ya planteadas en el fondo de la existencia”⁴³⁶. Ese campo o plano de la vida en la que, anclados en la grieta de sus indecibles, nos invita a involucrarnos activamente en la elaboración inagotable y siempre inacabada del sentido de lo que (nos) pasa.

En este sentido, el nihilismo cognitivo lo voy a comprender como un fenómeno concomitante a un acontecimiento mayor, que denomino nihilismo tecnológico, el que debe pensarse como el marco comprensivo hegemónico del mundo posmoderno. Como veremos, el nihilismo tecnológico (o tecnocapitalista) se entaña a su vez con un nihilismo profundamente afectivo, es decir, *patológico*, caracterizado por una paulatina pérdida del sentimiento de existir⁴³⁷, vale decir: pérdida del sentimiento de que la vida vale la pena ser vivida y, por ello, cuidada, acogida, elaborada, atendiendo con delicadeza a su extrañeza y alteridad⁴³⁸. El resentimiento y la violencia con la que hoy en día sectores importantes de la humanidad buscan re-afirmarse (o re-encatarse) a sí mismos (con nuevos objetos de deseo y localidad) podría, quizá, comprenderse como unas de sus consecuencias más expresivas.

⁴³⁵ Éric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*, Caja Negra, Buenos Aires, 2020 p.p 153 y ss. Antoinette Rouvroy and Bernard Stiegler, “The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic Governmentality to a New Rule of Law”, *La Deleuziana. Online Journal of Philosophy*, n. 3, 2016, p.p 6-29.

⁴³⁶ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, p. 62.

⁴³⁷ Luis Sáez Rueda, “Enfermedades de occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”, en Luis Sáez Rueda (ed.), *El malestar de occidente. Perspectivas filosóficas sobre una sociedad enferma*, Anchor Academic Publishing, Hamburgo, 2017, p. 100.

⁴³⁸ Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Abrián, España, 2010. También, fundamental, Bernard Stiegler, “To Love, to Love Me, To Love Us. From September 11 to April 21”, *Acting Out*, Stanford University Press, USA, 2009, p.p 39 y ss.

&3 Paradoja posmoderna: de la alteridad radical a la reducción a lo mismo

La tensión posmoderna está aguzada por dos experiencias fundamentales de nuestra época. Por un lado, el colapso de los grandes valores modernos ha generado en el seno de las sociedades posmodernas una nueva sensibilidad epocal con lo inconmensurable, con lo indeterminado, con lo inestable, con lo incierto⁴³⁹. La experiencia de la verdad posmoderna estaría marcada así por una nueva sensibilidad de la profunda inadecuación existente entre la vida humana, sus representaciones, anhelos, sueños, proyectos, y el mundo en cuanto tal: “La grandeza del discurso es verdadera cuando da testimonio de la inconmensurabilidad del pensamiento con el mundo real”⁴⁴⁰. No existiría algo así como una Verdad (o realidad) objetiva sobre la que cultivar, por ejemplo, un consenso medido y racional que garantizase un modo de vida fundado en un orden moral incuestionable. La existencia posmoderna se bate sobre esa inadecuación que hace, de ahora en adelante, imposible decir y decidir el mundo en su totalidad⁴⁴¹. Este desfondamiento de la existencia, para Lyotard, posibilita una experiencia de la justicia radicalmente diferente a la que ha protagonizado la aventura metafísica-moderna. Una que hace de esa imposibilidad e inexistencia de un canon o meta-lenguaje aglutinador de lo múltiple precisamente una fuerza que afirma el disenso y el desacuerdo, marco dónde la utopía de la canica azul (y el pensamiento débil) cobra sentido y legitimidad⁴⁴².

Sin embargo, por el otro lado, esta posibilidad epocal que Lyotard describe con cierto optimismo en *La condición posmoderna*, no ha sido la única que se ha desplegado a partir del derrumbamiento del proyecto emancipatorio⁴⁴³. Todo lo contrario. Si podemos reconocer

⁴³⁹ “Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficiente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y de apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre”. Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.26.

⁴⁴⁰ Jean-François Lyotard, Jean-François Lyotard, “Lo sublime y la vanguardia”, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 100

⁴⁴¹ Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 25.

⁴⁴² A partir de esto, Lyotard, al final del libro, deja planteada la necesidad de elaborar “una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido”. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 119.

⁴⁴³ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 108.

en ciertos gestos posmodernos una exploración por formas de abrirse a lo impredecible, es decir, dar cabida al acontecimiento, también, y con mucha más fuerza, observamos una movilización de las energías globales que ha llevado a re-organizar el gobierno de la vida en base a una alianza inédita entre ciencia, técnica y poder, encarnado en el sistema tecnológico capitalista. La experiencia de la verdad propia del conocimiento legitimado al interior del sistema tecnológico no busca abrirse afirmativamente al disenso irreductible y al rayo del acontecimiento (en el sentido que le da a esta palabra por ejemplo Derrida⁴⁴⁴), sino todo lo contrario: hace de la búsqueda de lo verdadero un proceso radicado en la *reducción de la complejidad* a las necesidades de un sistema social y económico que ha resultado triunfante en la lucha por poner los fines de la existencia en su totalidad⁴⁴⁵. Lo que implica, entonces, que, si bien por un lado la verdad posmoderna traería aparejada una apertura singular hacia la *alteridad*, sobre sus mismos goznes operaría una voluntad opuesta, que buscaría reducir la complejidad a las necesidades operatorias de lo *mismo, concebido en devenir permanente*

¿Cómo se podrá resolver esta encrucijada posmoderna, la que determina la situación humana de las sociedades del conocimiento? ¿Cuál es aquí la tarea y sentido de la crítica? ¿Depurar los prejuicios, impedir que el infierno se prolongue, abrir puentes para la interpretación? Para el Lyotard de *La condición posmoderna*, la misma pragmática de las ciencias posmodernas traía no sólo aparejada la hegemonía de la performatividad y de la innovación productiva, sino también la paralogía y la invención imaginativa. Es decir, al interior del propio sistema latían posibilidades para re-configurar sus mismas reglas de juego. Sin embargo, en sus textos de fines de los años 80, este optimismo (más bien) medido (que

⁴⁴⁴ Derrida marca una diferencia notable entre producir el acontecimiento, propio de las transmisiones televisivas en vivo que, pretendiéndonos mostrarnos lo que está teniendo lugar (la Guerra del Golfo, en el ejemplo del francés) este ya ha sido encuadrado, seleccionado, montado y es, por lo mismo, performativa: reduce el acontecimiento a información (más adelante profundizo en esto). Y una cierta disposición afirmativa al dejar advenir el acontecimiento, una apertura hacia su imprevisibilidad, pues “[u]no de los rasgos del acontecimiento es no sólo que viene como aquello que es imprevisible, lo que viene a desgarrar el curso ordinario de la historia, sino también que es absolutamente singular”. Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Arena, Madrid, 2006, p. 88.

⁴⁴⁵ “El sistema no puede funcionar más que reduciendo la complejidad, por una parte; y, por otra, debe suscitar la adaptación de las aspiraciones (*expectations*) individuales a sus propios fines. Reducir la complejidad viene exigido por la competencia del sistema en lo que se refiere al poder. Si todos los mensajes pudieran circular libremente entre todos los individuos, la cantidad de informaciones a tener en cuenta para hacer las elecciones pertinentes retardaría considerablemente la toma de decisiones y, por tanto, la performatividad. La velocidad, en efecto, es un componente del poder del conjunto”. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 111.

ve en la democracia liberal una oportunidad para afirmar una justicia de la diferencia y del disenso) parece retroceder ante la constatación de que el sistema tecno-capitalista no busca en realidad la estabilidad y el determinismo, sino que hace de la disrupción una fuente de acrecentamiento dinámico y regenerativo⁴⁴⁶. Pareciera que, ante este destino, al ser humano sólo le cabría *resistir*, haciendo testimonio de la diferencia, más no buscar inventar un futuro que difiera de la catástrofe que se avecina inminentemente⁴⁴⁷. *No hay alternativas*⁴⁴⁸. Pero, ¿es que acaso ya no somos capaces de imaginar otro futuro que no sea la destrucción del mundo tal como hoy lo conocemos? ¿Es que estamos indefectiblemente destinados a soñar nuestra propia desaparición en la noche del mundo?

&4 Panorámica general de la segunda parte

Para adentrarnos en estas y otras preguntas es necesario partir desde el principio. Es decir, desde lo que significa para la vida humana occidental el derrumbamiento de sus grandes relatos legitimadores, teniendo como tela de fondo lo tratado especialmente en los capítulos 2 y 3 de la primera parte. A partir de aquí iremos poco a poco comprendiendo, por

⁴⁴⁶ Al final de *La condición posmoderna* Lyotard señala que el determinismo propio de la noción de sistema asume su estabilidad interna, credulidad que abre el flanco para, desde su interior, generar disrupciones creativas que permitan incluso cambiar las reglas del juego propias de la hegemonía de la performatividad. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 99). Sin embargo, por ejemplo, en *Moralidades posmodernas* observa como el sistema mismo no es estable ni cerrado, sino abierto y dinámico. Es decir que hace de toda disrupción fuente de acrecentamiento de su propio poder y dominio. Esto no quiere decir, evidentemente, que el sistema tecnológico capitalista afirme la pluralidad inagotable del sentido, sino que, a través de su estructura nerviosa hecha de canales de información, tiene la potencia de reducir, asimilar o programar lo «inesperado», haciendo de la disrupción interna posibilidad de reconfiguración y expansión futura. Es decir: deshace modos de vida para luego «re-constituirlos» desde sus propios modelamientos. La legitimidad del sistema consiste finalmente en su potencia de auto-construirse continuamente. Desde este punto de vista, incluso el multiculturalismo que auguraba la venida de lo inconmensurable emerge tan sólo como un mercado de singularidades siempre renovable. Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996, p.15.

⁴⁴⁷ “La resistencia que puede oponerse al proceso de formación y expansión de la gran mónada no cambiará nada de ello, ya lo sé. Sin embargo, nunca hay que olvidar que si pensar consiste verdaderamente en acoger el acontecimiento, de ello se sigue que no podría pretenderse pensar sin encontrarse *ipso facto* en posición de resistencia frente a los procedimientos de control del tiempo (...) Pensar es cuestionar todo, incluidos el pensamiento, la cuestión y el proceso”. Jean-François Lyotard, “El tiempo, hoy”, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 80.

⁴⁴⁸ Bernard Stiegler, *States of Shock. Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*, Polity, UK, 2015, p. 130. Por lo mismo, no nos debe resultar extraño que Lyotard, haya sido o no su voluntad, inspirase algunas hipótesis *aceleracionistas*. Steven Shaviro, “Estética aceleracionista: ineficiencia necesaria en tiempos de subsunción real”, en Armen Avanessian y Mauro Reis (comps), *Acercacionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.176

un lado, cómo el sistema tecnológico, en tanto sistema simbólico, ha terminado por hacer del principio de rendimiento, optimización y de performatividad el principio que moviliza todas las esferas de la existencia, humanas y no-humanas, esculpiendo de modo planetario una organización turboglobalizada, reticular y automatizada de toda vida, humana y no humana⁴⁴⁹. Pero también, por el otro lado, meditemos a fondo si acaso la quiebra del canon universal, tal como nos muestran por ejemplo Walter Benjamin o incluso los primeros tartamudeos utópicos posmodernos, nos ofrece oportunidades para abrir nuevas líneas de pensamiento y de vida, los que acojan de otro modo la latencia de lo inconmensurable e imprevisible; no sólo desde el dominio, el control y a voluntad de poder, sino desde la afirmación de la finitud, de la vulnerabilidad y de la desvalidez intrínseca a toda forma de vida, humana y no-humana.

Para esto, es necesario reconocer de partida que la posmoderna sociedad del conocimiento, al menos en su configuración actual, expresa no una suerte de superación de la teleología metafísica y moderna sino su culminación o consumación, liberada ahora de todo otro fin que no sea asegurar su propia movilización global⁴⁵⁰. Es decir: la posmoderna sociedad del conocimiento no expresa un modo plural de vida descentrada que bulle de diferencia ante el ocaso de todo canon metafísico universal. Por el contrario, ella está articulada y dinamizada por un principio rector que se ha hecho uno con la realidad sensible, extendiendo por el planeta una lógica hegemonía sumamente cuyo gobierno resplandece invisible en su aparente «neutralidad».

⁴⁴⁹ Tomo la noción de turboglobalización de Gonçal Mayos, quién la define del siguiente modo: “Llamamos «turboglobalización» a la aceleradísima mundialización actual que aumenta exponencialmente todos los parámetros de interacción: velocidad, cantidad, calidad, intensidad, alcance, lejanía, aceleración, sistematicidad, seguridad, constancia, omnipresencia... Antes la humanidad ni tenía consciencia de sí como un conjunto en constante y profunda relación. Pero hoy la «turboglobalización» es una realidad evidente y decisiva para todos por su rapidez, intensidad, instantaneidad, omnipresencia, los acelerados y lejanos feedbacks, así como también por haberse convertido en una realidad sistemática, cotidiana y banal”. Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016, p. 14.

⁴⁵⁰ Este es el sentido de las siguientes palabras de Heidegger: “El final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”. Martin Heidegger, “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 99.

Los objetivos de esta segunda parte son, básicamente, tres. El primero dice relación con examinar el principio o fundamento rector que organiza transparentemente la posmoderna sociedad del conocimiento, la que aquí analizaré a partir de diferentes epítetos: sistema tecnológico, tecno-capitalista o cibernético, movilizadoplanetariamente por el principio de optimización y la teleología del «siempre más»⁴⁵¹. Si bien podría detenerme en las diferencias y complejidades que cada uno de estos términos posee en sí mismo, he optado por comprenderlos, en términos generales, como expresión de lo *Mismo*, es decir: de la «voluntad de voluntad» en tanto (último) principio metafísico de nuestra Era Global⁴⁵². Dar cuenta del principio que organiza la auto-organización epocal es un aspecto esencial, si acaso queremos hacernos contemporáneos de nuestra época, para atisbar así hiatos que nos permitan diferir de la automatización, profanando las reglas de la máquina, como diría Bernard Stiegler⁴⁵³.

El segundo objetivo de esta segunda parte es dirimir y analizar las principales amenazas y peligros que trae a la existencia la hegemonía incuestionada de la voluntad de voluntad. Para ello, será necesario dar cuenta del conformismo oportunista y cínico del «esto es lo que hay» o del «no hay alternativas» propio de la desafectación generalizada que parece embargar hoy en día a la vida humana. También, analizaré la violencia sin vergüenza del darwinismo social como eje de la socialidad desconfiada de sí. O la optimización de sí mismo como nueva exigencia ética bañada con la aureola del éxito, de la autenticidad y de la creatividad auto-extractiva. Subrayar estos y otros elementos propios de la sociedad contemporánea buscará hacernos palpable que la primacía de la ontología de la guerra, legitimada como realidad de lo real, arriesga que el mundo, movilizadopor la ideología de la disrupción continua, termine por transformarse sin nosotros.

⁴⁵¹ Ver más adelante nota 556.

⁴⁵² “El principio de una época es aquel que le proporciona cohesión, una coherencia que, durante un tiempo, va de suyo y no se pone en cuestión (...) En tanto domine su economía, en tanto que su orden disponga de las vías por las que siguen la vida y el pensamiento, hablamos de un modo distinto que cuando se borra ante el establecimiento de un nuevo orden. El principio de una época es a la vez asunto de conocimiento y de acción: es el principium, el fundamento que da razón, pero también el princeps, la autoridad que imparte justicia, la razón justificativa de una época y su tiempo”. Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017, p. 43.

⁴⁵³ Bernard Stiegler, “Quebrar reglas de la máquina”, *El Clarín*, Revista Ñ, 4 de marzo, 2015 [https://www.clarin.com/rn/ideas/Quebrar-reglas-maquina_0_BJfDhXcwXx.html].

Por lo mismo, y como tercera objetivo, junto con este análisis de los peligros que nos acechan, iré explorando otros *lugares* desde donde podríamos pensar un nuevo sentido para la tarea del pensamiento crítico y creativo, en la medida que no sólo es necesario resistir a la destrucción sino también aprender a inventar y cultivar nuevos motivos vitales que re-unan de otro modo la economía de la existencia. Si acaso Hölderlin tiene razón en afirmar que donde crece el peligro crece también lo que salva; y si lo que salva, ahora en los términos de Heidegger, “no significa y no sólo es: arrancar en último momento de un peligro sino hacer de entrada libre para la esencia”⁴⁵⁴, meditar a fondo aquello que nos amenaza podría invitarnos a atender y prestar atención a elementos de la existencia, más elementales y simples, sobre los que se sostienen espacios y tiempos diferentes a aquellos articulados para asegurar la optimización de los ciclos de la producción por la producción.

Este punto es, a mi juicio, sumamente relevante, si acaso sigue siendo uno de los nervios vitales del pensamiento crítico mantener la esperanza de que el mundo pueda llegar a ser un lugar y tiempo más amable y cordial, como ya señalara Kant. ¿Es posible aún vislumbrar un *afuera* del sistema planetariamente integrado y sincronizado en el que el proyecto occidental se ha terminado por consumir como una gran y única movilización que no busca otra cosa más que acelerar vertiginosamente la misma movilización auto-destructiva?

En el primero capítulo titulado “La crisis del proyecto moderno emancipatorio y la hegemonía total del sistema tecnológico como puesta en obra de la movilización total”, el lector se encontrará, por un lado, con un examen de las causas que conducen al desmoronamiento de la legitimidad de los metarrelatos occidentales y del proyecto emancipatorio moderno. Y, por el otro, con un análisis de los aspectos esenciales que direccionan a la cultura occidental ha asentarse sobre el dominio del principio de performatividad del sistema tecnológico y la cibernética, en tanto gobierno y programación de lo improgramable.

El segundo capítulo, titulado “El ocaso del pensamiento crítico y la nueva promesa de la fluidez infinita: expertos, solucionismo tecnológico y vidas optimizadas” está dedicado

⁴⁵⁴ Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Herder, Barcelona, 2000, p. 76.

a hondar en las consecuencias ético-existenciales de la hegemonía absoluta del principio de rendimiento poniendo como eje interpretativo el positivismo de la fluidez y la mutación del pensamiento crítico. Veremos cómo cambia el modo de comprender las lógicas de la sociedad, pasando del dualismo antagónico (como fue, por ejemplo, la lucha de clases) a la organización integral de una “gran mónada en expansión”, como diría Lyotard. En este cambio, el solucionismo tecnológico aparece como una ideología que proyecta un nuevo sueño de «mundo mejor», anclado en la ética de la optimización de uno mismo como plano de realización personal.

El tercer capítulo, titulado “El fin de la (filosofía de la) historia o el advenimiento de la historia sin Fin ni porvenir”, está abocado a estudiar la época presente desde la óptica de su clausura, es decir: como época póstuma, en el que la filosofía, como meditación de los principios rectores, llega a su fin. No es que la historia haya concluido en el presente eterno y regocijante de las democracias liberales y de la sociedad de consumo. Más bien, ocurre que habitamos una historia ya no preñada de futuro, en la que sólo se augura la ilimitada repetición de lo *mismo*. Por ello, el fin de la historia debe ser pensada como advenimiento de una sociedad estacionaria que carece de la fuerza para crear desde sí misma lo nuevo radical. Historia, por tanto, sin Fin ni porvenir, movilizadora exclusivamente por la ontología de la guerra que ha hecho de la lucha por la existencia el único motivo vital que resta por perseguir.

El cuarto capítulo, titulado “El huésped más inquietante”, está abocado a desentrañar el sentido del nihilismo tecnológico como modo de administrar y huir del vacío que la propia movilización total ha abierto en el corazón de la cultura occidental. Veremos que la movilización auto-destructiva propia del sistema tecnológico y social nace de la guerra a su propia nada, lo que nos llevará a concluir que aquello que moviliza la huida hacia delante de la cultura occidental es el trauma de su propia catástrofe. La impotencia, el agotamiento, el no-poder-más, elementos que emergen con la constatación de la carencia de «origen y destino», se comprenden, al interior de la movilización total, como debilidad y humillación, lo que extrema la búsqueda de más y más poder. Esto, al mismo tiempo, conlleva una agudización de miseria material y simbólica que disgrega nuestros mundos compartidos, lo

que hace cada vez más difícil proyectar un nosotros que se plantee desde otro lugar al de la lucha por la conservación y la existencia.

El quinto capítulo, titulado “Consideraciones finales: El nihilismo como la forma más divina de pensar y de vivir”, sintetiza, primero, los elementos analizados en los capítulos precedentes, englobándolos a partir de la noción de «nihilismo de la transparencia» acuñado por Baudrillard. Y, luego, busca mostrar cómo *en* aquellas fisuras que van dejando - en nuestros cuerpos vivos, en nuestros mundos, en el planeta - las dinámicas hiperproductivas del sistema tecnológico, van madurando *otros centros de gravedad* sobre los que cultivar nuevos motivos vitales, nuevas líneas de pensamiento y de vida. Por ejemplo, la amenaza flagrante de nuestra auto-destrucción y de la destrucción del planeta, nos ha ido mostrando la *fragilidad* constitutiva de nuestra vida, de nuestro mundo y de todo ecosistema; el dominio de un sistema abstracto, reticular e hipercalculador nos ha ido haciendo patente el latido generativo que brota desde los umbrales de lo *imprevisible*; la violencia abismal, arbitraria e injustificable de la «ontología de la guerra» nos ha ido enseñando que su dominio es también fruto de decisiones *contingentes* y no expresión neutra de la realidad; la caída de las grandes Verdades nos ha ido poniendo en evidencia que *carecemos* de origen y destino, pero que es desde esa carencia de esencia y determinación desde donde podemos pensar otras formas de comunidad y de amistad, sostenidas en la aceptación *amable* de nuestra situación de extranjería y de intemperie; la extensión del desierto de lo *Mismo* también nos ha permitido aprender a prestar mayor atención y cuidado a aquellos rincones del desierto en el que sigue *floreciendo* vida, pese a todo.

Nietzsche asociaba la tarea crítica a la «reja del arado» que prepara la tierra para el cultivo de nuevos anhelos, deseabilidades y valores⁴⁵⁵. En ese sentido, cuando vamos desocultando las nuevas formas de barbarie operantes en nuestros modos de vida

⁴⁵⁵ Como destaca en una carta escrita a Mathilde Maier fechada en Basilea el 15 de julio de 1878, Nietzsche pensaba titular *La reja del arado* a una quinta intempestiva, proyecto que nunca se realizó. Friedrich Nietzsche, *Correspondencia Vol. III (enero 1875- diciembre 1879)*, Trotta, Madrid, 2012, p. 293. Luego, *Aurora* llevó primero por título *El hierro del arado. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos Vol. II (1875-1882)*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 739 (invierno 1880-1881, 9[1]). En el discurso de la segunda parte del *Zaratustra* “De la redención”, Nietzsche vuelve a utilizar esta imagen. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, p. 204.

posmodernos, también vamos preparando el terreno sobre el que sembrar las semillas de otras formas de esperanza. Nuevas formas de espera, en las que la finitud, la vulnerabilidad y la desvalidez de la vida se afirman en tanto potencias generadoras de más sentido, de más justicia, de más vida compartida por un *nosotros* al cuidado de los otros, del mundo y del planeta. Así, el pensamiento contemporáneo, reactualizando su vocación crítica y creativa, revitaliza también una suerte de poética de la amabilidad, que persiste en la esperanza de que el mundo puede llegar a ser un espacio y un tiempo en el que sea un poco menos difícil amar, pensar, creer y confiar⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XX, Buenos Aires, 2005, p. 242.

Capítulo 1. La crisis del proyecto moderno emancipatorio y la hegemonía total del sistema tecnológico como puesta en obra de la movilización total

Más que ser ejecutada, la movilización se ejecuta así misma; ella es tanto en la guerra como en la paz la expresión de la exigencia misteriosa y coercitiva a la que nos somete esta vida en la edad de las masas y de las máquinas (Ernst Jünger).

&1 La crisis de los grandes relatos

1.1 Los grandes relatos y la voluntad de saber

La condición posmoderna, publicado en 1979, es un informe sobre el (nuevo) estatuto que tiene el saber en las sociedades del conocimiento y de la información, en el marco hegemónico del capitalismo global. Fue encargado a Lyotard por el Consejo Universitario del Gobierno de Quebec, lo que llevó al mismo filósofo a catalogarlo como un “escrito de circunstancias”⁴⁵⁷. Sin embargo, y pese a que el mismo filósofo no lo tenía en alta estima⁴⁵⁸, pienso que este breve texto logra capturar de buena manera los profundos cambios epistemológicos y existenciales que implica que la ciencia, corazón de occidente, se desvincule de aquella promesa emancipatoria que hizo vibrar a Europa como sueño de un nosotros por venir.

Se suele relacionar estos cambios con una serie de fenómenos tales como 1.- la proliferación de las ciencias y la importancia creciente de la técnica para el aseguramiento de la *prosperity* moderna; 2.- el auge triunfal del capitalismo; o 3.- la centralidad que adquiere, en la democrática y liberal sociedad de consumo, el disfrute individual de bienes y servicios. Sin embargo, para Lyotard, si bien estos y otros fenómenos son relevantes a la hora de explicar la mutación del valor del saber, su cambio más profundo tiene que ver con

⁴⁵⁷ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 11.

⁴⁵⁸ “Me inventé historias, me refería a una cantidad de libros que nunca había leído, y por lo visto impresionó a la gente; todo eso tiene algo de parodia... Es simplemente el peor de mis libros, que son casi todos malos, pero éste es el peor”. Citado por Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, p. 40.

transformación de sus reglas de legitimación. Lo que se vincula, a partir de finales del siglo XIX, al derrumbe de los grandes relatos modernos, los que durante siglos dieron al impulso cognoscitivo occidental orientación, sentido y significación.

Esto no es cosa menor. Pensemos en algunas metas o fines futuros que han dado legitimidad aquellas decisiones que han definido lo que es justo y bueno saber o lo que se debe transmitir y lo que no: la autonomía, libertad y universalidad que puede alcanzar la humanidad si nos atrevemos a pensar por nosotros mismos, saliendo así de nuestra culpable minoría de edad; el despliegue de nuestras facultades creativas y espirituales en la medida que, a través del saber, nos iremos liberando del trabajo y de la necesidad; el enriquecimiento del género humano en su conjunto a través del progreso de la ciencia; la salvación de las creaturas a través de la iluminación de sus almas; la disminución del sufrimiento; el mayor reparto de las riquezas, etc. Vale decir, relatos escatológicos que han dado a la voluntad de saber, y a sus instituciones y prácticas, un sentido y propósito, sobre los que se han ido elaborando aquellos lazos sociales en los que occidente ha sostenido su *ethos*, sus sueños y modos de vida⁴⁵⁹. Su derrumbamiento implica, entonces, entre otras cosas, que el impulso por saber ha quedado sin norte. Pues si ya no cree que el saber vaya a traernos mayor autonomía, libertad, menor sufrimiento, la salvación de nuestras almas, mayor prosperidad o mejor distribución de la riqueza, entonces, ¿para qué saber? ¿Desde dónde definir lo que es válido e importante saber?

Si atendemos a lo que nos indica Lyotard, todos estos relatos o narrativas que dan un sentido global al quehacer social e individual pueden resumirse básicamente en dos. Uno, más de corte político, en el que el objeto del saber es la lucha de la humanidad contra la opresión (de la ignorancia) en pos de la conquista de la libertad (práctica). El otro, más

⁴⁵⁹ “En *La condición posmoderna* Lyotard había anunciado el eclipse de todos los grandes relatos; y aquellos cuya muerte se empeñaba en certificar por encima de todo era, por supuesto, el socialismo clásico. En textos posteriores amplió la lista de grandes relatos actualmente difuntos a la redención cristiana, el progreso de la Ilustración, el espíritu hegeliano, la unidad romántica, el racismo nazi y el equilibrio keynesiano. Pero la referencia primordial seguía siendo siempre el comunismo”. Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, p. 47. En ese sentido, no es extraño entonces que al final del capítulo de *La condición posmoderna* dedicado justamente a los grandes relatos que han legitimado formas de saber se destaquen dos: el marxismo y el nazismo, este último a través de una referencia al Discurso del rectorado de Heidegger. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p.p 70-71.

filosófico, en el que el objeto del saber es la verdad, la que se va develando a través del trabajo especulativo y dialéctico del saber consigo mismo, en busca de la coincidencia final del concepto y la sensibilidad: de la razón y la realidad.

En el primer caso, el proyecto pedagógico-cognitivo, propio de la Ilustración francesa, piensa el valor del saber en relación al proceso de “emancipación ciudadana a través del progreso de los saberes”⁴⁶⁰. El saber, por lo mismo, que permite al sujeto práctico dar cuenta de la realidad (distinguiendo lo verdadero de lo aparente, por ejemplo), debe posibilitar justamente que la moralidad (lo que *debe* hacerse) se haga carne en la configuración social y política: que la justicia, que pertenece al ciudadano, se haga ley, lo que no es otra cosa que el cultivo de la colectividad autónoma⁴⁶¹. Por ello, cuando se concibe la Universidad como agente de transmisibilidad del saber, “se lo hace recurriendo al relato de las libertades”, es decir: “que el Estado toma directamente a su cargo la formación del «pueblo» bajo el nombre de nación y su encaminamiento por la vía del progreso”⁴⁶². Como señala, a propósito, José Luis Brea:

La ciencia sería concebida bajo este punto de vista como un derecho de los pueblos, y la institución científica como una instancia que debía servir a sus intereses. La educación se aparecía entonces como instrumento fundamental del progreso emancipatorio del sujeto social en su avance por la historia. El saber y su administración pública no se legitimarían por sí mismos, sino por servir a esa marcha heroica del sujeto colectivo - de la humanidad - hacia la conquista definitiva de la libertad⁴⁶³.

El segundo relato legitimador, más propio del idealismo alemán, se enmarca en una concepción especulativa del progreso de la historia, en la que el objeto del saber no se encuentra en su exterior, sino en su dialéctica interna de camino hacia la verdad. En este sentido, el valor del impulso cognitivo se encuentra en la organización jerarquizada de *todo*

⁴⁶⁰ José Luis Brea, “La universidad del conocimiento y las nuevas humanidades”, en *Revista de Estudios visuales*, No2, diciembre 2004, p. 135.

⁴⁶¹ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 70.

⁴⁶² Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 64.

⁴⁶³ José Luis Brea, “La universidad del conocimiento y las nuevas humanidades”, en *Revista de Estudios visuales*, No2, diciembre 2004, p. 136.

el edificio sistemático del saber, desde cuya cumbre la filosofía sellaría su unidad orgánica y vital. La Universidad alemana se organiza justamente a partir de este relato teleológico-educativo, en cuyo corazón se encuentra la *Bildung* promovida por Humbolt, la “que consiste, no solamente en la adquisición de conocimiento por los individuos, sino en la formación de un sujeto plenamente legitimado del saber y de la sociedad”⁴⁶⁴. Este sujeto legítimo se constituye a partir de una triple aspiración: que la actividad científica sea derivada de un principio original, que la práctica ética sea derivada de un ideal, que tanto la actividad científica como la práctica ética alcancen una síntesis tal que la búsqueda de la verdad se entañe esencialmente con la búsqueda de fines justos en la vida moral y en la vida política. Es decir, se aspira a reunificar el conocimiento y el querer, luego de que Kant los hubiese separado⁴⁶⁵. Como señala el mismo Lyotard:

No se justifica la investigación y la difusión de conocimientos por un principio de uso. No se piensa en absoluto que la ciencia deba servir a los intereses del Estado y/o de la sociedad civil. Se desatiende el principio humanista según el cual la humanidad se educa con dignidad y libertad por medio del saber. El idealismo alemán recurre a un metaprincipio que funda el desarrollo, a la vez que del conocimiento, de la sociedad y del Estado en la realización de la «vida» de un Sujeto que Fichte llama «Vida divina» y Hegel «Vida del espíritu». Desde esta perspectiva, el saber encuentra en principio su legitimidad en sí mismo, y es él quien puede decir lo que es el Estado y lo que es la sociedad⁴⁶⁶.

Como se puede apreciar, ambos proyectos son propiamente modernos y responden, cada uno a su manera, al ideario trazado por el proyecto ilustrado de Kant. Uno de los principales aspectos que caracteriza a ambos es, para Lyotard, ese afán propiamente moderno de “definir las condiciones de un discurso en un discurso sobre esas condiciones”, práctica a través de la cual la burguesía dieciochesca buscó legitimar un nuevo orden del mundo, *enfrentado* a los principios sobre los que se fundaban las autoridades tradicionales, como la iglesia o los estados absolutistas⁴⁶⁷. En estas nuevas meta-narrativas seculares el héroe es el pueblo (ya sea como héroe de la verdad o como héroe de la libertad) y su camino

⁴⁶⁴ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 65.

⁴⁶⁵ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 66.

⁴⁶⁶ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 68.

⁴⁶⁷ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 26.

históricamente ascendente debe pensarse a partir de la idea de *progreso*, ya sea que este desemboque en una mayoría de edad puesta de manifiesto en la capacidad deliberativa de los ciudadanos libres, ya sea en una sociedad orgánica articulada en función de una experiencia integral de la verdad y del bien. El valor del saber se comprende desde un *telos* que articula la intensión cognitiva de cada individuo, de la sociedad, del pueblo y de la humanidad en su conjunto⁴⁶⁸. *Telos* que da, también, sentido y consistencia a la organización y las prácticas de aquellas instituciones, como las Universidades o las Escuelas, en las que la voluntad de saber se encarna de modo privilegiado⁴⁶⁹. Así, en el contexto de las grandes narrativas, el saber en sí posee un valor privilegiado, en la medida que con su despliegue se juega asimismo el despliegue del sujeto (individual y/o social), de cara a la realización de su más verdadera esencia.

1.2 El proceso de deslegitimación del proyecto moderno

El fin de la (filosofía de la) historia, que vimos con los *filósofos de la catástrofe y la utopía de la canica azul*, marca la caída en desgracia de estos metarrelatos legitimadores, debido a una crisis generada por la misma exigencia de verdad y legitimación que la propia ciencia se exige a sí misma. Recordemos lo que ya Nietzsche había puesto sobre la mesa durante el último tercio del siglo XIX: la voluntad de verdad, es decir, el impulso cognoscitivo, pierde su valor producto del mismo anhelo (moral) que estremecía su pasión incondicional. En otras palabras, es el amor a la verdad a toda costa la que lleva a la existencia humana a la constatación de que no existe algo así como una Verdad ni un Bien con

⁴⁶⁸ “Estos relatos no son mitos en el sentido de fábula (incluido el relato cristiano). Es cierto que, igual que los mitos su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de «luz», de socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado”. Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, p.p 29-30.

⁴⁶⁹ Escribe Brea a propósito: “Como resultará en todo caso evidente, las direcciones de legitimación recíproca que entre la universidad y lo social establecen estos dos programas se cruzan. Si en el primero es el interés social el que legitima a la institución universitaria, en el segundo el valor del saber se apoya solo en su propia dinámica, y es en cambio él que vendría a legitimar las formas de organizarse de lo social, a través de las instituciones que emanan de la postulada unidad de las esferas de la razón (la primera de ellas, obviamente, el estado, que de nuevo aquí toma a su cargo de este saber último y fundante, y que en el propio sistema idealista en efecto es a su vez tomada como encarnación material del espíritu absoluto”. José Luis Brea, “La universidad del conocimiento y las nuevas humanidades”, en *Revista de Estudios visuales*, No2, diciembre 2004, p. 137.

mayúsculas que orienten incuestionadamente las *prácticas de verdad*, en el sentido del último Foucault⁴⁷⁰. Ni que a través de su ejercicio se fuese a construir o a alcanzar un mundo más bueno, bello, verdadero, justo, donde el dolor, la ignorancia y el error fuesen, al fin, derrotados y erradicados. Por eso, dice Nietzsche, al deslegitimar el fundamento mismo sobre el que se sostenía la *creencia* en el «orden moral del mundo», la ciencia pierde a su vez aquella promesa que la hacía vibrar, abriendo el camino al *filisteísmo* y al mero *positivismo* hiperespecializado, sin meta ni sentido: “la ciencia no tiene hoy sencillamente *ninguna* fe en sí misma, y mucho menos un ideal *por encima* de sí”, escribe Nietzsche en *La genealogía*⁴⁷¹. Ya no se confía que la Verdad nos hará más libres, sabios o moderados. Se abre así, para Nietzsche, una nueva época marcada por una tensión que desgarrar al espíritu: por un lado, el duelo (y persistencia) por aquella confianza en la totalidad que hemos perdido (y que se busca retomar de diversas maneras), y el nuevo horizonte marcado por el *perspectivismo* como “nuevo infinito”⁴⁷².

⁴⁷⁰ Para Foucault las prácticas de la verdad están asociadas a las prácticas de subjetivación, de cuidado y conocimiento de sí comprometidas con el cultivo de la vida verdadera. Como se sabe, para Foucault el giro cartesiano habría hecho olvidar que la búsqueda de la verdad requiere de la transformación del sujeto, una ascética, ya antes hegemonizada por la institución religiosa, en detrimento de las prácticas de verdad propiamente filosóficas. Michel Foucault, La hermenéutica del sujeto, FCE. Michel Foucault, *El coraje de la verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010, p. 247. Sin embargo, si seguimos al Nietzsche, por ejemplo, de algunos de los discursos del *Zaratustra* o del tercer libro *La genealogía*, incluso el «docto» o el científico típicamente moderno, que se regocija buscando conocimientos hiperespecializados y sostenidos en datos positivos y empíricos, implica el cultivo del ideal ascético, es decir: la restricción de la vida al dato, al número, al hecho positivo, olvidando la fuerza creadora de más vida. En ese sentido, incluso la pequeña verdad del positivismo más simple implica una adecuación de la existencia a aquello que nos jugamos en eso que comprendemos como verdad: una vida sostenida en el dato, en la certeza, en las pequeñas seguridades, en los pequeños anhelos.

⁴⁷¹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, 170 (GM, III, 23).

⁴⁷² Nietzsche desarrolla estos problemas a lo largo de todo su camino de pensamiento. Recordemos, por ejemplo, la crítica al positivismo socrático en *El nacimiento de la tragedia*, el que vincula la verdad con el bien y el mal con la ignorancia y el error (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2004, p.p 125-130). En *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La ciencia jovial*, lleva a cabo la destrucción (o vivisección) de los ideales (deseos) metafísicos presentes en la voluntad de verdad de la filosofía, de la religión y, en parte, aunque desde un lugar diferente, del arte (y del genio), con un cierto tono «positivista» - lo que ha llevado a algunos interpretes a confundir el pensamiento de Nietzsche con la filosofía naturalista (uno de los casos emblemáticos es el del académico estadounidense Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, NY, 2002, p.p 1-29). La tensión del espíritu es abordada de modo magistral, desde el *Prólogo* en adelante, en *Más allá del bien y del mal* (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1990). Y la crítica a la voluntad de verdad motivada justamente por esa vocación moral y venerante hacia la verdad propia de la metafísica (presente desde el pensamiento moral del Zaratustra histórico, si seguimos lo que el mismo Nietzsche nos plantea en *Ecce homo*), lo trabaja delicadamente en *La genealogía de la moral*, en relación a la ciencia positiva y el ideal ascético (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, p.p 169-175. Sobre el perspectivismo como nuevo infinito, ver Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p. 245 (CJ, 374). Las ediciones que utilizo de *Humano* y de *Aurora* son las siguientes: Friedrich Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*,

Volviendo a Lyotard, para él tanto el discurso especulativo como el discurso de la Ilustración francesa terminan por erosionar la legitimidad de las formas, prácticas e instituciones del saber tradicionales. En el primer caso, las consecuencias más claras se observan en la pérdida de los ámbitos que se creían sustantivos a cada disciplina, dado que los conceptos fundantes, que abren y limitan el campo del mundo que les “pertenece”, se desvinculan de un metalenguaje ordenador y jerarquizador, dando pie a la proliferación de investigaciones planas que sólo pueden reproducir los saberes establecidos. En el segundo caso, las consecuencias se revelan en la constatación de que el avance del conocimiento científico no está en consonancia directa con una “mejora moral” de la vida humana sino, como vimos en el capítulo 2 de la primera parte, todo lo contrario. Dicho de otro modo, cada vez se hace más evidente que “[n]ada demuestra que, si un enunciado que describe lo que es una realidad es verdadero, el enunciado prescriptivo que tendrá necesariamente por efecto modificarla, sea justo”⁴⁷³. Lo que hecha por la borda el proyecto de la *Bildung* de Humbolt, que hacía de la reunificación del bien y de la verdad el latido más íntimo de su proyecto.

De este modo la vocación por la verdad científica queda, por decirlo de algún modo, vacía, sin propósito orientativo. ¿Para qué, entonces, la verdad? ¿Por qué no más bien la mentira, el simulacro, el engaño, la apariencia?⁴⁷⁴. Esto no quiere decir que de pronto desapareciesen de la faz de la tierra los «seres humanos del conocimiento». Significa, más bien, que ha desaparecido cualquier ideal de sociedad o de humanidad al que las prácticas de verdad pudiesen enlazarse, al menos en un sentido escatológico o emancipatorio. Esto nos lleva a constatar que la verdad como ideal, como insiste Nietzsche, dentro del horizonte metafísico-moderno de occidente tiene una impronta no sólo epistemológica sino también

Tecnos, Madrid, 2014: Friedrich Nietzsche, “Aurora”, *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014.

⁴⁷³ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p.76.

⁴⁷⁴ Esta es la pregunta con la que Nietzsche abre el primer libro de *Más allá del bien y del mal*. A mi juicio no tiene que ver con una crítica a la voluntad de verdad en cuanto tal sino a la verdad en sentido dogmático. Si esta se ha revelado, luego del desmontaje que su misma lógica moral ha posibilitado, ¿es posible otra experiencia de la verdad? Aquí entra en juego lo que para Nietzsche significa el perspectivismo, no como la afirmación de un relativismo exacerbado, sino como nuevo infinito, es decir: como la afirmación de la inagotabilidad del juego del mundo, siempre excesivo a todo saber que asume así su provisionalidad finita, exploratoria, hipotética, experimental. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1990. También, Friedrich Nietzsche, “Acerca de verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Verdad y mentira*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2018. A propósito del perspectivismo como experimento, Miguel Morey, *Vidas de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2018.

moral. En *aquello* que ha motivado durante milenios su búsqueda resplandece el calor de una promesa, una deseabilidad, un sentido de vida. Incluso la verdad comprendida como correspondencia entre el enunciado y la realidad conlleva un anhelo, por ejemplo: organizar la existencia en virtud de la verdad de Dios; convertirnos en señores de la tierra; producir (y corregir) el ente en su totalidad a la medida del proyecto incondicional de la subjetividad⁴⁷⁵. Por esto mismo, que la crisis de los proyectos modernos emancipatorios pueda comprenderse también como una crisis de confianza en las promesas comprometidas en la idea de verdad, implica también que lo que se derrumba es el proyecto Humanista occidental. O, al menos, aquellos ideales o deseabilidades a partir de los que se abrió, para Europa, aquel horizonte que se *creía* adecuado para la realización de su íntima esencia, que la creía equivalente a la esencia de la humanidad en su conjunto.

Ahora bien, para el Lyotard de 1979, en las sociedades desarrolladas y posindustriales la melancolía aparejada al derrumbamiento de la gran teleología de la emancipación humana, ha desaparecido. La derrota del Humanismo ya no se vive como una decepción insufrible, como un duelo acongojante por aquello que podría haber sucedido si acaso Europa no se hubiese precipitado al infierno racionalista de la productividad tecnocrática; o si el proyecto de igualdad internacionalista no hubiese caído en los engranajes de una burocratización salvaje. Por esto, señala: “[l]a condición postmoderna es (...) tan extraña al desencanto, como a la positividad ciega de la deslegitimación. ¿Dónde puede residir la legitimación después de los metarrelatos?”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Escribe Heidegger: “Un rasgo fundamental de toda determinación metafísica de la verdad se expresa en la proposición que concibe la verdad como adecuación del conocimiento con el ente: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. De acuerdo con lo que se ha dicho antes, vemos ahora fácilmente que esta «definición» corriente de la verdad se transforma según el modo en que se comprenda el ente con el que debe adecuarse el conocimiento, pero también según el modo en que se comprenda el conocimiento que debe estar en adecuación con el ente”. Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p.140. Vale decir, que la verdad sea comprendida, desde Platón hasta Nietzsche, como adecuación o corrección de la percepción implica, a su vez, que primero es la percepción la que se adecua a una verdad objetiva o revelada; luego, la percepción debe adecuarse a una realidad comprendida matemáticamente, es decir, como *res extensa*, desvelando el funcionamiento de la naturaleza; finalmente, es la naturaleza o el ente en su totalidad el que debe ser corregido o adecuado para el aseguramiento del proyecto de la subjetividad incondicionada, quién lo va produciendo en función de sus planes y programas, develando la esencia inventiva de la razón propia de la época de la consumación de la metafísica. A esta última fase de comprensión metafísica de la esencia de la verdad Heidegger dedica uno de los famosos cursos de Nietzsche. Ver, Martin Heidegger, “La voluntad de poder como conocimiento”, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2001.

⁴⁷⁶ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p.10.

La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente. De lo que no se sigue que estén entregados a la barbarie. Lo que se lo impide es saber que la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional. Ante cualquier otra creencia, la ciencia «que se ríe para sus adentros» les ha enseñado la ruda sobriedad del realismo⁴⁷⁷.

Ya no resulta siquiera deseable que los lazos sociales (culturales, existenciales, económicos) sean esculpidos en base a los grandes valores e ideales metafísicos y modernos, dado que lo que han generado no ha sido otra cosa que, por ejemplo, la completa burocratización policial de la vida o la agudización de la desigualdad y de la miseria. Pero, para Lyotard, esta desilusión no conduce necesariamente a la barbarie, como pensaron los filósofos de la catástrofe. Es cierto que la disolución de las grandes narrativas y proyectos sociales y universalmente enlazantes han terminado por fragmentar no sólo la sociedad, sino también al propio sí-mismo, pluralizado en una serie de juegos de lenguaje irreducibles a un canon único que selle sobre lo múltiple el peso de una identidad determinada. Sin embargo, dado que los ideales propios del proyecto moderno no sólo se han revelado poco creíbles sino además inútiles, la cuestión consiste en buscar una instancia de legitimación diferente, que nos permita *decidir* aquello importante a lo que vinculamos nuestras vidas. Si ya no es ni la verdad, ni la justicia, ni el bien en sentido metafísico-moderno, entonces qué, entonces cómo⁴⁷⁸.

Para Lyotard, con la aniquilación de los grandes relatos se abren, principalmente, dos caminos. Por un lado, el sistema social y económico que ha configurado un mundo global sellando los caminos hacia toda otra alternativa ha demostrado, finalmente, no ser ni más justo, ni más bello, ni más verdadero, sino simplemente más eficiente a la hora de sostener

⁴⁷⁷ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 78.

⁴⁷⁸ Por eso, como señala Ashley Wood Ward la mirada positiva que busca plantear Lyotard sobre la fragmentación posmoderna tiene una marcada impronta política. Esto, pues para el francés las metanarrativas legitimadoras están relacionadas con la tiranía y la injusticia, que buscan erradicar y silenciar todo lo diferente para asegurar el dominio de lo uno y de lo mismo. Dado que el sujeto de la historia de la emancipación es el «nosotros», pensar la sociedad a partir de irreducibles juegos de lenguaje conlleva finalmente pensarla a partir de una comunidad de hablantes, es decir: a partir de la relación entre tú y yo. Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Publishers, USA, 2009, P. 129.

las dinámicas que configuran a su imagen el juego del mundo. ¿Es entonces este el último criterio incondicional del proyecto occidental? ¿Es la eficiencia el criterio desde el que podemos dirimir, de ahora en adelante, lo justo y verdadero? Pero, por otro lado, Lyotard nos alienta a buscar nuevas instancias o espacios de legitimidad en el disenso y la diferencia, los que se abren en las grietas que marcan la irreductibilidad inconmensurable de los diversos juegos de lenguaje. Desde estas grietas, que no permiten que una totalidad de cierre del todo sobre sí misma, se puede pensar una nueva noción de justicia, en la que la pluralidad se afirme como potencia imaginativa y abierta a la reconfiguración continua de las reglas que se saben, desde ahora, siempre provisionales, siempre contingentes⁴⁷⁹. Pero, ¿es posible que un sistema social hecho uno con la realidad mantenga en su interior las semillas desde las que abrir puntos de fuga que hagan de lo *mismo* transfiguración hacia lo *diferente* y *difiriente*? Esta pregunta, presente de diversas maneras en los textos de Lyotard, guían también las reflexiones que siguen a continuación. Pues, como intentaré mostrar, si bien la potencia de la diferencia late bajo el edificio derruido del proyecto metafísico y moderno, este, lejos de haber concluido, se ha consumado en el sistema tecnológico planetario, como orden hegemónico movilizad por el principio de rendimiento y de performatividad. Lo que se juega en dicha consumación, y los criterios que determinan su hegemonía (casi) absoluta, es lo que paso analizar críticamente en el apartado siguiente.

⁴⁷⁹ El juicio que tiene al respecto Bernard Stiegler es bastante contundente, y creo que vale la pena tenerlo en cuenta. El problema, señala, es que la interacción comunicativa a la que hacía señas (con relativa esperanza) Lyotard ha sido reducida justamente por el criterio performativo (y la hipercalculabilidad) a una medianía dispersa y fragmentaria, en la que la capacidad de atender, cuidar y sostener un mundo del que nos vivimos responsables (no dueños ni conquistadores) y sobre el que tejemos todo diálogo individualizador ha sido proletarizado en función de una automatización total de la vida. El saber vivir proletarizado por el marketing, el saber hacer por las máquinas, el saber pensar por los algoritmos, lo que extiende por el planeta una desidia entrañada con una estupidez sistémica. Bernard Stiegler, *States of Shock. Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*, Polity, UK, 2015, p.p 92-93.

&2 El sistema tecnológico y la hegemonía del principio de performatividad

2.1 El triunfo del sistema tecnológico

Tras el fracaso de los otros proyectos históricos (en particular, para Lyotard, el proyecto marxista), el sistema social y económico triunfante es, sin lugar a dudas, el sistema tecnocientífico capitalista, el que emerge como la consumación exitosa del proceso modernizador occidental⁴⁸⁰. ¿Por qué? Como veíamos al comienzo del capítulo 2 de la primera parte, el proyecto moderno inaugurado con Descartes puede entenderse como una cruzada dirigida a asegurar las condiciones necesarias para que el sujeto (occidental) despliegue sus capacidades al máximo y de modo libre, haciéndose señor de sí mismo, haciéndose señor del mundo⁴⁸¹. En este sentido, *si llegar a controlar* las variables sobre las que navega el ser humano a través del mundo, ha sido uno de los propósitos de base del proyecto occidental (principio de fundamento *sobre* el que producir el reino de la libertad humana), se puede decir que el sistema tecnológico-capitalista ha terminado por *probar* pragmáticamente su idoneidad. No tanto por ser el más justo, ni el más verdadero ni el más bello sino justamente por ser el más *eficiente*. Es decir, porque sus dinámicas le permiten

⁴⁸⁰ “Sin embargo, la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana es otra manera de destruir el proyecto moderno, que ha de realizarlo. La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y las tecnologías contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae aparejado más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida. Viene acompañada de una mayor seguridad respecto de los hechos”. Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 30. Al respecto, cuando hoy en día se habla de modernización de procesos, sean estos educativos, sociales, culturales, institucionales, etc., ¿a qué está referido? No a la consecución de la libertad entrañada con la dignidad, o a una mayor justicia social, sino a desplegar nuevos modelos de gestión enfocados a resultados. Es decir, a la eficiencia.

⁴⁸¹ Heidegger escribe: “Contar con una cosa significa: tenerla a la vista y dirigirse según ella. Contar confiadamente con una persona o estado de cosas significa: tener expectativas respecto a ello y, a este respecto, enderezarlo según derecho, como una cosa tal sobre la que cabe edificar. El sentido propio de «contar» no está referido necesariamente a números. Ello vale también por lo que hace a eso que nombra «cálculo». *Calculus* es la piedra con que se juega en tablero; y luego, igualmente, la piedra con que se calcula. Echar cálculos es contar en el sentido de sopesar: enfrentar una cosa a otra, comparándolas ponderativamente. Por ende, contar en el sentido de operar con números es un tipo especial de contar, señalado por la esencia de la cantidad”. Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 2003, p.p 140-141. Un poco más adelante Heidegger ve, a través de una lectura de Leibniz, como en este ya está anticipada la interpretación del ente que abre la época sostenida en el lenguaje universal del cálculo y la computación, que da cuenta exhaustivamente de la relación entre las palabras, los signos y las cosas. En ese sentido, al ofrecer el fundamento de las máquinas de pensar, es decir, del modo de pensar en la época del dominio de la tecnociencia (capitalista), al mismo tiempo abre la comprensión del mundo computado al que el ser humano se vuelca para pedirle rendición de cuentas: para «enderezarlo» en función de aquello que está a la base (en el fundamento) y que asegura los resultados o metas proyectados.

organizar y movilizar todas las esferas de la existencia hacia el mejoramiento continuo de sus propias actuaciones, en un entorno que se sabe hoy complejo e inestable. Pareciera entonces un hecho que, en el sistema tecnológico y capitalista, el control se ha convertido en un medio para incrementar incansablemente las condiciones necesarias para ir ampliando exponencialmente las mismas esferas de control y de vigilancia, convertidos también en fines de sí mismos.

Por capitalismo voy a entender, en líneas muy generales, una voluntad (casi ciega e impersonal) que busca insaciablemente estrategias de ahorro de energía, de tiempo y de dinero, para lo cual la optimización de sus actuaciones resulta crucial. Este ahorro de energía, de tiempo, de dinero tiene como objeto el diseño y desarrollo de nuevas estrategias de ahorro de energía, tiempo y dinero, en una línea que incrementa la acumulación en vistas de un «siempre más» proyectado hacia el infinito. El capitalismo, en tanto voluntad de voluntad, lo entiendo entonces como un modo de vida anclado a una metafísica de la producción⁴⁸², que comprende de suyo que la existencia es un río que necesita, de vez en cuando, de represas provisionales, para distribuir con mayor amplitud y competencias, sus flujos movilizados sobre todos los intersticios del planeta.

De la misma manera, por sistema tecnológico comprendo básicamente una lógica reticular que reúne la diversidad de “mundos técnicos” en función de un único propósito: mantener en curso este mismo movimiento circular y expansivo de ahorro, inversión y beneficio. Esto no significa de ninguna manera que el mundo técnico en cuanto tal – la trama de dispositivos, prótesis y modos de hacer sobre los que sostenemos nuestros modos de vida – implique necesariamente una compresión instrumental del mundo, al menos en el sentido que lo tematizó Horkheimer⁴⁸³. Más bien esto pone de manifiesto que hoy todos los sistemas

⁴⁸² Extraigo el término «metafísica de la producción» de Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation With Modernity: Technology, Politics and Art*, Indiana University Press, USA, 1990, p.p 166 y ss. Para Zimmerman, la historia de la metafísica, desde la perspectiva de Heidegger, debe comprender como la historia de la metafísica de la producción. La que comienza en el momento en el que concluyen que ser significa ser-producido y concluye en nuestra era tecnológica.

⁴⁸³ “La razón aparece totalmente sujeta al proceso social. Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza, ha sido convertido en criterio exclusivo. Las nociones se redujeron a síntesis de síntomas comunes a varios ejemplares. Al caracterizar una similitud, las nociones liberan del esfuerzo de enumerar las cualidades y sirven así a una mejor organización del material del conocimiento. Vemos en ellas meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Todo uso que va más allá de la

técnicos (y sociales y culturales) están subsumidos al sistema económico movilizad por el marketing⁴⁸⁴. Por ello, hay que tener muy presentes que el sistema tecnológico no debe pensarse como si se tratase de una violenta colonización de la existencia operada por los sistemas técnicos, de la que podríamos liberarnos volviendo a una vida más «humana» o «natural». Ya el mismo Bernard Stiegler, que hizo de la técnica lo «aún no pensado» por occidente, nos ha mostrado la co-determinación existente entre vida humana y la técnica, o entre interioridad-exterioridad, co-determinación que guarda en dicho *guion* una irreductibilidad insuperable⁴⁸⁵. Pero no sólo Stiegler. Incluso Heidegger, para muchos uno de los mayores tecnófobos de la historia del pensamiento, en *Ser y tiempo* identificó la relación de base que los seres humanos mantenemos con nuestras prótesis y útiles, cuyo modo de ser caracteriza como *ser-a-la-mano*⁴⁸⁶.

Por esto, no se trata de que hoy la técnica, pensada en relación al saber-hacer o a los objetos o prótesis creados o producidos por el ser humano y que potencian (y modifican) su capacidad y modo de ser y estar en el mundo, haya pasado a ser lo más relevante, en detrimento de la vida contemplativa, por ejemplo. El sistema tecnológico no es sólo un sistema de útiles sino un modo de comprender el ser del ente en su totalidad, el que podríamos nombrar como «comprensión tecnológica». Es decir, aquí voy a comprender por tecnología la inteligibilidad básica de las sociedades del conocimiento y de la información, un modo como el mundo se nos aparece y nos hace «sentido», una gramática que «ordena» nuestras percepciones, reflexiones y gestualidades básicas. La tecnología es nuestro sentido común, dicho en pocas palabras⁴⁸⁷.

sintetización técnica de datos fácticos, que sirve de ayuda, se ve extirpado como una huella última de la superstición. Las nociones se han convertido en medios racionalizados, que no ofrecen resistencia, que ahorran trabajo. Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción”.

Max Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, p.32

⁴⁸⁴ Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Avarigani, Madrid, 2015, p. 187.

⁴⁸⁵ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*, Hiru, Gipuskoa, 2002, p.p 203 y ss.

⁴⁸⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.p 94 y ss.

⁴⁸⁷ Así lo interpretan, por ejemplo, Hubert Dreyfus, Iain Thomson o Mark A. Wrathall, entre otros. El sistema tecnológico, en tanto paradigma cultural, es un modo de comprender el ser del ente, es decir, un modo de hacer experiencia de aquello que nos concierne y el modo cómo aquello nos concierne: un modo de inteligibilidad de base, el sentido común propio de la época de la técnica. Ver Hubert Dreyfus, “Nihilism, Technology, Art, and Politics”, en Hubert Dreyfus, y Mark Wrathall, (eds), *Background Practice. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, UK, 2017, p.p 173-197; Iain Thomson, *Heidegger on Ontotheology*.

La comprensión tecnológica del ser del ente no es, por lo mismo, nada técnico, como señala Heidegger al comienzo de *La pregunta por la técnica*⁴⁸⁸. Es decir, que el sistema tecnológico se presente hoy como la consumación del proceso de modernización occidental no quiere decir solamente que poseamos mayores y mejores instrumentos y prótesis para cumplir de mejor manera nuestros planes, sueños, ideales. El sistema tecnológico contemporáneo es, más bien, una red que *conecta* los diversos dispositivos, recursos (humanos y no-humanos) y símbolos a nivel planetario, *haciéndolos* disponibles para el círculo de la producción movilizado por teleología del «siempre más». Para Günther Anders el nuevo sujeto de la historia ha pasado a ser la «técnica», hoy, el sistema tecnológico, lo que denomina «la gran máquina», a la que no sólo los aparatos individuales se han trabado sino también el ser humano, sincronizando los flujos de su consciencia, sus deseos, a los requerimientos necesarios para potenciar su funcionalidad⁴⁸⁹. Esto implica la disolución de la relación propiamente moderna que se daba, en su momento, entre el sujeto y el objeto. No hay oposición, sino un todo orgánico que se auto-organiza en función de optimizar sus propias actuaciones en un entorno cada vez más incierto.

Por lo mismo, antes de adentrarnos en el principio de performatividad que organiza el sistema tecnológico es preciso describir, al menos de modo general, la relación de base que el ser humano sostiene con las técnicas y aparatos con los que no sólo construye, sino que también sostiene la pluralidad de mundos que habita. Esto es importante pues nos va a permitir vislumbrar de mejor modo porqué y en qué medida el sistema tecnológico implica no sólo una aproximación instrumental a la existencia en cuanto tal sino un verdadero monolenguaje dentro del que hemos ido esculpiendo las directrices esenciales que conforman nuestros modos de vida contemporáneos. En los que, cabe decirlo, pareciera no haber rastros de esa utopía de la canica azul que emergió en los primeros balbuceos de la esperanza posmoderna de la sociedad red y la aldea global.

Technology and the Politics of Education, Cambridge University Press, USA, 2005; Mark A. Wrathall, “The Task of Thinking in a Technological Age”, en Aaron James Wendland, Christopher Merwin, Christos Hadjioannou (eds), *Heidegger on Technology*, Routledge, NY, 2019, p.p 13-38.

⁴⁸⁸ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *Filosofía, ciencia, técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 2004, p. 113.

⁴⁸⁹ Günther Anders, La obsolescencia del hombre (vol. II). *Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-textos, Valencia, 2011, p. 290.

2.2 Las cosmotécnicas o la relación técnica del ser humano con el mundo

Partamos con lo que nos enseñó Heidegger ya a partir de sus primeros escritos y lecciones: nuestra relación con el mundo es en primera instancia *pragmática* o, si se prefiere, artificial o técnica⁴⁹⁰. Esto quiere decir que, de base, no nos relacionamos con el mundo y los otros posicionados de un modo reflexivo, distante, teórico. Más bien, (nos) vivimos en él absortos, implicados y comprometidos en el trato cotidiano con aquello de lo que nos ocupamos, atravesados por el eco de dinámicas en las que nos vamos vinculando con los seres humanos que nos acompañan y con los útiles, cosas y aparatos de los que nos servimos. Caminamos por la calle como si no pensásemos en que «estamos caminando por la calle»: abortos en aquello que nos *mantiene* ocupados, caminamos buscando ese lugar donde comprar mantequilla, recordando la última palabra que me dijo mi compañera o preocupado por el último capítulo de mi tesis, me muevo con destreza por un mundo concreto que comprendo y en el que sé, transparentemente, orientarme. A esto Heidegger va a denominar *circunspección (Umsicht)*, un saber práctico no privado de visión que dirige nuestro trato más básico con aquello sobre lo que vamos elaborando nuestro ser y estar en el mundo⁴⁹¹.

Que nuestra relación con el mundo sea en principio *técnica* no quiere decir que sea sólo utilitaria, en el sentido corriente del término. No vemos al mundo, ni a los animales, ni a las plantas, ni a las personas que están a nuestro lado sólo como un montón de recursos más bien neutros que podemos utilizar a destajo para nuestros proyectos personales, - sabiendo, no obstante, que no hace mucho toda esa textura humana fue borrada de un sopetón en los crematorios de la producción de guerra alemana⁴⁹² -. Ni siquiera los mismo útiles o aparatos

⁴⁹⁰ Ya en las famosas primeras lecciones del año 1919 el joven Heidegger describe la vivencia que cada uno tiene al entrar y moverse intuitivamente por el aula en relación a los objetos que en ella comparecen (Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005, p.p 85 y ss.). Lo que luego, en el curso de 1919-1920 va ya a describir como la significatividad propia de la realidad de la vida fáctica (Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza, Madrid, 2014, p.p 115 y ss.). En las lecciones de 1923 ya presenta el marco ontológico desde el que luego en *Ser y tiempo* va a desarrollar su análisis fenomenológico de la relación básica que sostiene la existencia humana con el mundo a la mano en el trato con las cosas que lo conforman (Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000, p.p 115 y ss.).

⁴⁹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 97.

⁴⁹² Como escribe Primo Levi; “Nadie puede salir de aquí para llevar al mundo, junto con la señal impresa en su carne, las malas noticias de cuanto en Auschwitz ha sido el hombre capaz de hacer con el hombre”. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 2002, p. 90.

que hemos fabricado justamente para ello tienen *solamente* un sentido instrumental y, por tanto, *neutro*. ¿Por qué? Que las cosas con las que tramamos nuestra existencia nos sean útiles, es decir, tengan siempre un para qué que los pone en relación con otros útiles (un lápiz a un papel, un papel a una carpeta, una carpeta a una estantería) quiere decir que en dicha *trama* o condición respectiva, en la que brilla transparentemente la mundanidad de nuestro mundo, se sostiene o hilvana aquello que el mundo *significa* para cada uno de nosotros: su consistencia, las orientaciones esenciales desde las que nos comprendemos a nosotros mismos, siempre tensadas entre un mundo de voces, gestos, gramáticas heredadas desde las que nos vamos abriendo a lo que siempre está por venir.

Por eso que Heidegger describe el modo de ser básico con el que descubrimos el mundo como ser-a-la-mano. No estamos primero encerrados en nosotros mismos para luego, en un segundo momento, salir hacia el exterior. Vivimos ya afuera, ex-sistiendo en-el-mundo, produciendo cosas, utilizando o tratando con los objetos, imaginando proyectos, leyendo libros que heredamos de nuestros abuelos, viendo en la televisión lo que sucede en este momento al otro lado del planeta, conduciendo el coche, tristes porque acabamos de cortar una relación que había durado años, etc. Es decir, ese mundo a la mano es ese mundo en el que (nos) vivimos ya siempre absorbidos. Pero no como si este fuese una prolongación de nosotros mismos (de nuestra mano, digamos), ni como si el mundo y nosotros fuésemos sin más lo mismo, es decir: *uno*. El mundo a la mano en el que cultivamos los modos básicos de relacionarnos con nosotros mismos, los otros, los animales, las plantas, los dioses, es el espacio de juego temporal en el que el ser humano abre y sostiene aquello que acontece u obra como hogar: un modo de direccionar, de hacer señas hacia lo que consideramos individual y colectivamente importante, de producir, tocar, abrazar, construir, producir aquellos elementos que nos llenan de vida, dándole un sentido - siempre frágil y por hacerse - a nuestra existencia. Un sentido que nos presenta aquello en lo que estamos de modo amable, es decir: querible, deseable por sí mismo. Sentido que puede derrumbarse en cualquier instante, por lo que debe ser cuidado, atendido, tejido entre todos aquellos que se ven compelidos, provocados, comprometidos en su elaboración conjunta, no porque nos entregue beneficios ni más placeres: sino porque nos *da* vida. Porque esas cuestiones tan

sencillas y concretas en las que vamos trazando nuestra existencia, son las que nos hacen *crecer*⁴⁹³.

Pensemos en las cosas, objetos, útiles que conforman nuestros mundos concretos en los que habitamos: la habitación que comparto con mi compañera, el despacho de la Facultad, el bar donde nos hemos juntado durante años con los amigos, el salón de casa de nuestros padres. Sí, esa lámpara sirve para mantener la reunión más allá de la puesta de sol, los vasos para compartir un poco de vino, las sillas para sentarse, la mesa para comer, es decir, para disfrutar junto a otros los elementos de la vida. Pero esos objetos no sólo nos fuerzan a tener una relación utilitaria ni con ellos ni con el mundo al que pertenecen y el que van organizando otorgándole una cierta disposición: la disposición de la mesa, la luz tenue de la lámpara, el peso de los cuchillos, la forma de los platos y la transparencia de los vasos. Más bien, es como si en ellos resonaran, también, las voces de nuestros antepasados, los gestos, percepciones, historias que nos acompañan, que atemperan nuestro presente y nos abren con cierto abrigo a lo indecible del porvenir. Hay un eco en esas cosas que nos acompañan día a día, una resonancia afectiva, un «alma» en el decir de Joan-Carles Mèlich, que excede la relación meramente utilitaria o funcional que cree ver en toda una oportunidad de beneficio⁴⁹⁴. Las cosas que utilizamos, la ropa que llevamos puesta, el escritorio que amo, la silla donde me siento a conversar con mis amigos, también nos abre la *fiabilidad o confiabilidad* del mundo al que nos entregamos y desde el que buscamos comprendernos a nosotros mismos; justamente en relación a cuestiones existenciales, no funcionales. Como si en aquellas cosas que tomo con mis manos se materializaran aquellos asuntos que nos son relevantes y que nos invitan, una y otra vez, a vincularnos, desde la pertenencia frágil a un mundo de sentido, con esa exterioridad en la que tiembla una intemperie indisponible e indómita, ajena a los intereses humanos, cuyo roce puede ser dulce pero también aterrador o doloroso.

En las cosas que conforman esos micromundos en los que nuestra existencia pareciera sernos un poco más amable, pareciera que nuestra vida se aferrase al dulce peso de lo

⁴⁹³ Josep María Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, 2018, p. 177.

⁴⁹⁴ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 39.

concreto, de eso que crece y que da vida a la vida. A la nuestra, a la que compartimos unos con otros, respondiendo incesablemente a preguntas y cuestiones que no tienen respuesta⁴⁹⁵. En nuestra *casa* no nos encontramos a las cosas enfrentadas a nosotros, sino que nuestro habitar se constituye con ellas, sobre ellas, en ellas. Es como si en el *uso* cotidiano que hacemos de las cosas, fuese al mismo tiempo el sentido del mundo el que nos *usase* a nosotros para ir tejiendo su misma consistencia; consistencia hilvanada en gestos, prácticas, conversaciones, símbolos, sabores, ritmos, deseos y recuerdos, que nos da cierto cobijo: cierto sentimiento, nunca absolutamente claro, distinto, seguro, de estar-en-un mundo que sentimos en parte nuestro, pero que sabemos al mismo tiempo que nunca no pertenece del todo. Como escribe, por su parte, el Comité invisible:

Cada mundo humano es una particular configuración de técnicas culinarias, arquitectónicas, agrícolas, eróticas, marciales, etc. Y precisamente por esto podemos decir que no existe una esencia humana genérica: solamente existen técnicas específicas. También porque cada

⁴⁹⁵ En este sentido, no estoy plenamente de acuerdo con lo que Hubert Dreyfus plantea en su ensayo “Entre la *tekné* y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y tiempo*”, en la que sitúa esta última obra, con su “apelación a la primacía del útil” por sobre la relación sujeto-objeto, como precursora de la era de la técnica y su ordenamiento desarraigado, sistémico y funcional, negando incluso lo local (el taller). Así, para Dreyfus, en *Ser y tiempo* se destacaría una relación meramente utilitaria entre la existencia humana y la naturaleza (como recurso material), la que ya aparecería sólo como recurso disponible para el aseguramiento del primero, preparando la “movilización total” del ente en cuanto tal. *Ser y tiempo* sería, entonces, una obra transicional en la que se augura, en los análisis de lo artesanal, el advenimiento de la producción industrial. Pues, “lejos de resistir a la tendencia moderna a transformarlo todo en existencias, la comprensión del ser de lo-a-la mano en *Ser y tiempo* vuelve disponible al útil para el asalto de la técnica, tal como la comprensión cartesiana del ser de lo que está-ahí volvía disponible a la naturaleza para el asalto de la investigación científica” (Hubert Dreyfus, “Entre la *tekné* y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y tiempo*”, en Eduardo Sabrovsky (ed.) *La técnica en Heidegger*, tomo 1, UDP, Santiago de Chile, 2007, p.45). En este contexto, el desplazamiento que Heidegger realiza a propósito del útil en *El origen de la obra de arte* sería –para Dreyfus– expresión de su repudio por la pragmatidad desarrollada en la obra publicada en 1927. Ahora, el filósofo norteamericano tiene un buen punto cuando señala, en *Heidegger’s Ontology of Art*, que *Ser y tiempo* busca articular la estructura ontológica atemporal de nuestro estar-en-el-mundo, por lo cual toda “bajada” óntica no le interesa mayormente, lo que cambia a partir de los años treinta (Hubert, Dreyfus, “Heidegger’s Ontology of Art”, en Hubert Dreyfus, y Mark Wrathall, (eds), *Background Practice. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, UK, 2017, p.126). Sin embargo, pienso que de todas formas, cuando en *Ser y tiempo* enfatiza que la trama de referencialidades está de alguna manera referida siempre al poder-ser del *Dasein*, y que este poder-ser está en relación tanto con la gramática del mundo que heredamos como también, y principalmente, con nuestra experiencia anticipatoria de la abismosidad de nuestra propia muerte (y singularidad), marca el hecho de que lo que teje de sentido la trama del mundo no es un fundamento o principio positivo sino el modo o estilo en el que nos jugamos respuestas provisionales al problema e inquietud que nuestra propia vida nos genera: eso que Heidegger denomina “dulce carga”, el tener que ser *quienes* somos, “sabiendo” que jamás sabremos *qué* somos. Así, lo que veremos a continuación a propósito de la fiabilidad o confianza en la que se despliega la dramática de nuestro estar-en-el-mundo apunta justamente a este no-saber esencial, o lo que es lo mismo, a la experiencia insoslayable de nuestra finitud.

técnica configura un mundo, materializando así una cierta relación con él, una cierta *forma de vida*. Entonces, uno no «construye» una forma de vida: uno simplemente incorpora técnicas a partir del ejemplo, del ejercicio o el aprendizaje. He aquí la razón por la que el mundo que nos es familiar rara vez nos parece «técnico»: porque el conjunto de artificios que le dan su estructura ya forma parte de nosotros⁴⁹⁶.

El (polémico⁴⁹⁷) ejemplo que nos ofrece Heidegger en *El origen de la obra de arte* nos desvela esa relación de *fiabilidad* que mantenemos con los útiles, objetos o aparatos en los que se hilvana nuestro mundo⁴⁹⁸. ¿Qué puede significar un par de botas gastadas para una

⁴⁹⁶ Comité invisible, “Fuck of Google”, Tiquun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p. 52.

⁴⁹⁷ Meyer Schapiro, historiador del arte estadounidense señaló (en un texto de 1968, treinta años después de la conferencia de Heidegger publicada luego en *Caminos de bosque*) a propósito de la descripción heideggeriana del cuadro de Van Gogh, que los zapatos no correspondían de ninguna manera a los de una campesina, sino que simplemente eran los zapatos del mismo artista. Esta afirmación la sustentó en base a cartas del mismo Van Gogh y de testimonios de personas que estuvieron cerca del pintor durante esos años en París en que habría pintado el cuadro (1886-1887). Es más, el mismo Schapiro le escribió a Heidegger preguntándole a qué cuadro específico refería su texto, a lo que respondió que era uno que vio en Ámsterdam en marzo de 1930, por lo que el estadounidense concluye que es el que hoy todos asociamos al texto del filósofo alemán (No 225). Ahora bien, para Schapiro, el texto heideggeriano refleja no el mundo de la labradora abierto y sostenido en la tela del pintor holandés sino sencillamente la proyección de su propia perspectiva social, arrobada de un pathos de lo primordial y del terruño. Por eso que, para el historiador del arte, la lectura que hace Heidegger del cuadro no sólo no responde a una mirada atenta del cuadro (mirada torcida por la propia proyección del filósofo), sino que –lo más importante – obvia la presencia del propio artista en la obra. Así, lo que obra en el cuadro no es el eclosionar de la verdad del mundo de la labradora sino una pieza memorable de su propia vida, una reliquia sagrada que habla de aquello significativo que ha tocado y removido su propia experiencia. Ver Schapiro, Gary, “The Still life as a Personal Object. A note on Heidegger and Van Gogh”, en *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, George Braziller Inc, NY, 1994, pp 135-142. A partir de este ensayo, y la anterior correspondencia entre Heidegger y Schapiro, Jacques Derrida desarrolló una reflexión en torno la cuestión del arte y los zapatos de Van Gogh en la segunda parte de su libro *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

⁴⁹⁸ La palabra alemana es *Verlässlichkeit*, y es traducida por Arturo Leyte como fiabilidad (Martin Heidegger Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p.p 11-62) mientras que Francisco Soler (“El Origen de la Obra de Arte y la Verdad en Heidegger”, *Ideas y valores*, Vol. 2, No 5, 1952, p.p 326-350) y Ronald Kay (Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*, Ediciones Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1976) la traducen como confiabilidad. Jacques Derrida, en *La verdad en pintura*, ha llamado la atención sobre la dificultad que conlleva su traducción, destacando en ella la experiencia de poder contar con algo. En ese sentido el producto se comprendería como útil si podemos contar con él para x fin. Es lo que merece confianza, fe, crédito, y en ese sentido, es aquello que posibilita un compromiso. La fiabilidad del producto compromete tanto al producto como al usuario a su pertenencia al combate entre mundo y tierra. La campesina, con ello, está confiada (o es recibida) al canto silencioso de la tierra. De algún modo es esta fiabilidad la que posibilita, nos va a decir Derrida, toda posible *atadura* entre el producto y el usuario, entre el producto y su utilidad, con la pertenencia en general a la tierra y a un mundo, como un abandono pre-originario en tanto don. El traductor de *Caminos de bosque* al francés traduce el término alemán como solidez, lo que Derrida a la vez critica y celebra subterráneamente, sobre todo en la medida que sería esta solidez del útil (como fiabilidad que posibilita un punto de apoyo) lo que permitiría que la campesina se soldase a su mundo, lo que a su vez daría a este una

campesina? No sólo una relación utilitaria con aquello que constituye su cotidianidad, sino que en ellas está marcado su vínculo existencial con el sentido del trabajo, de la muerte, del nacimiento, del dolor, del compartir, del descansar, del día y la noche, la primavera y el viento. En otras palabras, en ellos, incluso en su estar allí quietos en el rincón del salón, resuenan aquellas cuestiones que le acontecen *del modo como le acontecen*: el espesor de sentido que dejan en su piel, el modo como tocan la fibra más íntima de sus miedos, esperanzas, recuerdos, el modo como en ellos sostiene y elabora el modo como vive su vida a cada paso que da por el campo. No podemos negar que *efectivamente* una bota de labriega sea un útil, producido para facilitar nuestro caminar por el campo, así como la labranza o la agricultura es una técnica que el ser humano ha ido perfeccionando continuamente, alcanzando hoy niveles sorprendentes de producción, distribución y consumo. Pero ni esos zapatos sólo son funcionales a objetivos ni esa técnica es sólo un saber-hacer que permite obtener más y mejores frutos de la tierra: en ambos, también, se abre, sostiene y cultiva permanentemente un mundo en tanto forma de vida, la que conserva viva su *consistencia* a través de la relectura que hacen los cuerpos de aquellos estilos, voces, consejos, saberes, gramáticas, gustos, perspectivas, preocupaciones heredadas y que enseñan lo imposible: a vivir⁴⁹⁹. Como señala Joan Carles Mèlich:

estabilidad que no se opondría al aflujo de la tierra. Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, Paidós, Argentina, 2005, p.p 362-370.

⁴⁹⁹ Escribe Heidegger: “En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada *la fatiga de los pasos* de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada *la obstinación del lento avanzar* a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda *la soledad* del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su *silencioso regalo del trigo maduro*, su *enigmática renuncia* de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. *Este utensilio pertenece a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora*. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio (...) Cada vez que la labradora se quita sus botas al llegar la noche, llena de una dura pero sana fatiga y se las vuelve a poner apenas empieza a clarear el alba, o cada vez que pasa al lado de ellas sin ponérselas los días de fiesta, *sabe* muy bien todo esto sin necesidad de *mirarlas ni de reflexionar en nada*. Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez, ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. *Lo llamamos su fiabilidad*. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se *abandona* en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella *está segura* de su mundo. *Para ella y para los que están con ella y son como ella, el mundo y la tierra sólo están ahí de esa manera: en el utensilio*. Decimos «sólo» y es un error, porque la *fiabilidad* del utensilio es la única capaz de darle a este mundo sencillo una sensación de *protección* y de asegurarle a la tierra la libertad de su constante afluencia”. Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p.p 23-24.

El agricultor no es alguien que simplemente usa unos objetos que le permiten ejercer su oficio, sino también alguien que entra en relación con el mundo desde una determinada perspectiva. El agricultor no es una persona que se limita a trabajar en el campo con los instrumentos adecuados y luego, por la noche, regresa a casa y se olvida de todo lo demás, como si su vida y su «ser agricultor» fueran cosas que no tuvieran nada que ver. El trabajo técnico está vinculado a la existencia y al sentido. El agricultor y el pastor «existen» como «agricultor» y como «pastor»⁵⁰⁰.

De ahí que Heidegger señalé que es la *fiabilidad* del utensilio, de las botas de labranza, pero también de la taza con la que tomó el café cada mañana, “la única capaz de darle a este mundo sencillo una sensación de *protección* y de asegurarle a la tierra la libertad de su constante afluencia”⁵⁰¹, como si en el útil se engranara aquello que permanece y aquello que fluye. Por lo mismo, es gracias a esta confiabilidad inscrita en las cosas que dan curso a la vida cotidiana que “la labradora se *abandona* en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella *está segura* de su mundo”⁵⁰². Abandonarse, *eingelassen*, implica un dejarse tocar y provocar, un dejarse involucrar e introducir en un mundo de referencias y orientaciones funcionales, pero, fundamentalmente, existenciales. Por ello, quizá, la confiabilidad tiene que ver no sólo con el mundo instrumental, con los fines que nos proponemos y los medios con los que buscamos llevarlos a cabo. La confiabilidad del útil enlaza, sin fundir, la vida humana con su mundo, sin nunca hacerlos coincidir del todo⁵⁰³. El

⁵⁰⁰ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 138.

⁵⁰¹ Martin Heidegger Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p. 24.

⁵⁰² Martin Heidegger Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p. 24.

⁵⁰³ Esta interpretación que presento de la fiabilidad del útil amplía algunas consideraciones que otros intérpretes hacen de este término clave. Por ejemplo, para Sandra Lee Bartky, la fiabilidad o confiabilidad es aquello en virtud de lo cual el usuario del útil – en este caso la labradora – es admitido en la esfera de sus preocupaciones. Por ello, para captar la naturaleza de las botas de labranza somos remitidos, a través de lo que cuadro nos muestra, a la vida de la labradora, al dominio total al que ella pertenece. Por eso, lo que es propio de un útil es la capacidad que le da a su usuario para mantener o sostener un cierto dominio en su mundo, revelándole un rango de posibilidades humanas (Sandra Lee Bartky, “Heidegger’s Philosophy of Art”, en Sheehan, Thomas (ed), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Transaction Publishers, USA, 2010, pp. 257-274). Para William J. Richardson, en su clásico libro sobre Heidegger señala que es justamente la fiabilidad de los zapatos aquello que, para la campesina, los hace ser lo que son, permitiéndole a ella a su vez descubrir el mundo y jugar un rol en él. La fiabilidad, sin embargo, no es algo que se conozca reflexivamente, sino que es algo que la campesina discierne sin advertir, en el uso que les da en las tareas de labranza, lo que implica que en ello se juega una comprensión transparente tanto del ser de los zapatos como de sí misma absorta en su mundo (William J Richardson, *Heidegger. Rough Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, NY, 2003, p. 405). O,

útil, su uso simple y cotidiano, deja así acontecer una juntura previa a todo tipo de valor de uso y valor de cambio, algo así como una “fiabilidad elemental” no utilizable, indisponible, fuente de sentido de toda utilidad, de todo «para qué» concreto. Un compromiso más elemental, más de piel diríamos, sobre el que se esculpe una cierta deuda y un deber, es decir, una *responsabilidad* infinita; pero también aquello sobre lo que florece el sostén, la cogida, la verdad y la restitución⁵⁰⁴.

El uso del útil va inscribiendo los trazos en el que resplandece la mundanidad de nuestro mundo, y que tiene relación sobre todo con los modos como sobrellevamos la vida, modos signados como huella apacible en la taza de café, en la maceta, en el piso que habitamos y en la ventana orientada hacia el sol que marca el comienzo de la jornada. Es por esto que, en palabras de Reiner Schürmann, las economías u órdenes que hacen mundo, y que resuenan en los usos que hacemos de las cosas que lo conforman, pueden ser declaradas poéticas: “disponen en un orden los lugares, los sitios en que cada fenómeno es lo que es”⁵⁰⁵. Que el mundo en el que inscribimos nuestras vidas se reúna desde una cierta confiabilidad implica que, en él, también, presencia la sombra de lo incierto, de lo inseguro, de lo que no podemos conocer, asegurar, controlar o definir de una vez y para siempre, pero a lo que tenemos que hacer frente dado nuestra situación irremediamente finita. Lo fundamental es el modo cómo nos vinculamos a ello, si acaso buscamos asaltarlo y controlarlo del todo, reducirlo a nuestra medida o inventamos nuevas formas de acogerlo sin negar, reprimir u olvidar su presencia constante e inquietante⁵⁰⁶.

como señala Walter Biemel, en su monografía publicada en 1973, la fiabilidad de un útil sería aquello que nos permitiría ser admitidos en un mundo y, al mismo tiempo, nos daría acceso a la tierra, en el sentido que da a esta Heidegger: *physis*. Ahora, Biemel deja abierta la pregunta respecto a si habría útiles o instrumentos que abrieran de modo más preminente el vínculo expreso con el mundo y la tierra, el estar-en-el-mundo, o todo objeto de uso tendría en sí mismo igual capacidad de abertura, juntura y sostenimiento, lo que nos mete de lleno a la diferencia que Heidegger observa entre el modo de ser del útil y el modo de ser de las obras de arte (Walter Biemel, *Martin Heidegger. An Illustrated Study*, Harcourt Brace Jovanovich, USA, 1976, p. 95).

⁵⁰⁴ Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 366 y ss.

⁵⁰⁵ Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena Libros, Madrid, 2017, p. 424.

⁵⁰⁶ Por ejemplo, lo terrible del estrecho de Magallanes, la *australidad* que acontece como intemperie y el desamparo que abruma y al mismo tiempo arroba, brillan en la desolación inscrita en las paredes descascaradas del faro de San Isidro en el sur de Puntas Arenas, el que ilumina y guía a las embarcaciones en tránsito de un océano a otro. El faro más extremo del continente americano reúne y condesa aquellas relaciones experienciales y vivas que una comunidad histórica sostiene tanto con la violenta pulsión de la tierra, como con aquellos asuntos de la vida que hacen del espacio un *lugar*, un mundo vivo. O, si se prefiere un ejemplo más ciudadano, es el terrado de una finca del Poble Sec donde el fuerte viento de una tormenta mediterránea muestra su

Si se prefieren otras imágenes, pensemos en los fotógrafos, en los diseñadores, en los músicos, en los *hackers*, en los filósofos, en los carpinteros, etc. Todo oficio, o mejor, toda cultura está inscrita en lo que Yuk Hui ha pensado a partir de la noción de *cosmotécnica*: “la unificación del cosmos y lo moral por medio de actividades técnicas, pertenezcan estas al ámbito de los oficios o del arte. No ha habido una o dos técnicas. Ha habido múltiples cosmotécnicas. Qué tipo de moralidad, cuál cosmos u de quién, y cómo unificarlos varían de una cultura a otra en función de dinámicas diferentes”⁵⁰⁷. Las cosas no sólo nos sirven, sino que nos transmiten los modos de hacer, de pensar y de vivir de nuestros antepasados: una sensibilidad encarnada en las cosas que conforman nuestros mundos, una *memoria terciaria* en el decir de Bernard Stiegler donde se prolonga la vida por medios no vivos⁵⁰⁸. Pues, ahora con Rilke comentado por Heidegger, en aquellas cosas, como la casa, la fuente, la torre, los vestidos y abrigos, “infinitamente más familiares”, “se habían introducido la esperanza y meditación de nuestros ancestros”⁵⁰⁹.

Es por esta razón que no debemos pensar que existe sólo *una* manera de comprender y vivir la utilidad, pues esto implica caer presos de un monolingüismo propio del sistema tecnológico al que estamos transparentemente adscritos hoy en día. Pues, volviendo a *Ser y tiempo*, no podemos olvidar que la condición respectiva de los entes cuyo modo de ser es el ser-a-la-mano siempre está en relación con una posibilidad del *Dasein*, es decir: con una

inclemencia, en el ir y venir de la ropa tendida, en el rebosarse de agua de las macetas que ofrecen también descanso al duro y agobiante calor del verano. O es en la ventana del despacho de casa donde el amable sol de la mañana acompaña la espera del café hervido, el que inaugura el comienzo de un nuevo día junto a tu compañera. En este sentido, todo *lugar* está articulado en base decisiones que *producen* modos de abrir y hacer experiencia de eso no dominable ni controlable que Heidegger denomina *tierra*, y que aparece en su rehúso en los modos como habitamos en nuestros mundos, entendamos por esto una época, un país, una ciudad, un barrio o el piso que habito. Los útiles, las cosas que hemos fabricado, abren una poética desde la que nuestros mundos emergen amables.

⁵⁰⁷ Yuk Hui, “Cosmotécnica como cosmopolítica”, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Caja Negra, Buenos aires, 2020, p.p 56-57.

⁵⁰⁸ “La técnica, como “proceso de exteriorización”, es la continuación de la vida por otros medios que la vida”. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*, Hiru, Gipuskoa, 2002, p.36. “Los hombres desaparecen, sus historias permanecen. Se trata de una gran diferencia respecto a los demás seres vivos. De estas huellas, algunas son producidas con una finalidad completamente diferente a la de la conservación de la memoria: un objeto de barro, una herramienta no se hace para transmitir la memoria. Sin embargo, la transmiten espontáneamente y por esa razón el arqueólogo los busca: con frecuencia son los únicos testigos de episodios más antiguos. Otras huellas están propiamente dedicadas a la transmisión de la memoria. Así ocurre con la escritura, la fotografía, la fonografía y la cinematografía. Con esta última la producción y la transmisión de estas huellas, que llamamos retenciones, se convierten en una industria”. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004, p. 219.

⁵⁰⁹ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, p. 219.

decisión esencial en la que una cultura ha dirimido el estilo de relación que mantiene con aquellas cuestiones indecibles pero apremiantes, que nos asaltan desde el fondo de nuestra existencia⁵¹⁰. Es decir, podemos *ver* en el par de zapatos el mundo experiencial de la labradora, como también en los libros apilados, en el ordenador abierto y encendido, en los platos todavía sucios, en la mesa, en la silla y en las fotos colgadas de la pared, atisbamos el mundo de un estudiante, sus preocupaciones, usos y tratos. *El mundo resplandece así en las cosas que lo soportan.*

El sistema tecnológico (capitalista), al ser esencialmente un paradigma cultural monolítico y monológico, lo que hace es organizar y *gestionar* «en tiempo real» todos las *cosmotécnicas* en función del mismo principio, *arché*, o modo de gobierno de vida en convertido hoy en planetario. Pues, como señala Bernard Stiegler,

La *tecnología* es simultáneamente una época de la técnica y una época de a ciencia: la época de la tecnociencia en la que técnica y ciencia establecen una nueva relación. La tecnociencia designa a la vez un nuevo modo de ser de la ciencia y un nuevo modo de ser de la técnica cuyo resultado se llama tecnología. La tecnociencia es la ciencia puesta al servicio del desarrollo de la tecnología, pero, al mismo tiempo invertida en su concepto (...) La tecnociencia es la *composición* de la ciencia y de la tecnología, es decir, que la ciencia se

⁵¹⁰ Esto lo muestra muy claramente el filósofo norteamericano Huber Dreyfus, cuando tematiza la cuestión del estilo cultural, a través de una comparación (bastante genérica, lo que él mismo confiesa) entre la cultura japonesa y la estadounidense: “Once we see that a style governs how anything can show up as anything, we can see that the style of a culture does not govern only the babies. The adults in each culture are completely shaped by it. It determines what it makes sense to do, and what is worth doing. For example, it should come as no surprise, given the caricature I have just presented of Japanese and American culture, that Japanese adults seek contented, social integration, while American adults are still striving willfully to satisfy their individual desires. Likewise, the style of enterprises and of political organizations in Japan aims at producing and reinforcing cohesion, loyalty, and consensus, while what is admired by Americans in business and politics is the aggressive energy of a laissez-faire system in which everyone strives to express his or her own desires, and where the state, business, or other organizations function to maximize the number of desires that can be satisfied without destructive instability”. En Hubert Dreyfus, “Foreword to Time and Death”, en Hubert Dreyfus, y Mark Wrathall, (eds), *Background Practice. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, 2017, p.48. En este texto, y en otros, Dreyfus enfatiza el hecho de que los estilos que abren los claros de inteligibilidad donde una comunidad histórica se comprende a sí misma no son fundadas en principios ni causas que puedan ser reducidas a fórmulas ni a algoritmos, lo que desarrolla sobre todo en su crítica a la inteligencia artificial y su reivindicación a la intuición experta humana. Ver, a propósito, Huber Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer* (New York: Free Press, revised paperback edition, 1988).

somete ahí a las obligaciones del devenir de la tecnología que forman las condiciones sistémicas de su evolución⁵¹¹.

Por eso, como vimos con Mèlich en la introducción a esta segunda parte, el sistema tecnológico es un sistema simbólico, un sistema que nos ofrece de modo renovado (y a la velocidad de la luz) aquellas cuestiones que realmente «deseamos» pensar, hacer, vivir, sentido, gustar, conservar, olvidar. *El sistema tecnológico no es entonces un instrumento para otra cosa sino un fin en sí mismo*. Por esto, la cuestión central no es entonces la técnica, ni los aparatos con los que (nos) vamos haciendo la vida, sino las lógicas o marcos de sentido que gobiernan nuestros posmodernos modos de vida.

Esta lógica que gobierna al mundo y que engarza la diversidad de «cosmotécnicas» en función de la performatividad debe ser leída a fondo partir de lo que Lyotard, Heidegger, Stiegler, Sadin y tantos otros, piensan a propósito de lo que podemos llamar «hipótesis cibernética», la que para el filósofo alemán constituye la verdadera consumación (de la filosofía) de la historia occidental. La cibernética, nos dice, implica el triunfo del método sobre la ciencia, vale decir: la concepción de que todo lo que verdaderamente es, aquello que vale como lo más importante, es aquello que puede ser medido, calculado, reducido a cifra: todo en función de asegurar continuamente el control del ente en su totalidad⁵¹². Que el método haya triunfado *sobre* la ciencia, es decir, sobre el saber, no quiere decir sólo que el saber se haya instrumentalizado, convirtiéndose en medio para otra cosa. Que el método, en tanto modo de aseguramiento del dominio de lo conocido, de lo percibido, de lo representado, haya triunfado quiere decir que eso que se consideraba como medio o instrumento para otra cosa termina por convertirse en fin de sí mismo. Al análisis crítico de este fenómeno dedico los dos párrafos siguientes, dedicado uno a la cibernética (&3) y el otro a la movilización total como eje del sistema tecnológico (&4).

⁵¹¹ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004, p. 336.

⁵¹² Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014, p. 160.

&3 La hipótesis cibernética y la movilización total

3.1 La hipótesis cibernética y el principio de performatividad

Aclarada la relación ontológica entre vida humana y técnica, retomemos el análisis crítico del sistema tecnológico contemporáneo. En el &1 de este capítulo lo comprendí como el «sentido común» de nuestra época, gobernado por el principio de optimización y performatividad de sus mismas actuaciones, alrededor del cual se han ido engranando *unitaria, sincrónica y planetariamente* la diversidad de «cosmotécnicas» en función de lo Mismo: el «siempre más» de la «producción por la producción» y de la voluntad de beneficio⁵¹³. Centrémonos en el principio de performatividad. Jean-François Lyotard lo define a partir de la noción de sistema que se desarrolla principalmente en Estados Unidos a partir de los años 50. Esta noción de sistema descentrado, encuentra su inspiración en la teoría cibernética elaborada en los años 40 principalmente por Norbert Wiener, quien, junto a otros colegas, creó durante la segunda gran guerra una máquina de predicción y de control de las posiciones de los aviones enemigos para derribarlos⁵¹⁴. Por ello, la historia de la cibernética puede entenderse como una búsqueda incesante por reducir al máximo la incertidumbre. Lo que implica aumentar la capacidad de predecir los movimientos de los cuerpos (¿enemigos?) para, estrechando el margen de las posibles desviaciones, vencer en la lucha por el poder y la existencia⁵¹⁵.

⁵¹³ Yuk-Hui, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Caja Negra Buenos Aires, 2020, p.p 12-13.

⁵¹⁴ Heidegger resume la teoría de Wiener del siguiente modo: “podemos construir un cañón antiaéreo que mediante su estructura observe la ruta estática del avión objetivo mismo, lo incluya en un sistema de reglas y finalmente utilice este sistema de reglas para colocar el emplazamiento del cañón rápidamente en la posición observada respecto al avión y ajustarse a su movimiento”. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Jintáfora, Morelia Editorial, Morelia, 2007, p. 140. En ese sentido, uno de los aspectos cruciales de la hipótesis cibernética es que comprende al lenguaje como información, vale decir, como aquello que puede ser medido y calculado en base al deseo de control de los comportamientos del ser humano. El ser humano se comprende como fuente de información que permite anticipar sus propios comportamientos. El lenguaje, eso que Heidegger comprende como la casa del ser, y el ser humano –pastor del ser y lugarteniente de la nada –, desde el punto de vista de la cibernética son representados como algo mensurable, predecible, modelable, puestos al servicio de la conservación del sistema social, que requiere reducir al máximo todo tipo de perturbación que lo ponga en peligro. Ver también Martin Heidegger, *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*. Versión en español de Manuel Jiménez Redondo en Materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, 1994.

⁵¹⁵ Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.p 77-78.

Toda la historia de la cibernética apunta a conjurar esta imposibilidad de determinar a la vez la posición y el comportamiento de un cuerpo. La intuición de Wiener consiste en traducir el problema de la incertidumbre en problema de información dentro de una serie temporal donde algunos datos se conocen y otros no, y en considerar al objeto y al sujeto del conocimiento como un todo, como un «sistema»⁵¹⁶.

Por lo mismo, si bien la cibernética comenzó como una teoría de la información, terminó por convertirse en un modo de gobierno de la vida que supone “el control de un sistema [asegurando] un grado óptimo de comunicación entre sus partes”⁵¹⁷. Esto exige una nueva interpretación del valor y sentido no sólo de la producción y gestión de la información (y del conocimiento) sino, también, de los modos de su circulación y computación. Pues al ser vital la conexión continua entre todas sus partes, los circuitos de información terminan convirtiéndose en la estructura nerviosa de un sistema social que se comprende como una unidad orgánica que debe ir actualizando continuamente su funcionamiento. Como señala Lyotard en *La condición posmoderna*:

(...) la verdadera fiabilidad del sistema, eso para lo que él mismo se programa como una máquina inteligente, es la optimización de la relación global de sus *input* con sus *output*, es decir, su performatividad. Incluso cuando cambian sus reglas y se producen innovaciones, incluso cuando sus disfunciones, como las huelgas o las crisis o el paro o las revoluciones políticas pueden hacer creer en una alternativa y levantar esperanzas, no se trata más que de reajustes internos y su resultado sólo puede ser la mejora de la «vida» del sistema, la única alternativa a ese perfeccionamiento de las actuaciones es la entropía, es decir, la decadencia⁵¹⁸.

Esta noción de sistema comprende (y modela a) la sociedad *como si* esta fuese una máquina inteligente, cuya programación estuviese enfocada no al cumplimiento de alguna meta trascendente o hacia un fin-final sino a la optimización continua de sus propias actuaciones, siempre en relación con un entorno inestable. Por ello, el sentido del mundo y, por lo mismo, el lazo social y cultural en la que los seres humanos sostienen sus vidas, ya no

⁵¹⁶ Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.77.

⁵¹⁷ Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.78.

⁵¹⁸ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 30.

se vive ni se comprende dirigidas hacia la redención o emancipación de la humanidad. Lo que tiene lugar en eso que llamamos «vida» es ahora sencillamente un continuo, renovado y puramente necesario proceso de aseguramiento de las posibilidades y capacidades de cada ente para permanecer (pese a todo) en la existencia. Lo que implica asumir que la existencia camina endeble sobre los hilos de un *riesgo* amenazante y continuo.

El modelo desde donde se piensa (y modela) la sociedad como un todo no es sin embargo el organismo vivo, sino precisamente la cibernética⁵¹⁹. *Kybernetike*, como nos enseña Heidegger, era la palabra que designaba para los griegos al timonel, vale decir, a la acción de pilotear un barco⁵²⁰. Vale decir (esta vez en el decir de Eugen Fink): aquel que gobierna la nave poniéndola en la dirección deseada y no dejándola a merced de las olas y los vientos. “El fenómeno humano del gobernar – señala Fink – está determinado por el momento del violento y calculable de antemano sometimiento a reglas. Está en conexión con el saber calculante y la intervención a la fuerza”⁵²¹. Cibernética, por lo mismo, se relaciona con el arte de gobernar (el “poner-bajo-poder de un movimiento”⁵²²), lo que, en las sociedades contemporáneas, como ha especificado Foucault, toma la forma de la *gestión* de la vida en función de la inserción y ajuste permanente de los cuerpos al aparato de producción⁵²³. La gestión, si seguimos a Fink, se relaciona entonces con el cálculo, la anticipación, la proyección de ciertas reglas que deben conformar lo que adviene, el movimiento, las jugadas que hacemos calculando las variables del presente para asegurar nuestros movimientos de cara al beneficio futuro.

«Que todo esté bajo (mí) control»: esta pareciera ser la máxima que moviliza a las posmodernas sociedades del conocimiento, como nos mostró Deleuze en su famoso “Post-

⁵¹⁹ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 30.

⁵²⁰ Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014, p.160.

⁵²¹ Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986, p.18. Lo interesante de esta meditación conjunta entre Heidegger y Fink es que se abre la pregunta si acaso todo gobernar es con el uso de la violencia o si existe un gobernar no-violento, que sería el sentido del gobierno del rayo propio del pensamiento de Heráclito. Aquí Heidegger, junto a Fink, se preguntan si el gobierno tecno-cibernético del mundo imprime violentamente una dirección a la existencia, formalizando los modos de comportamiento humano a partir de la hegemonía absoluta de la razón calculante.

⁵²² Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986, p.18.

⁵²³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2005, p. 170.

scriptum”⁵²⁴. Por lo tanto, hoy el gobierno hegemónico de la vida no se ejerce privilegiadamente de modo disciplinario, en donde, por ejemplo, el encierro opera como una tecnología de poder orientada a normalizar la existencia a partir cánones o patrones definidos. En una sociedad donde justamente los cánones se han difuminado, y se hace difícil precisar cualquier tipo de dualismo, lo que tiene lugar es un ejercicio continuado de control, incluso voluntario, a través de sistemas abiertos de información que permiten anticipar y *modelar* (a través de las máquinas del deseo de las industrias culturales, por ejemplo) los comportamientos, reduciendo al máximo cualquier tipo de perturbación que pusiera en riesgo el funcionamiento del sistema social en su conjunto. Dicho de otro modo: el poder hegemónico no busca normalizar o disciplinar los cuerpos en base a cánones que separan nítidamente lo normal de lo anormal. Ahora lo importante no es el cumplimiento de valores sino la conservación del sistema social en su conjunto. Criterio muchísimo más pragmático, plástico y flexible, desde el cuál incluso algo que en un momento podría haber sido considerado anormal y dañino para la supervivencia del sistema (como la contracultura) ahora se utiliza en función del acrecentamiento y ampliación del mismo.

La legitimidad de las sociedades posmodernas del hipercontrol cibernético radica justamente, en este último punto. Sus más fervientes promotores se ufanan que su hegemonía no es una cuestión ideológica, ni que su éxito se deba a que expresa un orden social y económico más justo o más verdadero⁵²⁵. Tras la caída en desgracia de las grandes narrativas, el pensamiento y sensibilidad dominantes sospechan de todo aquello que pretenda

⁵²⁴ En este sentido, la sociedad disciplinaria, propia de las escuelas, cárceles y hospitales, buscaba principalmente concentrar, ordenar y separar el tiempo, poner límites, repartir el espacio, formar los cuerpos. La sociedad de control no imprime formas determinadas según tiempos y espacios limitados entre sí (la escuela, el trabajo, el hospital, etc.), sino, en un horizonte sin límites precisos, a través de la información va modelando comportamientos, nunca rígidos sino flexibles, como si naciesen de nuestros más íntimos deseos. Por ello va a decir, al final del texto: “Una de las cuestiones más importantes es la inadaptación de los sindicatos a esta situación: ligados históricamente a la lucha contra las disciplinas y a los centros de encierro, ¿cómo podrían adaptarse o dejar paso a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control? ¿Puede hallarse ya un esbozo de estas formas futuras, capaces de contrarrestar las delicias del marketing? ¿No es extraño que tantos jóvenes reclamen una «motivación», que exijan cursillos y formación permanente? Son ellos quienes tienen que descubrir para qué les servirán tales cosas, como sus antepasados descubrieron, penosamente, la finalidad de las disciplinas. Los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de una topera”. Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, Valencia, 1995, p.p 285-286.

⁵²⁵ “Este sistema no precisa de legitimación metafísica alguna, necesita espacio libre”. Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 62.

desengañar o quitar el velo, dado que se cree que incluso este gesto típicamente crítico ahonda en el mismo engaño⁵²⁶. El sistema social propio del tecno-capitalismo ha demostrado «empíricamente» - *se afirma sin escrúpulos* - que aquel programa o individuo que sea capaz de generar, procesar y computar más y mejor información, utilizándola para mejorar sus dinámicas y actuaciones, ciertamente tiene mayores chances de *dominar y ganar* el «juego de la vida». Y que es justamente esto donde radica su legitimidad.

Bajo el nombre perfectamente neutro de sistema, ésta sale triunfante, ciertamente, de varios milenios en los que ha intentado toda clase de organizaciones comunitarias. La historia humana no fue más que la selección natural, por la competitividad —precisamente— entre formas nacidas al azar, de la más eficiente, lo que se llama sistema. De ese hecho establecido a partir de entonces obtiene el mundo su prestigio en su estado actual, o su autoridad, a él damos (incluidos los franceses) nuestro consentimiento: el consenso procede de esta evidencia⁵²⁷.

La legitimidad del gobierno cibernético, entonces, no se sustentaría en argumentos metafísicos que lo vinculasen al modo verdadero de vivir la vida. Pues, si todos los valores e ideales de la Modernidad demostraron ser excusas para perpetuar un sin número de atrocidades, es de lo más normal que hoy nos queramos gobernar siguiendo una lógica funcionalista, pragmática y, por sobre todas las cosas, «neutra». ¿Quién, en su sano juicio, no quiere las cosas funcionen «bien»? De ahí que sea casi de perogrupo afirmar que lo más importante es ser capaces de perfeccionar continuamente las actuaciones del sistema para asegurar el éxito de cada jugada, reduciendo al máximo todo derroche de energía. Pareciera entonces que, tras el colapso de las grandes narrativas escatológicas, la existencia en su totalidad nos ha revelado su secreto más íntimo: que toda jugada, todo movimiento, debe buscar sólo una cosa: *ganar*⁵²⁸. Y que, para *ganar*, el conocimiento y la información, sistema nervioso del sistema cibernético, resultan esenciales.

⁵²⁶ Santiago López Petit, *Horror Vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Siglo XXI, Barcelona, 1996, p. 14

⁵²⁷ Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 138.

⁵²⁸ “El objeto de la partida es siempre ganar (...) El sistema se revisa constantemente revisando las estrategias ganadoras en los diversos campos: se dice que se autoconstruye. Su progresiva complejidad le permite controlar y explotar energías antes disipadoras «naturales» o «humanas»”. Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 137. Aunque, como bien señala también Lyotard, esta perspectiva del juego es falsa. “Diremos que todo juego tiene el mismo fin, ganar. Pero es falso. Una niña juega sola, sin ningún

3.2 El conocimiento y la información en la sociedad posmoderna del hipercontrol

El conocimiento y la información adquieren así un valor superlativo para el gobierno cibernético de la vida en su totalidad. Y, en la misma medida, se constituyen indiscutiblemente en la mayor fuerza productiva, dado que son cruciales para el funcionamiento fluido y óptimo del sistema social e (híper) industrial al que sus avances, descubrimientos, invenciones e innovaciones deben *servir*⁵²⁹. La fórmula privilegiada es I + D + I: investigación, que genere un desarrollo que provoque innovación, a nivel cultural, social, es decir, nuevos cauces para la expansión de la sociedad del hiperconsumo, que necesita continuamente renovar sus mismas energías para sostener su organicidad expansiva.

Todo lo que debe saberse, el modo cómo debe saberse, el modo cómo se debe producir el saber y luego circular, analizar, computar, debe estar orientado a *resolver o solucionar* los requerimientos (siempre renovados) de la gran máquina inteligente en la que ha terminado por convertirse el capitalismo global tramado con el sistema tecnológico. Es decir, el quehacer científico debe estar abocado a producir más de aquel conocimiento que aumenta la capacidad de poner-bajo-poder el movimiento, anticipando las jugadas, amplificando su impacto, reduciendo a su vez al mínimo el gasto de energía, en el horizonte de la guerra por el dominio de la existencia⁵³⁰. El saber, en especial el científico, se convierte en una

fin particular, con unos trapos. El escritor también, con los trapos del lenguaje”. Jean-François Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 101.

⁵²⁹ Para Lyotard, este hecho fue evidenciado por Marx a través de la identificación del saber social general objetivado (y externalizado) en las máquinas en tanto fuerza productiva, identificando las máquinas como órganos del cerebro humano forjados por su mano para dominar a la naturaleza. No es así la forma de saber la que se vuelve productiva, sino las máquinas como órganos de la *praxis social*. Sin embargo, como escribe en *A partir de Marx y Freud*, Marx no se habría percatado que incluso trabajos menos inmediatos, como la actividad científica, terminan por someterse al principio de producción, “reduciendo el saber, al menos en la forma de sus resultados objetivados, a no ser más que momento en la metamorfosis del capital, más que órgano de su praxis. Y hoy, si debemos dejarnos guiar por el mismo esquema, será necesario reconocer, ante la existencia de fondos de investigación públicas y privadas en dónde se emplea una parte importante y creciente del «producto nacional» de las sociedades más «desarrolladas», que es en la misma *forma de saber* que el conocimiento se ha vuelto fuerza productiva”. Jean-François Lyotard, *A partir de Marx y Freud*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975, p.139.

⁵³⁰ Como señala el *Tiqqun*: “La hipótesis cibernética responde por consiguiente, en las ciencias naturales al igual que en las ciencias sociales, a un deseo de orden y certeza. Como agenciamiento más eficaz de una constelación de reacciones animadas por un deseo activo de totalidad —y no solamente por una nostalgia de esta, como en las diferentes variantes de romanticismo—, la hipótesis cibernética es pariente tanto de las ideologías totalitarias como de todos los holismos, místicos, solidaristas como en Durkheim, funcionalistas o bien marxistas, de los cuales ella no hace sino tomar el relevo”. *Tiqqun, La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.p 68-69.

mercancía, en una inversión que anticipa beneficios futuros⁵³¹. Para esto, se debe incrementar continuamente la capacidad de pilotear y programar los comportamientos, con el fin de asegurar la conservación y crecimiento del mismo sistema⁵³². La hegemonía que tienen hoy en las investigaciones de punta la informática, la inteligencia artificial, la genética, las ciencias cognitivas, la memoria, los ordenadores marca uno de los puntos más relevantes que denotan esta transformación en el estatuto de legitimidad de la ciencia occidental⁵³³.

Este viraje o cambio de estatuto de legitimidad implica que las ciencias particulares se someten a un proyecto «espiritual» que «quiere» transformar todo aquello «que es» en algo calculable, para así ser capaces de *programar* el futuro, en función exclusivamente del beneficio. Para Heidegger, este triunfo del método sobre la ciencia se inicia en el siglo XVII, con Galileo y Newton, y expresa por lo mismo el corazón del proyecto moderno occidental, el que va a terminar consumándose en la cibernética y – lo que es lo mismo – en el dominio total del pensamiento calculante⁵³⁴. Por esto, no debemos confundir el sentido que tiene el método propiamente moderno con el sentido que tiene, por ejemplo, en el pensamiento de Platón. En este, el método implica un estar en camino atento a la cosa buscada, lo que implica a su vez un modo de preguntar que se despliega a medida que se aproxima a aquello que se busca pensar: el *eidos*, es decir, el aspecto de algo, su forma de aparecer, lo que finalmente es lo que guía el camino de aquel que va explorando modos para dar cuenta de él⁵³⁵. En cambio, el método, en sentido moderno, apunta hacia otra cosa totalmente diferente.

El método [escribe Heidegger] es el proyecto que concibe de antemano el mundo, que establece en qué dirección éste puede ser investigado únicamente. ¿Y qué dirección es ésta?

Respuesta: la calculabilidad general de todo lo que es accesible y verificable en el

⁵³¹ “En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizá el más importante, en la competición mundial por el poder. Igual que los Estados-naciones se han peleado para dominar territorios, después para dominar la disposición y explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable que se peleen en el porvenir para dominar las informaciones. Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas”. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 17.

⁵³² Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.p 67-68.

⁵³³ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p.p 13 y ss.

⁵³⁴ Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014, p. 160.

⁵³⁵ Martin Heidegger, “La voluntad de poder como arte”, *Nietzsche I*, Destino, 2002, p. 165

experimento. En su proceder, las ciencias particulares se someten a este proyecto de mundo. De ahí que el método así entendido constituya «el triunfo sobre la ciencia». Dicho triunfo contiene una decisión: sólo cuenta como verdaderamente efectivo lo que es científicamente comprobable, esto es, lo calculable. Mediante la calculabilidad, el mundo se vuelve dominable para el hombre en todas partes y en todo momento⁵³⁶.

Esto implica, para Heidegger, que el método deja de ser la secuencia de pasos en los que se ordena la exposición de una doctrina siempre recurrente, como en el caso, ahora, de la escolástica. Más bien, “es ahora el nombre del pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto”⁵³⁷. El triunfo del método es el triunfo de una nueva dirección de la ciencia y del saber en general, la que moviliza sus preocupaciones hacia el aseguramiento de las condiciones que permitan al sujeto conservarse y desarrollarse en la existencia. Pero, ¿quién es el sujeto de esta movilización de energías?

El triunfo del método sobre el saber (sobre la filosofía sin más, en tanto nervio de occidente, diría Heidegger) es el triunfo de un programa espiritual que busca, ante todo, asegurar el dominio y el control absoluto sobre el ente en su totalidad, estableciendo cada vez las condiciones necesarias para la subsistencia y despliegue del sistema social y tecnológico como nuevo «sujeto» de la historia. Ya no entonces la ciencia en tanto inquisidora del ser del ente, ni tampoco aquel deseo válido en sí mismo de dar cuenta de las causas y principios últimos: más bien un (a) salto al interior del funcionamiento de la *physis*, con el fin de *transformarla* en recurso disponible para el acrecentamiento del sistema en su conjunto. La cibernética, nos dice Heidegger, es la expresión más extrema del triunfo del método moderno, pues al interior de su lógica sólo cuenta como real y verdadero aquello que puede ser *reducido* a cálculo, es decir: a criterios de mensurabilidad. Lo que no puede ser medido no existe. O si existe, no es relevante. Por eso, lo indisponible, lo singular, lo raro, lo ambiguo, aquellos grises que sólo pueden abordarse en base a tartamudeos y tanteos exploratorios, es *incorporado* plásticamente a las dinámicas de un sistema que debe ir ajustando continuamente sus procesos y mecanismos de control y seguimiento. La máquina

⁵³⁶ Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014, p.161.

⁵³⁷ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche II*, Destino, 2002, p. 141.

de hipercalculabilidad, así, no sólo prevé o anticipa las posibles perturbaciones en base a los antecedentes que arroja la actualidad, sino que, en base a ellos, programa lo esperable, desechado hacia los márgenes de la distracción o del entretenimiento lo que es considerado inútil. Lo serio, lo verdaderamente relevante, sirve. ¿Para qué? Para acrecentar el poder, que siempre requiere para su conservación de su propio sobrepotenciamiento continuo. Lo importante es el control, el que ya no se comprende desde una lógica disciplinar o de contrarios sino como una dinámica continua, transparente y unidimensional que actualiza continuamente sus mecanismos a través de la retroalimentación circular que generan y procesan los sistemas de información. Un sistema que «aprende» de sí mismo: se auto-regula, se auto-controla, se auto-dirige. Por ello, nos dice Heidegger:

El mundo científico deviene mundo cibernético. La concepción previa del proyecto cibernético de mundo supone que el rasgo fundamental de todos los procesos mundanos calculables es el control. El control de un proceso por medio de otro se consigue mediante la transmisión de una noticia, mediante la información. Como, por su parte, el proceso controlado devuelve el mensaje al que lo controla y, de ese modo, le informa, el control tiene el carácter de una retroacción de informaciones⁵³⁸.

Las lógicas del sistema tecnológico tienden a clausurar sus puertas a la venida de lo verdaderamente imprevisible, a través de movimientos calculados y efectuados casi a la velocidad de la luz, cuyo único foco es la optimización de sus procesos de cara al aumento de la producción y de los beneficios. Por esto mismo, Heidegger observa que la cibernética es en esencia *futurología*. Es decir, el capitalismo como gran máquina de cálculo no sólo anticipa el futuro en base a la información presente, sino que busca todos los medios para *programarlo* en función de la movilización total de nuestros deseos y formas de vida. Para el filósofo alemán, el principal factor de perturbación del sistema social sigue siendo el ser humano. Por lo que no es de extrañar que la cibernética haya evolucionado desde la teoría de la información hacia “la investigación y planificación rigurosamente metódica del porvenir del hombre actuante”⁵³⁹. Modelar la vida humana bajo la figura del trabajador implica, así,

⁵³⁸ Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014, p.160.

⁵³⁹ “La futurología cibernética “[c]omputa las informaciones sobre aquello planificable que se le viene al hombre. Esta clase de porvenir es *el futurum* para el logos que, en cuanto futurología, se somete al triunfo del

pensarla unidimensionalmente como fuerza de trabajo. Lo que hace, junto con ello, al mundo del trabajo la única dimensión válida de la existencia.

3.3 La figura del «Trabajador»

Por todo esto, la cibernética debe ser comprendida, en líneas generales, como “la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano”⁵⁴⁰. Se recordará que ya Ernst Jünger había señalado, a comienzos de los años treinta, que la figura del trabajador correspondía justamente a la humanidad que venía tras la caída del mundo sostenido en los ideales (ilustrados) burgueses, reticentes - desde su punto de vista - al dolor de la vida y excesivamente sentimentalistas, que hacían del cuerpo un valor en sí mismo, y del goce onírico y del amor individual e ilimitado, los pilares de un horizonte que se extendía liviano como un narcótico⁵⁴¹. El trabajador, para Jünger, es por ello la *figura* de una humanidad que «asume» la tarea del dominio del mundo⁵⁴², una vez los grandes ideales trascendentales se han derrumbado, haciendo del riesgo y del peligro fuentes de energía creativa⁵⁴³: latidos sobre los que volver vivir una nueva forma de lazo social, una nueva forma de comunidad⁵⁴⁴. Con el estallido de la primera gran guerra, nos dice, una fuente elemental

método sobre la ciencia. El parentesco de esta reciente disciplina de la ciencia con la cibernética es manifiesto”. Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014, p. 162.

⁵⁴⁰ Martin Heidegger, “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 98.

⁵⁴¹ Ernst Jünger, *Sobre el dolor, seguido por La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets, 2003, Barcelona p.p 27-30.

⁵⁴² Heidegger señala, a propósito del pensamiento de Jünger y la figura del trabajador: “La palabra conductora es “«la figura del trabajador». Con ello no se ha mentado un hombre o una clase separada de hombres, pero sí una “nueva humanidad” y en verdad ésta es empujada al centro de todas las descripciones, reflexiones, valoraciones y predicciones. Esta humanidad es no sólo un objeto preferido de la investigación sino conforme al ser el centro y la medida, y a saber, para un ser humano que ya se ha determinado como subiectum”. Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, p. 62

⁵⁴³ “Lo peligroso, que antes aparecía bajo los signos de la lejanía y del pasado, domina ahora el presente. Ha irrumpido en él cual si llegara de unos tiempos remotos y de los confines del espacio, ha irrumpido en él, por así decirlo, bajo el aspecto de un astro amenazador que regresara de los abismos cósmicos por unas trayectorias en las que rigen unas leyes desconocidas”. Y un poco más adelante: “Unos verán en esto la recaída en una barbarie moderna: otros lo saludarán como un baño de acero. Lo importante es ver que de nuestro mundo se ha apoderado un *aflujo nuevo y todavía indomeñado de fuerzas elementales*”. Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 60 y p. 61. El destacado es mío.

⁵⁴⁴ Este nuevo «lazo social» se daría en el contexto de la *Kriegsideologie* propia de la revolución conservadora que se dio en Alemania en el periodo de entreguerras, y de la que Jünger (y ciertamente Heidegger) es sin duda uno de sus representantes. Como señala Clara Ramas San Miguel: “Se trataría en ella de aquel modo de pensar que ve en el estallido de la primera guerra mundial la crisis definitiva e irreversible de “todo modo naturalista de pensar y de sentir” —la expresión es de Husserl—, esto es, se toma el conflicto como una guerra entre

se revela a la juventud (alemana), una que brota desde lo primigenio, fondo negado justamente por el régimen de vida burgués que dominaba hasta entonces la cultura europea. En este nuevo juego de tensiones y energías, la fuerza movilizadora es justamente la técnica, es decir: el poder que es capaz de extraer de la propia *physis* la energía para movilizar la producción creativa de un nuevo orden del mundo, sostenido en el poder, la fuerza y el dominio.

El trabajador es, por tanto, no sólo una clase social ni el trabajo sólo una parte del tiempo de nuestra existencia, diferente del ocio o del *divertimento*. Es un “modo nuevo de vivir que tiene por objeto la superficie entera de la tierra”⁵⁴⁵ y *que*, por lo mismo, “comprende más que la suma de sus partes”⁵⁴⁶. Por eso que para Jünger el trabajador es una figura de lo humano, su *Gestalt*: idea que aglutina la diversidad de formas y matices con la que esta aparece en diversos contextos, y a cuyo fin sirven tanto la economía, la técnica y la moral. El trabajo debe pensarse, en este nuevo contexto epocal, como nuevo principio, en el que se busca incansablemente el óptimo funcionamiento de una totalidad a la que todas las esferas de la existencia sirven como sus elementos dinamizadores: “El trabajo como principio y como modo de vida soporta y ensambla la humanidad en una nueva figura”, escribe Heidegger en sus apuntes y comentarios a la obra de Jünger⁵⁴⁷. Desde esta nueva visión de mundo, todo, absolutamente todo, debe comprenderse como acción, o mejor: como fuerza productiva, fecunda y abarcadora.

visiones espirituales donde está en juego la existencia, la propia esencia, alemana en este caso. Esta ideología se articula en torno a diversos temas: la comunidad (*Gemeinschaft*) como Todo en el que se funde el individuo mediante vínculos de vida y muerte, con un sustrato identitario-popular (*völkisch*), una comunidad de suelo y sangre encarnada de modo tangible en la camaradería de los soldados (*Frontgemeinschaft*); la guerra, en su peligrosidad, como meditación espiritual, escuela o *Bildung* de una nueva relación con la muerte, el desmoronamiento de la vulgaridad y superficialidad de la cotidianidad burguesa y acomodada, que nos muestra el verdadero y profundo sentido de la vida; el destino (*Schicksal*), como vinculación no causal, incalculable y trascendente, del individuo con su sangre y su suelo (*Blut und Boden*), centro sobre el que gravita la historicidad de un pueblo; o la demolición del concepto universal de Hombre en favor de un nominalismo antropológico relativista que es la punta de lanza del imperialismo militante y que propugna la existencia del hombre concreto, histórico-espiritual (*geistersgeichtlich*), agrupado según pueblos (*völkerhaft*). Clara Ramas San Miguel, “Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger”, *Anuario filosófico*, Vol. 47, No 3, 2014, p. 540. A propósito, ver Domenico Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la muerte*, Lozada, Buenos Aires, 2001.

⁵⁴⁵ Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 89.

⁵⁴⁶ Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990, p.p 38 y ss.

⁵⁴⁷ Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, p. 67.

Si consideramos, por ejemplo, el modo en que la física moviliza a la matemática, el modo en que la biología sabe adivinar por debajo de los afanes proteicos de la vida su energía potencial, el modo como la psicología se esfuerza en ver como acciones aun el dormir y el soñar, se nos hará evidente que lo que aquí está operando no es el conocimiento en general, sino un pensamiento específico⁵⁴⁸.

Por ello, escribe Heidegger, la figura de la nueva humanidad que describe Jünger es aquella en la que la comprensión del ente en su totalidad ha hecho del mundo exclusivamente mundo de trabajo. Esto quiere decir que, en su interior, 1.-la humanidad se comprende a sí misma como un poder incondicionado desplegado hacia el dominio y la creación de nuevas formas sobre el globo, queriendo no sólo representarlo sino producirlo en tanto *trabajador*; 2.- el ser del ente, se comprende como un producto del trabajo, pasando a ser un recurso disponible para la producción infinita y la técnica se experimenta como un modo fundamental de provocar el descubrimiento del ente en su totalidad; 3.-la verdad se entiende desde la perspectiva del aseguramiento de las condiciones de sobrepotenciamiento, es decir, desde el criterio de optimización y eficiencia; 4.-y la humanidad se convierte en subjetividad incondicionada no porque haya advenido al fin sujeto soberano sino porque vuelca infundadamente sobre sí misma inscribiéndose en un proceso de auto-legislación incondicionada⁵⁴⁹. Por eso, la subjetividad puede ser comprendida como estado, como nación, como pueblo, como raza... o como sistema tecno-capitalista. Jünger nos presenta, así, un mundo en el que, luego del ocaso de los fines trascendentales, se afirma incondicionalmente el júbilo que ofrecen la guerra y la técnica, y el que el sentido se juega en la capacidad que tienen los competidores de dar formas, dar órdenes: crear infinitamente nuevas reglas que posibiliten, a su vez, nuevas partidas por el dominio de la existencia⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 91.

⁵⁴⁹ Clara Ramas San Miguel, "Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger", *Anuario filosófico*, Vol. 47, No 3, 2014, p.p 546-552.

⁵⁵⁰ "La modernidad sería la progresiva conciencia del desfondamiento que supone no poder apelar ya a principios trascendentales; el final de la modernidad, la afirmación desgarrada de ese desfondamiento y su sutura mediante el imperio absoluto de la voluntad de poder afirmada como dominio de una nación, de un pueblo, de una raza. La figura del trabajador significa, en fin, que la subjetividad alcanza su consumación en lo incondicionado, que alcanza validez planetaria. Entra en juego la categoría de totalidad: tanto el trabajo como la guerra van a recibir un carácter total". Clara Ramas San Miguel, "Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger", *Anuario filosófico*, Vol. 47, No 3, 2014, p.p 551-552.

Pensemos ahora esta descripción de la figura del trabajador vinculada a la guerra económica y productiva propia del sistema tecnológico. En su interior, el ser humano se comprende como un perfil laboral o profesional abstracto, es decir: como fuerza de trabajo, físico o cognitivo. Este perfil se constituye a partir de un modelo de enunciados referidos a capacidades emocionales, corporales y cognitivas impersonales siempre disponibles para ser *realizadas* (o puestas en obra) en situaciones valoradas en base a desempeños esperados. El perfil, así, es de alguna forma un *modelo* general al que debe acercarse, actualizándose continuamente, cada capital o talento humano singular. El modelo es elaborado dentro de marcos genéricos de acción o desempeño, los que describen trayectos que van desde la aplicabilidad de reglas a lo contingente hasta situaciones donde la incertidumbre marca la complejidad de los rendimientos requeridos para la puesta en acción. Por esto, el perfil profesional o laboral de un «recurso humano» (o de un trabajador cognitivo) es la expresión más fehaciente de un *mapa* de capacidades, de habilidades, de «emociones», de atributos, de modos de hacer, de pensar y de vivir sin *cuerpo*, sin vidas concretas, singulares, irreductiblemente únicas: vida humana sin atributos, capacidades sin vidas humanas. Es, por el contrario, un gran marco de cualificaciones que, teniendo como (único) foco los requerimientos del sistema tecnológico y social cibernético, se extiende por el planeta de modo homogéneo e incuestionado. En todas partes del globo, en toda «localidad», en *cualquier sitio*, se deben movilizar las mismas capacidades, emociones, modos de hacer y de pensar: teniendo como referencia, eso sí, la línea de producción a la que dicha región está inscrita en el marco del mercado planetario.

El trabajo humano, en tanto capital o recurso, opera, así, *como medio* a través del cual el sistema social y tecnológico va actualizando sus desempeños generales, de cara al aseguramiento de su consistencia y poderío. Modelando la singularidad humana bajo la única forma del trabajador (cognitivo o físico), el Sistema se inmuniza de esa fragilidad propia del devenir de la vida abierta a la reconfiguración conjuntiva del campo de los posibles. Lo grave es que, si seguimos algunos planteamientos de Franco Berardi, esta organización planetaria de la vida humana, tramada con los requerimientos impersonales del sistema tecnológico y social en su conjunto, ha ido extendiendo por el planeta un régimen de existencia sumamente abstracto, en el que la funcionalidad maquina y conectiva ha destrozado la diversidad de

localidades, mundos y modos de vida en función de dinámicas productivas que (pareciera) *nadie* decide, controla o domina a cabalidad⁵⁵¹. La multiculturalidad vislumbrada con optimismo en la *utopía de la canica azul* no ha sido inmune a ello. Por lo que no es raro que, bajo la diversidad cultural que hoy nos vende el marketing, se expanda por el planeta una homogeneización subterránea de nuestros modos de vida⁵⁵². O, ¿no es acaso que cada vez todos vamos queriendo, pensando, soñando y recordando lo Mismo?

3.4 La movilización total como voluntad de poder

Para comprender a cabalidad la figura del Trabajador debemos detenernos en aquello que el mismo Jünger (con un entusiasmo que luego fue decayendo en el otoño de su vida) denominó en los años 30 *movilización total*, engarzada a la guerra como eje global. Jünger escribe:

(...) basta contemplar esta nuestra vida misma en su complejo desencadenamiento y en su implacable disciplina, con sus zonas humeantes e incandescentes, con la física y metafísica de su tráfico, con sus motores, sus aeroplanos, sus ciudades donde viven millones de personas, basta contemplar esas cosas para vislumbrar con un sentimiento de horror mezclado de placer que en ninguna de ellas hay un solo átomo que *no* esté trabajando y que nosotros mismos nos hallamos adscritos en lo más hondo a este proceso frenético. Más que ser ejecutada la movilización se ejecuta a sí misma; ella es tanto en la guerra como en la paz la expresión de la existencia misteriosa y coercitiva que nos somete esta vida en la edad de las masas y de las máquinas⁵⁵³.

Que estemos nosotros mismos adscritos a esta movilización total no implica necesariamente que nos sintamos obligados por un poder que se hallase por sobre o por fuera de este macro-proceso. Más bien, cosa que hoy es bastante patente, pareciera que lo viviésemos con entusiasmo, provocados o llamados a *sintonizar* nuestras vidas a los ritmos de un engranaje

⁵⁵¹ Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 29.

⁵⁵² Jean-François Lyotard, “íntimo es el error”, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, p. 137.

⁵⁵³ Ernst Jünger, *Sobre el dolor. Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets, Barcelona, 1995, p.p. 101.

que, desde la perspectiva de Jünger, nos ata a un mundo que se ha hecho uno con el trabajo y la guerra total. Como el mismo Jünger señala, la vida moderna pareciera ser un gran todo tramado en redes energéticas volcadas hacia la optimización de la potencia bélica: desde las fábricas que producen tanques y cañones a las humildes cocinas de los campesinos en las que se hornea la comida que les proveerá de energía suficiente para sostener de buena manera las exigencias de la cosecha. “La conversión, en suma, de todos los recursos vivos y mecánicos de un territorio en una corriente viva de trabajo y energía bélica”⁵⁵⁴.

Las reflexiones que Heidegger, a partir justamente de Jünger (y de la experiencia de la Primera Guerra) desarrolla a partir sobre todo de los años treinta se enmarcan en esta misma línea. En esta, resulta crucial la lectura epocal que desarrolla del pensamiento de Nietzsche en tanto consumidor del proyecto metafísico, quién habría señalado a la voluntad de poder como su último y más oculto fundamento⁵⁵⁵. Dicho a muy a grueso modo, Heidegger comprende que la voluntad de poder, en tanto

⁵⁵⁴ Clara Ramas San Miguel, “Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger”, *Anuario filosófico*, Vol. 47, No 3, 2014, p. 550.

⁵⁵⁵ No puedo abrir aquí un análisis pormenorizado de la polémica lectura que hace Heidegger de Nietzsche, la que ha indignado a muchos pensadores y comentaristas. Cabe destacar, eso así, un par de cosas. Primero, como el mismo Heidegger enfatiza, la suya no busca ser una lectura que se ajuste a lo que Nietzsche dijo, como reza el título del sencillo pero brillante libro de Mazzimo Montinari. No es una lectura filológica sino una confrontación en el marco de lo que para Heidegger constituye la historia del ser. Es decir, es una lectura que lee a Nietzsche desde la historia acontecida, y desde esta perspectiva, lo concibe como la culminación de la metafísica occidental y la radicalización de su esencia nihilista en tanto, para Heidegger, esta radica en el olvido de la diferencia entre ser y ente. Por otro lado, y como señala Reiner Schürmann, de lo que trata la lectura heideggeriana de la cuestión Nietzsche no es un intento académico exponer las categorías nietzscheanas sino buscar, a partir de Nietzsche, dar cuenta de los conceptos fundamentales de una época, la tecnológica, en la que la filosofía ha llegado a su fin (Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017, p.p 266-267). Por eso, cada vez estoy más convencido de que la lectura que despliega Heidegger, compleja, profunda, de una amplitud pocas veces vista, no puede entenderse a cabalidad sino se lee al alero de lo que Jünger creyó ver en Nietzsche. Podría decirse, que Heidegger lee a Nietzsche, al menos sus lecturas que buscan ser más “sistemáticas” a partir de ciertas intuiciones de Jünger, enmarcadas en su concepto de movilización total y de disponibilidad. Pues, nuevamente, la ambición de Heidegger es descubrir la experiencia fundamental sobre la que una época, la nuestra, se despliega, para así, sacándola a la luz, generar su torsión. El mismo Heidegger señaló que “[e]l libro de Jünger [*El trabajador*] es importante, porque produce lo que toda “literatura de Nietzsche” no pudo: proporcionar una experiencia del ente y de lo que “es” a la luz del proyecto nietzscheano del ente como voluntad de poder; esta experiencia del ente es aseguramiento de permanencia del hombre en medio de él”. Martin Heidegger, *Acercas de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, p. 52. Entonces, en todo lo que sigue, voy a comprender a la voluntad de poder en tanto voluntad de dominio, en cuyo centro operaría esta suerte de teleología del “siempre más poder” como proceso de expansión ilimitado, sin meta ni fin más que el aseguramiento de su misma movilización total. La voluntad de poder en sentido estrictamente nietzscheano no tiene ese sentido de dominio ni, por lo mismo, creo que puede leerse sin más como el antecedente ontológico de la razón instrumental y del dominio tecno-científico del mundo. Más bien, pienso que la noción nietzscheana está mucho más ligada a la fecundidad, a la generación, a esa “virtud que hace regalos” en la que la vida se ama desde esa intensidad sobreabundante desde la que brota

rasgo fundamental de la entidad de lo ente es la equiparación de lo ente con lo real, de tal modo que la realidad de lo real obtiene el poder para llevar a cabo la factibilidad sin condiciones de la objetivación total. La ciencia moderna no sirve a una meta que le haya sido antepuesta ni tampoco busca una «verdad en sí». Como modo de la objetivación calculante de lo ente, es una condición planteada por la propia voluntad de voluntad y mediante la cual ésta se asegura el dominio de su esencia⁵⁵⁶.

La voluntad de poder, como fundamento o principio de la realidad de lo real, es aquí enteramente voluntad de dominio, vale decir: voluntad de apoderarse de lo real, lo que es interpretado como aquello que puede ser contado en virtud de la progresión infinita de dicho contar, para ser producida o modelada en virtud del acrecentamiento infinito de la misma voluntad⁵⁵⁷. De ahí que, como he afirmado, la teleología propia de la sociedad posmoderna, exacerbando las lógicas mismas de la Modernidad, es la teleología del *siempre más*, la que debe pensarse como un movimiento que hace del aseguramiento de sus mismas dinámicas la última meta de un sistema energético que vela por su propia conservación y crecimiento. Como escribe el mismo Heidegger a propósito de esta tendencia ciega, en el segundo tomo de su *Nietzsche*:

El acrecentamiento va en cada caso más allá de lo conservado y del correspondiente conservar; y esto no mediante el mero agregado de más poder. El «más» de poder consiste en que el acrecentamiento abre nuevas posibilidades del poder más allá de aquél, transfigura a la voluntad de poder en dirección de esas posibilidades superiores y desde allí la incita al mismo tiempo a que penetre en su esencia propia, es decir, a que sea una sobrepotenciación de sí misma⁵⁵⁸.

Cuando Heidegger quiere pensar la dinámica del siglo XX pone, por esto mismo, en relación la voluntad de poder de Nietzsche con la idea del eterno retorno de lo mismo: la vida

aquello radicalmente otro en la que se revitaliza a sí misma. Para esta clave de lectura, ver Manuel Barrios, *La voluntad de poder como amor*, Serbal, Barcelona, 1990, p.p 43-72.

⁵⁵⁶ Martin Heidegger, “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 251.

⁵⁵⁷ Para una lectura crítica de la lectura heideggeriana de la voluntad de poder como voluntad de dominio, ensayando una lectura diferente vinculada a una razón imaginativa ver Mónica Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Buenos Aires, 1998, p.p 177-204.

⁵⁵⁸ Martin Heidegger, “La metafísica de Nietzsche”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p. 255.

movida por ningún otro fin o meta que el deseo de perpetuar sus condiciones de conservación y de acrecentamiento, para lo cual todo ente aparece como recurso, como medio, incluido por supuesto el ser humano convertido en capital: “la voluntad de voluntad se impone, como formas fundamentales de su aparecer, el cálculo y la organización de todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado”, escribe en *Superación de la metafísica*⁵⁵⁹. En este sentido, para Heidegger, los dos valores o principios que movilizan a esta movilización que se moviliza a sí misma, son, leyendo a Nietzsche, la verdad y el arte. La verdad, en el sentido moderno de aseguramiento y control del ente a través del cálculo; el arte, en el sentido de generación de nuevas posibilidades estimulantes que mantengan el círculo de la producción y el consumo en continuo movimiento⁵⁶⁰.

Para Heidegger, el verdadero «protagonista» o, si se prefiere, «sujeto» de la época de la consumación de la metafísica es, como vimos un poco más arriba, la «técnica». Es decir, esta «estructura de emplazamiento» que comienza a denominar, a partir de las famosas conferencias de Bremen, *Gestell*, y que se mueve automática e impersonalmente hacia su propia sobrepotenciación infinita⁵⁶¹. Antes de ello, durante los años 30, Heidegger busco comprender esta misma dinámica como *maquinación* (*Machenschaft*), destacando el hecho de que en esta movilización total todos los entes son valorados en función precisamente de su *disponibilidad para ser movilizados en el círculo infinito de la máquina de producción*, operando en ella una racionalidad calculista que busca ajustarlo todo para 1.-sostener un continuo aceleramiento de la vida, 2.-una creciente masividad, 3.-una intensificación de las vivencia como nuevo modo de «encantarnos» con el mundo⁵⁶².

⁵⁵⁹ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 58.

⁵⁶⁰ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p.p 178-179.

⁵⁶¹ Martin Heidegger, *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, Indiana University Press, USA, 2012.

⁵⁶² “La razón misma asume la planificación, organización y confección del mundo. Lo ente ya no es más *physis* en el sentido griego, sino la «naturaleza», esto es, aquello que se captura en la anticipación planificadora del cálculo y que queda encadenado en el calcular de antemano. La razón se vuelve ahora cada vez más racional, y todo lo ente se vuelve su hechura y maquinación, esta palabra entendida en sentido esencial, no en sentido despectivo. El hombre se vuelve cada vez más ingenioso y astuto, pero a la vez cada vez más masivo y pequeño. Las oportunidades y posibilidades en las que él pone en juego sus maquinaciones, se vuelven ilimitadas a través de éstas mismas. Todo esto no excluye, sino que precisamente exige que todo lo que se opone a la razón calculadora como límite, lo irracional, esto es, lo que no es computable por ella, entre en vigencia a su modo, y

La maquinización hace posible un dominio del ente que ahorra fuerzas, es decir, que al mismo tiempo las almacena, un dominio que resulta en todo momento abarcable en todas direcciones. A su ámbito esencial pertenecen también las ciencias. Éstas no sólo mantienen su valor; ni tampoco adquieren simplemente un nuevo valor. Más bien son ahora, por vez primera, ellas mismas un valor. En cuanto investigación dirigible y de carácter empresarial de todo el ente, lo fijan y, mediante sus fijaciones, condicionan el aseguramiento de la existencia consistente de la voluntad de poder. El adiestramiento [*Züchtung*] de los hombres no es, sin embargo, domesticación, en el sentido de refrenar y paralizar la sensibilidad, sino que la disciplina [*Zucht*] consiste en almacenar y purificar las fuerzas en la univocidad del «automatismo» estrictamente dominable de todo actuar⁵⁶³.

Por ello, y ahora como señala Bernard Stiegler, si la guerra contemporánea - esa que Jünger pensaba como movilizadora de la totalidad de la existencia - se juega privilegiadamente (pero no exclusivamente) en el campo de la economía⁵⁶⁴, la guerra a la que estamos movilizadas es dinamizada en función del capital. A este fenómeno Santiago López Petit ha buscado pensarlo a partir del término «movilización global» con el que ha querido dar cuenta de que el “fundamento velado de esta realidad” consiste en la auto-reproducción de esta misma realidad hecha una con el capitalismo⁵⁶⁵. Por ello, hoy se valora “la acción humana como una conducta maximizadora con el objetivo de lograr más utilidad o mayor bienestar”, lo que implica que el valor de nuestras vidas se ha disuelto en las lógicas del mercado⁵⁶⁶. Por ello, como dice Lyotard, esta abstracción impersonal que moviliza la energía del planeta puede comprenderse como una gran mónada en expansión, al interior de cuya historia la especie humana es sólo un capítulo más⁵⁶⁷. Dentro de esta perspectiva brutalmente inhumana, no es raro entonces que “[c]uando se trata de extender las capacidades de la mónada, parece razonable abandonar y hasta destruir activamente las partes de la especie

ciertamente dentro de la región de las maquinaciones de la razón”. Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas "escogidos" de la "lógica"*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales). Santiago de Chile, 2006, p.106.

⁵⁶³ Martin Heidegger, “La metafísica de Nietzsche”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p.p 249-250.

⁵⁶⁴ Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Avarigani, Madrid, 2015.

⁵⁶⁵ Santiago López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009, p. 63.

⁵⁶⁶ Santiago López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009, p. 61

⁵⁶⁷ Una lectura crítica de la fábula posmoderna puede encontrarse en Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, USA, 1997, p.p 167 y ss.

humana que parecen superfluas, sin utilidad para ese fin. Por ejemplo, las poblaciones del Tercer Mundo»⁵⁶⁸.

3.5 Desterritorialización, abstracción y homogeneización de la vida

Para cerrar este capítulo, quiero destacar una última cuestión. Señalé arriba que el «sujeto» que organiza la consumación de la metafísica es el sistema tecnológico, pensado como *Gestell* o «estructura de emplazamiento», maquinación, movilización total, voluntad de poder o teleología del «siempre más». Esto implica que, al ser la información y el conocimiento su sistema nervioso, en las posmodernas sociedades del conocimiento el saber vivir, el saber pensar y el saber-hacer, se han desencarnado de los sujetos singulares, los que tampoco creen que en su ejercicio de juego, por ejemplo, el desvelamiento paulatino del sentido del mundo. Lejos estamos de lo que Foucault llamó, a partir de Pierre Hadot, *espiritualidad*, prácticas de cuidado y conocimiento de sí que exigían de aquel que buscaba la verdad una práctica de conversión y transfiguración hondamente subjetiva⁵⁶⁹. Por este motivo, si uno de los ideales del proyecto pedagógico-crítico de la Modernidad era justamente la *Bildung*, en las posmodernas sociedades del conocimiento la relación significativa entre saber, conocimiento y vida concreta ha prácticamente desaparecido. Si la figura del trabajador posmoderno implica competencias y destrezas impersonales y anónimas, es porque también las unidades de conocimiento y de información se intercambian casi a la velocidad de la luz a partir de los requerimientos de la máquina productiva, como si fuesen unidades de energía extractoras de «siempre más» energía. Por ello, señala Lyotard a propósito del saber en las sociedades posmodernas:

⁵⁶⁸ Jean-François Lyotard, “El tiempo, hoy”, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 83.

⁵⁶⁹ “La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[ll] acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad”. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, FCE, Ciudad de México, 2018, p. 33. En relación a Pierre Hadot, ver, por ejemplo, Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Barcelona, 2006, p.p 23-58.

Se puede, por consiguiente, esperar una potente exteriorización del saber con respecto al «sabiente», en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso. Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso»⁵⁷⁰.

Uno de los signos de esta externalización de los saberes implica que estas unidades de conocimiento que se intercambian en función de los marcos de actuación previamente definidos y esperados, no exigen del sujeto una *ética* ni con el mundo ni consigo mismo ni con los otros. Es decir, en el ejercicio de los saberes no se van elaboran modos de vida que se vinculan, de modo concreto y singular, con esas cuestiones que emergen del fondo mismo de la existencia, como vimos en el caso de la labradora: en los saberes y con los saberes compartidos no se entretienen mundos con un sentido consistente que se elabora concretamente. Atrás han quedado los días en el que el saber de la verdad no podía pensarse desligado del saber del bien, del *agathon*⁵⁷¹. La legitimidad del saber no está dada por lo que él nos abre o enseña, ni con aquello que él nos pone en relación, como sería, por ejemplo, el misterio de la tierra, la inmensidad inescrutable del cielo o la cuestionabilidad de la existencia, sino por aquello que nos capacita producir. Dicho de otro modo, lo *importante* no es el modo cómo el saber vivir, saber pensar o saber hacer nos ponen en relación a «los contenidos de la vida», cuestiones que con su cultivo y transmisión renuevan, de generación en generación, un mundo común, como señala Hannah Arendt⁵⁷². Lo importante no son

⁵⁷⁰ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 16.

⁵⁷¹ Por ejemplo, el filósofo estadounidense Stanley Rosen ve justamente en esta desvinculación radical entre la razón y la idea del bien la esencia misma del nihilismo moderno. Stanley Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, 1969, p. xiv.

⁵⁷² Arendt escribe: el mundo común “está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”. Y más adelante: “el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros

dichos contenidos sino lo que ellos nos permiten hacer o producir, si acaso logramos transformarlos (o reducirlos) en recursos disponibles para maximizar los circuitos de la producción. Su valor está dado por su *eficiencia y eficacia* para potenciar nuestros modos de movilizar(nos) (en) la existencia⁵⁷³.

Si la ciencia, y el saber en general, deben ser reducidos a aquellos criterios orientados a la optimización de todo ámbito de cosas, en su transferencia o traducción a los circuitos informáticos (al convertirlos en noticias, en datos, en informes, etc.) lo que va a tener lugar es un acelerado proceso de «desarraigo» y «desterritorialización», con el consiguiente empobrecimiento de la experiencia y de nuestros mundos simbólicos. Como vimos en el &2 de este capítulo, toda localidad, todo lugar, todo mundo, toda *cosmotécnica*, se teje en saberes que no son sólo funcionales, sino que en su ejercicio y elaboración se levantan modos de relación con aquellas cuestiones indecibles que nos apremian desde el fondo de la existencia, y a las que hacemos frente orientando de modo singular nuestras vidas individuales y colectivas. El sistema tecnológico «extrae» de los saberes locales (modos de pensar, de vivir, de hacer) aquello que le sirve para acrecentar la performance de su funcionamiento. En ese sentido, privilegia poner en circulación aquellos conocimientos,

contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo”. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 62 y p. 64.

⁵⁷³ Como la misma Arendt señala a propósito de la crisis del sistema educativo y el del mundo moderno: “la actual crisis ha sido posible por la teoría moderna sobre la enseñanza, que fue, sencillamente, la aplicación lógica del *tercer* supuesto básico en nuestro contexto [los otros dos supuestos son, que existe un mundo infantil autónomo al mundo de los adultos; y que, debido al influjo de la psicología, la ciencia de la enseñanza debe emanciparse de las materias a impartir]. Se trata de un criterio sostenido por el mundo moderno durante siglos, que encontró su expresión conceptual sistemática en el pragmatismo. Este supuesto básico sostiene que sólo se puede saber y comprender lo que uno mismo haya hecho, y su aplicación al campo educativo es tan primaria como obvia: en la medida de lo posible, hay que sustituir el aprender por el hacer. La causa de que no se diera importancia a que el profesor conociera su propia asignatura era el deseo de obligarlo a ejercer la actividad continua del aprendizaje, para que no pudiera transmitir el así llamado «conocimiento muerto» y, a cambio, pudiera demostrar cómo se produce cada cosa. La intención consciente no era transmitir conocimiento sino enseñar una habilidad, y el resultado fue que los institutos de enseñanza, transformados en entidades vocacionales, tuvieron en la enseñanza de la conducción de un coche, del uso de una máquina de escribir o, mucho más importante para el «arte» de vivir, de la forma de relacionarse con los demás y tener popularidad, bastante más éxito que en la posibilidad de lograr que los alumnos adquirieran los fundamentos de un plan de estudios corriente”. Hannah Arendt, “La crisis en la educación”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 194.

habilidades y actitudes que nos permiten calcular, anticipar y programar el futuro, reduciendo toda esa porosidad en la que se tejen los saberes encarnados, al lenguaje binario del sí o no.

Con las nuevas tecnologías del conocimiento y la información articuladas en base al principio de optimización, los modelos culturales, antes atados a raíces tradicionales, se difuminan por el globo en forma de información, cuestión que tanto incomodó a Heidegger, como se sabe, y que lo llevó a reivindicar un modo de localismo sustentado primero en la raza y sangre, y luego en la lengua y el vínculo con la tierra en la que se levanta y cuida un mundo concreto: para él, el de los alemanes, por supuesto. El horror que provocó a Heidegger la imagen del ser humano sobre la luna tiene justamente este sentido: una compleja desesperanza ante lo que para él era el profundo desarraigo que embargaba al ser humano que entraba en la época del nihilismo tardo moderno⁵⁷⁴. Poner en contraposición el vértigo heideggeriano con la nueva sensibilidad global producida por la imagen de la canica azul nos muestra justamente este cambio de eje en el modo de comprender el sentido de la existencia. Ver la tierra desde el vacío implicaba, para él, un proceso de desterritorialización o desarraigo, con el peligro aparejado de que se expandiera una homogeneización abstracta de los modos de hacer, de pensar y de vivir que destruyeran las fuentes desde donde se tejen y cultivan los mundos de la vida: nuestros lugares y tiempos *concretos*. La abstracción homogénea desmantela, bajo el único criterio de optimización, toda localidad singular, la que es modelada ahora a partir de un funcionalismo que convierte la dramática de nuestra vida en no-lugares y en tiempos vacíos, impersonales y sin atributos. Pero el lugar no es sólo un plano geométrico, sino que significa para nosotros mucho más que eso. Lo veíamos arriba a partir de las *cosmotécnicas*: un lugar es un tramado en el que nos relacionamos con la hondura del mundo. El lugar marca un hito en torno al que tejemos un sentido de pertenencia, el que

⁵⁷⁴ “No sé si Vd. estaba espantado, pero yo desde luego lo estaba cuando vi las fotos de la Tierra desde la Luna. No necesitamos bombas atómicas, el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra. Hace poco tuve en Provenza una larga conversación con René Char, el poeta y resistente, como Vd. sabe. En Provenza se han instalado ahora bases de cohetes y la región ha sido devastada de forma inimaginable. El poeta, que no es precisamente sospechoso de sentimentalismo y de glorificar el idilio, me decía que el desarraigo del hombre, que está sucediendo, es el final, a no ser que alguna vez el pensar y el poetizar logren alcanzar el poder sin violencia”. Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1996, p.70.

de todas formas no necesariamente debe estar vinculado a un ente fundante que marque la línea de fuego entre amigo y enemigo.

En los saberes encarnados y elaborados conjuntivamente se entremezclan ideas y prácticas de saber-hacer, saber-vivir, saber-pensar, saber-escuchar, en donde no sólo es la verdad (como adecuación del enunciado a un objeto) lo que prevalece sino la capacidad de dar «buenos» enunciados prescriptivos, moverse bien, acoger, etc.⁵⁷⁵. Es decir, saber vivir implica saber y desear vivir bien, saber y desear escuchar bien y de modo justo, saber y “desear hacer bien algo por el simple hecho de hacerlo bien”, como destaca Richard Sennett del compromiso con el mundo propio del trabajo artesano⁵⁷⁶. Por eso, señala Lyotard, el saber en general, que asocia a la forma narrativa, tiene un vínculo con la costumbre, con la gramática heredada, pues es ella la que nos ofrece aquellos elementos y contenidos del mundo que ya estaba ahí antes que naciósemos. El saber que esa gramática nos hereda nos habla, como nos enseña Benjamin en *El narrador*, del modo cómo podríamos *gustar y orientarnos* en la vida, de cómo deambular por la comisura de lo incierto, de aquello que no puede ser enseñado directa ni completamente pero que se encarna en los gestos que repetimos, en los modos de hacer que adoptamos y hacemos nuestros, dándoles nuevos cauces, nuevos ritmos y porosidades⁵⁷⁷. Tal como lo destaca Franco Berardi, los saberes que se va re-elaborando

⁵⁷⁵ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p.p 43-44.

⁵⁷⁶ Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 165. Y un poco más adelante señala: “Hacer algo bien, aun cuando no se obtenga nada de ello, es el espíritu de la artesanía auténtica. Y únicamente ese tipo de compromiso desinteresado -es al menos lo que creo- puede enaltecer emocionalmente a las personas; de lo contrario, sucumben en la lucha por sobrevivir” (p. 166). Ahora bien, para Sennett el trabajo artesanal no se restringe exclusivamente a un modo de hacer y producir cosas opuesto a la producción industrial. “Es posible que el término «artesanía» sugiera un modo de vida que languideció con el advenimiento de la sociedad industrial, pero eso es engañoso. «Artesanía» designa un impulso humano duradero y básico, el deseo de realizar bien una tarea, sin más. La artesanía abarca una franja mucho más amplia que la correspondiente al trabajo manual especializado. Efectivamente, es aplicable al programador informático, al médico y al artista; el ejercicio de la paternidad, entendida como cuidado y atención de los hijos, mejora cuando se practica como oficio cualificado, lo mismo que la ciudadanía. En todos estos campos, la artesanía se centra en patrones objetivos, en la cosa en sí misma”. Richard Sennett, *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2021, p. 20.

⁵⁷⁷ Para Pablo Oyarzún, la narración cobra en Benjamin un estrecho vínculo con la justicia, pues en ella se da un cuidado radical con la pluralidad irreductible de todas las manifestaciones y expresiones de la naturaleza. “El carácter justiciero de la narración [escribe] consiste en que ella da cuenta del acaecer de lo singular, da cuenta de lo singular en su acaecer. Es, quizá, la justicia de lo nimio; acaso por eso Benjamin da tanta importancia al cuidado del detalle, de la nimiedad que caracterizaría a la narración en sentido tradicional, y que la asocia al espíritu de la crónica. Pero el término esencial con que Benjamin llama a esto es “criatura”. Que no es meramente el ser humano (y entre ellos el más eminente, el justo), no sólo el ser viviente, sino toda cosa de la naturaleza, a lo largo de una jerarquía que se empuja a lo más alto y desciende al “abismo de inanimado”, cuyo ejemplo principal es aquí la piedra profética del relato de Leskov. Criatura es el humano, el animal, la

conjuntivamente en el continuo roce de cuerpos y palabras se entrelazan en los grises de los conceptos abstractos: son saberes exploratorios, tanteos o caminos que se abren a lo imprevisible, dado que nunca pueden ser completamente reducidos a información: saberes tejidos entorno a miradas, a silencios, a parpadeos, a fricciones, a murmullos⁵⁷⁸. Saberes enlazados en una conversación infinita, concreta, viva, creativa, abiertos al temblor de lo porvenir, bajo el abrigo frágil de lo ya-sabido.

Por esto mismo, es importante precisar que el peligro no es el proceso de desterritorialización en sí, el que ha significado sin duda la superación de muchos de los obstáculos que el mismo peso de la tradición ha generado y sigue generando para la reelaboración de los *criterios* de selección y transmisión de las informaciones, imaginarios, saberes que se han considerado hasta ahora verdaderos, buenos, bellos⁵⁷⁹, es decir: aquella política de la memoria sobre la que se yergue la lucha por lo digno de ser rememorado, lo digno de cuidarse, atenderse y pensarse de cara a un *nosotros* porvenir. Pienso que es absurdo negar el hecho de que la desterritorialización, como vimos a través de la canica azul y el derrumbamiento del canon moderno, implica la puesta en crisis de esa *eticidad de la costumbre* que tan bien supo analizar críticamente Nietzsche, mostrado que aquello que se creía y vivía como Verdadero, Bueno, Bello tiene una historicidad, de la que podemos hacer su genealogía, desmontando uno a uno aquellos presupuestos que se creían enviados desde el cielo o pertenecientes a la esencia de lo humano⁵⁸⁰. Los fundamentos que dictaban «con buena consciencia» el modo de ser y de estar en el mundo de pronto, des-anclados de aquellas

cosa, en su íntima singularidad que es, a la vez, su imborrable alteridad. Criatura es todo, a condición de que se la perciba en su irreducible e irrepitable singularidad, y esto quiere decir, para la narración, a condición de que se la *repita* en su irreducible e irrepitable singularidad”. Pablo Oyarzún, “Introducción”, Walter Benjamin, *El narrador*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008, p. 49.

⁵⁷⁸ Tal como señala Berardi: “Una concatenación conjuntiva no implica un diseño original que deba ser restaurado. La conjunción es un acto creativo; ella crea un número infinito de constelaciones que no siguen las líneas de un orden preconcebido ni se hallan integradas en ningún programa. Al comienzo del acto conjuntivo, no es necesario cumplir con un diseño ni tampoco hay un modelo en el origen del proceso por el cual emerge una forma. La belleza no se corresponde con una armonía escondida que forma parte del espíritu universal o de la mente divina. No existe un código que haya que cumplir. Por el contrario, la concatenación conjuntiva es una fuente de singularidad: se trata de un evento, no de una estructura; y es irrepitable porque aparece en un punto único en la red espacio-tiempo”. Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 19.

⁵⁷⁹ Jean-François Lyotard, “El tiempo, hoy”, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p. 70.

⁵⁸⁰ Friedrich Nietzsche, “Aurora”, *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, p.493 (&9).

prácticas milenarias que se repetían no por ser ni más verdaderas ni más efectivas sino porque se *creían* verdaderas, justas y buenas, de pronto revelan su profunda arbitrariedad y violencia injustificables. Lo que trae aparejado el hecho de que pueden ser puestas en cuestión, desnaturalizadas y reconfiguradas en pos de nuevos modos de vida, de nuevos modos de sensibilidad y de pensamiento. Es decir, de nuevas territorializaciones. La filosofía histórica, esa que sitúa la vida humana, su cultura y sus tradiciones en el horizonte del tiempo, abre un abanico de posibilidades para la vida humana, que han generado procesos de emancipación concretos, quedando aún muchos por explorar. Por eso, repito: la cosa no es esta desterritorialización, que carga con un potencial de justicia relevante, al revelar la violencia implícita en todo tipo de norma o ley. Como dejó escrito Levinas, en clara respuesta a Heidegger: “Como la técnica ha desmitificado al universo. Ha deshechizado a la naturaleza. Por su universalidad abstracta, choca imaginaciones y pasiones. Pero ha descubierto al hombre en la desnudez de su rostro”⁵⁸¹.

El peligro no es la desterritorialización de los saberes, sino el hecho de que, las nuevas maneras de «territorializar» abstractamente los modos de vida, han terminado por *reducir* aquellas cuestiones dignas de saberes, de conocerse, de cuidarse, de cultivarse, a los parámetros de la mensurabilidad, es decir: del pensamiento calculante al servicio de la optimización y la teleología del «siempre más». Pues, como señala Heidegger:

Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable. Toda cosa es únicamente aquello que ella cuenta. Lo contado en cada caso asegura la progresión del contar. Dicho contar usa y gasta progresivamente los números y es, a su vez, un progresivo consumirse a sí mismo⁵⁸².

En esto se juega el triunfo total del método, como veíamos recién. Esto implica que la re-territorialización que los flujos informacionales, de imaginarios, de conocimientos genera un re-modelamiento de los procesos de subjetivación, los que, como veremos en el capítulo siguiente, ha *sincronizando* planetariamente los deseos, las formas de ver, de pensar y de

⁵⁸¹ Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarine y nosotros”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre judaísmo*, Carrapós editores, Madrid, 2004, p. 292.

⁵⁸² Martin Heidegger, “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 255.

sentir a un mismo *texto binario*. No sólo porque lo que vamos sabiendo remite siempre a aquello que podemos utilizar para optimizar los desempeños del sistema. Sino también porque en lo que sabemos y en el modo cómo lo sabemos se encarnan aquellos criterios que nos orientan en un mundo donde cada vez desaparecen sus contenidos en vistas de la funcionalidad total. Lo importante no son los elementos de la vida que deseamos y disfrutamos porque sí, sintiendo que el mundo es digno de vivirse y amarse, de cuidarse y atenderse: lo relevante es lo que *se puede hacer* o producir con ellos, pues se comprende el ser del ente en su totalidad (la naturaleza en cuanto tal) como un gran almacén de stocks, siempre disponibles para la perpetuación de la movilización total.

La concreción subjetiva, individual y colectiva, del sistema tecnológico es, así, la «sociedad del rendimiento». Esta, lejos de expresar el fondo neutro de la realidad, se articula en función de los elementos que he analizado hasta ahora: performatividad, optimización, movilización total, etc., ejes sobre los que se organiza un mundo que ha hecho de la eficiencia el último criterio metafísico, quizá, aunque resulte difícil pensarlo, el más abstracto de todos los habidos hasta ahora. La sociedad del rendimiento es una sociedad planetaria, articulada por la teleología del «siempre más», que no obra sobre nosotros como si fuera una exigencia externa ni disciplinaria, sino como una vocación nacida desde la interioridad misma de los sujetos y del sistema comprendido como una totalidad orgánica. La sociedad del rendimiento es una sociedad homogénea, por más que esté adornada por una multiplicad de formas, imágenes y colores⁵⁸³. Por esta razón, podemos afirmar que, en el modo de vida tejido al interior del sistema tecnológico, pareciera que aquella mayor sensibilidad con la alteridad que destacaba Lyotard no ha terminado aún de cuajar. La «alteridad» que se transa en el mercado es aquella que posibilita la gestación de la novedad continua, pero en el fondo no es otra cosa que repetición de lo mismo. El sistema tecnológico proyecta así un infinito tensado por novedades, nunca por lo radicalmente nuevo⁵⁸⁴.

En este nuevo juego del mundo pareciera entonces que ha desaparecido todo «afuera» de la movilización total, lo que marca el ocaso del pensamiento crítico, al menos como este

⁵⁸³ Andrea Soto, *La performatividad de las imágenes*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2020. P.p 13-14.

⁵⁸⁴ Joan Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.p 98-99.

ha sido comprendido a partir de Kant. Si no hay «afuera» de lo mismo, no hay posibilidad (verdaderamente legítima) de pensar *contra* la época, *contra* la ignorancia, *contra* la barbarie. Por eso, como se suele decir, la época presente es la época en la que, reprimidos todos los baches, imprevisibles y grises de la existencia por el gobierno cibernético del sistema tecnológico y social, hemos entrado a la transparencia y positividad absolutos, cuyo único imperativo parece ser: rendir. La sociedad del rendimiento es su concreción histórica singular. Esta es la que abordo en el capítulo siguiente.

Capítulo 2. La sociedad del rendimiento: el ocaso del pensamiento crítico y la nueva promesa de optimización infinita

El mundo es considerado como una mina que hay que explotar. *No sólo estamos obligados a explotar todo lo explotable, sino también a sacar a la luz todo lo explotable, que supuestamente hay escondido en cada cosa (asimismo en el hombre). La tarea de la ciencia actual ya no consiste, pues, en tratar de rastrear la esencia secreta, o sea, escondida, o la regularidad del mundo o las cosas, sino en descubrir su secreto caudal aprovechable. El presupuesto metafísico (habitualmente también escondido) de la investigación actual es, pues, que no hay nada que no sea aprovechable. "¿Para qué sirve la luna?" (dicho molúsico). En ningún momento se duda de que tiene que servir para algo* (Günther Anders).

&1 El ocaso de la crítica y la hegemonía de los expertos

1.1 La «Escuela de la vida» en la sociedad del rendimiento

Como vimos en el capítulo anterior, hoy por hoy los saberes de toda índole se legitiman - en su mayoría - no por su «esencia emancipadora» ni por el «grado de sistematicidad» que otorgan a la «organización del sentido de la vida» (individual y colectiva). Por el contrario, su valor y legitimidad se juegan casi en exclusiva por su pertinencia a las exigencias *del principio de rendimiento*, siendo modulados por las lógicas tecno-científicas y tasados en el mercado global por sus resultados e impactos. Es otras palabras: los saberes, capacidad o habilidades (cognitivas, corporales, emocionales) son válidos en la medida que nos permiten introducirnos de modo más efectivo y flexible en las dinámicas fluidas en las que se fragua el mundo actual, organizado casi exclusivamente por el tejido económico y productivo propio de las democráticas sociedades de consumo.

En este contexto, aquellos saberes que fueron alguna vez reclamados por las «ciencias del espíritu» (en oposición a las ciencias de la naturaleza), hoy son comprendidos y valorados

como parte de esa dimensión cognitiva y afectiva que los «expertos en educación» denominan «habilidades humanas» o «habilidades blandas», en general vinculadas a la *gestión* de las emociones (o inteligencia emocional), a la comunicación «efectiva» o a la expresión corporal, pero también incluso a la creatividad, a la imaginación o el pensamiento crítico. Dichas habilidades humanas, transversales a las habilidades y conocimientos específicos de cada oficio o profesión, son pensadas y «entrenadas» en función de la «gestión o administración óptima e individual del comportamiento», lo que debe contribuir al despliegue de vidas resilientes y fluidas aptas para habitar exitosamente entornos (laborales, sobre todo, pero también sociales, lo que de a poco viene a ser más o menos *lo mismo*) cada vez más exigentes, inestables e imprevisibles. Por ello, como apunta Marina Garcés,

El objetivo es: ¿cómo sacar un mayor rendimiento de esa singularidad que es cada uno? ¿Cómo incrementar su valor desarrollando sus capacidades? ¿Y cómo hacerlo en un entorno cada vez más incierto y más cambiante? La guerra de cerebros captura el sentido emancipador del aprendizaje y anula la subjetividad del aprendiz, al reducirlo a una relación flexible entre comportamientos más o menos eficaces⁵⁸⁵.

Por lo mismo, y como apunta ahora Jorge Larrosa:

No es que la escuela prepare para la fábrica (manteniéndose separada de ella) sino que la escuela y la fábrica comparten, por primera vez, los mismos principios de funcionamiento. Lo que el capitalismo cognitivo capitaliza, es decir, explora y convierte en mercancía y en valor, es el aprendizaje, la creatividad, la invención, la innovación, la colaboración. Si la fuerza de trabajo era lo que movía a las máquinas de la fábrica industrial, ahora es la fuerza de aprendizaje la que mueve los aparatos de la fábrica cognitiva (...) Y podríamos invertir el enunciado, y decir que la escuela del futuro habrá de ser el lugar en el que el *homo sapiens sapiens* se convertirá en *homo faber*, porque se habrá dado cuenta de que aprender significa lo mismo que fabricar⁵⁸⁶.

⁵⁸⁵ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 102.

⁵⁸⁶ Jorge Larrosa, *Esperando no se sabe qué. Sobre el oficio de profesor*, Candaya, Barcelona, 2019, p.p 63-64.

La Escuela, en el contexto de las sociedades del conocimiento, emerge entonces como agente dinamizador del aparato cognitivo-productivo, articulado en la red reticular del sistema tecnocapitalista. Es decir, su sentido y labor no se comprenden en virtud de ser transmisoras de cultura, prolongando los recursos simbólicos en circuitos intergeneracionales de larga duración⁵⁸⁷; ni por movilizar procesos de promoción cultural a través de los cuales los sujetos se harían contemporáneos a su propia época (por ejemplo, a través de la alfabetización)⁵⁸⁸; pero tampoco por constituir instancias disciplinarias en los que se van modelando los comportamientos esenciales de cara a los requerimientos de la ciudad fábrica⁵⁸⁹. Hoy, más bien, y como señala Lyotard, el valor de la Escuela se debe medir básicamente en relación al proceso ilimitado de incrementación de la performatividad del sistema tecnológico, el que ha transitado de la sociedad-fábrica - en la que los antagonismo o dualidades como la lucha de clases eran parte central -, a la metrópolis, en donde no se observan ya puntos de referencia estables y fijos y en la que todo se ha conformado en los flujos de ganancia y capital⁵⁹⁰. En síntesis: el saber es o no significativo (para el sistema social) en la medida que sea *capaz* de perfeccionar continuamente las actuaciones de aquellos «jugadores» funcionales a las lógicas de la voluntad de voluntad hecha una con la realidad total.

La Escuela del conocimiento o la Escuela performativa (como denomina a las universidades contemporáneas José Luis Brea⁵⁹¹) tienen entonces un evidente carácter “profesionalista”. Es decir, si acaso mantienen una relación con «lo social», con «lo cultural» o con el despliegue de la «libertad ciudadana», esta está mediada por la centralidad del mercado o, si se prefiere: por el aparato productivo, el que es finalmente el que dicta y regula la validez, oportunidad y modelamiento de los saberes y competencias «blandas» y «duras». Incluso la transdisciplinariedad, que en muchas ocasiones hoy se enarbola como una cuestión que pone en jaque la rigidez de las disciplinas, está determinada por el gran mercado de

⁵⁸⁷ Hannah Arendt, “La crisis de la educación”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p.p 185-208.

⁵⁸⁸ Violeta Núñez, *Pedagogía social: cartas para navegar en el nuevo milenio*, Santillana, Buenos Aires, 2004.

⁵⁸⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

⁵⁹⁰ Santiago López Petit, *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 6.

⁵⁹¹ José Luis Brea, “La universidad del conocimiento y las nuevas humanidades”, en *Revista de Estudios visuales*, No2, diciembre 2004, p.p 144 y ss.

competencias, el que moviliza justamente un sistema tecnológico que requiere, para su despliegue ilimitado, de la «liviana» fluidez de la innovación permanente. *Brain storming* y trabajo en equipo, ¿no siguen, en general, la imposición del principio de performatividad ceñido a las lógicas de producción, transmisión y utilización del saber? Como escribe Lyotard.

Cuando el criterio de pertinencia es la performatividad del sistema social admitido, es decir, cuando se adopta la perspectiva de la teoría de sistemas, se hace de la enseñanza superior un subsistema del sistema social, y se aplica el mismo criterio de performatividad a la solución de cada uno de esos problemas. El efecto que se pretende obtener es la contribución óptima de la enseñanza superior a la mejor performatividad del sistema social. Una enseñanza que deberá formar las competencias que le son indispensables a éste último⁵⁹².

Estas competencias son de dos tipos, lo que determina los dos modelos de Escuela más características de nuestras posmodernas sociedades del conocimiento. La primera, nos va a decir Lyotard, está destinada de concreto a afrontar la guerra económica mundial, cada vez más competitiva. “Varían según las «especialidades» respectivas que los Estados naciones o las grandes instituciones de formación pueden vender en el mercado mundial”⁵⁹³. Asimismo, estas Escuelas, que son las nuevas Universidades (o Escuelas) de *excelencia*, están llamadas (y financiadas por los grandes centros de poder) a «producir lo desconocido», a través de Centros de Investigación de punta, cuyo foco es la generación de nuevo conocimiento disruptivo en relación a la innovación tecnológica, científica y de la apertura de nuevos nichos de mercado. La mitología del *garaje* y de la camisa hawaiana de *Silicon Valley*, vibrante de sueños de libertad, creatividad y ganancias ilimitadas, recoge muy bien el ethos de estos centros de producción vinculados a las Escuelas de excelencia, pero a la vez alejadas lo más posible de los saberes y prácticas ya instituidos⁵⁹⁴.

Por otro lado, están las Universidades docentes, en las que se forman a los nuevos profesionales y técnicos cuyos saberes, reducidos a campos laborales y profesionales

⁵⁹² Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 89.

⁵⁹³ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p.p 89-90

⁵⁹⁴ Eric Sadin, *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

específicos, se dan asimismo en el horizonte de lo que se suele llamar *life long learning*⁵⁹⁵. Hoy en día es algo más o menos aceptado que la formación netamente profesional debe estar anexada y reajustada continuamente a las exigencias y necesidades de un mercado laboral dinámico y flexible, por lo que no es extraño que hoy vivamos en una época sobre-exigida por la avidez de cursos, diplomados y postítulos, los que, certificando nuestro grado de *actualización*, van incrementando nuestra puntuación en la escala profesional. Las Escuelas docentes operan, diríamos, como complemento necesario a esa producción de saberes disruptivos de las Escuelas de excelencia, siendo su propósito fundamental el mantenimiento del funcionamiento y cohesión interna del sistema social en su conjunto. Por ello, señala Lyotard,

En el contexto de la deslegitimación, las universidades y las instituciones de enseñanza superior son de ahora en adelante solicitadas para que fuercen sus competencias, y no sus ideas: tantos médicos, tantos profesores de tal o cual disciplina, tantos ingenieros, tantos administradores, etc. La transmisión de los saberes ya no aparece como destinada a formar una élite capaz de guiar a la nación en su emancipación, proporciona al sistema los «jugadores» capaces de asegurar convenientemente su papel en los puestos pragmáticos de los que las instituciones tienen necesidad⁵⁹⁶.

Por último, no debe dejar de sorprendernos que, al ser el foco de la Escuela el mejoramiento continuo de la performatividad del sistema social en su conjunto regulado por la matriz productiva, cada vez sean menos importantes los maestros o profesores, en otro tiempo figura emblemática de la sociedad. La paulatina pérdida de sentido de la figura del profesor no sólo se da en el contexto de «democratización» en el acceso a los saberes y del desmantelamiento de lo que fue símbolo concreto de su autoridad y poder (como el caso de los sacerdotes católicos antes de Lutero). También y, sobre todo, esto se debe a que hoy el interés que despierta saber y aprender está determinado por la ampliación y perfeccionamiento continuo de las capacidades de los jugadores al interior del sistema social-laboral, lo que se traduce en que su valor está puesto en relación con su capacidad de ser vendido y/o intercambiado. El saber es, así, tanto un bien de consumo como también un

⁵⁹⁵ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p.p 100 y ss.

⁵⁹⁶ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 90.

capital, el que debe ser puesto en circulación continuamente de cara a la incrementación del beneficio. Por lo mismo, por un lado, al estar determinadas las competencias y los conocimientos por las exigencias del aparato productivo, y por el otro, al ser valorados en función de la capacidad que tienen para incrementar los desempeños profesionales de los jugadores, los módulos de conocimiento están pre-diseñados de tal forma que *cualquier docente* puede ponerlo en obra, sin importar dónde ni cuándo. A esto se le suele llamar aprendizaje centrado en el estudiante, en donde poco importan los contenidos culturales o simbólicos que busca ser transmitidos o puestos de relieve, sino el modo cómo cada aprendiz es capaz de utilizarlos en tanto futuro emprendedor de sí mismo. En esta medida,

Sólo desde la perspectiva de grandes relatos de legitimación, vida del espíritu y/o emancipación de legitimación de la humanidad, el reemplazamiento parcial de enseñantes por máquinas puede parecer deficiente, incluso intolerable. Pero es probable que esos relatos ya no constituyan el resorte principal del interés por el saber. Si ese resorte es el poder, este aspecto de la didáctica clásica deja de ser pertinente. La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante profesionalista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender?⁵⁹⁷

En el contexto de esta verdadera mutación del estatuto del saber al interior del sistema social y tecnológico en el que habitamos, pareciera que aquella fuerza de negatividad crítica se ha quedado desprovista de un punto de referencia legítimo desde donde *observar* y *denunciar* aquello que produciría ignorancia, sufrimiento u opresión. Es decir: sin un canon o punto de referencia desde donde desplegar un pensamiento *contra* la ignorancia, *contra* la barbarie, *contra* la oscuridad, *contra* la falsedad, la injusticia o la mentira, la crítica pierde esa fuerza antitética que se oponía al estado actual de una sociedad en nombre de la verdad, de la justicia o de la libertad. Pero hoy, como vimos, la sociedad no se comprende desde ningún tipo de dualidades enfrentadas sino como un todo orgánico: el único criterio que impera es sencillamente la mayor o menor eficiencia de sus dinámicas y actuaciones, es decir: en qué medida lo que pensamos, diseñamos e implementamos tiene resultados cuantitativos

⁵⁹⁷ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, p.p 94-95.

óptimos. Por ello, pareciera que, fuera de la eficiencia y la eficacia, ya no fuese posible hablar en nombre de otra cosa. Con ello la tarea de la crítica queda vacía. ¿Cómo hablar hoy en nombre del Bien si hemos constatado que los mayores crímenes de la humanidad se han perpetuado en su nombre?

Estamos en un verdadero aprieto. Pues tras la crisis de la representación propia de la posmodernidad y la crisis del proyecto moderno “nadie puede pretender poseer una vía más acertada hacia una realidad objetiva que no existe”⁵⁹⁸. En este contexto en donde parece difícil sino imposible enarbolar una reflexión en nombre de un plano de la existencia más legítimo o válido que el actual, el pensamiento y, con ello, la misma Escuela, se disuelven en la fluidez espectacular de la movilización total. Movimiento que requiere no de obstáculos sino, por el contrario, de un trabajo incesante que destrabe todo tipo de disensos o contrariedades en pos de acelerar el fluir de esta totalidad orgánica que se organiza a sí misma *out of control*. Ya no se trata de pensar contra de la época en nombre de otra cosa sino, como señala Santiago López Petit, siempre a *favor de ella*. Y esto incluso cuando los productos del trabajo crítico son distribuidos a través de las redes de las industrias culturales, las que requieren de la producción y publicación continua de textos u obras críticas que alimenten continuamente dicho nicho de mercado, promoviendo incluso la publicación de textos siempre más y más disruptivos que den más de qué hablar. Ya *no vale la pena* incomodar sino dejar-se fluir a través del oleaje del mercado global. Así, pareciera, la vida merece vivirse en la era de la fluidez planetaria.

1.2 La desaparición de la crítica en el positivismo performativo

Tal es la fuerza de atracción de esta lógica enfocada en el rendimiento, que una de las especificidades de nuestro tiempo radica en que el pensamiento crítico ha sido llevado casi irrefrenablemente a trabarse en formatos académicos cada vez más acotados y estandarizados, lo que dificulta su puesta en juego en los campos de lo común, neutralizando su potencia transformadora⁵⁹⁹. Pues, como escribe Stiegler,

⁵⁹⁸ Santiago López Petit, *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 12.

⁵⁹⁹ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p.p 49 y ss.

Hoy en día el aparato de producción académica (en sentido amplio: universidades, Escuelas, pero también laboratorios, grandes establecimientos) está consagrado a la producción de una materia intelectual que sirve en una guerra económica. Y eso es completamente nuevo. Y dentro de eso, las generaciones jóvenes pueden transformarse en víctimas⁶⁰⁰.

En este sentido, pienso que no exagero si me permito denominar al estatuto del saber en las posmodernas sociedades del conocimiento bajo el epíteto de *nihilismo cognitivo o tecnológico*. Un saber vuelto sobre sus propias lógicas productivas, que no tiene otro fin más que aumentar su capacidad operativa en un mundo que ha ido perdiendo su oriente, su sur, su norte.

Esto lo ha visto muy bien Terry Eagleton, en su libro *La ficción de la crítica*. Allí señala que, si la crítica nació en el siglo XVIII de la lucha *contra* el Estado Absolutista (como vimos con Kant en su cruzada contra el dogmatismo o con Walter Benjamin contra la repetición del infierno sobre la tierra), entrado el siglo XX, la crítica, vuelta sobre sí misma, “ha concluido, en efecto, con un puñado de individuos repasando los libros de los demás. La propia crítica ha quedado incorporada a la industria de la cultura”, acoplándose a las exigencias propias de una actividad empresarial más⁶⁰¹. Es decir, una tarea productiva orientada hacia la eficiencia, básicamente inofensiva, y en la que aquella *experiencia de derrota* que ha dejado el acabamiento de los proyectos emancipatorios o utópicos propiamente modernos (en especial tras la decepción de la URSS) termina por transformarse en una suerte de consentimiento irónico con el estado actual de cosas⁶⁰². La crítica, de este modo, termina por reducirse a un trabajo autorreferencial. Como escribe Marina Garcés:

El problema es que cultura se reduce a crítica de la cultura, su autonomía queda condenada a la autorreferencialidad: la filosofía como crítica de la filosofía, el arte como crítica de la institución arte, la literatura como crítica de las formas literarias, etc. Esta circularidad es parte de nuestra experiencia póstuma, ya que se trata de un ejercicio de la crítica que sólo

⁶⁰⁰ Bernard Stiegler, “«La disrupción». Una nueva forma de barbarie”, *Adenda filosófica*, No 1, diciembre 2016, p.61.

⁶⁰¹ Terry Eagleton, *La función de la crítica*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 121.

⁶⁰² Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 125.

puede moverse en el espacio que queda entre lo que ya fue y la imposibilidad de ser otra cosa⁶⁰³.

¿Cómo resistir a esa fuerza ciega que nos hace competir entre todos por puestos laborales precarios? Habitando en medio de la lucha por la supervivencia, estamos obligados a involucrarnos en círculos de producción de objetos de conocimiento que, apegados a formatos científicos funcionales a ese fluir productivo simbólico hiperacelerado, y con el foco puesto en las puntuaciones y los rankings, perpetúan un mundo académico más bien abstracto e impersonal cerrado sobre sí mismo. ¿Conformismo con lo que es, con un presente eterno que responde a la quietud cuasi solar de la alegría liviana de *La canica azul*? ¿O resignación marcada por la necesidad de conservarse en un mundo hiperexigente a cuyos ritmos acelerados debemos *acoparnos* irremediablemente?

Basta echar un ojo en nuestras propias Universidades para ir viendo cómo aquellos saberes no necesariamente vinculados a optimizar algún campo de la existencia son postergados al rincón más oscuro (y optativo) del currículo. E incluso, como veíamos recién, en un oficio como la filosofía, se privilegia hasta el hartazgo la producción de una serie ilimitada de artículos indexados que un profesor que, sin haber escrito gran cosa, abra en los estudiantes un modo de aproximación al objeto mismo de lo que va esto del pensar. No se trata que las personas que trabajan en los Departamentos no quieran o estén convencidos de que es mejor para la sociedad en su conjunto una máquina productora de *papers* que un profesor que ame su oficio. Es que los criterios que movilizan las Escuelas de la sociedad del conocimiento lo exigen así, y todos nosotros parecemos impotentes para proponer nuevas formas, nuevas líneas, nuevas prioridades que abran otros posibles.

Este «nuevo canon» del saber ha absorbido la fuerza crítica y creativa del pensamiento, haciéndolo estar siempre disponible para los requerimientos de la administración de aquellas energías movilizadoras de más energía. Preguntémonos, a propósitos de las Escuelas de las sociedades del conocimiento: ¿quiénes son hoy en día aquellos que están pensando, diseñando y financiando los proyectos educativos a lo largo y ancho del planeta? Vale decir: ¿quién piensa el proyecto educativo global de las posmodernas

⁶⁰³ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p.p 42-43.

sociedades de la comunicación y de la información? ¿Dónde se conversan y deciden las directrices futuras? Los «grandes pensamientos» que organizan los centros educativos se despliegan no desde los Estados, no desde los Centros de enseñanza, no desde colectivos y organizaciones sociales, no desde las iglesias o cultos, no desde asociaciones de profesores ni mucho menos desde una conversación entre filósofos, como soñaron alguna vez Kant o Heidegger. Es el Banco Mundial, y su línea de expertos, el que lidera una transformación planetaria de la educación, a través de marcos de cualificaciones que buscan articular meticulosamente las necesidades de las matrices productivas con las líneas formativas que los centros de enseñanza desarrollan con foco casi exclusivo en la profesionalización y/o en la innovación. Es el Banco Mundial el que está decidiendo cómo vivir, cómo educarnos, como orientarnos en la vida. ¿Desde qué criterios? ¿Desde qué cánones? Se debe realizar inversiones inteligentes y eficaces en las personas, esencial para desarrollar el capital humano necesario para un desarrollo económico que promueva la innovación y fortalezca la cohesión social, señala el mismo Banco Mundial⁶⁰⁴. En sí nada reprochable sino todo lo contrario. Sólo que asume, como foco sustantivo, paliar los efectos nocivos que la competencia exigida la guerra económica genera en los países llamados «subdesarrollados» o del «Tercer mundo», a través del fortalecimiento de su capacidad para entraren esta guerra mejor posicionados. Baste con esta cita de un breve documento del Banco titulado “Aprender: Para hacer realidad la promesa de la educación”, para ejemplificar este último punto, de la que he subrayado los elementos que considero clave.

La *recompensa* que se obtiene cuando se diseñan políticas educativas basadas en los tres principios ya mencionados es un sistema educativo que contribuye al crecimiento económico y al desarrollo social. Un sistema educativo incluyente se traduce en *libertad individual* y *bienestar social*. En el caso de las personas, fomenta el *empleo*, incrementa los *ingresos*, mejora la *salud* y reduce la *pobreza*. A nivel social, la educación de calidad impulsa el *crecimiento económico* de largo plazo, estimula la *innovación*, fortalece las instituciones y promueve la *cohesión social*. Sin embargo, hay cada vez más evidencia de que lo que impulsa el crecimiento y prepara a las personas *para la vida y el trabajo* son las habilidades y competencias que adquieren durante su formación, y no solo los años que pasan en la escuela.

⁶⁰⁴ <https://www.bancomundial.org/es/topic/education/overview>

Las reformas destinadas a fortalecer el aprendizaje permitirán a los países cosechar los múltiples beneficios que genera la educación. Por ejemplo, incluso una mejora relativamente pequeña del aprendizaje —que ponga a todos los estudiantes al nivel del estudiante promedio de Brasil— podría incrementar en alrededor de dos puntos porcentuales las tasas de crecimiento anual a largo plazo en un país de ingreso mediano como México o Turquía. *La celeridad de los cambios tecnológicos* hace que estas habilidades y competencias básicas sean aún más importantes, porque son las que permiten a trabajadores y ciudadanos *adaptarse* rápidamente a *nuevas oportunidades*. Los países ya han dado los primeros pasos al lograr que una gran cantidad de niños y jóvenes asistan a la escuela. Ahora, ha llegado el momento de hacer realidad la promesa de la educación acelerando el aprendizaje para todos⁶⁰⁵.

En ese sentido, pareciera que lo más relevante de los procesos educativos ya no sea depurar nuestros prejuicios y supersticiones en pos de la consecución de aquel reino de los espíritus universal y libre con el que soñaba Kant. Más bien, en un contexto dado por sentado (y, en este mismo ejercicio, invisibilizado como contexto o paradigma) lo importante es que la sociedad como un todo orgánico pueda incrementar continuamente sus habilidades para surfear la ola del devenir, para que aquellos que han ido quedando en los márgenes del «desarrollo» pueden adaptarse rápidamente a las nuevas oportunidades que los cambios tecnológicos generan con celeridad para entrar en el juego de la producción y el consumo. Por ello, no es extraño que en nuestro mundo hayan ido desapareciendo los *amateurs*, es decir, - en los términos que lo pone Bernard Stiegler -, seres humanos que aman y se realizan en aquellas obras que despliegan con su trabajo, sin disociar su vida de su entorno de producción⁶⁰⁶. Por el contrario, la sociedad del rendimiento está dinamizada por *expertos y especialistas*, por *administradores y gestores*, por *entrenadores y facilitadores* (y por nuevas formas de precariado), cuya criteriología de selección se basa, en mayor o en menor medida, en la adaptación incuestionada al principio del rendimiento. Otra vez: en la eficacia y la eficiencia.

Como señala Stiegler, cuando la tecnología pasa a convertirse en parte primordial de la guerra económica, se ha realizado totalmente la revolución conservadora que ha borrado

⁶⁰⁵ <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/28340/211096mmSP.pdf>

⁶⁰⁶ <https://arsindustrialis.org>

del horizonte el espacio público. La proliferación de los expertos, sobre todo actuantes desde los *Think Tanks* y empresas consultoras que florecen por todas partes a partir de los años ochenta, implica a su vez la instalación de unos criterios de selección que hacen de la eficiencia el valor supremo, eficiencia experta sin embargo “inconsciente, no por falta de conocimientos o por falta de voluntad sino porque es incapaz de anticipar (ni desviar) los riesgos a largo plazo que se avecinan. Aquí, como el mismo nombre lo indica, el pensamiento está vinculado a una estrategia militar, es decir, a investigar en función de desarrollar innovaciones que permitan a determinado grupo de interés ganar la partida⁶⁰⁷.

Con todo, no quiero ser injusto y no valorar correctamente la importancia que hoy tienen los expertos, especialistas y gestores para la *administración* de la sociedad, como tampoco ser tan hipócrita y desconocer que también he jugado con gusto en tal juego: experto en Nietzsche, experto en filosofía moderna, experto en diseño curricular, experto en políticas culturales dirigidas al desarrollo del teatro, experto en asesoría comunicacional, experto en gestión de calidad en Instituciones de Educación Superior. Ocurre que el experto no es alguien en específico, alguien que va por la vida como si por naturaleza fuese un experto en el arte del vivir. Más bien, debemos comprender al experto como un *modo de ser* específico de la sociedad del conocimiento, modo de ser en el que el saber temático, el saber práctico o el saber aprender están puestos siempre en relación a los *impactos* que producen en determinado ámbito de la realidad, vinculado a sus *investigaciones o quehacer profesional*. Los impactos son apreciados, en general, en virtud del grado en que sus propuestas *solucionan* o destraban los baches que se presentan para la movilización del sistema (educativo, de transporte, de cultura, del medio ambiente, etc.) en el que inscriben sus objetivos y tareas. Por eso, pienso que podemos pensar al experto como la figura arquetípica del «ser humano del conocimiento» de las sociedades de la información. Los expertos serían así, ensambladores, que inscriben en nuestras vidas unas lógicas que requieren de su misma especificidad para su despliegue⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser? 1. L'immense régression*. Éditions Les liens qui libèrent, Francia, 2018.

⁶⁰⁸ Para más de alguna persona, es muy probable que esté ofreciendo una mirada bastante reduccionista del sentido del “experto” en nuestras sociedades contemporáneas. Sin embargo, lo que quiero destacar es cómo las habilidades y conocimientos que despliega el “experto” están ensamblados en un engranaje sistemático que gira por mor de sí mismo. El experto, así, dispone de su capacidad para resolver los inconvenientes que alguno de

En este contexto, el lugar que ocupó el pensamiento crítico dentro del proyecto pedagógico-moderno fue reduciéndose a una tarea productiva más dentro de la industria cultural, un ámbito específico de expertise, perdiéndose de vista aquella tarea o fin al que de algún modo tributaba: la libertad, la justicia, mantener vivo el fuego de la esperanza. La importancia del pensamiento crítico, al menos en sus formas más academicistas, ha perdido significancia para una vida humana disuelta en un devenir que no cesa pero que, al mismo tiempo, parece no transformar en nada el estado actual del mundo.

La tarea de orientarnos con sentido, ese trabajo de transfiguración subjetiva que en su momento tomó la filosofía en tanto inquietud de sí, ha pasado a manos de los *managers* o los *entrenadores espirituales*, o de los *coaches ontológicos*. La tarea de interpretar la realidad para su transformación, en el sentido que le daba a la filosofía Marx, ha pasado a manos de los «filósofos» de la administración, que no buscan transformar (porque, ¿transformar en qué?) sino hacer rendir al máximo «lo que hay». Esta doble transformación es de vital importancia, dado que ambas responden al mismo principio hegemónico: el imperativo de adaptabilidad a un mundo en continuo devenir performativo. La primera asentada en un ámbito subjetivo o espiritual, la segunda dirigido a las lógicas de lo real. Administrar o gestionar lo que hay, facilitar la inmersión de los sujetos en aquellos juegos en los que nada más que un presente esquivo y fluido va adquiriendo diferentes formas bajo la misma exigencia: *más y más* (más emoción, más intensidad, más rapidez).

los sistemas que hoy organizan nuestras vidas (como el sistema de transportes, el sistema de turismo, el sistema agrícola, el sistema energético, etc.) pudiesen presentar para su movilización. En esto sigo lo que plantea Evgeny Morosov, de que la ideología contemporánea, emanada sobre todo desde Silicon Valley, es la del solucionismo (tecnológico), preocupada de que todo funcione. Ahora, también existen otros modos de leer el sentido del experto. Por ejemplo, Hubert Dreyfus lo asocia a las habilidades no representacionales en las que nos jugamos relaciones virtuosas con el mundo. Ser un experto, nos dice, implica que nos movemos en cierto dominio más con la intuición que con una teoría de leyes generales que luego aplicamos conscientemente a lo que nos sale al encuentro. La expertise, por lo mismo, sería aquello que denotaría nuestra especificidad como seres humanos, nuestra inteligencia intransferible, la que todos los esfuerzos emprendidos por la “inteligencia artificial” no podrán capturar. El ejemplo clásico es la de un músico tocando su instrumento, absorto en aquello que va naciendo de una interacción *no mediada* por imágenes ni ideas mentales. No existe allí una relación sujeto-objeto, sino una mente encarnada que *sabe* de qué va lo que allí florece con sentido. Ver Hubert Dreyfus y Stuart Dreyfus, “From Socrates to Expert Systems. The Limits of Calculative Rationality”, Hubert Dreyfus, *Skillful Coping Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*, Oxford University Press, UK, 2014, p.p 25-43.

El experto en tanto ajustador permanente de los requerimientos de una máquina o sistema que pone en obra un pensamiento homogéneo y único, está regido entonces por el principio de adaptación, contracara de la lógica performativa⁶⁰⁹. El imperativo «ético y pedagógico» afín al mundo posmoderno a-utópico exige de nosotros adaptarnos «a lo que hay», un «hay» que experimentamos en permanente devenir “turboglobalizado”⁶¹⁰. ¿No pareciera acaso que el presente eterno celebrado por los apologistas del fin de la historia se hubiese transformado en un punto temporal que, inmóvil, se experimenta paradójicamente como un agobiante aceleramiento performativo?⁶¹¹ El primado absoluto del hacer, del impacto, de los resultados, de lo eficiente, de la medida, del cálculo, parecen, a mi juicio, hoy (casi) absolutos, haciendo de la riqueza de las gramáticas de la existencia un monólogo tecnocientífico. Obrar, mover, generar efectos, impactos, perfeccionamiento continuo, como si aquella teleología que hacía de la pureza el fin hubiese mutado a la simple y llana teleología del *más*⁶¹².

&2. El solucionismo tecnológico y la promesa de un nuevo «mundo mejor»

2.1 *El nuevo «mundo mejor»*

Ahora bien, con todo esto no pretendo afirmar que la sociedad administrada por (sistemas) expertos no tenga como propósito hacer de este mundo un *mundo mejor*. De hecho, ese es precisamente el sueño, por ejemplo, de los tecno-utopistas, y que podemos vincular, con Nietzsche, incluso al nacimiento del proyecto de la ilustración socrática y su anhelo de mejorar la existencia, es decir: de la eliminar el caos, el sufrimiento y toda ambigüedad *dando*

⁶⁰⁹ Para una introducción a la temática del pensamiento único en vínculo con lo que el autor denomina “turboglobalización monádica” ver Gonçal Mayos, *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el “empoderamiento”*, Editorial académica española, Alemania, 2012.

⁶¹⁰ Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016.

⁶¹¹ Borja Muntadas, “La prisión de Cronos. Aspectos sociopolíticos del malestar contemporáneo”, Borja Muntadas, Gonçal Mayos, Alexandre Walmott, *La jaula del tiempo. Aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea*, LAECC, Uberlandia, 2020.

⁶¹² Ante este panorama, la crítica de Marcuse al triunfo del positivismo analítico en filosofía, sigue estando totalmente vigente: “La autoprescrita miseria de la filosofía, comprometida en todos sus conceptos con el actual estado de cosas, desconfía de la posibilidad de una nueva experiencia. La sujeción al gobierno de los hechos establecidos es total... sólo se trata de hechos lingüísticos, desde luego, pero la sociedad habla en su lenguaje y nos dice que obedezcamos”. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1968, p. 205.

por supuesto que, “siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega a los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser”, produciéndolo de cara a lo mejor⁶¹³. La cuestión consiste entonces en preguntarse de qué va ese *mundo mejor*, qué se está soñando allí, o, mejor: quiénes están soñando ese *nosotros mejorado* que los expertos hacen lo posible por hacer advenir, en una carrera acuciante por perfeccionar todas y cada una de las esferas de nuestras vidas. En el caso de algunos transhumanistas, incluso superar la última de las imperfecciones, la muerte, como una verdadera revuelta contra la finitud de la vida humana, de su mundo, del ser en cuanto tal⁶¹⁴. Por lo mismo, si emancipar u organizar la sociedad en vistas de la libertad, de la justicia o de la verdad ha pasado de largo hacia el trastero de la historia, una de las cuestiones centrales a la que esta sociedad está avocada es a incrementar su *capacidad (automatizada) de solucionar* los problemas de la existencia en su totalidad.

Uno de los nombres que se le ha dado a este nuevo paradigma del buen vivir es el de «solucionismo tecnológico», verdadera ideología que opera en aquella voluntad que busca hacer de todos los espacios (y tiempos) «entornos *smarts*» a través del «internet de todas las cosas». La lógica que opera en esta voluntad se sostiene en la hipótesis cibernética: un sistema «inteligente» auto-regulativo y automático, basado en flujos de retroalimentación y

⁶¹³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2004, p. 133 (NT, 15).

⁶¹⁴ Este es un tema relevante, que no puedo desarrollar aquí a cabalidad como me gustaría, pues me desviaría en demasía. Creo que la cuestión de la superación de la muerte, es decir, de la finitud y de la fragilidad, más que llevarse al campo de las evidencias científicas debe discutirse en el marco de los sueños y anhelos que movilizan los proyectos que gobiernan los ejes del mundo. Superar la muerte es superar aquello que, por ejemplo, para Heidegger, constituye el sello de lo humano: la certeza de su mortalidad, su estar de cara a la abismosidad de su propio ser, límite desde el cuál emerge, como desde la nada, la presencia increíble de todo lo que es. Superar la muerte, desde esta perspectiva, implica entonces el sueño de superar lo humano: de ahí el eje de este sentido del transhumanismo, situado en la superación de la imperfección y en la conversión de lo tecno-humano en amo y señor del cosmos. Pero, ¿de donde nacería este deseo de superar la muerte? ¿Qué obsesión es aquella que late en este proyecto cognitivo que, de alguna manera u otra, se avergüenza de nuestras impotencias, de nuestras capacidades? La muerte, no sólo la certeza de nuestra mortalidad, sino también la certeza de la muerte del otro, de la muerte inminente de nuestro mundo, de aquellas cosas que nos importan pero que sabemos mortales, nos otorga un peso especial a nuestro habitar que se levanta en ese umbral que nos expone a las afueras pero que nos abraza también en su fuego hogareño. Pero, ¿no será la superación de la muerte la última utopía, aquel sentido hipermoderno que busca alcanzar el dominio de absolutamente todo, incluidos esos abismos en los que nos sumergimos en esa herida que esta imposible posibilidad abre en nosotros mismos? Conquistado el nacimiento, vamos entonces por la muerte. La cosa es preguntarnos si, conquistado el nacimiento a través de la manipulación científica, y prolongada la vida (lo máximo posible) mediante métodos similares, acaso respondemos o nos detenemos en la absoluta rareza de que estemos vivos y que, de no mediar manipulación alguna, vayamos a cerrar definitivamente los ojos en el reino de los olvidos. A mí me parece que no.

ajuste permanente, facilita nuestra adaptación continua a entornos cada vez más disruptivos y cambiantes. Pero, ¿existen los problemas de la existencia en cuanto tales? O, preguntado de otro modo, ¿qué cuestiones de la vida se comprenden desde su carácter de solucionabilidad, de su ser-solucionables? Siguiendo a Nietzsche podemos interpretar al solucionismo tecnológico como una radicalización del optimismo teórico socrático (o tecnocientífico) que cree que se puede *corregir* el ser, lo que quiere decir básicamente la imperfección, la ambigüedad, el desorden. Esta creencia, muy atinente al paradigma tecnocientífico contemporáneo asume, por otro lado, que, si todo puede ser conocido a través de la causalidad, esto quiere decir que aquello que no puede ser explicado o reducido al principio de razón suficiente no existe. Y si todo puede ser conocido, y todo lo conocido puede a su vez ser transformado en otra cosa, sólo es verdadero conocimiento aquel que permite manipular y solucionar los incordios del mundo: lo real no sólo es aquello que puede medirse sino que, en base a ello, puede resolverse, solucionarse o perfeccionarse. De este modo, de un paraguazo, todo aquel saber que se abre a lo indisponible y todo aquello indisponible e inconmensurable que viene sobre nosotros desde el fondo mismo de la existencia son reducidos a cosa insignificante: a una *nada* sin importancia. Aquello que no se conoce a partir de indicadores y medidas, o que no puede ser manipulado, corregido o mejorado tienen sentido sólo en la medida que, en las condiciones actuales, «aún-no-pueden-serlo»⁶¹⁵.

El telón de fondo del solucionismo tecnológico sostiene que debemos movilizar todas las esferas de nuestra existencia hasta erradicar de la vida todas sus contrapartes negativas, afirmando irrestrictamente una lógica de mejoramiento permanente pertinente a la fluidez del devenir. Lo importante es este proceso de mejoramiento en sí (antes que aquello que se está mejorando), es decir, en palabras de Morozov: “tener la capacidad de cambiar cosas, lograr que los seres humanos se comporten de manera más responsable y sustentable, maximizar la eficacia (...) O, al decir de esos fanáticos de la tecnología llamados *geeks*, si disponemos de suficientes aplicaciones, todas las fallas del sistema humano se vuelven superficiales”⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Ver, a propósito, Miguel Morey, *Vidas de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2018, p. 107.

⁶¹⁶ Evgeny Morozov, *La locura del solucionismo tecnológico*, Katz, Buenos Aires, 2016, p. 12

En ese sentido, aquello que tiene lugar en la utopía del solucionismo tecnológico, como veíamos arriba, es el triunfo del método sobre todo otro modo de saber y palpar la problematicidad de la existencia. Lo que implica, como sugiere Éric Sadin, el dominio de una industria de la vida que, reduciendo lo significativo a aquello que puede ser calculado, busca generar una automatización personalizada de la gestión de nuestras necesidades y deseos, es decir: un mundo cotidiano volcado hacia la realización fluida, y sin cuestionamientos radicales, de nuestros intereses individuales. Sin embargo, lo que esto va a generar es un nuevo «medio», «entre» o «interface» invisible, cuyo propósito es facilitar notablemente la *adecuación* continua y sin trabas de nuestros deseos con las posibilidades que el mundo-mercado nos va ofreciendo renovadamente⁶¹⁷.

La industria de la vida procede de una continua *adecuación robotizada* entre la oferta y la demanda. Por ejemplo: una infinidad de aplicaciones que integran Google Maps hacen concordar cada perfil de usuario con una multitud de servicios disponibles en la zona del entorno. Las pulseras conectadas miden los flujos fisiológicos aconsejando, en función de los resultados, ir a un restaurante dietético, beneficiarse de una sesión de yoga, encargar complementos alimenticios o programar sin esperas una cita en una clínica. Los campos médicos y paramédicos son objeto de una repentina y masiva conquista por parte de la economía de los datos que, gracias al rastreo de los comportamientos, a la sofisticación de los algoritmos interpretativos y a la geolocalización, pretenden ocupar el terreno de la salud llamada “móvil” [*Mobile Health*]⁶¹⁸.

Si esto es así, ¿cómo podríamos siquiera intentar criticar esta noble voluntad de resolver, a partir del ordenamiento tecnológico, los problemas de nuestra vida cotidiana, voluntad desplegada hoy especialmente desde los garajes de *Silicón Valley*? ¿Cómo pensar

⁶¹⁷ Como escribe Sadin: “la computación automatizada realiza un doble movimiento: por un lado, procede a una forma de abstracción esencial de ciertas zonas de la realidad y, por el otro, instaura una *distancia*, “trititando” los códigos binarios durante la realización de una tarea o frente a toda producción de resultados, a diferencia de la mecánica, que no opera jamás en diferido, sino en la mera expectativa de la transferencia de energía”. Éric Sadin, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.41. En ese sentido, se podría decir, la computación que opera en el solucionismo tecnológico genera una capa invisible, ocultando la fricción con las cosas. Hay una distancia con “la realidad”, al contrario de la mecánica. Vale decir, hay una diferencia radical entre uno y otro modo de la tecnologización del saber. El primero dice relación con el movimiento de fuerzas que se transfiere de un lado a otro, ampliado la potencia de la acción humana. El segundo, basado en el primero, amplía la efectividad de las decisiones, que ponen en marcha la transferencia de energías.

⁶¹⁸ Éric Sadin, *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p.147.

que este funcionalismo extremo pudiese conducirnos, como señala el epígrafe de Heidegger que he colocado al principio, a un mundo amenazado por su disgregación y desarraigo? ¿No es acaso fundamental para nuestras vidas que el *mundo a la mano* que la sostiene funcione *correctamente*? Esto último está fuera de duda. Llegar a casa luego de una jornada laboral extenuante y encontrarnos que el asesor no funciona, nos puede resultar algo sin duda fastidioso. El mundo a la mano, tejido en la interacción funcional de nuestros aparatos e instrumentos es vital para hacernos cargo de buena manera de aquellas posibilidades de ser y estar en el mundo junto a otros en las que vamos elaborando el sentido de nuestra existencia. Sin embargo, la cuestión del solucionismo tecnológico no se agota aquí. Pues esta ideología, que se cree neutra, piensa la economía general de la vida como un todo funcional, borrando ese plano de nuestra existencia en la que la lógica del funcionalismo no “funciona”, dado que nos exige un modo diferente de encararlo.

Cuando el sistema tecnológico *se vuelca* a resolver los «problemas reales de la gente», como se suele decir por ejemplo hoy en día en una política que se asume «des-ideologizada» y conectada (no se sabe cómo) a la pureza pragmática de la realidad, dejamos de lado, casi sin darnos cuenta, un plano esencial de nuestras vidas individuales y compartidas. Resolver a través de entornos *smarts* los efectos nocivos que nuestro actual modo de vida genera en cuestiones relativas al hambre, la pobreza, la enfermedad, la contaminación, el tráfico, el ruido, etc., es una cuestión a todas luces fundamental. Hasta aquí, entonces, todo perfecto. Pero, el problema es que con ello se genera, como ha destacado Giorgio Agamben, un gobierno de los efectos, que no puede ni busca pensar ni resolver las causas y motivos que generan nuestros problemas de salud, de tráfico, de alimentación: *vale decir*, aquellas decisiones esenciales irresolubles a partir de lógicas funcionales a partir de las que esculpimos nuestros modos de vida, proyectando ciertas líneas de pensamiento y de vida. Esta lógica de gobierno de la vida es justamente, la lógica cibernética. Pues ella ya no busca pre-venir, por ejemplo, las hambrunas, los desórdenes, las disrupciones, sino aprender, a través de los flujos de retroalimentación automatizado, a sortear dichas dificultades, reajustando y regulando continuamente sus propios mecanismos de operatividad. Como escribe Agamben,

No debemos ignorar las implicaciones filosóficas de esta inversión. Constituye una transformación epocal de la idea misma de gobierno, que invierte la relación jerárquica entre causa y efecto. Ya que gobernar las causas es difícil y costoso, es más seguro y práctico intentar gobernar los efectos (...) El *ancien régime* intentó gobernar las causas, la modernidad pretende controlar los efectos. Y este axioma se aplica en todos los campos: desde la economía hasta la ecología, desde la política exterior y militar hasta las medidas internas de seguridad. Debemos asumir que los gobiernos europeos de hoy han cedido en el intento de gobernar las causas. Ahora sólo buscan gobernar los efectos (...) Si los gobiernos atienden los efectos y no las causas, se verán obligados a extender y multiplicar los controles. Las causas demandan ser conocidas, mientras que los efectos sólo pueden ser revisados y controlados⁶¹⁹.

En este sentido, y como señala muy acertadamente Theodor Morosov, el solucionismo tecnológico no puede ni le interesa poner en cuestión las lógicas mismas que generan justamente los modos de hambre, enfermedad, atascos infinitos, contaminación invivible que caracterizan nuestro mundo contemporáneo. Por el contrario, gobernando los efectos que sus mismas lógicas generan, fortalece la fluidez del programa espiritual al que tributa, facilitando su potencia de conservación y acrecentamiento. Dicho de otro modo: el solucionismo tecnológico, basado en la hipótesis cibernética, lo que hace es ir resolviendo continuamente los obstáculos que sus mismas dinámicas van generando, para así «dejarlo fluir» de la mejor manera posible: no hace de la crisis una experiencia palpable, no abre nuestra piel hacia cuestiones de las que tenemos que hacernos cargo por el hecho de habitar en la apertura misma de la existencia como tal. En otras palabras, no puede ni quiere despertar en nosotros esa a veces incómoda disposición a dejarnos tocar por cuestiones que no tienen que ver con el mejor funcionamiento de nuestro mundo a la mano, sino con su lógica, con su sentido, con su textura: con su *gusto*. El solucionismo tecnológico efectivamente produce que esta vida, tal como la vivimos, *funcione mejor*, es decir, de modo más fluida, más rápida, más «fácil». Administra sus posibles, despliega una política sin política basada en el hipercontrol de las tecnologías de retroalimentación. Sin embargo, ningún entorno *smart* nos va a resolver aquellas cuestiones que tienen que ver con el fondo mismo del dolor de nuestros

⁶¹⁹ Giorgio Agamben, “Por una teoría del poder destituyente”, Lobo suelto, 11 de octubre, 2017 [http://lobosuelto.com/por-una-teoria-del-poder-destituyente-giorgio-agamben/]

modos de vida contemporáneos La experiencia de soledad que nos embarga hoy en día, ¿se resuelve acaso con un programa de citas que maximiza nuestras posibilidades de hacer *match*?

Para Morozov, la ideología del solucionismo tecnológico implica, dentro de otras cosas, la muerte de lo político⁶²⁰. Es decir, de esa dimensión de la existencia en donde debemos continuamente buscar maneras de lidiar, unos junto a otros, con aquellas cuestiones que no pueden ser *resueltas* de ninguna manera, pues, como ya señalaba Kant, vienen desde el fondo de la razón. La libertad, la justicia, la belleza, la verdad, ¿se pueden resolver de alguna manera? ¿Es que acaso la pregunta respecto a qué es la vida y cómo esta debe ser vivida pueden algún día disolverse en el apacible mar de la administración total de la existencia transparente? La ideología propia del solucionismo tecnológico basado en este optimismo tecnocientífico afirma sin tapujos que sí. No porque asuma que es factible llegar alguna vez a un consenso cierto sobre cómo hacer experiencia de la libertad o de la justicia. Sino porque asume que dichas problemáticas, fuente de antagonismos históricos insuperables, no tienen sentido. La utopía cibernética del solucionismo tecnológico promete un mundo sin dificultades, ligero, sin conflictos ni «grandes decisiones»⁶²¹. Un mundo gobernado por algoritmos que mejoran la eficiencia y la funcionalidad de la trama de ese mismo mundo a la mano que se auto-produce como una gran bola de nieve. El imperativo de evaluar y demostrar resultados y efectos presupone, apunta Morozov, una política de optimización de la eficiencia de todo lo que pensamos y hacemos. Sin embargo, la democracia, como exigencia infinita de justicia (nos diría Derrida), no puede reducirse a fórmula. Desde los criterios del solucionismo, es una cuestión en el fondo inexistente, un tema de conversaciones infinitas sin efectos constatables. Si se mejora la eficiencia de los procesos que permiten distribuir los alimentos, ¿para qué preguntarnos sobre cuestiones que tienen que ver con el orden global del mundo, con ese dolor indecible que se extiende por los

⁶²⁰ Evgeny Morozov, “The rise of data and the death of politics”, *The Guardian*, 20 de Julio, 2014 [<https://www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozov-algorithmic-regulation>].

⁶²¹ “Las plataformas siliconianas administran las necesidades consumando el sueño de una economía “sin costuras” [Seamless Economy], que nos permite ver cómo se acoplan robots digitales a la vida de las personas y su entorno, y que se ocupan incansablemente de alivianar su vida cotidiana”. Éric Sadin, *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p.149. También Gilles Lipovetsky, *De la ligereza*, Anagrama, Barcelona, 2016, p.p 296 y ss.

márgenes del globo? Tal como señaló en un debate el actual candidato presidencial de la derecha en Chile: “*Nos olvidamos de gobernar cuando la política se politiza*”⁶²².

Este mundo mejor que sueñan los utopistas del solucionismo tecnológico es, por todos estos motivos, uno donde al fin nos hemos aliviado de la carga del ser, de la carga del otro, de la carga de nosotros mismos⁶²³. Un mundo en el que, gracias a la compañía permanente de nuestros fantasmas electrónicos, lo político, como plano del desacuerdo y del diferendo, se entiende como cosa del pasado, como dimensión de la existencia sostenida por malentendidos metafísicos. Éric Sadin apunta aquí a un cambio profundo en la situación humana, uno que va del humanismo moderno a su nueva condición *antrobologica*.

Es la disolución de las condiciones de existencia, hasta hoy establecidas sobre la soledad y la duda existencial fundamentales, para la instauración de una reconciliación entre un gesto y su resultado proyectado. Descubriendo una *eficacia* en adelante *asegurada* de la acción humana, que remite a la “ganancia” mayor o a la tragedia, en negativo, que se juegan en el advenimiento progresivo de nuestra *condición antrobológica*”⁶²⁴.

En nuestra nueva condición *antrobológica* nuestra finitud desaparece engullida por sistemas expertos que han mostrado ser muchísimos más eficientes para resolver los obstáculos que perturban el despliegue del sistema social: ¿superación de la metafísica en un pragmatismo que se asume expresión del fondo mismo de una realidad pura, desideologizada? Si volvemos a las palabras del candidato presidencial, así pareciera. O mejor, así quisieran...

Por eso, en este nuevo mundo continuamente mejorado por procesos de innovación continua incluso el consenso ya no estaría siquiera construido por la acción comunicativa, sino reglado u, mejor, ordenado por una inmensa y transparente maquinaria para la administración automatizada y eficiente de nuestros deseos, inquietudes y sueños: un inmenso Leviatán algorítmico con apariencia *soft*, que sustenta su funcionamiento en la

⁶²² <https://www.elmostrador.cl/dia/2021/09/22/la-frase-para-el-bronce-de-sichel-en-el-debate-nos-olvidamos-de-gobernar-cuando-la-politica-se-politiza/>

⁶²³ Gilles Lipovetsky, *De la ligereza*, Anagrama, Barcelona, 2016, p.p 135 y ss.

⁶²⁴ Éric Sadin, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 148.

computación incesante de los mismos datos que el sistema extrae de nosotros mismos para hacernos la vida más liviana y llevadera. Todo funciona, lo que nos permite vivir un nuevo tipo de desasimiento casi espiritual, en el que nuestros pasos parecieran fluir danzando por encima de la pesadez de la realidad⁶²⁵. Como escribe Éric Sadin:

Es la forma indefinidamente ajustada de una «administración electrónica» de la vida, cuyas intenciones de protección, de optimización y de fluidización dependen en los hechos de un proyecto político o declarado, impersonal, aunque expansivo y estructurante (...) Es una configuración que contribuye, insidiosamente, a *regular* el campo social con vistas a converger en la construcción de un entorno destinado a impedir en todo momento la mínima fricción, y que se desborda como un *continuum común indefinidamente liso y altamente dinámico*⁶²⁶.

Si esto es así, creo que no es desmedido afirmar que en la sociedad de conocimiento posmoderna no se ha eliminado del todo la idea del progreso, como creía Lyotard. Más bien, esta idea se ha transformado en un anhelo de innovación continuada, expresión de esa voluntad de mejoramiento de lo humano y del mundo que busca superar todos aquellos problemas en los que justamente se nos va haciendo patente aquello que nos excede, aquella vulnerable finitud corporal, cognitiva y sensible. La cultura occidental ha transitado, de este modo, desde 1.-aquella exigencia ética a buscar las formas de esculpir un mundo cosmopolita, 2.-pasando por la exigencia de evitar a toda cosa que se repita el infierno, 3.-hacia la exigencia de maximizarlo todo en función de la innovación permanente. Este parece ser el viraje que nos ha llevado del proyecto crítico moderno propio de Kant, a esta sociedad del conocimiento sostenida en el principio de la optimización infinita⁶²⁷.

⁶²⁵ Sadin escribe: “Acá se juega otro tipo de desasimiento que ve a los seres humanos atrapados, en nombre de un aumento de la eficacia, dentro de las mallas del *Leviatán* de nuestra era, algorítmico, formalizado en mecanismos a los cuales, por el supuesto bien de todos, se les otorga el derecho de actuar "por sí mismos" sin apelar a nuestro consentimiento, y sin que estemos en la medida, al menos en un gran número de casos que tomamos como referencia y que están dados a aumentar en número, de oponerles cualquier corriente contraria o divergente”. Éric Sadin, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*, Caja Negra, Buenos Aires, 2020, p. 163.

⁶²⁶ Éric Sadin, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 138.

⁶²⁷ Sin embargo, como nos advierte Morozov: “La imperfección, la ambigüedad, la opacidad, el desorden y la oportunidad de errar, de pecar, de hacer lo incorrecto: todos son elementos constitutivos de la libertad humana; cualquier esfuerzo dirigido a erradicarlos también erradicará la libertad. Si no hallamos la fortaleza y el coraje para liberarnos de la mentalidad del silicio que en la actualidad nos hace ir en búsqueda de la perfección

Esta optimización cobra la forma, hoy en día, de un bombardeo mediático contante que repite la misma idea, el mismo sueño, la misma invitación: no hay tiempo que perder en esta vida. Debemos querer *siempre (ser) más, más, más*. Esta es la cuestión de fondo. No se trata de algo neutro, claramente. Sino que la lógica hegemónica que organiza nuestro *mundo smart*, busca instalar arquitecturas de agenciamiento técnico que permitan, a aquel que tenga el poder de contar con ellas, ganar la partida, ser más veloz, anticiparse a las jugadas en la lucha por la *conservación* en el contexto de la guerra económica. Por eso, y como veremos en el capítulo siguiente, el sueño del solucionismo tecnológico desplegado en esta *smartización* total de la existencia, busca crear “un mundo sin asperezas y fluido, que parece disponible para todos”⁶²⁸, para que así cada cuál pueda (y deba) convertirse en *emprendedor* de sí mismo. Pensemos en el mito de la economía colaborativa tan afín a la utopía que late en el deseo de un *mundo smart*: gracias a esta retroalimentación permanente de los *loops* informativos disponemos de nuestro mundo para, capitalizando todos los planos de nuestra vida, poder convertirnos en emprendedores de nosotros mismos: ¡capitaliza tu casa, tu coche, tus amistades, tus relaciones afectivas!: ¿no es esta la máxima que se esconde tras los pliegues del solucionismo tecnológico?⁶²⁹. Es a esa subjetividad a la que el solucionismo le habla, a ese sueño, a ese deseo modelado por el propio sistema social que requiere que nuestra energía corporal y cognitiva se vaya adaptando continuamente a sus propias exigencias inhumanas, todas al servicio de su despliegue que se asume ilimitado.

tecnológica, corremos el riesgo de encontrarnos con una política desprovista de todo lo que la hace deseable; con humanos que han perdido su capacidad básica de razonamiento moral; con instituciones culturales venidas a menos (o incluso moribundas) que no se arriesgan sino que cuidan su rentabilidad financiera; y, lo que es más aterrador, con un entorno social hipercontrolado, que no solo haría del disenso algo imposible, sino que además es probable que lo convierta en algo inconcebible”. Evgeny Morozov, *La locura del solucionismo tecnológico*, Katz, Buenos Aires, 2016, p.p 16-17.

⁶²⁸ Éric Sadin, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 90.

⁶²⁹ Morozov escribe: “Under this vision, we will all code (for America!) in the morning, drive Uber cars in the afternoon, and rent out our kitchens as restaurants – courtesy of Airbnb – in the evening. As O’Reilly writes of Uber and similar companies, “these services ask every passenger to rate their driver (and drivers to rate their passenger). Drivers who provide poor service are eliminated. Reputation does a better job of ensuring a superb customer experience than any amount of government regulation”. Evgeny Morozov, “The rise of data and the death of politics”, *The Guardian*, 20 de Julio, 2014 [<https://www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozov-algorithmic-regulation>].

Pero la exigencia de adaptación continua cansa. Y más, cuando la adaptación continua no nos deja detenernos un momento para preguntarnos dónde estamos, hacia dónde vamos, cuál es el sentido de todo esto. La adaptación continua agota, en especial cuando la disrupción aparece como nuestro horizonte de normalidad⁶³⁰, dilatando un malestar que se va acumulando ante la sensación de que no podemos ni controlar ni menos, imaginar ni soñar un mundo diferente a esta actualidad líquida que nos va dejando exhaustos⁶³¹. Todo se mueve. Y con ello nosotros mismos. Sobrevivir a un mundo siempre renovado, no generar lo radicalmente nuevo. Luchar, no vincularse. *Rendir hasta el infinito*. Hasta que las fuerzas nos acompañen.

2.2 «Estar al día»: la innovación continua como nueva idea de progreso

Este imperativo de innovación continua que, sustituyendo a la vieja idea de progreso, requiere del solucionismo tecnológico para facilitar el incremento ilimitado de la producción por la producción, tiene consecuencias devastadoras para nuestros procesos de subjetivación colectivos e individuales. Como vimos a través de McLuhan, el medio técnico, antes que los contenidos difuminados a través de él, determinan los modos cómo nos relacionamos y

⁶³⁰ Bernard Stiegler, *The Age of Disruption. Technology and Madness in the Computational Capitalism*, Polity Press, UK, 2019.

⁶³¹ No niego que sea importante ser capaces de movernos con flexibilidad en un mundo que se nos ha revelado, sobre todo luego de la Primera Guerra Mundial, finito y siempre en devenir. La flexibilidad marca una disposición anímica no situada en fundamentos cognitivos ni morales unívocos que nos den respuesta para todo, o que nos lleven a asimilar todo lo diferente a los patrones inmutables de aquello que creemos es lo correcto o verdadero. Ser flexibles es así, ser capaces de escuchar, de recibir, de aceptarse como ignorantes y aprendices, en permanente proceso de transformación, cuestionamiento y creación en colaboración con otros, distintos de mí. Por ello, ser flexibles también marca un modo de abrirse a los imprevistos de la vida con un temple y mesura cercanos a la aceptación, en el que se ha tomado conciencia de la que vida no está completamente en nuestro control, y que el sentido y el valor se juegan muchas veces en los modos como acogemos y respondemos a las cosas que nos pasan y les pasan a otros, como la muerte, el nacimiento, el dolor, la amistad o el amor. Pero no podemos ser tampoco ingenuos, y pensar que en esta ideología de la flexibilidad promovida desde los Ministerios de Economía se expande el pensamiento estoico. La flexibilidad valorada hoy en día está más cercana a la adaptabilidad y la resignación, que a la predisposición a escuchar y trabar sentidos compartidos sin pretender que uno es poseedor de una doctrina en la que se sostiene las verdaderas incondicionales de todo el universo de lo humano. Ser flexible es hoy ser capaces de adaptarse a una realidad cada vez más insegura y precaria, dado que la invitación epocal que resuenan en los altavoces publicitarios es convertirnos en culpables absolutos de nuestras vidas. Lo que también podría leerse del siguiente modo: estas sólo, nadie puede salvarte del naufragio, nadie excepto tú, tú que eres el único culpable de cómo te sientes, de lo que te pasa, de tus fracasos y pequeñas alegrías. No es extraño entonces que, por ejemplo, en el texto de Balaguer, sustento ideológico-religioso de la pulcritud neoliberal podamos leer una sentencia así: “Está seguro de que eres hombre de Dios si llevas con alegría y silencio la injusticia (672, de El camino)”.

comunicamos con los otros, el mundo y con nosotros mismos. Si acaso la máxima es puramente la rentabilización de la vida entendida bajo el prisma de la sobrepotenciación continua, las lógicas que organizan las nuevas plataformas tecnológicas buscan, justamente, des-obstaculizar las trabas que ponen freno a tal fluir. Por eso, si esta trama hiperconectada está regida por un vector que opera como *arché*, las formas de vida que esta modela están tramadas en una tendencia hegemónica que sigue la lógica que ya Schumpeter denominó en su momento creación destructiva, enfocada justamente a la optimización de todo lo que es⁶³². Esto, por lo mismo, imprime en las lógicas del sistema técnico (o tecnológico) en el que inscribimos nuestras vidas la búsqueda incesante de nuevas y más óptimas maneras de sacarle provecho al tiempo, al espacio, a nuestra vida, no en función de un reino de fines sino a este ciclo de optimización continua. Entonces, si acaso las *cosmotécnicas*, en el sentido que las piensa Yuk Hui, dan consistencia a nuestra relación moral con el cosmos que habitamos unos junto a otros, la vorágine del cambio va a ir alterando radicalmente cada vez la pertinencia y sentido de nuestras Instituciones, de nuestros flujos psíquicos, de nuestros modos de relacionarnos con los otros y con el mundo.

Como señala Bernard Stiegler en una entrevista del 2019, es sintomático de la historia, primero occidental y luego planetaria, que la durabilidad de los sistemas técnicos haya ido disminuyendo cada vez de modo acelerado y exponencial. Si el sistema técnico sobre el que se sostuvo, por ejemplo, Egipto, duro 3000 mil años y el de Roma 300, es significativo que la máquina de vapor haya durado 70 años y que hoy, en esa misma lógica, prácticamente ningún sistema tecnológico pueda augurar algún tipo de estabilidad que no sea su hundimiento en el corto plazo: no alcanzamos siquiera a acostumbrarnos a una interface del teléfono móvil y la exigencia de optimizar (y maximizar la ganancia, evidentemente) la desecha por una nueva, también signada por su desaparición. En su momento, una sociedad rural como Manchester se convirtió en una sociedad industrial en menos de 70 años. Hoy, en cosa de segundos, una sociedad industrial, un estilo de vida, unas subjetividades, por algún cambio en el sistema tecnológico, pueden destruirse sin grandes cataclismos o ruidos: como

⁶³² Para un análisis no muy extenso de esta creación destructiva propia de la turboglobalización contemporánea se puede consultar Gonçal Mayos “Conflictos de legitimación en la turboglobalización” en Norbert Bilbeny (Coord), *Legitimidad y acción política*, Universitat de Barcelona, 2018, pp. 317-338.

cuando un iceberg se desploma en el ártico debido al calentamiento global y nadie está para escuchar tal catástrofe.

No es extraño entonces que este nuevo sentido de globalidad universal, hecha de redes de silicio y pantallas, se haya transformado en una dinámica de flujos tecnológicos, sociales, culturales, económicos y psíquicos cada vez más acelerados que exigen, sin que nadie nos lo haya preguntado, «estar al día» continuamente. Pues «estar al día» es fundamental para este proceso de optimización: si no estamos *conectados* arriesgamos desvanecernos en el anonimato de los expulsados de esta carrera por el «máximo provecho» en el que se ha ido convirtiendo el proyecto emancipatorio posmoderno. «Estar al día» quiere decir, entonces, adaptarnos en *tiempo real* al devenir social, cultural y psíquico, es decir, a este flujo «energético» que nos exige a su vez más y más energía, más y más vida: más de nosotros mismos, *yes we can, impossible is nothing*. Centramiento, motivación, eficiencia y liderazgo gestión con sentido, veíamos arriba, cuatro vectores esenciales para sobrevivir a este tiempo disruptivo en donde nada permanece: porque lo que permanece no renta, porque incluso preservar un coche por uno o dos años interviene en los ciclos en los que todo aquello que tenemos ni siquiera podemos comprenderlo como una «posesión» sino como una «inversión» o «riqueza»⁶³³: promesa de una riqueza abstracta prolongada hacia su renovación continua, promesa de algo mejor y más óptimo postergada hasta a venida de nuestra extenuación.

«Estar al día», es decir: más información, más contactos, más imágenes, más experiencia, más y más, exigencia que van cortocircuitando todo aquello que genera durabilidad, permanencia, confianza, consistencia: vínculo, trama y dramática compartida. Como señala Josep María Esquirol, todo lo contrario, a tener un día o habitar un día, que convoca en nosotros otro tiempo, otro espacio, otro gesto con nosotros mismos, con los otros, con el mundo⁶³⁴. Estar al día, implica «tener que» ponerse al día, *adaptarse* a algo que siempre va por delante de nosotros, como si persiguiésemos algo que no nos deja tiempo para

⁶³³ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p.p 70 y ss.

⁶³⁴ Josep María Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021, p.145.

dirimir si verdaderamente nos es o no nos es significativo⁶³⁵. *No hay tiempo que perder*, como si olvidásemos que, como destacó ya Heidegger en su conferencia *El concepto de tiempo*, perder el tiempo es perdernos a nosotros mismos en tanto somos justamente temporalidad: certeza de la propia muerte, presencia en medio del mundo y memoria de lo que fue: historicidad⁶³⁶. No tener tiempo significa, visto muy en general, no tenernos a nosotros mismo, es decir: que hemos perdido nuestra vida, que nos sentimos completamente extraviados, que no comprendemos lo que hacemos y a lo que nos dedicamos, que carecemos de respuestas que anclen en nuestra experiencia la avalancha de sucesos que saturan nuestro día a día. Sí, «aprovechar al máximo vida y todo lo que va con ella» pero, ¿para qué?

Por esto mismo «lo mejor», que en los inicios de la aventura moderna con Kant se pensó como esa aproximación imposible hacia ese «reino de fines» o «comunidad de espíritus» tejido en las ideas de libertad, autonomía y cosmopolitismo, al interior del solucionismo tecnológico propio de la sociedad del rendimiento se comprende ligado a la maximización continua del provecho: del siempre más. ¿Qué quiere decir esto? Que vamos una y vez buscando ciegamente aquellas condiciones en las que podemos sacar el máximo provecho a nuestros cuerpos, a nuestro espíritu, a nuestros hogares, a nuestro entorno natural, a nuestras ciudades, a nuestros amores y amistades. «Sacar el máximo provecho»: a la vida, a la nuestra. «Sacar», es decir, extraer de ella todo el provecho que guarda. Estrujarla hasta que no quede nada «dentro», agotar hasta el máximo su potencial, hacerla totalmente transparente y positiva, puro sí fluido y sin obstáculos. Sacar el máximo de vida a la vida misma: ese parecería ser el imperativo que sostiene la comprensión de la vida como obra de

⁶³⁵ Como señala Stiegler en un breve ensayo del año 2015 titulado “Power, Powerlessness, Thinking, and Future”: “Technology is disruptive because the pace of its evolution and its transfer to society (so-called “innovation”) has become extremely rapid, causing what Bertrand Gille called the social systems (law, education, political organization, forms of knowledge, and so on) *to always arrive too late*. Now, it might be objected that, as Hegel said, the owl of Minerva flies only at dusk — and hence that philosophy has since long ago *always* arrived too late. Certainly. But I believe that today, in this disruption, this *lateness* is *unsustainable* and *irrational*, and that it must be *in advance overthrown*, not by rejecting technology, that is, exosomatization, which could only be purely illusory, but by elaborating a new politics (evoked in July 2014 by Evgeny Morozov in a remarkable article in *The Guardian*)”. Bernard Stiegler, “Power, Powerlessness, Thinking, and Future”, *Los Angeles Review Book*, 18 de octubre, 2015 [<https://lareviewofbooks.org/article/power-powerlessness-thinking-and-future/>].

⁶³⁶ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p.58. Para una lectura de esta conferencia, si bien existen múltiples interpretaciones, remito a una que es, a mi juicio, bastante concisa y clara, precisamente escrita por uno de sus mejores traductores al castellano. Jesús Adrián Escudero, “Heidegger y el concepto de tiempo”, *Endoxa, Series Filosóficas*, No 11, UNED, Madrid, 1999, p.p 211-226.

arte propia de la *american way of life*. O, como ya señalaba Günther Anders: “La máxima realmente efectiva es, en cualquier caso, ésta: *No debe haber nada que no sea utilizable*. Y su versión imperativa positiva: *¡Haz que todo sea utilizable!*”. Incluido, por supuesto, nuestras propias vidas. Ser útiles se convirtió en una ética.

Ahora bien, aquí nos encontramos como una cuestión no menor ¿Cuál es la comprensión implícita con el que opera el solucionismo tecnológico en relación a lo que significa «vida»? ¿Cómo es eso de que la vida debe ser útil? ¿Útil a qué? ¿A la misma vida? ¿La vida útil a la vida? ¿Nosotros útiles, provechosos, óptimos para nosotros mismos? ¿La vida un recurso para el acrecentamiento de la potencialidad de la misma vida?

&3. La ética de la optimización de sí mismo y el sistema de los objetos

3.1 El sueño de la excepcionalidad y el empresario de sí: la venta de la diferencia y del disenso multicultural

Hemos visto que en la *american way of life* como nuevo *eje* dinamizador del mundo comprende la existencia como una gran y dinámica obra de arte. A través de la filosofía del arte poshistórico de Arthur Danto y de la estetización del mundo de la mercancía celebrada por Andy Warhol, vimos – en el tercer capítulo de la primera parte - que la emergencia de las democracias liberales incrustadas en este nuevo «espíritu» del capitalismo, son movilizadas por aquel sueño que constituye el «alma» de este nuevo sujeto *que se quiere y se piensa* como empresario-artista-productor-consumidor de sí mismo; sueño que se vincula a una vida vivida sobre instantes experienciales elevados y únicos, desbordantes de libertad, creatividad, autenticidad y autonomía. Instantes extra-ordinarios, que ahora es el mercado el responsable de ofrecer, paradójicamente, a cada momento, como si estuviesen almacenados y siempre disponibles para su consumo *inmediato*.

Una de las cuestiones fundamentales de esto es que, en esta nueva subjetividad que emerge tramada en el nuevo «espíritu» del mundo, la separación entre producción y consumo se difumina. Para Foucault, por ejemplo, este empresario y productor de sí es el *homo economicus* propio del neoliberalismo (del capitalismo artístico posmoderno, diríamos). Este

se caracteriza por ser “su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos”⁶³⁷. En este sentido, este empresario que se auto-comprende como capital humano (fuente de beneficios que deben ponerse siempre en circulación para ser acrecentados en el circuito de la economía volcada hacia el futuro), cuando consume no sólo realiza un intercambio monetario, con el que recibe de otro determinado producto. Cuando consume es también, al mismo tiempo, productor de su propia satisfacción, por lo que el consumo mismo debe entenderse como una actividad productiva de esa empresa que constituye el propio individuo: como si fuese, en otras palabras, los réditos obtenidos del capital que cada cuál es. Por esta razón, esta nueva subjetividad, que sueña con *gestionar* su vida en base a ese arte «maravilloso» que hace de sí mismo un gran negocio, se dirige hacia un futuro siempre precalculado, en base a la auto-satisfacción que quiere producir y del capital actual del que dispone en tanto propio recurso humano. Hipotecando el presente, consumido para lo que (siempre) viene, dígame dicho de paso⁶³⁸.

En esta medida, este amplio horizonte de libertad que adviene en esta verdad llamada «América», nos ofrece un modo radicalmente original de hacer experiencia de nuestro «excepcional» ser y estar en el mundo sostenido únicamente en las lógicas del mercado. Es cierto que se produce, se intercambian productos y se consume, tal como se suele hacer en el planeta desde hace millares de años. Pero ahora, como vimos, se consume y a la vez se produce «espíritu», «sentido», «identidad», «significado», «motivos vitales», cumbres emocionales «únicas» y «memorables» que disfrutamos mientras los producimos y consumimos hasta su consumación y desaparición: tal como aquella «felicidad» que «vivimos» mientras sentimos las burbujas azucaradas de una *Coca-Cola* helada estallar dulcemente al interior de nuestras bocas: consumimos una *Coca-Cola* produciendo nuestra indeleble satisfacción. La democratización de la experiencia estética, es decir, de los instantes

⁶³⁷ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, FCE, México, 2007, p. 265.

⁶³⁸ Por eso, como señala Antonio Gómez: “Así, ‘la empresarialización de la vida’ se acomoda a la lógica de la plusvalía y se ve reducida al cálculo de un beneficio. La explotación del futuro distingue al ‘empresario de sí mismo’ de cualquier forma de intercambio mercantil de la fuerza de trabajo que hayamos conocido hasta ahora. La economía neoliberal es una economía del tiempo: el neoliberalismo es una economía vuelta hacia el porvenir. Devenir ‘empresario de sí mismo’ no tiene más que una finalidad: objetivar el futuro para poder disponer de él de antemano. Antonio Gómez Villar, “El ‘empresario de sí mismo’: el olvido de Antonio Negri”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 71, 2017, p.p 77-78.

de elevación espiritual que la Modernidad había reservado a ciertas prácticas, ciertos momentos, ciertos espacios y, hay que decirlo, ciertos seres humanos considerados geniales o diferentes (casualmente hombres, europeos, blancos), ofrecida ahora en el quiosco de la esquina de casa a *cualquiera*, es decir: a nadie en particular. Es el mercado, entonces, aquel que provee los medios para elevarnos hacia nuestra propia vida, hacia su fibra más auténtica, libre, autónoma y creativa. Y es el individuo, ese yo independiente y liberado (casi heroicamente) de esos cánones duros y pesados de la Modernidad europea, el que debe encontrar en sí el poder para moverse a sí mismo. ¿Hacia dónde? Hacia la consecución de un modo de vida en la que lleguemos a realizarnos a nosotros mismos satisfactoriamente. Es cosa de aprender a vivir en esta tierra de oportunidades de creación personal; de conectarse con lo que realmente queremos; de atrevernos a buscar nuestra auténtico sí mismo. Es cosa, se nos dice por todos lados, de atreverse a querer saltar a la aventura de ir *actualizando continuamente* - a través del consumo de esas verdaderas puertas a las profundidades de nuestra alma ofertadas en el mercado - aquel aliento que nos conmueve a vivir y que nos «llama» (como voz de la consciencia) a llegar a ser quiénes somos.

Ahora bien, en ese sujeto propio del nuevo «espíritu» del mundo, que sueña con una vida auténtica a la que hipoteca su presente, obra, por decirlo así, un nuevo imperativo categórico, que vibra no sólo sobre sí, sino desde su interior, pues lo saborea como una dulce opresión que direcciona su vida hacia la consecución de su irreductible *excepcionalidad*. «Ser uno mismo», «producir la propia satisfacción», ¿cómo van a ser imperativos propios de una sociedad modelada como si fuera una cárcel disciplinaria? Por lo mismo, pienso que a la «aventura» - que se cuele en nuestros huesos como un sentido común transparente - que la *american way of life* nos invita, o más bien, que nos exige o *pro-voca*, es a *ganarnos* continuamente a nosotros mismos. Para ello es necesario tener que (auto) superar todos aquellos obstáculos que nos presenta esta «gran maratón» llamada existencia y que nos enfrenta, por un lado, a nosotros contra nosotros mismos, y por el otro, a todos contra todos. En la *american way of life* la existencia es comprendida como un gran espectáculo de competición deportiva de *alto rendimiento*.

Poco importa, dentro de este marco interpretativo, que esta imagen nos evoque una existencia hecha de partículas ególatras y expansivas todas en pugna sobre un escenario desnudo, y que las precarias estabilidades que se alcancen a nivel social, cultural o político no sean más que pactos para no hacernos entre todos (más) daño. Lo relevante es que el mundo destella libre del peso y exigencias del pasado y del futuro, abierto ahora al presente eterno densificado de posibilidades, ahí dispuesto para el despliegue de nuestros intereses, libres de esa pesada «voluntad general» tan típica de los proyectos modernos que mantenía asfixiada a nuestra ahora bullente individualidad auto-condicionada. Pues, como señala el mantra de Margaret Thatcher, no existe la sociedad, sólo los individuos. ¿Es que acaso entonces la promesa de esa utopía azul gestionada por el mercado global (reluciente de multiculturalismo) es finalmente nuestra anhelada satisfacción individual? ¿Felicidad que se imagina como un fluir armónico y constante, alcanzando en ese perfecto acoplamiento en el que el consumo y la creación de sí destellan de excepcionalidad⁶³⁹?

3.2 La optimización de sí mismo como imperativo categórico de la excepcionalidad

Vivir de modo libre, autónomo, creativo, auténtico parece significar una suerte de experiencia de excepcionalidad en donde somos capaces de descargar, sorteando o sobrepasando toda resistencia, aquellos deseos o intereses puestos en obra en determinados movimientos y concreciones. Vivir de modo libre es vivir, solucionando los nudos que se me resiste, dirigido hacia el lugar que quiero. Vivir de modo libre es poder vivir, poder o capacidad puesta en obra en la organización de la propia vida, individual y colectiva, que vence aquello que se le resiste. Hacer de todo algo útil, provechoso, óptimo es hacer de todo algo al servicio del despliegue de la propia capacidad de vivir, la que se pone en obra

⁶³⁹ En relación a la noción de «fluidez» al interior de la sociedad de rendimiento, Friedrich escribe: “Para el trabajador perfecto, el puesto de trabajo es un lugar donde no existe el aburrimiento ni el miedo al fracaso, donde se es consciente de la potencia de las capacidades propias y se actúa ante cada situación con seguridad en sí mismo y efectividad. La búsqueda de nuevos desafíos, completamente enfocados y concentrados en la actividad, es lo que antes se llamaba trabajo. No hay ninguna razón para preocuparse, ya que todo está en orden. Gracias a la experiencia ideal realizada, el trabajador olvida el tiempo, el tiempo de trabajo. Absorto en su delirio, concentrado en la embriaguez de las acciones para la producción y el desarrollo. Todo lo demás desemboca ahí; también la pregunta de para quién y para qué todo eso”. Sebastian Friedrich, “Diccionario de la sociedad del rendimiento” en Sebastian Friedrich (ed), *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*, Katakraç, Iruña, 2018, p. 40.

efectuando, haciendo, transformando y organizando los elementos del mundo (las cosas, los otros, yo mismo), en virtud de esa misma capacidad renovada organizada en función de objetivos que pasan a ser, una vez cumplidos, medios para una nueva y más amplia realización de sí. Organizar con el fin de organizar, hacer con el fin de continuar haciendo, efectuar con el fin de asegurar una mayor capacidad de efectuación, etc.

Ahora bien, si la vida autónoma y libre prometida por la *american way of life* es aquella vida de la que puede estrujarse toda la vida en tanto «potencia de vivir», y esta potencia de vivir está pensada como un despliegue a la búsqueda de experiencias singulares y únicas que se trazan en el juego de la capitalización continua (experiencias intensas útiles para otras experiencias intensas, diríamos), la pregunta que cae de cajón es la siguiente: ¿qué ocurre si ya no contamos con límites objetivos o «racionales» que nos permitan afirmar que la vida, cualquier modo de vida, ha alcanzado su esencia, consistencia o verdad? ¿No se convierte *este despliegue* hacia tal o cuál meta o esencia, aquello protagónico? ¿Es decir que hoy es más importante el medio que la meta, la meta como un «medio» para que el «medio» se despliegue? ¿El fin como un medio que mantiene ese despliegue al máximo de sus capacidades de despliegue? ¿Es la realización de nuestros sueños la meta? ¿Se trata entonces de hacer rendir y optimizar lo que somos, nuestro tiempo, nuestro espacio, en virtud de ganarnos a nosotros mismos en el encuentro con «lo mejor»? Pero ¿de donde obtener una medida que nos permita saber con relativa seguridad que nos hemos elevado a la cima de nosotros mismos? ¿O nos hemos convertido nosotros mismos en los medios para que nuestra realización infinita no cese de movilizar nuestra energía, nuestro deseo, de cara a un horizonte siempre irrealizable

Aquí nos encontramos con un problema. Pues, como muy bien ha destacado Felix Klopotek, esta cruzada por ganarnos nosotros mismos buscando exprimirlo todo, incluidos nosotros mismos, no es raro que termine siempre en ruta, sin llegar nunca a puerto. Pues la optimización no es el medio para llegar alguna vez a elevarnos hacia esa excepcionalidad que somos «nosotros mismos» sino que, dentro de la sociedad del rendimiento, la autenticidad se expresa en los instantes de suprema optimización sin otro fin más que su propio despliegue.

Esto significa, en concreto, que la optimización de sí mismo no se puede comprender separada de una ideología que continuamente sostiene que no habría nada más importante que indagar, reflexionar, criticar y ponerse a prueba constantemente uno mismo para hacer cualquier cosa –el amor, el trabajo, el tiempo libre, el pensar– cada vez mucho mejor. Y sobre todo, no está separada de espacios sociales, o incluso zonas, en las que se desarrolla el actuar. La optimización de sí mismo se tiene que pelear (que dejarse la piel) una y otra vez con la dureza del estado de cosas⁶⁴⁰.

La optimización de sí mismo no es un medio sino, podríamos decir, su búsqueda constante es el de modo de vida propio de la sociedad del rendimiento, en el que todas las zonas de la existencia se viven como oportunidades en las que nos jugamos ganar o perdernos. Por eso, no es para nada extraño que el mundo estetizado de Warhol sea, por excelencia, el mundo de los negocios. Es decir, para Warhol, la experiencia estética es un medio para el acrecentamiento de otra cosa: la creación de nosotros mismos en tanto somos, nosotros mismos, nuestra propia *marca*, *fenómeno que expresa una de las claves de la disolución del arte*, es decir, del *otium* en los ritmos del *negotium*, en la época del capitalismo artístico.

Pero, debemos preguntarnos, ¿qué es lo que nos empuja a soñar con esta optimización extra-ordinaria? O, en otras palabras ¿por qué hemos hecho de esta lucha contra nosotros mismos el ideal de vida plena al interior de las sociedades del rendimiento? En este modo de vida que nos exige optimizarnos continuamente pareciera que estuviésemos siempre en deuda, incompletos, en falta: ¿con quién? Con nosotros mismos, deuda que, al perder de vista al acreedor, cuantifica hasta el infinito el tamaño de nuestra culpa y falta: sin criterios, principios, medidas o cánones diferentes a la misma optimización, la exigencia que la sociedad del rendimiento pone sobre y al interior de nosotros no tiene parangón: es impagable. Sólo deuda, solo exigencia, sólo un proceso infinito de optimización de cara a consumir nuestra falta de medida, nuestra íntima e irredimible desmesura. Optimización que, si acaso tiene como propósito alcanzar nuestra «mejor» cara, en una linealidad temporal que

⁶⁴⁰ Felix Klotek, “On Time Run. Siempre en ruta, sin llegar nunca. recorriendo las zonas de la optimización de sí mismo”, en Sebastian Friedrich (ed), *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*, Katakac, Iruña, 2018, p. 102.

ya no posee ningún criterio que nos permita dirimir dónde y cuándo la hemos alcanzado, esta carrera comenzó con los límites difuminados.

Libres de los imperativos canónicos, la cosa consiste en llevar nuestras potencialidades al máximo, no hacia algún límite o fin al que estamos vinculados «por naturaleza», sino hacia la intensificación maximizada de nuestra puesta en obra de arte total: *impossible is nothing!; yes, you can!* En otras palabras, no sacar el máximo provecho para llegar a desplegar aquella idea interna que ya me constituía por naturaleza. Más bien sacar el máximo provecho, la máxima utilidad, como fines en sí mismo. ¿El medio convertido en un fin? Por eso, como nos sugiere Lipovetsky:

El capitalismo artístico ha conseguido crear un entorno estético creciente, es verdad, al mismo tiempo no deja de difundir normas de existencia de tipo estético (placer, emoción, sueño, evasión, diversión). Pero el modelo estético de existencia volcado al consumo que promueve dista mucho de ser sinónimo de vida bella, hasta tal punto es inseparable de la adicción y la impaciencia, del sometimiento a los modelos comerciales, de una relación con el tiempo y el mundo dominado por los imperativos de rapidez, rendimiento y acumulación⁶⁴¹.

El imperativo ético de la *american way of life* consiste entonces en llegar a desplegar toda la potencialidad de la propia vida, desligada de toda esencia, idea, meta o realidad que fije, desde fuera del despliegue mismo de la vida, cualquier tipo de límites. Liberados de todo límite (como el verdadero arte de la «planitud» del lienzo), la vida se vive como una puesta en obra proyectada hacia un horizonte de crecimiento ilimitado, que necesita sostener su movimiento a través de pequeños fines convertidos a su vez en medios para otros pequeños fines. Por esta razón, al interior de la sociedad del rendimiento, lo que haga puntualmente con mi vida no tiene un significado ni inherente ni externo ni objetivo. Cada paso, cada «logro» tiene sentido en función que nos permite mantener el despliegue de esa «carrera» llamada vida, en la que vamos descargando *energéticamente* todo lo que somos, hasta que no quede nada. Como si nuestra vida no fuese otra cosa que un currículo en los que vamos anotando los hitos de esta carrera por ganarnos a nosotros mismos a través de *puntos* que

⁶⁴¹ Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015, 21.

vamos acumulando. Pero, ¿para qué? ¿Para ser, alguna vez, más felices, como podría pensarse desde un *utilitarismo* ciertamente un tanto *naive*? ¿Pero, no es más bien también la felicidad un medio para lograr justamente nuevas formas de aprovechamiento? Como señala Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*:

De esta forma, la felicidad no solo se convierte en una responsabilidad individual, una reformulación de la vida como proyecto, sino también en un instrumento; es decir, un medio para un fin, y no solo un fin en sí mismo. Nos hacemos felices como si se tratara de una adquisición de capital que nos permite, por su parte, ser o hacer esto o aquello, e incluso conseguir esto o aquello. Este modelo de la felicidad entendida como un medio no se lleva bien con concepciones clásicas como la de Aristóteles, para quien la felicidad es "el fin de todos los fines". La psicología positiva implica la instrumentalización de la felicidad y su transformación en una técnica. De esta forma, se convierte en un medio para un fin, y además en el fin de todos los medios. Resulta así que la felicidad pasa a ser no solo aquello que se desea alcanzar, sino también un modo de aumentar al máximo las posibilidades de alcanzar aquello que se desea⁶⁴².

La vida hecha de excepcionalidades, es, entonces, una vida cuyo motor es el imperativo de «no guardarse nada», manteniendo en circulación continuamente todo aquello que somos capaces de ser: ningún derroche, ninguna inutilidad, todo inversión, todo por el provecho. Así, vemos que *teleología del más* que organiza el sistema tecnológico y social en su conjunto se ha incrustado también en nuestros deseos más íntimos. No nos apremia desde «fuera» sino que lo buscamos, pues en ese «siempre más» sumamente abstracto, proyectamos nuestros sueños de plenitud existencial. Así, no buscamos la felicidad, sino que lo que nos conmociona, nos angustia y a la vez nos promete una alegría que nunca llega, es «extraer» de todo el *máximo* provecho, más potencia, más optimización: más, un poco más. Productividad por productividad. Economía extractiva no sólo de los recursos naturales sino, también, de los recursos espirituales de cara a pagar una deuda absolutamente impagable. Aquí se haya la figura esplendorosa del nuevo héroe de la sociedad del rendimiento. Pero de esto, nos dice Klopotek,

⁶⁴² Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019, p. 34.

Surge un horroroso cansancio. Esto vuelve a despertar recuerdos de la laca Drei Wetter Taft [laca para pelo]—de la promesa buena y fuerte de identidad—. Pero en la parte alta de la escala social ya no se trata del peinado: Nivea anuncia una crema hidratante para hombres a partir de los cuarenta que permite sobrevivir a las sangrientas batallas de la vida. Justo antes de que el superviviente unte su piel con la última esperanza, vemos su vida pasar dentro de esa famosa fracción de segundo: una mujer le besa, la otra le pega, su hija le estampa una tarta en la cara, en los deportes de invierno una rama de abeto le da un latigazo al volver a su sitio. Mañana, un director de departamento o una potencial pareja sexual mirarán esta cara. Lo que necesita ahora es serenidad, salud, identidad. Fundarse en la universalidad de la mercancía. Impulsado por la presión hacia la optimización de sí mismo, el héroe vuelve a unir finalmente su voz al gran canto de la mercancía⁶⁴³.

3.3 El sistema de los objetos y el nihilismo de consumo

La sociedad del rendimiento, en la que cada uno de nosotros va optimizando todas las zonas de su vida obnubilados por “canto de la mercancía”, puede ser pensada también a través de lo que Jean Baudrillard problematiza en tanto sistema de los objetos; sistema que moviliza a su vez a un sistema integrado de sujetos en la rueda infinita del consumo y producción de objetos fantasmales⁶⁴⁴. En el capítulo 3 de la primera parte de la tesis vimos cómo el mercado se transformó, con el advenimiento la utopía de la canica azul y la «democratización» del consumo de bienes culturales, en una industria de producción de imaginarios, de identidades y de sueños (o modos de vida), lo que vimos a través de la transfiguración warholiana de las mercancías en objetos con «aura». Es decir, en objetos que no sólo despiertan en nosotros «confianza» o deseo de durabilidad, sino amor, emociones intensas, recuerdos memorables, instantes significativos. Este fenómeno singular que puede ser descrito como economía de la experiencia o economía creativa, promete resignificar y valorar comercialmente los asuntos inmateriales de la vida, buscando, de cierto modo, empaquetar lo significativo que encierra cada experiencia. «Vivir una experiencia»: esa parece ser la oferta sustantiva a todos los

⁶⁴³ Felix Klopotek, “On Time Run. Siempre en ruta, sin llegar nunca. recorriendo las zonas de la optimización de sí mismo”, en Sebastian Friedrich (ed), *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*, Katakrac, Iruña, 2018, p. 110.

⁶⁴⁴

productos materiales e inmateriales que configuran nuestras posmodernas sociedades del rendimiento. Pero no sólo la oferta sino, a su vez la exigencia, pues la misma frase se puede anunciar como un imperativo: «¡vive una experiencia!» Y si tenemos en consideración lo que vimos en el capítulo 2 de la primera parte, respecto a que vivir una experiencia es dejarse tocar por algo otro que viene de improviso e intensifica o eleva nuestras vidas, lo paradójico de esta nueva industria de la subjetividad es que busca programar lo incalculable agudizando, entre otras maneras, nuestra pulsión renovada que busca *más* intensidad, *más* viajes, *más* rapidez, más éxtasis. De todo y en todo momento una experiencia, cuando, como vimos en la primera parte a través de Benjamin y Heidegger, una experiencia justamente exige una cierta pasividad: una disponibilidad para abrirse al roce inconmensurable - de consecuencias imprevista - de lo radicalmente diferente.

Pues bien, es justamente a este fenómeno a lo que Baudrillard, a finales de los años sesenta, llama sistema de los objetos, sistema muy cercano a esa funcionalización de todas las esferas de la vida a la que Heidegger miraba con horror sereno. Como lo define el mismo Baudrillard:

El sistema de los objetos ejemplifica esta sistemática de la fragilidad de lo efímero, de la recurrencia cada vez más breve y de la compulsión de repetición. De la satisfacción y de la decepción. De la conjuración problemática de los verdaderos conflictos que amenazan a las relaciones individuales y sociales. Por primera vez en la historia, nos encontraremos, con la sociedad de consumo, ante una tentativa organizada, irreversible, de saturación y de integración de la sociedad en un sistema irremplazable de objetos que sustituirán por doquier a una interacción abierta de las fuerzas naturales, de las necesidades y de las técnicas (y cuyo resorte principal será la mortalidad oficial, impuesta, organizada de los objetos), gigantesco *happening* colectivo en el que la propia muerte del grupo se celebra en la destrucción eufórica, la devoración ritual de objetos y de gestos⁶⁴⁵.

⁶⁴⁵ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 152. Un excelente análisis que utiliza parte de las categorías de Baudrillard para pensar la relación entre tiempo y capitalismo, y la inmediatez como dispositivo en el que se articulan un sistema integral de objetos y un sistema integrado de sujetos se encuentra en Borja Muntadas, *Inmediatez: Capitalismo y vidas aceleradas*, Chiado, Barcelona, 2016. En especial la segunda parte.

Esto implica básicamente que nuestros procesos de subjetivación, y nuestros anclajes en mundos de pertenencia y de sentido, están mediados por un «sistema» que nos exige «dulcemente» integrarnos y adaptarnos permanente a los requerimientos que nos hacen objetos de deseo pre-modelados en base a la mercadotecnia. Práctica que, a través del gobierno cibernético de nuestras vidas, calcula y ofrece aquello que es más probable que vayamos a querer o desear a partir de las conclusiones que obtiene de nuestros movimientos pasados y presentes computados - a tiempo real - en los ciclos de retroalimentación reticular. Esto genera, como se puede esperar, una experiencia del futuro radicalmente diferente a la que vimos con Kant o con Benjamin, el primero como esperanza, el segundo como un mesianismo revolucionario. En ambos, el futuro se experimenta como lo radicalmente otro que lo actual, es decir, como aquel horizonte que puede dejar libre curso para que el mundo se transforme en un espacio y tiempo diferente al de la actualidad. Sin embargo, en los futuros ofertados por la máquina de cálculo, es la actualidad la que se repite, en forma de futuro. Y el futuro, ofertado como objetos de consumo, se va disolviendo cada vez en aquellos instantes que se suceden unos a otros, extendiendo un cortoplacismo que parece haberse transformado en ley.

No es extraño, por tanto, que el futuro se viva con ansiedad, como un vacío que exige ser llenado continuamente con nuevas novedades. Como tampoco debe extrañarnos que, alrededor de esos futuros consumidos al instante, se vaya abriendo una brecha de insatisfacción, en la que ya no es posible vislumbrar objetos de deseo que eleven nuestras vidas contingentes a proyectos de largo aliento. Como señala el mismo Baudrillard, si bien el consumo de esos «objetos ideales» no tiene límites, pues se va estirando en una versión degradada de esa mala infinitud denunciada por Hegel, ahora, a diferencia de Kant, este queda amarrada a la pura inmanencia sin trascendencia, cuya promesa de totalidad falseada hiere al sujeto con una continua frustración de sí.

Si el consumo parece ser incontenible, es precisamente porque es una práctica idealista total que no tiene nada que ver (más allá de un determinado umbral) con la satisfacción de

necesidades, ni con el principio de realidad. Es porque está dinamitada por el proyecto perpetuamente decepcionado y sobreentendido en el objeto⁶⁴⁶.

Volvamos al ejemplo de las *lovemarks* en relación a la promesa de felicidad implícita en el consumo de la *Coca-Cola*. Una *Coca-Cola*, o cualquier objeto que despierte nuestro deseo por aquello que nos genera, por la experiencia que nos produce, por el disfrute que despierta, hace de ese objeto ideal una cuestión fugaz que se consume. La felicidad de una *Coca-Cola* no permanece, así como la experiencia de sentirnos «alternativos» o «diferentes» usando un ordenador *Mac* no densifica nuestra comprensión de nosotros mismos, no intensifica nuestra experiencia ni nuestros procesos individuación individual ni colectiva. La felicidad de la *Coca-Cola* es *instantánea*, sacia nuestros sueños volviéndolos al rato otra vez vacíos y ansiosos de nuevas vivencias satisfactorias. La felicidad que produce el encuentro con un amigo, sin embargo, no se agota en el instante. Continúa reverberando en nosotros, en recuerdos o nuevas posibilidades de futuro. O la felicidad que nos embarga cuando logramos comprender un fragmento oscuro de un texto, el que nos lleva a vislumbrar incluso cuestiones de nosotros mismos que antes no habíamos advertido: es como si una capa de la existencia se hubiese descornado, al mismo tiempo que nuevas capas se nos presentan para seguir perseverando en su cuidado y atención. El «objeto» que nos abre ese libro, una conversación amistosa, una obra de arte o la misma filosofía nunca se consume, elevando nuestra existencia a un plano diferente al de la inmediatez, en la que ciertas cuestiones de la existencia permanecen, lo que no quiere decir de ningún modo que no se transformen. ¿O acaso en esa felicidad que sentimos cuando amamos a una persona implica que la estamos «consumiendo»? ¿Consumimos «eso» que amamos cuando amamos? Cuando sentimos que «eso» se ha agotado, eso que nos mantenía vinculados desaparece, desaparece a la vez *nuestro* ayuntamiento. La felicidad de la *Coca-Cola* no eleva, sino que nos introduce al flujo de la inmediatez, convirtiendo nuestra experiencia del futuro en una carencia que duele y despierta una impulsividad que puede terminar devorándonos a nosotros mismos. Y con nosotros, el mundo como tal.

⁶⁴⁶ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 288.

Por eso, lo que se abre en esta economía de la experiencia no es la promesa de felicidad que despunta como esperanza en el porvenir, en la persistencia del sentido, en la confianza y el amor que suscitan los vínculos con cosas, otros y contenidos de la vida en los que creemos porque sostienen nuestro bien-estar, nuestro mundo de sentido. Por esta razón, como nos señala Terry Eagleton en su texto *Las ilusiones de la posmodernidad*, pareciera que la nueva organización del mundo tramada en esa sociedad red, haya terminado por transformar la textura simbólica de la existencia, en un gran salón de consumo de bienes y servicios, desprovista de todo reino de fines que inspiren a vivir en complicidad de cara al porvenir. Eagleton escribe:

Finalmente, pese a todo, el socialismo y el posmodernismo no están enfrentados irreconciliablemente en la cuestión de la historia. Ambos creen en una historia que puede ser de pluralidades, juego libre, plasticidad, final abierto; que no sea, en una palabra, Historia. Para Marx, el desafío es liberar la sensual particularidad del valor de uso de la prisión metafísica del valor de cambio, lo que implica mucho más que el intercambio económico. Sólo que las dos miradas difieren en cómo alcanzar este deseable objetivo de pluralidad. Para las corrientes más frágiles del posmodernismo, esa historia puede tenerse ahora, en la cultura, el discurso, el sexo o los shoppings centers, en la movilidad del sujeto contemporáneo o las multiplicidades de la vida social. Este falso utopismo proyecta el futuro en el presente, vendiendo por poco el futuro y encerrando al presente dentro de sí⁶⁴⁷.

Proyectar el futuro en el presente como «falso utopismo» ¿no es acaso una de las expresiones más tajantes sobre la cancelación de la «esperanza en el porvenir», esa esperanza que expresa ese deseo infinito de que el mundo sea mejor de lo que es ahora? Y, sin esperanza en el futuro, ¿es posible tejer ese horizonte común al que invita una y otra vez los juegos de la memoria individual y colectiva?

Es por esta razón que, para Baudrillard, este sistema de objetos (y la economía de la experiencia, diría) es la contracara de un profundo nihilismo de consumo, en la medida que aquellas ideas, signos o modelos que los objetos encarnan y que los sujetos, integrados en un sistema, buscan (o necesitan) consumir, se revelan siempre fugitivos, lo que va exacerbando

⁶⁴⁷ Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 103.

y acelerando un movimiento cuyo motor es una pulsión hecha de ansia y frustración. Por ello, el sistema de los objetos se mueve en virtud de una totalidad o plenitud prometida pero inalcanzable, lo que va exacerbando el ritmo incesante de consumo maniaco-depresivo. La brecha entre una *Coca-Cola* y la plenitud prometida en la idea de felicidad es insalvable, pues, a diferencia de lo que afirmaba Stendhal respecto a la belleza en tanto promesa de felicidad, la belleza es un objeto infinito que no se consume: aquello que consideramos bello, que nos conmueve, mostrándonos sorpresivamente (y sin mediar cálculo previo) aquello que para nosotros es significativo y, por lo mismo, in-intercambiable, pero que nos gustaría *compartir* con todos⁶⁴⁸. La *Coca-Cola*, sin embargo, como objeto de consumo, se experimenta como un medio para alcanzar algo que siempre se posterga, agudizando una falta vivida con decepción y pesar. El sistema de objetos tramado en este nihilismo de consumo es así el proyecto mismo de una vida que va generando a su vez nuevas necesidades y nuevas frustraciones, a través de la continua oferta y anulación de sus objetos instantáneos y fugaces. El sistema de objetos, motor de la sociedad del rendimiento, tiene como propósito exclusivo asegurar el beneficio ilimitado de un sistema tecnológico in-humano y abstracto, al que nosotros debemos ir adaptándonos con la más crepuscular de las sonrisas.

En el nihilismo de consumo se pone en obra la búsqueda frenética de la plenitud imposible, a través de un sistema de objetos que estira una frustración cada vez más aguda ante la constatación subterránea de que eso que esperamos no sucederá.

De la exigencia decepcionada de totalidad que se encuentra en el fondo del proyecto surge el proceso sistemático e indefinido del consumo. Los objetos–signo, en su idealidad, son

⁶⁴⁸ Hay un breve, pero significativo texto de Alexander Nehamas en el que ofrece una mirada de la belleza a partir de la famosa sentencia de Stendhal, señalando que la promesa de la felicidad es justamente la felicidad misma. Esto quiere decir que cuando decimos que una obra es bella lo hacemos pues dicha obra es para nosotros significativa, anticipativa, convocante. Justamente cuando una obra deja de abrirnos hacia la búsqueda de su belleza es cuando deja de ser bella. Y por lo mismo, significativa. “El placer estético es el placer de la anticipación, y por lo tanto de la imaginación, no de la realización. La belleza es el fundamento del placer estético, pero el placer que concede es placer de lo que está aún por venir. El juicio de gusto es prospectivo, no retrospectivo; es el comienzo, el nudo, pero nunca el final de la crítica. Si en realidad piensas que has agotado una obra de arte —o cualquier otra cosa—estás sujeto a la decepción. Una obra a la que ya no le quedan más sorpresas —una obra que realmente te hace sentir que ya la conoces “por dentro y por fuera”— ya no se te impone. La puedes todavía llamar bella porque alguna vez te dio el placer de su promesa o porque piensas que puede tener algo para darle a otra persona. Pero habrá perdido su poder sobre ti: la Belleza convoca”. Alexander Nehamas, “El sueño de la razón produce monstruos”, *Katharsis - Institución Universitaria de Envigado*, No 10, julio-diciembre 2010, Colombia, p.19

equivalentes y pueden multiplicarse infinitamente: es preciso que lo puedan hacer para llenar, a cada momento, una realidad ausente. Finalmente, porque el consumo se funda en una falta o carencia es incontenible⁶⁴⁹.

No sólo porque el primado del *más* abra en nuestras vidas un ansia maniaco-depresiva, sino porque también el consumo obsesivo de esos objetos espirituales que se comercializan en el mercado va degradando aquellas cuestiones que hacen de la vida una textura más consistente y duradera. El objeto de la filosofía no se consume de igual manera que la «felicidad» que nos abre un vaso refrescante de *coca cola*, la que nos genera al rato *más* sed.

Esto implica, como nos dice Fredric Jameson, que hoy por hoy,
La utopía de una renovación de la percepción no tiene cabida en el universo totalmente edificado y construido del capitalismo tardío, del que por fin se ha abolido eficazmente la naturaleza y donde la praxis humana —en su forma degradada de información, manipulación y reificación— ha penetrado en la antigua esfera autónoma de la cultura, e incluso en el propio inconsciente. Por decirlo de modo rudimentario y sucinto, no está claro por qué, en un entorno de puros simulacros e imágenes publicitarias, habríamos de desear que se agudizase y renovara nuestra percepción de estas cosas. ¿Puede, entonces, concebirse alguna otra función para la cultura en nuestro tiempo?⁶⁵⁰

Queda la triste, apática y a veces cínica sensación de que nada de lo que pueda advenir podría modificar el modo como percibimos y hacemos experiencia del mundo tal como lo percibimos y hacemos en este largo «ahora». Pues si la experiencia del porvenir se ha anclado en la rueda del sistema de objetos, este futuro se ha incrustado en un presente que se repite eternamente, sin vislumbrarse posibilidad alguna de abrir objetos consistentes que nos lleven a persistir en el cultivo de un mundo de relaciones durables, permanentes, consistentes y amables. Si la promesa de felicidad futura ha sido conquistada por las marcas, ese futuro está destinado a ser consumido cada vez en vivencias puntuales que se suceden unas a otras ancladas, paradójicamente, en los instantes sucesivos que desperdigan la consistencia de nuestra vida individual y colectiva. ¿O acaso creemos verdaderamente que al escribir en el

⁶⁴⁹ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 229.

⁶⁵⁰ Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 2016, p. 148.

último ordenador que ha salido al mercado, por más que este haya sido diseñado y producido con la más alta tecnología y teniendo en cuenta la «experiencia del usuario», nos va a llevar a transformar nuestra percepción de las cosas y de nosotros mismos?

El nihilismo de consumo que se pone en obra en la sociedad del rendimiento expresa no otra cosa que la eterna *repetición de lo mismo infinitamente optimizado*. La cultura, esos recursos simbólicos que sostienen la permanencia en devenir de un mundo que se pasa de generación en generación, se convierte, al interior del capitalismo cultural, cognitivo y artístico del sistema tecnológico, en un medio para otra cosa. ¿Para qué? Para el «siempre más», que, como hemos visto en este capítulo, se relaciona con el imperativo ético que nos mueve a desear querer sacar de todo, incluidos nosotros mismos, el máximo provecho. Pero sacándonos a nosotros mismos el máximo provecho, lo que hacemos es sostener dinámicas abstractas e impersonales que necesitan justamente de dicha direccionalidad de las vidas para mantener el incremento de sus tendencias de conservación y crecimiento. Buscando la promesa de felicidad en el consumo inmediato, es el mismo sistema que renueva sus energías *a través* de nosotros mismos. El futuro, eso que Kant miraba con confianza y los filósofos de la catástrofe con sospecha, parece haberse cancelado en la imperceptible clausura que la novedad genera en el seno de lo Mismo.

Esto nos lleva a preguntarnos, ¿cómo entonces, al interior de este horizonte inmanente que se estira como lo irrebalsable, podría advenir una pluralidad multicultural -propia de la utopía de la canica azul - en el que la diferencia y la “producción de lo desconocido” marcasen sus cumbres liberadoras? ¿No es la clausura al interior de lo Mismo el destino que parece sellar la cancelación definitiva de la historia de occidente? Esto sería así, si nuestro destino fuese el tener que acoplarnos hasta el fin de nuestros días a la inmediatez que propaga la sociedad del rendimiento movilizadopor el sistema de objetos. Pero esa movilización total, como muy bien lo ha visto Byung-Chul Han, nos tiene agotados y enfermos⁶⁵¹. Por eso si,

⁶⁵¹ “Lo que provoca la depresión por agotamiento no es el imperativo de pertenecer solo a sí mismo, sino la presión por el rendimiento. Visto así, el síndrome de desgaste ocupacional no pone de manifiesto un sí mismo agotado, sino más bien un alma agotada, quemada. Según Ehrenberg, la depresión se despliega allí donde el mandato y la prohibición de la sociedad disciplinaria ceden ante la responsabilidad propia y las iniciativas. En realidad, lo que enferma no es el exceso de responsabilidad e iniciativa, sino el imperativo del rendimiento,

como vimos en estos dos últimos capítulos, el sistema tecnológico y la sociedad del rendimiento no son reflejo de la realidad ni tampoco expresan el ocaso de todo canon, sino que son movilizados por principios hegemónicos abstractos, impersonales e in-humanos, nos tenemos que preguntar con honestidad radical: ¿qué es lo que lo mueve? ¿son respuestas a qué? ¿Qué significa, verdaderamente, vivir en el fin de la historia? Y si queremos llevar estas preguntas a un plano más experiencial, debemos preguntarnos, ¿si nos sentimos agotados, por qué seguimos corriendo, sin meta ni fin, como si no nos pasara nada? A estas preguntas, que buscan ahondar en los pliegues del sistema tecnológico hoy dominante, dedico los tres capítulos siguientes.

como nuevo mandato de la sociedad del trabajo tardomoderna”. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 29.

Capítulo 3. El fin de la (filosofía de la) historia o el advenimiento de la historia sin Fin ni porvenir

(...) era la olvidada herida de la guerra subiendo lentamente a la superficie y creando el gran dolor de la inquietud y el estupor del descontento. La herida era profunda, profunda, profunda...; la herida de la falsa guerra inhumana. Costaría muchos años a la sangre viva de las generaciones disolver el gran coágulo de sangre tan metido dentro de sus cuerpos y almas. Y haría falta una nueva esperanza (D.H Lawrence).

&1 La época de la clausura: vivir «después» del futuro

1.1 La sutura del acontecimiento imprevisible: el hipercontrol out of control

Como hito de arranque para esta aventura hacia el «corazón» del sistema tecnológico contemporáneo (y hacia la sociedad del rendimiento), propongo la siguiente hipótesis, cuyo sentido y consecuencias buscaré ir desentrañando a lo largo de este capítulo: *una de las cuestiones que vibran en el trasfondo subterráneo de este modo hegemónico de comprender, disponer y producir el ente en su totalidad (en tanto su convulsión más íntima, podríamos decir), es un indeleble pavor ante la venida de lo inesperado*. Vale decir, pavor a la dolorosa desgarradura que nos genera el roce de la incertidumbre, a la incomodidad subyacente a la extraña presencia de la negatividad, al vértigo de pasos dados en medio de la opacidad de la noche, a la franqueza que tiembla cuando nos vivimos impotentes, inacabados, ignorantes, frágiles. La movilización total, estruendosa y llena de luces, está abrazada por un temor silenciado a la posibilidad misma de vivir ese extrañamiento que nos desborda cuando la protectora *medida* de lo «ya sabido y vivido», se resquebraja, escabulléndose a través de nuestros cortafuegos la invisible presencia de lo inhóspito.

El edificio simbólico y material del sistema tecnológico trepida ante las llagas de nuestra inexorable situación contingente: ante nuestra finita errancia a través de un mundo también él finito y frágil, si acaso comprendemos por «errancia» no una cuestión deficitaria

(como pareciera hacerlo en ocasiones el mismo Heidegger⁶⁵²), sino al hecho - anterior a todo hecho - de estar arrojados sin porqué a un mundo que nos precede y que, pese a ello, sabemos que nunca comprenderemos del todo. Errancia porque transitamos esta vida sin manuales que nos digan con total seguridad cómo vivir y hacia dónde ir; sobrecogidos a cada instante por un misterio del que preferimos muchas veces rehuir. Errancia, porque como bien afirma Josep María Esquirol, no vivimos en el paraíso, sino que caminamos, a tientas, a la intemperie⁶⁵³. Errancia, pues, como señala ahora de modo muy preciso Luis Sáez Rueda, nuestra vida siempre se bate en un «entre» en el que, centrados en lo que sería nuestro hogar, estamos abiertos excéntricamente a lo otro, radicalmente otro, cuya venida nos impele a crear continuamente el mundo que habitamos⁶⁵⁴.

Si esto es así, toda esta trama reticular cibernética del mundo, obsesionada con controlar todas las variables de la vida para ir perfeccionando continuamente el funcionamiento óptimo del sistema social en su conjunto, pareciera ser expresión de una voluntad que quiere, al fin y al cabo, buscar todas las formas posibles de suturar esa herida por la que podríamos ser interpelados por esa potencia singular de todo *acontecimiento*: eso que, como destaca Derrida, viene a nosotros de modo imprevisible, alterando el marco de posibilidades *normalizadas* a las que hemos ido conformando nuestro modo de ser y estar en el mundo⁶⁵⁵. Es decir, justamente todo lo contrario a lo que profetizan los promotores de un modo de vida que hace del *out of control* una dinámica virtuosa de auto-organización «descentrada» del mundo. *Out of control*, sí, pero hipercontrolado a tiempo real. Pareciera entonces que, más que dejar-ser a una realidad que nos sobrepasa, renunciando así a la soberanía de un sujeto calculante y planificador en pos de las virtudes de la auto-organización

⁶⁵² Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p.p. 166-168.

⁶⁵³ Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 7.

⁶⁵⁴ “La expresión ser errático no se refiere, sin embargo, al hombre del desarraigo, aunque sea cierto que este fenómeno se extiende como una mancha de aceite. Aspira, más bien, a señalar un estrato ontológico del ser humano en cuanto tal. Errática es la existencia de suyo, no porque condene a una diáspora desalmada, sino porque impele a la creación de mundo desde el mundo. Si el hombre es un ser que tiene mundo, a diferencia de una roca, es porque lo habita, por un lado, pero también porque es capaz de situarse excéntricamente antelo que lo rodea, por otro. Sin el extrañamiento que acompaña a la mirada humana desde un principio no habría lenguaje que contuviese el verbo ser. Entre la pertenencia y la extradición, la centricidad de la morada y la excentricidad de la distancia, el ser errático es encrucijada”. Luis Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2012, p. 11.

⁶⁵⁵ Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Arena, Madrid, 2006, p. 88.

holística, en el sistema tecnológico se han hecho carne de modo extremo las siguientes palabras de Elías Canetti: “[n]ada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido”. “Todas las diferencias que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de ese temor a ser tocado”⁶⁵⁶. El sistema tecnológico, en tanto sistema simbólico, es, quizá, su última y más extrema creación organizativa nacida de esta aversión casi metafísica, a aquella aperturidad en la que lo otro y desconocido emergen desde las brumas grises de la existencia. A propósito, escribe Joan-Carles Mèlich:

El sistema tecnológico se basa en la seguridad. De hecho, eso es lo que siempre han prometido todas las lógicas sociales, pero en este caso resulta radical y además tiene éxito. Se trata de controlarlo todo, de no dejar nada al azar. La incertidumbre es el peor enemigo. Habitar este mundo es como jugar una partida en la que el resultado está previsto de antemano. La novedad no es realmente nueva porque no es radical, porque la lógica sigue siendo la misma, una lógica de lo útil y de lo pragmático, de la velocidad y de la prisa, de dato y la evidencia, una lógica en la que el rostro ha desaparecido por completo y ha sido sustituido por la faz, una lógica en la que la gramática y la tradición son menospreciadas, una lógica en la que la conservación es intolerable y, en cambio, la innovación es sacralizada. Así pues, fin de la partida. Se acabó⁶⁵⁷.

La hegemonía del principio de performatividad y la naturalización de la lucha por el «siempre más» poder al interior de la guerra económica como únicos planos de la existencia; la reducción del ser humano a la figura hegemónica del trabajador; la incuestionada instauración de la producción por la producción como elemento fundante de un mundo movilizado globalmente; la comprensión de la Escuela como agente dinamizador de la matriz productiva; el modelamiento «flexible» de los procesos de subjetivación (y sujeción dócil) en base al sueño de una «libertad» anclada en la exigencia de la optimización infinita del propio sí mismo; la creencia ciega en el solucionismo tecnológico como base o fundamento sobre la que crear la promesa de un nuevo mundo mejor, redimido de las falencias de lo humano; todas estas tendencias generales que he ido analizando hasta ahora, tan

⁶⁵⁶ Elías Canetti, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1977, p. 9.

⁶⁵⁷ Joan Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.p 156-157.

características de nuestras posmodernas sociedades del conocimiento y del rendimiento, pueden entenderse, entonces, como respuestas sistemáticas al roce inexorable de *aquella alteridad* inconmensurable que, como vimos con Lyotard, el derrumbe de los cánones y meta-narrativas modernas hizo emerger desde y en el corazón mismo de la cultura occidental. Respuestas extremas frente a ese ab-ismo que se cuele por los bordes de la des-ilusión metafísica-moderna, cuando todo canon o principio orientador se ha desfondado por sus exigencias y dinámicas internas.

¿Cómo juzgar esta respuesta extrema del sistema tecnológico (y su concreción como sociedad del rendimiento) a este nuevo escenario dominado por el miedo a lo *otro* inconmensurable? ¿Es ella la última respuesta que nos va quedando para hacernos cargo (de modo eficiente y óptimo) de ese aliento extraño (y extranjero) que genera en nosotros incertidumbre? ¿Es decir, de aquello que nos toca y que puede poner en entre dicho aquellos marcos de comprensión dados por hecho? ¿Aquello radicalmente inesperado, incalculable e imprevisible, a lo que ningún modo de vida puede abrazar sin arriesgar la transformación in-anticipable de sus mismas lógicas y dinámicas?

He aquí uno de los ejes que tensiona el espíritu posmoderno. Por un lado, el ser tocado, es decir, vibrar con esa rarísima posibilidad de sentir el roce de lo otro, de sentirlo, de vivirlo hasta la profundidad misma de una piel que, abriéndose con ese respiro, se transfigura en vínculo y relación, se nos ha ido poco a poco mostrando como aquello que late en el trasfondo de nuestra vulnerabilidad y finitud radicales. Es decir, como aquel suceso tan sencillo y sorprendente que pone de manifiesto esa singular pasividad que nos caracteriza. Pasividad que es recepción, que es sensibilidad redoblada, que es dolor y temor, pero también deseo de lo otro radicalmente otro: asombro, elevación, vida viviéndose viva⁶⁵⁸. Sin embargo, la respuesta que el sistema tecnológico ofrece a esta *constatación experiencial* es del todo paradójica. En cierto sentido nace de un palpito que emerge con el fracaso del proyecto emancipatorio moderno, que da cuenta de que el caos, lo incierto, lo radicalmente otro, lo imprevisto, el desorden, no expresan ni una «afuera» del orden de la razón, como tampoco

⁶⁵⁸ Sigo en esto, entre otros autores, lo que Josep María Esquirol busca pensar a través de la imagen del repliegue del sentir. En Josep María Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acontilado, Barcelona, 2018, p.p 26-49.

puede ser reducido, sin más, a sus criterios o cánones incuestionables. Sin embargo, pareciera ser, por otro lado, un último intento, el más extremo, para controlar o reprimir su irrupción – “a través de su capacidad de monitorear el desorden y de controlarlo a través de cada vez más datos”⁶⁵⁹-, incorporándolo como parte esencial de esta movilización total e infinita que da círculos produciéndose a sí misma⁶⁶⁰.

Sin la teleología propia de la metafísica moderna, el proyecto occidental se ha quedado *sin motivos ideales* para dar a la experiencia del *dolor* de la existencia sentido, importancia y significado. Si comprendemos el dolor y el sufrimiento como un presentimiento de la vulnerabilidad y de la errancia, como una herida generada por el roce y el tacto con una hondura que nos excede, como desgarró de la vida cruzada por la temporalidad inexorable en la que el no-ser abraza a todo lo «que es»; desprovista de un marco comprensivo que le dé significado al interior de un «orden moral del mundo», la experiencia de la finitud queda desnuda y a la intemperie. Se recordará lo que afirmaba Nietzsche: el ser humano no es que no soporte el dolor en sí mismo, es decir, la contradicción, el desorden, el agotamiento, la enfermedad. Más bien este se le vuelve en extremo tortuoso cuando no encuentra un sentido o motivo desde donde comprenderlo, cuando queda desnudo, sin un «para-qué» que haga del dolor de la vida un tránsito que vale *la pena* vivirse, pese a todo⁶⁶¹. Como él mismo señala: “ni para el cristiano, que ha interpretado el sufrimiento introduciendo en él toda una maquinaria oculta de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que tenía por hábito el explicarse todo sufrimiento por relación a los espectadores o a los causantes del sufrimiento, ha existido jamás un sufrimiento que sea absurdo”⁶⁶². Pensemos en el «mejor de los mundos posibles» de Leibniz, que daba un marco de comprensión y sentido a todo lo imprevisible, desconocido y, en «apariencia», caótico, desde un plan divino que no podemos conocer del todo dado nuestra situación finita. O si se prefiere, el «peor de los mundos posibles» de Schopenhauer, para quién el dolor y el sufrimiento eran signos de que la vida no valía la pena vivirse. Vaciada la vida occidental de marcos metafísicos desde donde comprender los vaivenes de la existencia, lo imprevisible y

⁶⁵⁹ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 123.

⁶⁶⁰ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 123.

⁶⁶¹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, p. 185.

⁶⁶² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, p. 78

desconocido no se comprenden desde un fin final (afirmativo o negador) sino como cuestiones que amenazan desintegrar un modo de vida que debe así, conservarse a todo lugar, cueste lo que cueste. La relación con lo imprevisible y desconocido se levanta, así, desde la vida comprendida como una lucha por la supervivencia y la conservación, no al interior de un sueño de realización metafísica. Por ello, el sistema tecnológico en tanto sistema simbólico, antes que buscar explicar metafísicamente los motivos o causas del sufrimiento (y de la vida contingente) promete suprimirlo desplegando una lógica reticular orientada a asegurar la seguridad, vigilancia y control totales. Con ello, se busca asentar un suelo firme para que se despliegue, libre y fluido, el nuevo juego de la vida en la que sólo caben dos posibilidades: ganar o perder.

En ese sentido, la voluntad de saber y de control que moviliza el sistema tecnológico, «quiere» reprimir y subyugar lo imprevisible y desconocido, reproduciendo hacia delante las reglas de lo *mismo*. ¿Cómo lo hace? Comprendiendo lo imprevisible y desconocido como oportunidades para acrecentar el poder, para ganar la partida, descolocando al adversario, cambiando las reglas provisionales sobre el mismo tablero de juego. En este sentido, si en un momento lo imprevisible y desconocido se consideran como pura amenaza sin sentido ni propósito, el sistema tecnológico ofrece comprenderlos también como una oportunidad para acrecentar, al menos provisionalmente, el poder y el dominio. Por esta razón, como veremos en seguida, ya no se trata solamente de prever, a través de las conclusiones que la actualidad nos permite sacar, lo que viene, para disminuir lo más posible el derroche innecesario de energía o fuerza (o dinero). Ahora, se buscan las maneras más óptimas de *programar lo improgramable*, es decir: no esperar que venga lo desconocido sino producirlo. Respuesta en extremo unilateral, respuesta en la que no tiene lugar ninguna disposición verdaderamente *responsiva*, para utilizar el término acuñado por el filósofo alemán Bernhard Waldenfens⁶⁶³.

⁶⁶³ Una fenomenología y ética de la *responsividad* debe aceptar, desde el inicio, que toda respuesta radical que se le busca dar a las exigencias nacidas de una experiencia extraña implica de por sí un desborde de la esfera de sentido pre-dado por reglas o intenciones. “El rebasamiento se efectúa en un responder a una pretensión extraña, que ni tiene un sentido, ni sigue una regla, sino que, por el contrario, pone en suspenso las acostumbradas formaciones de sentido y de reglas, para poner en marcha otras nuevas. Lo que respondo debe su sentido al desafío de aquello a lo que respondo. Lo extraño, que se muestra y queda expresado en una pretensión extraña, pierde esta su extrañeza, si la diferencia responsiva entre aquello a lo que respondemos y lo que respondemos es nivelada en favor de un acontecer de sentido, intencional o guiado por reglas. La diferencia responsiva queda oculta, entonces, tras una diferencia significativa o hermenéutica, en la que algo es concebido o comprendido como algo, y tras una diferencia regulativa, donde algo es tratado conforme a una norma. Lo

Respuesta en extremo irresponsable, si escuchamos en la palabra responsabilidad el sentido que le ha dado Jacques Derrida, el que aproxima, con Levinas, al gesto de la hospitalidad: a la acogida de lo radicalmente otro, acogida que exige de nosotros suspender el pensamiento calculante y toda lógica del intercambio y de mensurabilidad⁶⁶⁴. Gesto tan diferente a aquella lógica de la guerra propia de la movilización total, que hoy reduce toda la pluralidad de la existencia al plano económico hecho uno con el devenir de la vida en cuanto tal.

1.2 El devenir inmanente sin porvenir o la movilización de lo Mismo

Pero, ¿cómo reducir a las reglas de lo mismo la presencia de lo radicalmente *otro* si tras la catástrofe, se han derrumbado los cánones metafísico-modernos? Haciendo del movimiento el último canon, el que ya no necesita de ninguna teleología que haga de la contingencia y dolor de la vida un camino hacia un «más allá» diferente de este mismo oleaje que crece como un vector arrojado hacia el infinito. No hay nada diferente al devenir, es decir: el ser del devenir es el devenir mismo, ser y devenir como una misma y gran rueda. En este sentido, en la comprensión y ordenamiento tecnológico de la existencia ha triunfado la inmanencia, al menos en el sentido que le da a este término Jean-Luc Nancy. Pues pareciera que, en estos ciclos propios de la producción por la producción, el presente extendido fuese, cada vez, en su loca carrera creativo-destructiva, coincidiendo consigo mismo: un absoluto paradójicamente hecho de puro movimiento y en el que la lucha por resistir la propia desintegración se ha convertido en el único plano sobre el que se mueven las fichas del juego de la vida⁶⁶⁵.

extraño como extraño exige una forma responsiva de fenomenología que empieza más allá del sentido y de las reglas, allí donde algo nos desafía y pone en cuestión nuestras propias posibilidades, antes de que nosotros nos embarquemos en una inquisitiva voluntad de saber y de comprender. Al primado corriente de un preguntar que, o bien como pregunta por un determinado asunto desemboca directamente en una aspiración al saber o voluntad de saber, o bien como interpelación intersubjetiva lleva indirectamente ahí, no le oponemos un nuevo primado. Por lo general, los simples cambios de sentido no llevan más lejos. En vez de eso, es necesario un cambio de acentos y una reorientación”. Bernhard Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Siglo XXI, Madrid, 2015, p. 46.

⁶⁶⁴ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Paidós, Madrid, 2000, p. 63.

⁶⁶⁵ La inmanencia, la coincidencia de todo ser-plural en lo mismo (de dos amantes en un nosotros que los engloba y disuelve) es, para Nancy, la desaparición de toda diferencia, de toda finitud, de toda negatividad, de toda singularidad, y como tal, expresión de un totalitarismo extremo. En ese sentido, con el triunfo de la inmanencia absoluta sin trascendencia, toda alteridad queda disuelta, y por lo mismo, toda desgarradura o punto de fuga desde la que poder pensar y vivir de modo diferente a este Uno hoy en movimiento. En la fusión de ser y devenir en esta gran rueda de la inmanencia, se disuelve la posibilidad misma de toda relación, de toda separación vinculante, de todo uno junto a otro. En ese sentido, es justamente la «pérdida» de sentido de

Por esta razón, esta nueva y fundamental manera de gestionar la economía general de la existencia, que aparenta apertura pero que obra con una potencia de clausura inédita – pues asume que no existe nada diferente a la lucha por la existencia – ya no necesita establecer ni leyes universales que encarnen lo justo, lo bueno o lo verdadero, ni tampoco levantar nuevos y renovados «porqués», sean estos humanos o divinos. Con el triunfo de un sentido de vida rebajado a inmanencia en devenir, al sistema tecnológico (y a la sociedad del rendimiento) le basta simplemente *conquistar y computar* continuamente los «cuándo» y de los «dónde», para ir así suturando las grietas por donde podría colarse la potencia del acontecimiento imprevisible. No hay cánones ideales en este modo de vida en el que ha triunfado un pragmatismo funcional sin límites. «Todo funciona», vale decir: todo aquello que no funcione, que no sirva al acrecentamiento de un orden que se asume natural y de derecho, debe ser convertido en un elemento afín para el movimiento de esta gran mónada en expansión, la que incluso ha hecho del riesgo y de lo incierto elementos dinamizadores del imperativo del «siempre más»⁶⁶⁶. ¿Cómo? Comprendiendo (y produciendo) el riesgo, no como una amenaza sino como una oportunidad de ganancia, una posibilidad de acrecentamiento, una posibilidad de ampliar los límites del juego, sin alterar en ningún caso sus reglas. “De esta manera, se revela la ambición explícita de la cibernética, que es la de gestionar lo impredecible y gobernar lo ingobernable en vez de intentar destruirlo. La cuestión del gobierno cibernético no es sólo, como en tiempos de la economía política, prever para orientar la acción, sino actuar directamente sobre lo virtual, estructurar los posibles”⁶⁶⁷.

comunidad provocado por el ocaso del proyecto emancipatorio lo que puede generar un modo de pensar que haga de la trascendencia sin obra ni esencia la dimensión de una comunidad pluralizada: una comunidad sin obra, una comunidad sin comunión, una comunidad en tanto resistencia a la inmanencia: comunidad imposible en tanto don y tarea, “una tarea infinita en el corazón de la finitud”. Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 2001, p.p 68-69.

⁶⁶⁶ Como señala Theodore Kisiel: “Against the current English favorite of “enframing,” I therefore propose an etymological translation of Ge-Stell from its Greek and Latin roots as “syn-thetic com-posit[ion]ing,” where the Greek-rooted adjective ‘synthetic’ adds the note of artifactuality and even artificiality to the system of positions and posits. For me, Ge-Stell as “syn-thetic com-posit[ion]ing” presciently portends the twenty-first century globalizations of the internetted WorldWideWeb with its virtual infinity of websites in cyberspace, Global Positioning Systems (GPS), interlocking air traffic control grids, world-embracing weather maps, the 24-7 world news coverage of cable TV-networks like CNN, etc., etc., all of which are structured by the complex programming based on the computerized and ultimately simple Leibnizianbinary-digital logic generating an infinite number of combinations of the posit (1) and non-posit (0). The synthetic compositing of computer logic thus maps out the grand artifact of the technological infrastructure that networks the entire globe of our planet Earth”. Theodore Kisiel, “Heidegger and Our Twenty-first Century Experience of Ge-Stell”, *Research Resources*, 35, 2014, p.p 138-139.

⁶⁶⁷ Comité invisible, “Fuck of Google”, Tiquun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.44.

La hipótesis cibernética, sobre la que se organiza el sistema tecnológico, expresa la voluntad de re-producir el devenir creativo-destructivo, sellando de esta manera las puertas a todo aquello que podría alterar las dinámicas de este mismo movimiento, vale decir: a todo acontecimiento por-venir y al porvenir. Si bien todo se mueve y cambia cada vez de modo más acelerado, no se prevé un futuro radicalmente diferente al de la lucha infinita por la conservación y supervivencia.

Ahora bien, crucial para sellar la venida de lo imprevisible resulta «perfeccionar» las capacidades cognitivas, emocionales y corporales de la vida humana, dado que es su errático andar y la finitud de sus sentidos lo que agudiza la presencia de lo desconocido. Dicho en otras palabras, sólo en la vida humana la hondura del mundo abre a la existencia hacia lo imprevisible. Como escribe el colectivo Tiquín,

El problema de la cibernética no es ya el de la previsión del futuro, sino el de la reproducción del presente. Ya no es cuestión de orden estático, sino de dinámica de auto-organización. El individuo ya no está acreditado por ningún poder: su conocimiento del mundo es imperfecto, sus deseos le son desconocidos, es opaco para sí mismo, todo le escapa, de modo que es espontáneamente cooperativo, naturalmente empático, fatalmente solidario. Él no sabe nada de todo esto, pero se sabe todo de él⁶⁶⁸.

Para sellar las grietas por donde puede colarse lo radicalmente imprevisible, resulta indispensable que la trama de conocimientos de las variables propias del contexto pueda producirse, circular y computarse a una velocidad cada vez más acelerada, lo que ha excedido totalmente las capacidades finitas de la sensibilidad e inteligencia «humanas, demasiado humanas». El *cuero vivo*, ¿acaso no es comprendido, al interior de los tecno-atropismos que hemos retratado aquí, como una falla con la que el sistema tecnológico y social debe permanentemente lidiar? ¿Falla que debe ir ajustándose a través de la actualización continua de sus imperfecciones? Es como si la energía cognitiva humana se asemejase a un software que debe ir actualizando sus actuaciones a medida que la creciente velocidad y complejizarían del funcionamiento de la totalidad del sistema lo va requiriendo. Exigencia

⁶⁶⁸ Tiquin, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p. 91.

que, vivida con una urgencia radical, demanda de nosotros acortar los lapsos de tiempo entre cada reajuste cognitivo-emocional, necesarios para adaptarnos eficientemente a los nuevos escenarios. Fenómeno al que se denomina, proceso de «modernización». perfeccionamiento continuo, o *life Long Liaoning*.

Ocurre que la vida humana se ha mostrado incapaz de ajustar *total y absolutamente* su vida concreta, finita, sensible y situada, a aquella realidad prometida por la claridad circular de los principios, valores o fundamentos metafísicos: ese paraíso al que los grandes conceptos y palabras hacia señas, manteniendo a la existencia contingente «de camino a», tensada por la esperanza (o la desesperanza). El anhelo de llegar algún día a organizar la vida según los dictámenes y exigencias de los fundamentos metafísicos y modernos ha marcado el derrotero de la aventura occidental por los caminos que han ido desbrozado a través de la oscuridad del mundo. Incluso, como se recordará, Nietzsche mostró cómo incluso la promesa y exigencia absolutamente desmesurados constitutivos de los ideales de la metafísica operaron, sin embargo, durante milenios como una verdadera terapia del espíritu, haciendo de la dureza de una vida anclada al dolor de la contingencia, algo más amable y esperanzador.

Sin embargo, esta *inadecuación* entre la vida sensible y finita, y los principios o ideas hoy, al menos en apariencia, hoy ha desaparecido. Ya no se *crea* necesario proyectar y seguir un ideal por encima o más allá de la experiencia sensible inscrita en el mundo. Por el contrario, la síntesis entre la sensibilidad y la idea, es decir, entre nuestra experiencia concreta y los modos de proyectar una *unidad ideal* porvenir, ha sido delegada a aquellos fantasmas electrónicos que nos acompañan día y noche. Así, hemos entregado, con un servilismo voluntario preocupante, a la máquina inteligente, el modo de orientarnos en un mundo que se ha quedado sin grandes referentes supra-sensibles. ¿Y cómo lo hemos hecho? Tramando la organización y orientación de nuestras vidas a las rutas que la máquina de cálculo nos va modelando a tiempo real, cuyo eje radica en la eficiencia, la optimización y el rendimiento de nuestra existencia. Este viraje nos *asegura* una coincidencia continua, casi sin «errores», entre aquello que deseamos y aquello que la misma máquina nos va ofreciendo de modo continuo - día y noche, las 24 horas del día – saciando todas nuestros impulsos y necesidades, y evitándonos un gasto innecesario de tiempo y energía. Esta coincidencia plena entre lo que

vamos deseando y lo se nos va ofreciendo para nuestra satisfacción (entre el sistema de objeto y el sistema de sujetos, veíamos en el capítulo anterior), implica una sutura de cualquier fisura que pudiese poner en jaque las dinámicas de la máquina reticular, lo que implica ir asegurando a su vez la optimización continua de sus *mismos* rendimientos. Pareciera que en este acoplamiento continuo se hubiese borrado todo tiempo de disconformidad o de insatisfacción desde donde, abiertos a ese vacío que emerge cuando no sabemos qué querer, qué pensar o qué hacer, podemos poner en cuestión las mismas lógicas que nos llevan corriendo «hacia adelante».

Ahora bien, que la inadecuación entre los principios metafísicos anhelados y nuestra realidad finita y situada se haya suturado no quiere decir simplemente que hemos llegado a un punto en la historia en la que ya no creemos en ellos, o que ya no los necesitamos, conformando nuestras vidas a una realidad presente marcada por la aceptación jovial del sin sentido metafísico de la contingencia. Pues, si lo pensamos bien, lo que ha ocurrido es que aquellos principios, alguna vez proyectados en una dimensión suprasensible, como es el caso del principio de no-contradicción, el principio de identidad y el principio de razón suficiente, han dejado de ser postulados abstractos, convirtiéndose en la base concreta de nuestra realidad material. Como señala Diego Sánchez Meca,

Lo que en otras épocas anteriores eran meros postulados teóricos o puras exigencias del pensamiento (por ejemplo, los primeros principios de la antigua metafísica: el principio de identidad, el principio de razón suficiente, el principio de no contradicción, etc.) ahora se han traducido ya en realidad material concreta, o sea se han actualizado en modos de funcionamiento operativo de naturaleza vital e histórica evidente. Por ejemplo, una de las cosas que la técnica contemporánea ha convertido con mayor evidencia en una realidad palpable y común es aquel postulado de la filosofía racionalista moderna según la cual el objetivo de la ciencia debía ser hacer del ser un objeto racional, calculable y operativamente manipulable⁶⁶⁹.

⁶⁶⁹ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005, p.p 376-377.

Esto implica que aquello que más anhelaba el pensamiento metafísico, que la vida sensible se hiciera una con las ideas y principios de la razón, se ha conseguido. ¿Por qué? Porque el principio de identidad se ha alcanzado haciendo del ser y del devenir elementos constitutivos del devenir de lo Mismo: porque el principio de no-contradicción se ha alcanzado, borrando de cuajo de la existencia todo resabio de negatividad, en el flujo continuo de la pura positividad; porque el principio de razón suficiente se ha encarnado en la conversión total de la naturaleza en un engranaje calculable y manipulable a discreción del sujeto (tecnológico) soberano. El mundo metafísico se ha hecho uno con una realidad movilizada y organizada reticular y calculadamente como unidad orgánica. En base a ello, como su fundamento, todo anhelo se ha reducido a pequeñas metas que nos van ofreciendo pequeñas satisfacciones pasajeras.

De todas maneras, debemos tener en cuenta que, con la realización de los principios metafísicos en la realidad sensible, no se ha alcanzado un ordenamiento racional del mundo, como si aquel reino de los espíritus de Kant se hubiese concretizado en nuestro estilo de vida. Más bien, como hemos visto, con la sutura de la diferencia entre Ser y Devenir, es ahora el movimiento auto-organizativo que se moviliza a sí mismo como si fuese lo único, lo más consistente. Esa unidad total ansiada y proyectada en el reino supra-sensible se ha alcanzado como movilización global, la que hace de la estabilidad un estadio necesario para asegurar los fundamentos desde donde impulsar continuamente la ampliación de su gran y único movimiento en continua lucha contra su desintegración. Sobre esta base, ya no se cree ni posible ni deseable proyectar un anhelo más allá del flujo del devenir ilimitado, que es lo único que hoy paradójicamente permanece. El cambio es lo estable. Lo que hace que ese pavor a aquello imprevisible que pudiese alterar las condiciones de la vida pareciera quedarse sin razón de ser, incorporado a las mismas lógicas que promueven el crecimiento hacia delante.

La (filosofía de la) historia, en tanto movimiento del espíritu o del sujeto hacia la consecución futura de sus más altos e íntimos intereses, ha llegado a su fin, borrándose toda aspiración que abriera el tiempo presente hacia un porvenir que lo pusiera en cuestión. Por eso, el fin de la historia no tiene lugar en el sentido que se esperaba: la disolución de aquellos

ideales orientativos, en la realidad sensible siempre en devenir, implica que el fin de la historia tiene lugar como el advenimiento de la historia sin Fin. La historia no ha cesado, como nos han querido hacer creer, entre otros, Fukuyama. Lo que ha ocurrido es que este trabajo cibernético que quiere suturar continuamente esa herida abierta por donde se podría colar el acontecer de lo imprevisible, se ha convertido en un trabajo incesante, 24/7: y, como tarea inagotable, no tiene otro fin ni otra meta más que asegurar que la expansión ilimitada de lo Mismo en tanto lucha por la conservación de existencia no se vea alterada por (la) nada: hipercontrol e hipervigilancia a tiempo real en pos de que la movilización expansiva y en crecimiento *permanezca* como ser del devenir y devenir del ser.

Entonces, no hemos llegado al final de la historia, sino que nos aprontamos a habitar una época tramada por una historia sin fin, meta o anhelo algunos que se proyecten más allá de esta maquinación reticular planetaria. Pero, por esto mismo, también hemos alcanzado un punto en que la historia se queda sin porvenir, es decir: historia no cargada de futuro, en tanto apertura a la venida de lo radicalmente otro y diferente que el orden actual. El sistema tecnológico – y la sociedad del rendimiento- busca dar la espalda a la potencia del acontecimiento para perpetuar en la historia el nervio del eterno retorno de lo Mismo. Lo que nos ha conducido a una historia sin fin y sin esperanzas. Las consecuencias de esto es lo que examino en el acápite siguiente.

1.3 El fin de la Filosofía de la historia como advenimiento de la historia sin Fin ni porvenir

Con el cierre cibernético y tecnológico de aquella *diferencia* entre nuestra experiencia sensible y los grandes valores y principios anhelados, es la historia de la metafísica - en tanto búsqueda de la presencia o fundamento plenos - la que ha llegado a su fin. ¿Por qué? Pues con la hegemonía de este realismo que se cree desideologizado, inmanente y sin trascendencia; con esta realidad hecha *Una* con este sistema tecnocapitalista hiperproductivo que dice ser su espejo neutral; lo que ha terminado por fusionarse, en un inmenso proceso cíclico, es la realidad y la posibilidad, el ser y el devenir, lo eterno y lo temporal. Es decir, aquel des-acople en el que la existencia florece a través del proceso de renovación de su plurivocidad irreductible y continuada. Por esta razón, y como escribe Heidegger:

Este ordenamiento es la última organización por la cual lo que ha finalizado pasa a la apariencia de una realidad cuyo tejido actúa de modo irresistible porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la *esencia del ser*, y ello de un modo tan decidido, que no necesita presentir nada de tal desocultamiento⁶⁷⁰.

El fin de la metafísica implica, de este modo, la hegemonía de un modo de pensar y de vivir que cree haber conquistado y hecho dueño de la realidad desnuda, tal cual ella es. Lo que implica la creencia de que se ha superado - al fin - aquella penosa indigencia que antaño movió al ser humano a preguntarse por el sentido de la (y de su) existencia, por el sentido, importancia y significado de lo que hace y del modo cómo lo hace, de lo que piensa: de la vida sin más. Ya no cabe preguntarse, nos dice Heidegger, por la «esencia del ser», es decir, preguntarse si acaso lo que comprendemos como realidad pudiese en «realidad» no-ser tal; o acaso si este ordenamiento responde a algún fundamento, referente o principio que podría ponerse en cuestión en la medida que en él no se reflejaría la naturaleza sino obraría una determinada y específica organización de la «economía de la presencia», para decirlo con palabras de Reiner Schürmann⁶⁷¹. La cosa es que el modo como se da y experimenta el peso de este fundamento es del todo diferente al de la metafísica-moderna. Diferente, pero igual. Pues, como vimos recién con Diego Sánchez Meca, pasa que hoy aquellos principios o valores trascendentales a los que la cultura occidental anhelaba ajustar su existencia, hoy se han encarnado en la realidad material misma. Por este motivo, “[e]l final de la filosofía [escribe otra vez Heidegger] se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”⁶⁷².

Al interior de la lógica metafísica existía un ordenamiento jerárquico entre dualidades, por ejemplo, entre lo real y lo posible. Dentro de este marco comprensivo todo lo posible o contingente se vivía *como si* fuese expresión de un fondo de realidad inamovible,

⁶⁷⁰ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencia y artículos*, Serbal, 2001, p. 52.

⁶⁷¹ “Las constelaciones aletheológicas por las cuales el ser precede al pensar, las denomino las economías de la presencia”. Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017, p. 88.

⁶⁷² Martin Heidegger, “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 99.

de leyes eternas que sostenían un mundo de contingencias aparentes, que la ignorancia implícita a la finitud humana no podía desvelar nunca del todo. En cambio, desde la lógica tecnocientífica, no es la realidad, con sus leyes eternas, la que determina invisiblemente nuestros posibles. Ahora son los posibles los que se abren hacia un horizonte infinito de realización, la que se ha liberado de todo canon o fundamento que organice, desde un plano *diferente*, sus lógicas y ritmos. Es justamente esto una de las cuestiones que marcan la esencia de la performatividad tecnológica. Pues, como señala Bernard Stiegler;

La oposición tradicional entre ciencia y técnica descansa en un *postulado ontológico* en el que la ciencia describe lo real en su estabilidad, es decir, el ser, que también se dice *physis* y después *natura*. La ciencia describe la naturaleza como suelo de estabilidad de lo real, o como identidad ideal de lo real: como *esencia*. A este título su objetivo es el *descubrimiento* que constituye un ideal de *constatividad* pura. Es decir, de *pura descripción de lo real*. (...) Por el contrario, la técnica es la *inscripción* en el ser de un *posible*. Este posible no es científico mientras no esté sometido a las leyes del ser (hecho compatible con el ser en tanto estabilidad) (...) A partir del siglo XIX mientras que el cambio se convierte en regla al hacerse incierta la estabilidad, parece posible que la tecnología, surgida de la técnica asociada a la ciencia, se revele *incompatible con el ser* (...) Al contrario del ideal de constantividad pura de la ciencia clásica, la esencia de la tecnología que produce la tecnociencia, cuyo objetivo es la invención, siempre es, en efecto, performativo (...) La realidad interesa a la tecnociencia sólo secundariamente, como trampolín para acceder a nuevas posibilidades (...) *Cuando la ciencia ya no es clásica*, se reducen sus pretensiones de mantenerse en un ideal de pura constantividad: en tanto tecnociencia, *ella misma se hace performativa*. Lo que es una modalidad de lo real ya no es lo posible. Lo real es lo que se vuelve un punto de vista provisional (actual) sobre lo posible. Ahí lo posible *rompe* con lo real. La ciencia explora todos los posibles sin cargarse ya con la idealidad del ser⁶⁷³.

Esto no quiere decir que la realidad de lo real haya desaparecido. Más bien implica que la realidad y la posibilidad o el ser y el devenir se comprenden ahora como momentos esenciales de un movimiento que es, a la vez, permanente y móvil, creativo y destructivo. Ocurre, como hemos visto, que en el sistema tecnológico es el cambio lo que permanece, unificándose

⁶⁷³ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004, p.p 337-338.

dinámicamente aquello que al interior de la metafísica aparecían como opuestos irreconciliables.

El anhelo de la metafísica y, por lo mismo, del proyecto moderno, era dar cuenta de aquella presencia absoluta que operaba «detrás» o «por encima» de los fenómenos, es decir, del fundamento, referentes y razón de ser de la existencia en su totalidad. Ahora, disuelta la autoridad que alguna vez gozaron conceptos tales como justicia, libertad, verdad, dios, etc., es la pertinencia de dicha pregunta y de dicha búsqueda la que ha perdido toda validez y fuerza congregante. No porque la presencia de algún fundamento trascendente o atemporal se haya alcanzado; como si en el final de esta larga historia conducida por la filosofía, el reino de la justicia se haya hecho carne en nuestras instituciones. Sino, más bien, porque el fundamento o principio se ha disuelto efectivamente en y hacia la movilización del ente en su conjunto, como diría Heidegger. La pregunta a cambiado de foco: ya no nos preguntamos «qué es» sino «para qué sirve». Así, siguiendo al filósofo alemán, si en la metafísica toda decisión esencial se daba en virtud de si se ganaba con ello una aproximación al ser o al ente, con el fin de la metafísica, del ser ya no queda nada. Y si del ser no queda nada, tampoco de aquella pregunta e inquietud que movilizó a la cultura europea-occidental desde sus primeros balbuceos filosóficos. Fin de la filosofía entonces, fin de la historia pensada filosóficamente. Advenimiento de la historia sin Fin como movilización total.

Con el fin de la metafísica de la presencia se cierra entonces un larguísimo ciclo histórico, con la extrema realización de sus posibilidades, hoy incorporadas en el funcionamiento del sistema tecnológico como obra de producción (arte) total. En este gran círculo global de la movilización en la que las partículas luchan contra su desintegración, la pregunta misma por algún tipo de trascendencia, algún «afuera» del mundo en devenir, queda clausurada. Esto quiere decir que en estricto rigor la metafísica ya “ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él”⁶⁷⁴. La metafísica de la presencia culmina entonces con lo que,

⁶⁷⁴ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencia y artículos*, Serbal, 2001, p. 60.

como veremos en el último capítulo de esta segunda parte, Baudrillard denomina transparencia total: la realidad iluminada totalmente, sin claro-oscuros, sin secretos ni misterios. El ente ha revelado al fin su base, haciendo innecesario todo preguntar crítico y radical que cuestione lo dado. Pues más allá de lo dado, más allá de esta realidad desnuda que nos muestra la tecnociencia, no hay nada diferente a esta misma realidad, dinamizada por fuerzas en pugna que giran sobre un campo organizado en base al mismo reglaje. El sistema tecnológico concretado en la sociedad del rendimiento ha «vencido» al pavor a lo imprevisible bloqueando el acceso a la hondura radical de lo radicalmente desconocido.

Que la metafísica haya llegado a su fin no significa que su dominio haya acabado. Sino, como insiste en numerosas ocasiones Heidegger, más bien implica que con su *consumación extrema* empieza, una vez alcanzada su completitud con la clausura de sus posibilidades, su reinado de modo planetario, es decir: “su dominio absoluto en el seno del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y sus objetos”⁶⁷⁵. Por eso, como hemos visto, se puede afirmar que el sistema tecnológico no está al servicio de la consecución de ciertos fines primordiales de la existencia humana, como podría pensar alguien que aún se encontrase dentro del marco de pensamiento ilustrado de Kant. No hay afuera o más allá porque, al interior del sistema tecnológico, ya nada hace falta. Por lo que ya no se percibe esa aflicción que llevó a la cultura occidental a buscar las formas de alcanzar la consecución de una plenitud ideal o de un objeto infinito, como serían, por ejemplo, la realización del espíritu absoluto o la creación del reino de la justicia en la tierra. Todos los fines que el ser humano se va inventando son, vistos desde la lógica tecnológica planetaria, tan sólo *medios* - siempre provisorios - dispuestos para que el sistema tecnológico en su conjunto *se «quiera a sí mismo»* eternamente.

Por eso, como señala Santiago López Petit, “[n]o se trata de que la historia haya alcanzado su fin como se afirma desde un cierto hegelianismo de derechas, sino que la historia parece ya no venir «cargada de futuro». *Lo radicalmente nuevo de nuestra época consiste en que lo nuevo radical se disuelve*”⁶⁷⁶. Lo paradójico de este fenómeno es que la

⁶⁷⁵ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencia y artículos*, Serbal, 2001, p. 51.

⁶⁷⁶ Santiago López Petit, *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Singlo XXI, Madrid, 1996, p. 9. El destacado es mío.

ausencia de lo nuevo radical tiene lugar en un momento en que la disrupción continua se ha convertido en nueva normalidad. Es decir, lo nuevo radical, en tanto preñez de futuro, desaparece de la historia en el momento que el cambio incesante se convierte en regla de vida. El cambio no se relaciona necesariamente con lo nuevo radical. Pues, cuando estamos atados a los cambios incesantes, ¿no sentimos más bien disueltos en el flujo de la inmediatez, lo que justamente no nos da *tiempo* para levantar el rostro hacia el futuro en tanto futuro? ¿No es más propio del cambio y la lucha continua, vivir atados al presente, como si este se prolongase hacia delante, dando vueltas sobre sí mismo? ¿Es factible que todo cambie sin que cambie radicalmente nada? Estas preguntas son las que trato en el párrafo siguiente, en el contexto de la ontología de la guerra como único sentido de la existencia, en la era de la disrupción.

&2. El triunfo de la ontología de la guerra

2.1 La disrupción como nueva normalidad

El sistema tecnológico-capitalista está sustentado, como ha descrito recientemente Martina Garcés, en la ideología de la *disrupción*, termino creado a mediados de los años noventa al interior del mundo de los negocios⁶⁷⁷. Con este término se busca subrayar que aquello que el sistema social contemporáneo *debe* buscar (como su más íntimo deseo) no es, como en épocas anteriores, algún orden temporal permanente, o, si se prefiere, un cierto punto de estabilidad definitivo. Si en algún momento aquel anhelo por alcanzar un estadio vital libre de las dolorosas contradicciones propias del devenir inflamó la llama de los sueños más íntimos e intensos de occidente (desde el paraíso atemporal al deseo de la casa propia, una pareja estable, un perro, un coche para toda la vida), hoy es el «cambio permanente» lo que se busca con ahínco. Pues el cambio *continuo* cierra la piel a lo radicalmente imprevisible.

Para Marina Garcés, este viraje muestra que “hemos pasado de la docilidad productiva, propia de las sociedades industrial y colonial, a una docilidad disruptiva, donde lo

⁶⁷⁷ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p.p 122-123.

que funciona ya no es la cadena de montaje o de comando, sino la adaptación constante al cambio y a la incertidumbre como nueva forma de obediencia⁶⁷⁸. Como trasfondo de esta ideología disruptiva de las sociedades del rendimiento, que nos «invita» a re-inventarnos continuamente a nosotros mismos, descuella la amenaza de la *obsolescencia* no sólo laboral sino también y, sobre todo, existencial. La que no susurra, con una voz sin voz en medio de la noche: «adáptate a los cambios incesantes que te acechan en todos los ámbitos de tu vida. Adáptate, con tu mejor cara, o pierdes la partida». El miedo a la propia desintegración, a no saber cómo responder a cuestiones que nos ponen en riesgo, nos obliga a tener que ir corriendo para «estar al día» de las oportunidades que se nos ofrecen en cada cambio de eje. Como escribe Gonçal Mayos:

No debe extrañar pues que en el capitalismo cognitivo turboglobalizado la patología emblemática o – incluso – el gran pecado laico sea desfallecer, rendirse, dejar de correr y bajar los brazos, ser incapaz de inventarse o de volver a salir a la descubierta. Sólo pensarlo provoca terror en el cognitariado que obligatoriamente tiene que habitar en el laberinto del desierto y, por eso, lo llaman: quemarse, síndrome del *burnout*, obsolescencia⁶⁷⁹.

Pero, ¿no nos resuena esto como si cada vida, la tuya y la mía, la tuya enfrentada a la mía, estuviesen en medio de un estado guerra permanente? ¿Guerra? ¿La vida, cada vida, en guerra por sobrevivir a esta misma vida pensada como guerra continua? Veamos.

Hoy podemos constatar que la «disrupción permanente» se ha convertido en nuestra nueva normalidad. Esto quiere decir que, si no hace muchos años, lo normal era que las cosas sobre las que esculpíamos nuestros modos de vida tuviesen una duración más o menos consistente – las cosas materiales, pero también las cosas simbólicas, los sentidos de vida compartidos – nuestro tiempo presente se basa, en lo profundo, en la alteración cada vez más acelerada de prácticamente todos los planos de nuestra existencia. Cambios hiperveloces en nuestra realidad económica, en nuestros afectos que saltan de una relación a otra, en nuestro plano social, en nuestros ámbitos laborales, en nuestra dimensión psíquica, en nuestros

⁶⁷⁸ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 122.

⁶⁷⁹ Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016, p.90

hábitos de consumo, en los lugares que habitamos, cambios que nos hacen difícil e incluso no deseable generar vínculos estables que nos hagan, como se suele decir, «echar raíces». En ese sentido, si (...)

el hombre común de hace dos siglos moría en la misma cama en la que había venido al mundo. Consumía unos alimentos muy poco variados en una escudilla que legaba a sus nietos. Al filo de las estaciones, de los años, de las generaciones, paisajes, objetos y modos de vida permanecían decididamente idénticos. Todo parecía esencialmente estable. Excepcional, el cambio no era más que ilusión⁶⁸⁰ (...)

hoy pareciera que viviésemos siempre en tránsito, saltando de novedad en novedad, como si aquellas fuesen “pequeños oasis dispersos en medio del infinito”⁶⁸¹.

Ahora bien, esta alteración *continua* (que no altera nada) que afecta nuestra existencia no es una cosa que las lógicas hegemónicas de nuestro sistema social rechacen o busquen evitar, sino que, de cierta forma, las busca. O, mejor, no sólo las busca, sino que las tienta, investigando las formas de «producir lo desconocido». Pero, ¿por qué un sistema social va a hacer de la disrupción y desintegración de todo vínculo con cosas permanentes su motor vital? Pues, como hemos visto, hoy es el imperativo de la optimización infinita lo que organiza un modo de vida planetario, lo que implica necesariamente ir ajustando cada vez los planos de la existencia en función de ese «siempre más» imbricado en la voluntad de poder en tanto fibra del sistema tecnológico. Por ello, si observamos más atentamente, si bien hoy se afirma el cambio incesante (sin *telos*) como trasfondo necesario, este no va totalmente a la deriva. Por el contrario, el cambio está «milimétricamente controlado» por esta trama reticular automatizada que Heidegger denomina *Gestell*⁶⁸². La que, a partir del levantamiento

⁶⁸⁰ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo II. La desorientación*, Hiru, Gipuskoa, 2002, p.7.

⁶⁸¹ Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016, p.89.

⁶⁸² Como señala Theodore Kiesel: “Against the current English favorite of “enframing,” I therefore propose an etymological translation of Ge-Stell from its Greek and Latin roots as “syn-thetic com-posit[ion]ing,” where the Greek-rooted adjective ‘synthetic’ adds the note of artifactuality and even artificiality to the system of positions and posits. For me, Ge-Stell as “syn-thetic com-posit[ion]ing” presciently portends the twenty-first century globalizations of the internetted WorldWideWeb with its virtual infinity of websites in cyberspace, Global Positioning Systems (GPS), interlocking air traffic control grids, world-embracing weather maps, the 24-7 world news coverage of cable TV-networks like CNN, etc., etc., all of which are structured by the complex programming based on the computerized and ultimately simple Leibnizianbinary-digital logic generating an

y cómputo de los datos generados por los ciclos de retroalimentación continua, va tomando automáticamente «decisiones» en función del mandato único de la performatividad del sistema social en su conjunto que lucha únicamente contra su propia entropía.

La disrupción continua está, en ese sentido, controlada, vigilada y a la vez provocada por un sistema que hace de la alteración continua de la normalidad, el vector principal de su propio crecimiento⁶⁸³. Nada permanece, nada dura, todo cambia cada vez de modo más acelerado, lo que exige de nosotros tener que ir adaptándonos continuamente a los nuevos escenarios «que la vida nos pone»: nuevos retos, nuevos desafíos, nuevos obstáculos, «nuevas oportunidades». Esto es sumamente importante. Pues que, producto de la velocidad de los cambios que acechan nuestra vida, debemos ir adaptándonos continuamente a un mundo que nos sobrepasa, implica vivirse la existencia como una lucha ir adaptándonos a los nuevos escenarios, lucha por la conservación de una vida continuamente amenazada por su propia desintegración. Luchamos contra la vida, que nos pone cada vez nuevos obstáculos y resistencias que debemos ir superando. Luchamos contra los otros, que también buscan, como nosotros, su propia conservación en ambientes cada vez más precarios e inciertos. Luchamos contra nosotros mismos, pues debemos vencer nuestras «debilidades» y perfeccionar continuamente nuestras capacidades de habitar un mundo cada vez más complejo y competitivo. Pareciera entonces que, tras la caída de los proyectos emancipatorios modernos que soñaban un «nosotros» ideal y del desplome de la primavera posmoderna, la existencia haya terminado por ser vivida como si se tratase del juego de la Oca, para ocupar ahora la imagen que nos regala Santiago López Petit.

El Juego de la Oca consiste en llegar a un final – donde está la salvación – lo más de prisa posible. Para ello los jugadores tiran cada vez dos dados y van sumando puntos. Pero, según las casillas por las que pasen, pueden ser penalizados (volver al principio, etc.) o premiados

infinite number of combinations of the posit (1) and non-posit (0). The synthetic compositing of computer logic thus maps out the grand artifact of the technological infrastructure that networks the entire globe of our planet Earth”. Theodore Kiesel, “Heidegger and Our Twenty-first Century Experience of Ge-Stell”, *Research Resources*, 35, 2014, p.p 138-139.

⁶⁸³ “La conclusión es que no vivimos en la sociedad del espectáculo sino en la de la vigilancia. Somos cómplices del poder porque habitamos una máquina panóptica que nosotros mismos prolongamos. La mirada lo domina todo, nada se le escapa. El control es total, pero no es sancionador o violento, sino uno que observa, que clasifica, que ordena y que, sobre todo, acaba siendo un poder *amado*”, Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 141.

(avanzar hasta, etc.). Lo que hace interesante ese juego se recoge en su misma formulación: «De Oca *en Oca* y...». En dicha frase se desvela que el azar no es afirmado de una y sólo una vez, sino por etapas que se juegan dentro de la necesidad que marcan las casillas. Y con todo, a pesar de ese conservadurismo que administra el azar, el juego nos lleva. Aceptadas sus reglas porque, en definitiva, estamos condenados a vivir, el juego moviliza nuestras esperanzas y a nosotros mismos en un movimiento que nos lleva más allá de toda decisión que no sea la inicial decisión de jugarlo. No existe otra alternativa una vez que se han tirado los dados⁶⁸⁴.

En este sentido, si bien es verdad que la disrupción hiperacelerada se ha convertido en la norma de los tiempos que (literalmente) «corren», nuestro mundo *out of control* no es la afirmación jovial del azar sino, por el contrario, la constatación de la más gris de las necesidades: la condena de vivir en un juego que, movilizado, exige de nosotros luchar contra la vida, contra los otros y contra nosotros mismos para prolongar lo más posible, paradójicamente, nuestra existencia. La disrupción continua se da, siempre, al interior del mismo reglaje, por lo que no debemos vincularla de ninguna manera con la venida de lo imprevisible.

2.2 *La vida vivida sobre un mismo tablero de juego: la avidez de novedades y la fundación del orden a partir del desorden*

El imperativo de la innovación permanente que mueve la sociedad del rendimiento nos *tensiona* a estar siempre *atentos* a las oportunidades que los cambios disruptivos nos abren para vencer en esta lucha por la conservación. Es decir, por un lado, imprime en la existencia esa velocidad disruptiva que nos expone continuamente a quedar en la intemperie y la des-protección, la complejidad y el riesgo; por el otro, nos ofrece oportunidades para mover las piezas y ganar la partida. Por eso, al interior de este marco comprensivo en el que la vida no se comprende como un problema común del que hay que hacerse cargo dialógicamente, “sino un juego de todos contra todos”⁶⁸⁵, el que controla, vigila e incluso produce los cambios en curso tiene más chances de ganar la partida. Se trata, por ello, de

⁶⁸⁴ Santiago López Petit, *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Singlo XXI, Madrid, 1996, p. 4.

⁶⁸⁵ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 127.

controlar la incertidumbre produciéndola: generar inestabilidad milimétricamente controlada. Esto explica por qué, como vimos arriba, las investigaciones tecnológicas de punta, esas que van abriendo nichos contra la normalidad imperante, estén al servicio no de la verdad, de la libertad, de la justicia o de la igualdad sino de la guerra económica: investigación, desarrollo e innovación, es decir, novedad «científico-cognitiva» que genere disentimiento y nuevas lógicas imprevistas de producción y consumo⁶⁸⁶. ¿No se llaman hoy los centros de producción de conocimiento justamente *think tank*? ¿Es decir, el conocimiento no es acaso, como vimos, el principal combustible que mantiene en movimiento la gran *guerra económica movilizada por el tecno-capitalismo*?

Como vimos arriba, antes que la catástrofe aniquilase el proyecto modernizador, la cultura occidental dio al sufrimiento latente en la experiencia de la contingencia, la cobija de una escatología, mediante narraciones religiosas o mediante narraciones política-emantipatorias. Hoy, el tiempo de los sistemas simbólicos tensados por el vector terapéutico de la *promesa* de redención emancipatoria «se ha roto» definitivamente⁶⁸⁷. Por eso, el monopolio del «dominio del caos y de la contingencia lo tiene el último gran mito narrativo nacido de la crisis de la teleología: el sistema tecnológico que promete control y seguridad totales sobre un fondo de inseguridad e incerteza irredimibles. Ya no es la idea del progreso hacia un mundo mejor lo que hace que el dolor y la fragilidad de la vida tenga algún sentido. Nos redimimos del dolor que nos genera la incertidumbre creyendo que ella nos abre oportunidades para avanzar en el tablero de juego en el que competimos todos contra todos. Hay que «estar al día» del cambio incesante, adecuarse flexible, adaptativa, plástica y (sobre

⁶⁸⁶ Retomando la cuestión de la Escuela como agente dinamizador del sistema tecnológico, vale la pena tener en cuenta las siguientes palabras de José Luis Brea: “Por lo que se refiere a la universidad, esta transformación tiene su dinámica en el recambio táctico del encargo nuclear que la institución recibe del cuerpo social: ya no se sitúa de manera prioritaria ni en las funciones formativas ni en las reproductivas, ni en cuanto a la sanción de validez o en cuanto a la custodia y transmisión de los saberes y las ciencias sino, y sobre todo en cuanto a su generación, a su producción (...) En el nuevo relato que necesariamente ha de emerger – y que constituye de hecho el fondo ideológico de la que ya es frecuente denominar ‘*universidad de la excelencia*’ - el conocimiento no se postula como un fondo de verdades cerrado y cumplido, y por tanto archivable y transmisible, sino sobre todo como un ámbito fértil de actuaciones *contraentropicas* que tiene la fuerza de traer lo inexistente, lo insospechado, aquello alrededor de lo que no se cierne un previo consenso cerrado”. José Luis Brea, “La universidad del conocimiento y las nuevas humanidades”, *Estudios visuales*, No 2, diciembre 2004, p.144.

⁶⁸⁷ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p.146. La promesa se ha roto, y esa desconfianza que trae aparejada el imperativo de la innovación sin otro *telos* que el crecimiento infinito trae aparejada la colonización del futuro por los relatos apocalípticos hoy tan en boga.

todo) *de modo resiliente* a la transformación: hacer de todo fracaso o derrota una oportunidad para proyectar una victoria futura. Hay que ser pacientes y esperar la oportunidad para dar el salto: *positive thinking, más allá a todo*. La narración que nos «cobija» hoy es que, si acaso la competencia es el horizonte irrenunciable en el que nos jugamos la vida, debemos entrenarnos continuamente para mover nuestras piezas al menos un casillero más en el juego de la vida. No un mundo como problema común, sino una tensión hipercompetitiva que nos enfrenta a todos contra todos en función del «siempre más».

De este modo, observamos que en y con la consumación de la metafísica no es que el caos, lo pavoroso, lo imprevisible, lo inconmensurable, lo inhóspito hayan desaparecido de la existencia. Sino que, desde la perspectiva vital abierta por el sistema tecnológico, incluso lo imprevisible y lo desconocido han pasado a ser parte integral del mismo movimiento de una totalidad cerrada sobre sí, incorporando todo «afuera» a la plasticidad de este *Uno expansivo*. Por ello, en el sistema tecnológico y la sociedad del rendimiento gobernados por la cibernética, lo que tiene lugar es una cuestión profundamente metafísica. Pues, como señala el colectivo Tiqqun, “[l]o que aflora histórica y políticamente durante el período entreguerras, y a lo cual responde la hipótesis cibernética, [es] el problema metafísico de la fundación del orden a partir del desorden”⁶⁸⁸.

Esto trae al menos dos consecuencias. Por un lado, si ya no cabe pensar de modo dualista la relación entre el orden y del desorden, es decir, la medida de la razón enfrentada a la desmesura del caos, tampoco se puede pensar desde los pares «dentro-afuera», «interno-externo». Todo lo interno es también externo, todo fuera es también un dentro. Pero, segundo, al formar parte ambos elementos de esta movilización total, que se ordena desde el desorden, que se desordena desde el orden, lo imprevisible no debe pensarse como si se tratase del advenimiento de lo radicalmente inconmensurable. Pues, en tanto elemento esencial para la movilización total, que incorpora desorden al orden y orden al desorden, está subsumido y reducido al principio de rendimiento como «novedad».

⁶⁸⁸ Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.76.

Por eso, no debemos confundir la novedad *constante* sobre la que se mueve el sistema con lo nuevo radical de lo que nos habla Santiago López-Petit. Como ya lo señalaba Heidegger en *Ser y tiempo*, la avidez de novedades constituye uno de los modos de ser y estar en el mundo; modo que, precisamente, nos hace dar la espalda a la experiencia del mundo, cerrándonos a la posibilidad que algo otro y diferente de nosotros mismos nos toque con su incómoda y radical singularidad. La avidez de novedades la mueve una incuestionada prisa por ir saltando de una en otra (“de Oca en Oca”), prisa en la que prima la exigencia de ir explotándolo todo para ganar puntos en esta carrera por el poder-sobrevivir⁶⁸⁹. Por eso, todas las novedades que se agolpan frenéticamente sobre nosotros son traducción de los principios del aprovechamiento ilimitado y están pre-modeladas bajo las lógicas del oportunismo. Avidez de novedades nacida de esa inquietud e intranquilidad que nos genera el hecho de sentirnos solos y amenazados en medio de la intemperie a la que se rehúye paradójicamente a través de la exacerbación de “la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece”⁶⁹⁰. Lo siempre nuevo nos excita, lo siempre nuevo nos lleva a estar siempre más allá de lo que ocurre, más allá del roce del mundo. Lo siempre nuevo nos distrae, cerrando nuestra existencia, por ejemplo, a la inquietud que tiembla delicadamente en ese no-comprender imbricado en el estado de asombro. Es decir, cuando, al *contacto* de algo que nos pone en entredicho - haciendo tambalearse nuestro modo de pensar y sentir la vida -, la luminosidad de nuestro círculo de comprensión se ensombrece, viéndonos sobrecogidos por el extrañamiento del mundo.

Por eso, también, esta avidez de novedades hace de esta incapacidad de atender y demorarse en las sombras del mundo y, por lo mismo, de la carencia de morada, virtudes que prometen “la presunta autenticidad de una vida plenamente vivida”⁶⁹¹. La prisa, el cambio, la innovación, la creación destructiva, la lucha por las oportunidades y por la creación de nuevas oportunidades, parecen ser los ejes cardinales que el mismo sistema tecnológico nos presenta para mover las piezas sobre escenarios que no duran ni un segundo. Avidez de

⁶⁸⁹ “La prisa es una patología social que ocasiona una ruptura entre el yo y el mundo y que, por consiguiente, imposibilita la existencia. El imperio de la prisa acarrea una nueva forma de totalitarismo”. Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.182.

⁶⁹⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.195.

⁶⁹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.195.

novedades que redobla la incertidumbre, pero redoblamiento que nos bloquea la posibilidad de demorarnos es la experiencia radical de lo incierto. Esta es la razón de que, a pesar de todas las novedades que nos asaltan día a día, segundo a segundo, andemos con la sensación de que, en el fondo, ya hace un largo tiempo que no acontece nada radicalmente nuevo⁶⁹². Todo cambia, sí, pero sobre el mismo tablero de juego. Tablero articulado sobre la ontología de la guerra como contracara del darwinismo social, cuestiones que analizo a continuación.

2.3 La ontología de la guerra y el darwinismo social

El modo cómo el sistema tecnológico hoy imperante lidia con todo aquello que puede alterar el orden del mundo marca una diferencia radical con el modo cómo el proyecto metafísico-moderno buscó hacerlo. En el proyecto tecnológico del mundo ya no se trata de evitar a toda costa el caos, impidiendo así a toda costa que el mundo se desintegre y prevalezca la barbarie y el infierno. Como tampoco su hegemonía incuestionada se alimenta de esa creencia tan típica del proyecto occidental que creía posible alcanzar, en un futuro celestial o terrenal, un estadio en el que las contradicciones de la existencia se resolviesen en una síntesis apoteósica de paz total. El caos, la desmesura, el desorden, la guerra no se puede ni quiere evitar pues se asume que, al fin y al cabo, es el trasfondo irrebalsable de la existencia. Es sobre su tablero donde se juegan las fichas con el único fin que nos resta: la conservación de nuestra vida en esta guerra económica que nos obliga a tener que adaptarnos, sonrientes, como si con ello estuviésemos auto-realizándonos.

Por ello, podemos afirmar lo siguiente: el pavor ante la posible venida de lo inesperado e imprevisible se ha saturado (o reprimido) *con el triunfo de la ontología de la guerra como eje del sistema tecnológico y de la sociedad del rendimiento*. Como sugiere Emmanuel Levinas en el prefacio de *Totalidad e infinito*, la guerra y la experiencia de la totalidad han terminado por funcionar con la relevación descarnada de una objetividad dura y poderosa que indica que lo real es aquello que se prueba con la fuerza: que el egoísmo es el impulso que mueve a lo vivo en un marco de competencia de todos contra todos; que la brutalidad y la barbarie (no la medida ni el orden) son el horizonte fundamental de la

⁶⁹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.p 196-197.

existencia; que nada de lo que existe tiene valor en sí mismo y por tanto todo es aprovechable para la lucha por la vida; y que, por ende, la guerra (hoy, sobre todo, económica) es la fuerza energética que moviliza el perfeccionamiento ilimitado del sistema social pensado como un todo expansivo⁶⁹³. La última manera de lidiar con lo desconocido e imprevisible ha sido incorporarlos en la movilización de toda la existencia hacia el cumplimiento de las exigencias que va poniendo, cada vez de modo más acelerado, la guerra económica que, como si el planeta y el mundo fuesen su campo de batalla, devasta todo lo «que es».

Como señala la filósofa argentina Mónica Cragolini la ontología de la guerra puede comprenderse como una interpretación de todo lo que es en términos bélicos. Lo que hoy llamamos realidad, su estado actual, es el fondo la (cínica y oportunista) constatación de la guerra como verdad irrecusable. Escribe:

De alguna manera, el existente humano se ha colocado en relación a la así llamada naturaleza en términos de una «ontología de guerra»: la idea moderna de «saber es poder» implicó el dominio de la tierra toda como objeto disponible, como recurso (...) Podríamos decir que el «saber es poder» de la ciencia moderna supone el salvoconducto para «meter mano» en todo lo que es, en virtud de la capacidad transformadora atribuida al existente humano. Esa capacidad transformadora es apropiativa: el hombre hace parte de lo propio aquello que le resulta extraño, para sentir la tranquilidad de la «humanización» de todo lo que es: a eso lo llamamos «cultura»⁶⁹⁴.

Por eso, cuando Heidegger señala que “la guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente”⁶⁹⁵, debemos interpretarlo en el sentido antes expuesto: la guerra como movimiento de la vida que hace de todo algo de lo que sacar provecho para su conservación y acrecentamiento, haciendo incluso de lo incierto y de lo disruptivo instancias *capitalizables*. Es una guerra, por lo mismo, contra todo aquello que no puede reducirse al ámbito de la manipulación y de la creación de más poder. Guerra contra el caos radical, contra toda alteridad, contra ese exceso del que no se puede sacar provecho. Guerra contra el des-

⁶⁹³ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.14.

⁶⁹⁴ Mónica Cragolini, “Ontología de guerra frente a las zoonosis”, en Pablo Amadeo (ed), *La Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*, ASPO, La Plata, 2020, p.p 41-42.

⁶⁹⁵ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, 2001, p. 68

equilibrio, a través de la generación hiperacelerada de más des-equilibrio distractor y de más caos hipervigilado que ahonde la angustia y la inquietud. Guerra contra el terror a través del redoblamiento del terror. “En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo”⁶⁹⁶, dado que, como señala Tiqqun, “la cibernética es la guerra declarada a todo lo que vive y a todo lo que dura”⁶⁹⁷: el cambio incesante suma, la novedad acrecienta la novedad. El sistema tecnológico como estadio de consumación de la metafísica, como apunta ahora Amador Fernández-Savater, sería expresión entonces de “[l]a guerra por dominar la tierra entera en nombre del beneficio económico: someter a cálculo la vida, los saberes y los cuerpos, el campo y la ciudad, conquistar en extensión e intensidad, demoler todo lo que - dentro o fuera de nosotros mismos- no encaja, hacer desierto”⁶⁹⁸.

La creencia de que el desorden y la violencia manifiestan el fondo mismo de la existencia - y que por tanto debemos superar continuamente el pavor ante lo imprevisible aprovechando al máximo las oportunidades que nos presenta para avanzar en la carrera - sería entonces la última «Verdad» sobre la que se basa la puesta en cuestión de toda escatología metafísico-moral. Desde esta nueva perspectiva ontológica y existencial, toda consideración a ideales o motivos vitales diferentes a la lógica bélica movida por la «razón del más fuerte» es considerada como mero consuelo metafísico; como un sueño nacido de la debilidad humana. La comprensión tecnológica del ser del ente sería, por ello, una comprensión de la existencia nacida del desengaño, del fracaso y de la des-ilusión provocados por la derrota de los proyectos emancipatorios que prometían la salvación del sujeto en su inmersión en una apacible totalidad futura. Pero, asumiendo que la totalidad es justamente la guerra contra y por la existencia, es una comprensión que cree haber superado el estadio de melancolía y desorientación que advino tras la catástrofe, habiéndose hecha *fuerte* para abrazar la realidad en su conjunto, sin ídolos y ni falsas esperanzas. Mirando con cierto desdén los siglos anteriores, creyendo haber «despertado del sueño metafísico e ideológico», el ser humano

⁶⁹⁶ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, 2001, p. 68.

⁶⁹⁷ Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p.74.

⁶⁹⁸ Amador Fernández-Savater, Fernández-Savater, Amador, “Volver a pensar la guerra”, *Lobo suelto*, 28 de julio, 2021 [<http://lobosuelto.com/volver-a-pensar-la-guerra-amador-fernandez-savater/>].

que habita con «buena consciencia» en el cenit de este occidente al que se le ha revelado la realidad desnuda, afirma a viva voz, con orgullo: «así es la vida, es lo que hay, cruel, competitiva, bárbara. Hay que quererla tal como es, luchar para asentar en la existencia las condiciones que hagan posible asegurar nuestra propia conservación, redimirnos de esa culpa que una moral revelada cáscara vacía ha cernido sobre un egoísmo ahora reconquistado y llevado a su extremo. La única manera posible de suprimir la violencia del caos, de la barbarie, de lo incierto, es decir, de lo otro que me pone resistencia, que me pone en cuestión, es imprimiendo sobre ello más violencia, más fuerza, más poder».

En este estado de guerra constante (contra la naturaleza, contra los otros, contra uno mismo) una suerte de darwinismo social ha terminado por imponer sus términos a la sociedad del rendimiento. Lo que, por otro lado, ha barrido de cuajo aquellos sueños de la razón sobre los que se alzaba la civilización moderna, y que se erguían, como vimos, en la búsqueda inagotable de ese «nosotros» ideal latente en el reino de fines, contrario a la mera necesidad animal o natural. Anulando toda diferencia o dualidad, el sistema tecnológico ha anulado también la diferencia ontológica existente entre el mundo humano y el «mundo animal», o si se prefiere: entre cultura y naturaleza, interpretando a ambos desde la voluntad de poder que no quiere otra cosa que más poder. Todos los valores e ideales que se creían ontológicamente diferentes al curso evolutivo de la vida, desde el punto de vista del tecno-capitalismo han demostrado ser no sólo infructuosos, sino incluso expresión de un dañino impulso *contra-natura*. Es decir, ideales decadentes y básicamente resentidos con la fuerza y el poder, diría uno que otro neoliberal tecno-utopista utilizando (de muy mala manera) algún manual de filosofía que hablase sobre el pensamiento de Nietzsche. La vida no aspira a otra cosa más que a su propio crecimiento en lucha contra su desintegración, dirían con orgullo: lo que se juega básicamente en la supervivencia del más fuerte y en la extinción del más débil. Así de simple⁶⁹⁹. Como escribe Franco Berardi,

⁶⁹⁹ En opinión de Ronald Beiner, no es extraño que Nietzsche y Heidegger sean los pilares inspiradores del resurgimiento de los nuevos fascismos que rechazan los valores propios de las sociedades democráticas y liberales. En el caso de Nietzsche, con su reivindicación del valor de la fuerza para la organización social basada jerarquías habría dado pie para el florecimiento de las llamadas «derechas alternativas» en todo el mundo. En Ronald Beiner, *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*, University of Pennsylvania Press, USA, 2018. Una lectura semejante se encuentra en el estudio introductorio de Renato Cristi a la nueva traducción al castellano del texto del joven Nietzsche sobre Teognis. Renato Cristi y Oscar Velázquez, *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis. Edición crítica bilingüe del De Theognide Megarensi de*

Siguiendo la idea de que solo sobrevive el más fuerte y que los más débiles están condenados a fracasar, la ideología neoliberal anula la distinción humanista entre la esfera de la ley natural y la de la razón moral. Dado que las relaciones humanas, especialmente las económicas, siguen leyes de autorregulación, no hay necesidad de intervenciones regulatorias especiales por parte de los estados nacionales u otras entidades políticas. Ningún privilegio especial le fue asignado al género humano. El espíritu animal de los agentes económicos es el único regulador efectivo de la vida económica y, por lo tanto, del conjunto de la vida social⁷⁰⁰.

El capitalismo, como expresión de la metafísica de la voluntad de poder, es puesta en obra de la liberación del «espíritu animal», cuya manifestación, por otro lado, sería “la violencia desenfrenada del capital”⁷⁰¹. Consumación de la metafísica como inversión del platonismo, nos va a decir Heidegger, en donde el impulso, la fuerza y los instintos, alguna vez sometidos o cultivados bajo el tenor (y temor) del reino de las ideas, pasa a ser la fuerza fundante de un nuevo orden del mundo⁷⁰². En esta última coyuntura metafísica –coyuntura que deshace continuamente toda juntura que reúne un mundo común - tiene lugar la última comprensión de la justicia en sentido metafísico. Una justicia al servicio exclusivamente de la razón del más fuerte. Pues de ahora en adelante «justo» sólo quiere decir: lo que sirve al acrecentamiento del poder”⁷⁰³. Dentro de este panorama, en la que se ha impuesto una ontología de la guerra que hace de cada vida un movimiento ilimitado que busca disputarle a toda otra vida el dominio de las energías y recursos que posibilitan su supervivencia, se

Nietzsche, LOM, Santiago de Chile, 2018. Asimismo, la crítica de Maurizio Ferraris a la hermenéutica posmoderna y a la deconstrucción se sostiene básicamente en esa misma idea. Si, como señala Nietzsche, no existen hechos sino sólo interpretaciones, el único criterio válido para organizar el mundo es la razón del más fuerte. Nietzsche, o cierta interpretación de Nietzsche más bien, sería la condición de posibilidad para la emergencia de la época de la posverdad dominada por una voluntad de poder que hace de la información un medio para asegurar su dominio. Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Ariadna ediciones, Santiago de Chile, 2012. O también Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.

⁷⁰⁰ Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 293.

⁷⁰¹ Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 293.

⁷⁰² Martin Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder”, *Nietzsche II*, Destino, 2002, p. 23.

⁷⁰³ “Esta nueva «justicia» ya no tiene nada que ver con una decisión sobre lo justo y lo injusto de acuerdo con una jerarquía y una medida verdadera, existente en sí, sino que la nueva justicia es activa, y sobre todo «agresiva», sólo desde su propio poder pone lo que deba llamarse justo e injusto. Si ahora, por ejemplo, los ingleses destruyen las unidades de la flota francesa amarradas en el puerto de Oran, esto es, desde el punto de vista de su poder, totalmente «justo»; porque «justo» sólo quiere decir: lo que sirve al acrecentamiento del poder”. Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002, p. 162.

sobreentiende que el más fuerte prevalezca, e incluso destruya, las partes de la especie humana, de su mundo o del planeta, más débiles, es decir: más superfluas⁷⁰⁴.

Ahora, como destacan, por ejemplo, Hugo Mujica o Reiner Schürmann, si el sistema tecnológico - como fin de la filosofía - es expresión de una violenta guerra contra todo lo que le excede y genera pavor, lo que ella nos revela con su dominio absoluto es que aquello que ha determinado la fibra misma del proyecto metafísico-moderno de occidente no ha sido otra cosa que la voluntad de reducir o reprimir todo aquello que se nos le presenta como incierto, imprevisible y desconocido. Vale decir: si todo aquello que desborda nuestra potencia de pensar, hacer o sentir, lo vivimos como una amenaza que violenta (o puede violentar) nuestros marcos normales de vida (lo que nos dan tranquilidad y cobijo) el modo como la teleología occidental, incluida por supuesto la del «siempre más», le ha hecho frente ha sido a través de un redoblamiento de la violencia, buscando aumentar significativamente el ejercicio del poder, para así auto-asegurarse y auto-afirmarse a sí misma, *contra* el mundo, *contra* todo lo otro, pero también en esta dinámica creativo-destructiva, *contra* sí misma. Lo que se ha traducido finalmente en una violencia abisal y arbitraria desplegada contra todo aquello diferente y excesivo, lo que ha sido encerrado en marcos de la totalidad cerrados sobre sí mismos⁷⁰⁵. El proyecto metafísico ha sido una guerra desatada contra toda alteridad, ideada y puesta en marcha como voluntad de control, de dominio, de aniquilamiento, como ya lo había vislumbrado de cierta manera Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* con su crítica al positivismo socrático⁷⁰⁶. Así, como señala Reiner Schürmann

⁷⁰⁴ François Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998, p.83.

⁷⁰⁵ Escribe Hugo Mujica: “En esta consumación de la metafísica ve [Heidegger] la manifestación del nexo original, hasta entonces sólo latente, entre la metafísica y la *voluntad de dominación*, entre la *técnica* y la voluntad de poder: la voluntad de subsumir el todo de la realidad bajo la dominación planificadora del hombre, bajo su voluntad. Voluntad que se articula en el puño técnico y en inteligencia artificial que aferran la «época del dominio total»”. Hugo Mujica, *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2003, p. 27.

⁷⁰⁶ Si es que acaso pensamos de esta manera la muerte de la tragedia, en tanto relación estética con el fondo dionisiaco del mundo, en manos del predominio cognitivo de la lógica científica y su creencia de que el fondo del ser (el dolor de un mundo siempre desgarrándose a sí mismo) puede ser corregido. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2004, p.p 125-130. Recordemos que, como nos recuerda Heidegger, para Nietzsche la palabra caos “ nombra una representación que tiene un carácter negativo, de acuerdo con la cual no puede decirse nada del ente en su totalidad”. La totalidad del mundo se vuelve así algo por principio inabordable e indecible, un *ἀρρητον*”. Martin Heidegger, “El eterno retorno de lo mismo”, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2002, p.288

La tecnología demuestra que en su comienzo y en su esencia, la violencia no es solamente un simple asunto del concepto, de teoría. La empresa aparentemente ineluctable de la técnica, que no deja resguardo posible, es el resultado tardío y extremo de decisiones y de orientaciones tomadas desde la Grecia clásica. Incluso si es la lógica, herencia griega por excelencia, lo que ha hecho al pensamiento algo captador, sus decisiones son «teóricas» y «prácticas» indisociablemente, es decir, ni lo uno ni lo otro. El asalto, como modo de presencia, es el vástago de la lógica, ella misma vástago de la metafísica (...) Reforzadas a cada etapa ulterior, conducen a una violencia generalizada, más destructora que las guerras⁷⁰⁷.

Guerra a lo diferente, entonces, guerra al exceso, a lo desconocido en tanto «lo» desconocido, a lo imprevisible en tanto «lo» imprevisible: es decir, a aquellos ritmos y vibraciones que sobrepasan los límites que ha tenido la cultura occidental para comprender y vincularse con el mundo, con los otros y consigo misma: caos, exceso a cuyo roce nos sentimos remecidos por el *límite* de lo que *no* sabemos, de lo que se nos resta, de lo que nos excede, pero que, sin saber por qué, sentimos en la piel, late en nuestra carne. Caos, frenesí del universo que occidente ha querido conquistar asaltando violentamente su manifestación inagotable. Guerra contra el absolutismo de la realidad de la que nos habla Blumenberg, guerra violenta contra el vértigo que ya a Kant le generaba la experiencia de lo contingente, guerra contra la violencia que nos opone todo aquello indisponible que baña de un sinsentido metafísico nuestra existencia. Caos que, con la caída de los sistemas simbólicos propios de la teleología metafísica y moderna, y la aceleración vertiginosa de los ritmos de vida que la ideología disruptiva imprime en nuestras vidas cotidianas, resurge con una fuerza inédita. Lo que intensifica, a su vez, los medios de control y vigilancia a través de los que el sistema tecnológico en su conjunto busca combatirlo, produciendo lo desconocido, es decir: más complejidad e incertidumbre en un mundo fuera de quicio⁷⁰⁸. ¿Círculo vicioso, entonces? ¿Es que el pavor ante lo inesperado y el miedo a lo desconocido deben ser necesariamente «alivianados» a través de su supresión, represión, control y dominio?

⁷⁰⁷ Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena Libros, Madrid, 2017, p. 392.

⁷⁰⁸ Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.p 237-238.

2.4 La gran máquina de infidelidad

Los criterios de eficiencia, rendimiento y performatividad son los pilares de este programa espiritual que ha hecho del cálculo y del control elementos esenciales sobre los que erigir un modo de vida que ya no cree ni necesita creer en aquellos grandes valores y fines de la metafísica-moderna. El Sistema tecnológico se hace cargo, de esta manera, del proceso de vaciamiento de motivos vitales que ha tenido lugar en el seno de Occidente tras el derrumbamiento de sus sueños emancipatorios. Vaciamiento que ha dejado a una cultura, cultivada durante milenios al interior de un marco metafísico de comprensión de la existencia, desnuda y a cielo descubierto ante lo desconocido e imprevisible, lo que se vive desde ahora exclusivamente como amenaza. El sistema tecnológico y la sociedad del rendimiento, organizadas por el gobierno cibernético, pueden, entonces, ser interpretados como una respuesta a la crisis de confianza que vive Occidente respecto a todo aquello que durante milenios consideró lo más importante y sagrado. Como escribe Tiqqun:

La crisis que experimenta Occidente es la crisis de la confianza en sus propios fundamentos, en su conocimiento, su lengua, su liberalismo, su sujeto y su mundo; se remonta de hecho a finales del siglo XIX, pero es a partir de la Primera Guerra Mundial que fue abriéndose paso en todos los dominios. La cibernética se desarrolló precisamente sobre esa herida abierta de la modernidad. Se autoafirmó como remedio a la crisis existencial, y por tanto, gubernamental, de Occidente (...) El gobierno cibernético es intrínsecamente apocalíptico. Su propósito es el de impedir localmente el movimiento espontáneamente entrópico y caótico del mundo, así como el de asegurar «enclaves de orden», estabilidad y - ¿quién sabe? - la autorregulación perpetua de los sistemas por medio de la circulación irrestricta, transparente y controlable de la información⁷⁰⁹.

De este modo, siguiendo a Tiqqun, podemos afirmar que “[l]a cibernética se presenta como la respuesta mejor adaptada al Gran Miedo de la destrucción del mundo y de la especie humana”⁷¹⁰. Es decir, es un modo de organizar la economía de la existencia que no necesita de ninguna idea o meta suprema, sino que está gatillada principalmente por el pavor ante la

⁷⁰⁹ Comité invisible, “Fuck of Google”, Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p. 39.

⁷¹⁰ Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015, p. 81-82.

amenaza de desintegración y entropía. Por lo cual, como hemos visto, dispone de mecanismos de vigilancia, control y sobreproducción enfocados a asegurar las dinámicas de crecimiento fundamentales para la supervivencia. No es, por lo dicho, un proyecto afirmativo, que busque generar, desde su misma potencia creativa, nuevos campos de posibles. Es más bien un programa espiritual esencialmente reactivo, que busca todas las formas de *negar* aquello que incomoda los ritmos y tendencias que obstaculizan su movilización global.

Si esto es así, no debe extrañarnos entonces que al interior del sistema tecnológico y de la sociedad de rendimiento, el «lazo social» no esté tejido en base a la confianza y a la esperanza en un proyecto histórico y común en el que lata el advenimiento de un «mundo mejor». Por el contrario, el precario lazo social de las sociedades organizadas sobre el Gran Miedo está hilvanado en base al apremio y necesidad de conservación, cuestiones que el propio Sistema, redoblando el sentimiento de riesgo, imprime como nervio a cada vida que se vive *continuamente* amenazada por la obsolescencia y la degradación. Ante este contexto, si algo reúne a estas sociedades - que no creen que exista la sociedad sino sólo los individuos - es el sentimiento de oportunidad, atento continuamente a las posibilidades que el «mundo compartido» ofrece para el despliegue «triumfante» de los proyectos personales. Nos hemos ido convirtiendo en “cazadores de oportunidades”, afirma Marina Garcés, y como tales, los vínculos que establecemos con los otros, tan cazadores como yo, no pueden “aceptar otros parámetros comunes” más que el juego tensado entre el éxito y el fracaso⁷¹¹.

Por esta razón, no podemos dejar de notar que esta nueva «confianza» sobre la que se despliega un mundo extremadamente obsesionado con el control, la vigilancia y el cálculo, carga en su corazón una aporía. La nueva confianza se yergue sobre la base de un redoblamiento del miedo, de una intensificación del sentimiento de estar continuamente amenazado, en riesgo, en peligro. La sociedad de control es, por esta razón, la sociedad que debe estar siempre en alerta máxima, la sociedad de la luz que ciega, de la transparencia que anula todos los grises, la sociedad que exige «estar al día», anulando así toda experiencia

⁷¹¹ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 127. También ver Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016, p. 85.

radical de futuro, toda experiencia temporal de lo que dura y permanece en base al cuidado, la perseverancia y la atención compartida. Confianza que, de base, no confía en nada, pues cualquier cosa, la más insignificante, puede potencialmente alterar el modo de organizar la vida que se cree natural, de derecho y la única posible, bajo el supuesto aceptado de que «no hay alternativas». Confianza entonces en una realidad que se palpa sólo como un estado continuo de desconfianza generalizada. Confianza que ha perdido toda forma de *fidelidad* a un mundo vivido como riesgo, como amenaza, como eterno conflicto irresoluble. Confianza que debe ir, paradójicamente, asegurándose continuamente a sí misma, sorteando la desconfianza maniaca que la acecha por todos los días, todas las noches. “La voluntad de aseguramiento incondicionado es lo que primero pone de manifiesto la inseguridad general”, escribe Heidegger en *Superación de la metafísica*⁷¹².

La inseguridad que experimenta la existencia contemporánea fuerza ver en todo lo «que es» recursos disponibles para poder afirmarnos a nosotros mismos al interior de la lucha por la supervivencia. En este sentido, los elementos de la existencia se comprenden, de suyo, como elementos al servicio de la guerra, y, por tanto, esencialmente desechables. ¿Es que acaso existen cuestiones, objetos, vínculos que deberían ser preservados y cuidados *singularmente* más allá de que sirvan o no para prolongar nuestra *nuda vida*? Los contenidos y elementos sobre los que se sostiene y cultivan los mundos compartidos e intergeneracionales entran, de este modo, en crisis. “La deseabilidad generalizada [escribe Bernard Stiegler], actualmente impuesta a todo el mundo, afecta tanto a los seres humanos, a las empresas y a los objetos que estas producen, como a las ideas y los conceptos que esos objetos encarnan y desencarnan. También, dicha deseabilidad ha instalado una *infidelidad sistemática* orquestada por el marketing”⁷¹³.

2.5 El sistema movilizado hacia la guerra contra sí mismo

Ahora bien, que el sistema tecnológico comprende de suyo toda realidad desde la ontología de la guerra, la que no puede pensarse a partir de la dualidad afuera-adentro. Si

⁷¹² Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Madrid, 2001, p. 64.

⁷¹³ Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Avarigani, Madrid, 2015, p. 117.

esto es así, ocurre entonces que es paradójicamente el Sistema - como «gran mónada en expansión» movilizadora por el «Gran Miedo» - el que está en guerra consigo mismo. ¿Por qué? Pues si todo lo imprevisible ha sido incorporado a las mismas tendencias y dinámicas de la movilización total que abraza la realidad en su conjunto, esto significa que el enemigo, ese *afuera* que el proyecto moderno quería conquistar, forma parte esencial de su mismo funcionamiento: hay un gran tablero de juego sobre el que las piezas se mueven unas *contra* otras para conservarse en pie. Dicho en otras palabras: si la realidad es, en sí misma, una guerra total movilizadora por la producción de la producción («la voluntad de voluntad»), la presencia amenazante del enemigo forma la sustancia misma de la voluntad de optimización y de poder, su combustible elemental.

Si seguimos la interpretación que hace Heidegger de la esencia de la «voluntad de poder» nietzscheana que analizamos en el primer capítulo de esta segunda parte, la esencia del poder se afirma a sí misma a través un «siempre más» poder que no puede detenerse a riesgo de desintegrarse en el no-ser. Por ello, el poder necesita, para conservarse, crecer y resistir a la entropía, destruir lo creado, maximizando, de esta manera, el despliegue de sí mismo. El poder necesita, para conservarse, destruir lo habido para crear lo novedoso. Para eso debe enfrentarse no sólo a los otros sino también a sí mismo, a sus propias dinámicas instituidas, para elevarse continuamente hacia nuevas configuraciones de dominio, control y sobre poder. En este sentido, y si la «voluntad de voluntad» expresa el nervio del sistema tecnológico - como he argumentado hasta ahora -, es su propio enemigo, su más extrema amenaza. El Sistema necesita al enemigo para crecer permanentemente más allá de sí mismo. Enemigo que, visto en su conjunto, es el motor de su ciclo infinito de destrucción creativa.

El pavor ante lo desconocido como miedo a lo otro y desconocido, con el fin de la historia, pareciera entonces haberse convertido en pavor del propio Sistema para consigo mismo. La guerra desatada contra lo otro se ha vuelto hacia las propias entrañas de un modo de vida que necesita destruirse a sí misma continuamente para crecer en base a nuevas configuraciones que redoblen el control, el dominio y la maquinación. La inseguridad total es su trasfondo, trasfondo *contra* el que se retuerce como si buscara redimirse de aquello que lo alimenta: *el terror a eso imprevisible* se ha incorporado como telón de fondo, tejiendo la

inseguridad como fibra íntima de su funcionamiento. Pavor al pavor, terror o miedo que teme a los ecos del miedo. Horror a la desintegración, que no piensa en sus causas, sino que busca, ciegamente, enfrentarse a sus efectos. Presencia del caos, del desorden, de un estado de excepcionalidad disruptiva que se combate a través de una guerra declara a todo aquello que podría alterar un estado de cosas vivido, paradójicamente, como un estado de desmesura constante. Pero, nos dice Franco Berardi,

El Caos no se derrota por medio de la guerra, pues el Caos se alimenta de cuanto lo combate. Por ello, la guerra ilimitada que el Imperio ha decidido desencadenar contra cualquier desviación del orden establecido por los integristas cristiano-liberales está destinada a erosionar el poder global, hasta hundirlo en la demencia y el caos. Tal vez estemos a punto de entrar en una fase de descomposición acelerada de todo orden y toda racionalidad. Y el Imperio que emergerá será el Imperio del Caos⁷¹⁴.

Extraña consumación del proyecto metafísico occidental: movilizad globalmente hacia el aseguramiento continuo de su funcionamiento, buscando todas las formas de evitar su descomposición, es su misma dinámica la que lo amenaza, desde el interior, con su destrucción. El veneno que lo alimenta nace de las lógicas a través de las cuales lo combate. *El sistema tecnológico está en guerra consigo mismo*. En su propia *desmesura* la que alimenta su voluntad, también ella *desmesurada*, de poder, de control y de producción ilimitadas.

En resumen: el sistema tecnológico y la sociedad de rendimiento son respuestas al Gran Miedo de la destrucción de un modo de vida que, con la consumación de la filosofía de la historia, se considera el único posible. La crisis de los sistemas simbólicos, teleológicos y narrativos propios de la metafísica y de la Modernidad ha dejado a la cultura occidental desnuda bajo un cielo «vacío» de *motivos vitales* que le permitan comprender y dar sentido al dolor y a la contingencia. Si en un momento los avatares e impredecibles de la existencia se comprendían de suyo a partir de un «orden moral» que daba consuelo y *telos* al mal («tranquilo, por algo pasa lo que pasa»), ahora no hay punto de referencia para articular su

⁷¹⁴ Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p.27.

sentido («las cosas que pasan, pasan por nada»). Ante ese escenario de crisis ontológica y existencial, el sistema tecnológico, en tanto sistema simbólico tensionado por la «voluntad de voluntad», promete suprimir lo desconocido e imprevisible en base al control, la vigilancia y el dominio, incorporándolo como elemento clave para las dinámicas propias de una realidad comprendida integralmente desde una ontología de la guerra, hoy sobre todo económica. Es decir, el caos, lo imprevisible, lo desconocido o la guerra misma no encuentran ya su sentido a partir de un Fin final, sino que forman parte de las reglas de un tablero de juego que pone al beneficio y la ganancia como medios esenciales para asegurar continuamente la propia conservación. Con el advenimiento del fin de la historia como historia sin Fin, la lucha por la existencia parece ser el único plano verdaderamente real de la existencia, y cómo tal, cualquier futuro no puede ser pensado ni sentido sino como reiteración de lo *Mismo*.

Es de esta manera que el miedo a la desintegración, y su contracara, el deseo de conservación, que ese vacío de fines y metas produce, se convierten en deseo de crecer ilimitadamente para superar continuamente todo tipo de amenazas. Es una guerra por autoafirmarse y auto-asegurarse frente a todo lo que podría provocar la propia desintegración: los otros, el mundo, el planeta, incluso contra nosotros mismos. El miedo que genera el desorden y lo desconocido lleva a la vida occidental a buscar contrarrestarlo a través del control, de la vigilancia y de la «producción de lo desconocido», buscando servirse de él para sus propósitos expansivos. No se busca suprimirlo, sino incorporarlo a sus dinámicas como un medio para ampliar y reconfigurar sus formas de dominio. Es cómo decir: «no tengas miedo, pues si bien lo imprevisible nos puede desintegrar, estamos provistos de una trama reticular de cálculo y control que no sólo nos permiten aminorar el impacto de su venida; también nos permite controlarlo, programando lo improgramable». Lo imprevisible se piensa como un medio para asegurar el cumplimiento de la esencia de la vida: no la consecución de la libertad, de la justicia o de la redención celestial del alma sino su conservación, que debe ganarse palmo a palmo.

Sin embargo, la maquinación que ha buscado hacerse cargo del sin-sentido que ha provocado el vaciamiento de los motivos vitales no ha suprimido el vacío como tal. El vacío continúa allí, por más que se lo oculte con novedades, espectáculos y fuegos de artificio. El

sistema tecnológico y la sociedad de rendimiento han hecho de la conservación y el crecimiento impulsos vitales, y junto a ello, la lucha por la existencia - transfigurada en guerra económica - ha emergido como único plano verdadero de la existencia. Sin embargo, una inquietud persiste como si fuese una tonalidad que circunscribe la aventura de la «voluntad de voluntad» en sus giros infinitos sobre sí misma, inquietud venida desde el fondo mismo de la existencia que nos susurra con una voz sin voz: «La conservación adaptativa aparece como la última meta de la vida (humana), una vez los grandes valores y anhelos de la metafísica y de la Modernidad han desaparecido. Bien, conservémonos, pero *¿para qué?* Crecer, vaya que es importante, debemos poner todos nuestros esfuerzos en ello, pero, crecer *¿para qué?* Si el fin de la historia como advenimiento de la historia sin fin nos hace constatar que la guerra es el motor de la realidad, entonces debemos prepararnos para afrontarla de buena manera, entrenándonos en Escuelas de alto rendimiento. Bien, hagamos la guerra, pero *¿para qué? ¿para generar más y más guerra?»*.

El vacío que cubre a occidente no puede ser llenado, digamos, en sentido longitudinal (vector de la novedad), pues su experiencia radical tiene un sentido vertical, nacido desde su misma base. Podemos extender la vorágine de las maquinaciones, de la producción, de la voluntad de voluntad, sin embargo, el vacío que acecha en un cielo helado nos restriega a cada momento todo el sin sentido y la insignificancia tanto de nuestras acciones como del dolor y contingencia de la vida. El vacío persiste, la extrañeza nos interpela, las preguntas arrecian, y una falta que nos indica en todo momento que «algo nos hace falta» inquieta desde la raíz misma de una existencia que se ha desfondado a sí misma. Este vacío, abierto en medio de la luminosidad excesiva como noche del mundo, abraza a la época de la historia sin fin como si de un «huésped inquietante» se tratara, uno que nos observa, inquiridor, en el umbral de nuestra puerta. *¿Para qué todo este espectáculo? ¿Para qué todo este esfuerzo? ¿Para qué todo este dolor? ¿Para que toda la violencia? ¿Para qué todo para qué? ¿Para qué la vida?* Este huésped inquietante, que ha venido a asentarse en los umbrales de una cultura que lo convocó sin proponérselo explícitamente, Nietzsche lo pensó como nihilismo, antes que como teoría, como una experiencia de base que congela los engranajes de una cultura que cree que la novedad y la sobreproducción pueden cubrir la falta de sentido que la agujijonea como su más íntimo fantasma. No se puede tapar el sol con un dedo, aunque este dedo parezca

poner en obra una voluntad de poder desmesurada que satura por todas partes la venida de lo imprevisible. Sin embargo, el nihilismo, en tanto lo más indeseado, lo más imprevisible, lo inconmensurable como tal, ha terminado por arribar, por más gigantomaquias que occidente le haya puesto en su camino. Ante esto, atengámonos a las siguientes palabras de Felix Duque,

Si es cierto que el desarrollo de la técnica occidental se ha hecho en base al aumento de control y seguridad sobre lo imprevisible (lo “natural”), habría que preguntarse más bien por las razones de esa necesidad de control y seguridad. Ningún fin verdadero es arbitrario, sino que revela, corporizado en la carne de la tierra, una necesidad, algo que al hombre le hace falta para ser y seguir siendo: el fin es la huella que los envíos del fondo infinito, en cuanto posibilidades de ser, han dejado en nuestra constitución presente: una constitución que siente una falta, y por ello se proyecta⁷¹⁵.

A esto dedico el capítulo siguiente.

⁷¹⁵ Felix Duque, “La técnica del mundo”, en Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 189.

Capítulo 4. El huésped más inquietante

El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? (Friedrich Nietzsche).

&1 La administración del vacío

1.1 El congelamiento autodestructivo de una época sin época

El análisis crítico de la época nos ha llevado a concluir que el modo de vida modelado (y programado) por el sistema tecnológico no sólo se auto-produce así mismo automáticamente, sino que también, y, sobre todo, se auto-destruye. ¿Por qué? Pues, dinamizado por la ontología de la guerra y articulado por el imperativo del rendimiento infinito, se moviliza descontroladamente hacia la destrucción continua de todo *aquello* que permanece, augurándose también la destrucción y consumo totales de los mismos elementos que le posibilitan *mantener* sus dinámicas en movimiento. De ahí que, como escribe Marina Garcés en *Ilustración radical*, “[l]a conciencia, cada vez más generalizada, de que «esto» (el capitalismo, el crecimiento económico, la sociedad de consumo, el productivismo, como se le quiera llamar) es insostenible impugna radicalmente el actual estado de cosas. Por eso es innombrable. O por eso su expresión es neutralizada, desde hace años, con todo tipo de argucias terminológicas e ideológicas”⁷¹⁶.

Detengámonos en esta vorágine auto-destructiva, dado que aquí nos encontramos con un fenómeno paradójico. En esta época que hace de la aceleración auto-destructiva un valor en sí mismo, pareciera que, al mismo, este tiempo en devenir se haya congelado⁷¹⁷. Pues, si bien todo cambia, todo, absolutamente todo, se comprende bajo los mismos parámetros. O, dicho de otro modo, la diversidad aparente de un mundo saturado emerge finalmente desde una misma economía de la presencia, con un único reglaje que *ordena* como *arché*: «todo

⁷¹⁶ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p.p 16-17.

⁷¹⁷ Escribe Michel Haar: “La paradoja de la «metafísica consumada» es que con ella nada se consume sino, más bien, la época se congela, tiende a perpetuarse indefinidamente”. Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 160.

puede y debe ser *consumido* en función de la movilización global». En los términos de Luis Sáez Rueda, pareciera que, en la base del imperio de la prisa exacerbada, habitamos una sociedad estacionaria, que se mueve frenética sobre su propio eje inmóvil. Sociedad, entonces, que ya no puede *generar* nada cualitativa ni radicalmente nuevo, y que, por lo tanto, se convulsiona a través del agotamiento acelerado de todas sus posibilidades clausuradas al interior de lo Mismo⁷¹⁸. La época congelada y clausurada se moviliza furiosamente sobre el mismo tablero de juego: la misma economía de la existencia basada en la ontología de la guerra, que busca consumirlo todo a riesgo de terminar consumiéndose a sí misma.

Esta inmovilidad movilizada expande por el planeta el sentimiento de vivir una completa ausencia de época. ¿Por qué? Pues, en los términos de Michel Haar, cada vez se hace más difícil *demorarse* en el mundo, articulando experiencialmente el sentido que tiene para (un) *nosotros*, por ejemplo, la muerte, el nacimiento o el goce. Justamente aquellos elementos sustantivos a la vida que ninguna maquinación puede saturar, pues en ellos late una hondura de la existencia *irreductible* a al plano de del control y del cálculo. ¿Podemos disponer numérica, estadística o porcentualmente ese misterio que tiembla en el sentido de la muerte o del nacimiento? Una época hace mundo, por ejemplo, cuando se piensa a sí misma desde una determina experiencia de lo verdadero, como veremos con más profundidad al final de este capítulo. Hoy en cambio, cuando parece que ya está todo decidido, pensado y hecho, y no cabe preguntarse ni asombrarse por nada, todo se subentiende en base a la lógica del intercambio, frente a lo cual todo vale lo mismo. El vacío de motivos vitales que encierra nuestra época conlleva, por lo mismo, una ausencia de *jerarquías de cuestiones y asuntos que prevalezcan unas sobre otras*: todo es equivalente, nada, en el fondo, vale más que para el crecimiento de la gran mónada en expansión.

⁷¹⁸ “En semejante estado, ni crea una imagen del mundo diferente, ni abre para sí un modo de vida distinto, sino que aumenta el número de variables y la velocidad de los desplazamientos en torno a un centro que no cesa de repetirse en todos sus modos de expresión. Su actividad ya no encuentra meta más allá de sí misma, es actividad que encuentra sentido en incrementar la actividad, bullicio ardoroso que se tiene a sí mismo como horizonte y en el que, al cabo, *todo lo sólido se desvanece*. Permaneciendo en una ajetreada inmovilidad, no es extraño que se reconozca cada vez con mayor frecuencia e intensidad en el desasosiego: se desazona por el carácter insípido de tan prolífica obstinación. Febrilmente activo, lo angustia el vacío, ya que de realmente nuevo en lo que hace no hay nada. Y cuanto más le acucia el rumor de esa nihilidad, más se afana en acallararlo emprendiendo incasantes itinerarios de compensación, permaneciendo así en una especie de atareada *organización de la carencia*. Es un ser *estacionario*, porque pertenece a una sociedad estacionaria”. Luis Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2012, p. 32.

El «mundo» de la técnica ha devenido «no-mundo» porque la rigidez del proyecto tecnológico prohíbe todo sentimiento de una decisión que haga época. Este «no-mundo» permanece, en adelante, perdido en medio de una «in-decisión» multiforme: todas las diferencias tienden a borrarse (entre lo importante y lo accesorio, entre lo cercano y lo lejano, entre el estado de guerra y de paz, entre goce y dolor). La indiferencia engendra insensibilidad⁷¹⁹.

Como señala también Heidegger:

El ente, al que sólo se le admite en la voluntad de voluntad, se expande en una indiferencia que sólo es dominada por un proceder y un organizar que está bajo el «principio del rendimiento». Esto parece tener como consecuencia una jerarquización; en realidad tiene como fundamento determinante la ausencia de jerarquía, porque en todas partes la única meta del rendimiento es el vacío uniforme de la usura de todo trabajo, dirigido al aseguramiento del ordenar. Esta in-diferencia que irrumpe de un modo estridente de este principio no coincide en modo alguno con la mera nivelación que sea solamente la demolición de las jerarquías que han estado vigentes hasta ahora. De acuerdo con el predominio del vacío de todo establecimiento de metas, la in-diferencia de la usura total surge de una voluntad «positiva» de no admitir jerarquización alguna. Esta in-diferencia da testimonio de las existencias ya aseguradas del in-mundo de la errancia. La tierra aparece como el in-mundo de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del Ser es la estrella de la errancia⁷²⁰.

La estrella de la errancia es este mundo devenido in-mundo sobre el que se extiende un dolor hondo pero silencioso, y en el que sentimos expandirse un desierto unidimensional donde no se augura que pueda nacer y crecer nada diferente a lo que ya es, del modo cómo lo es. La tierra es el astro errante porque se mueve sin moverse por un vacío de objetivos y de metas tan extremo, que ya no es posible siquiera diferenciar un arriba de un abajo, como augura el ser humano frenético en el famoso aforismo 125 de *La ciencia jovial*: nos hay coordenadas ni cardinalidades en un mundo que, al desencadenarse de sus grandes referentes,

⁷¹⁹ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 167.

⁷²⁰ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 71.

finalidades y soles, todo aparece como si fuese igual: *nada* guía, *nada* orienta, *nada* nos hace señas. “No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche?”⁷²¹.

1.2 La fuerza de la inercia como motor del devenir del no-mundo

Pero, ¿es que acaso estamos condenados a hacer del mundo una cuestión in-munda y, con ello, a desaparecer en este proceso auto-destructivo que se hace la guerra a sí mismo? ¿Ocurre que el devenir del mundo augura la inexorabilidad del advenimiento de un «mundo sin nosotros» como temía Günther Anders? Y si esto fuese así, y la destrucción es inminente en este mundo desechable, ¿por qué entonces pareciera que siguiésemos corriendo a toda velocidad a través de esta carrera de obstáculos, luchando todos contra todos, incluso yo contra mí mismo, sabiendo, al mismo tiempo, que el modo cómo lo estamos haciendo no hace más que acelerar su venida? Ocurre que el devenir in-mundo del mundo está movido por una *inercia* ciega y transparente de tal magnitud que, cegados por su fuerza, nos sentimos como meros espectadores, incapaces de actuar sobre el presente y, por lo mismo, de abrir *otras posibilidades de futuro*⁷²². Si bien es posible que aún podamos sentirnos en algunas ocasiones protagonistas de esta historia que no se mueve sin «esperanza de futuro», también y, sobre todo, como lo ha analizado muy bien Franco Berardi, estamos viviendo una crisis de los marcos desde donde nos comprendíamos como humanos autónomos y soberanos. Marcos que estaban dados por la experiencia de nuestra indeterminación y libertad, plano existencial *diferente* al de las leyes de la naturaleza y que hoy parece haberse agotado al interior del sistema tecnológico y capitalista hechos uno con la realidad de lo real⁷²³.

El filósofo estadounidense Hubert Dreyfus pone un ejemplo bastante sencillo pero muy ilustrativo de cómo obra (sobre nosotros) esta fuerza ciega de la inercia. Comprendido al interior del sistema tecnológico, un avión moderno no es una herramienta o un útil que nosotros usemos soberanamente para nuestros propios fines, como tampoco es un objeto

⁷²¹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p.117.

⁷²² Como señala Andrea Soto: “El espectáculo es un mundo en donde los sujetos se ven desposeídos a la hora de actuar”. Andrea Soto, *La performatividad de las imágenes*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2020, p. 20

⁷²³ Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p.p 287 y ss.

dispuesto allí delante para nuestro análisis frío y analítico. Dicho de otra manera, no está allí para nuestro uso, ni teórico ni práctico. El avión, así como también nosotros mismo en tanto pasajeros, potenciales turistas, usuarios, somos parte de un sistema de transporte que nos excede y que, para su óptimo funcionamiento, requiere de nosotros llenar un determinado porcentaje de plazas disponibles para el óptimo funcionamiento de la red interconectada de viajes por el planeta. No es que nosotros «usemos» el sistema de transporte, sino más bien, somos un engranaje más de su dinámica de funcionamiento⁷²⁴. ¿Cuántas vidas dependen de que sus actuaciones se mantengan movilizadas de modo cada vez más eficiente? ¿Cuántos puestos de trabajo, cuantas industrias se sostienen a través de sus procesos y mecanismos? ¿Cuántas dinámicas de nuestro día a día se alimentan en esta red reticular impersonal dispuesta para el «transporte de pasajeros», y que la pandemia recientemente sacó a contraluz vaciando a ciudades enteras de su motor económico?

Lo mismo ocurre, por ejemplo, con el sistema educativo, quizá una cuestión en la que algunos nos sentimos un poco más interpelados. Como hemos ido viendo, la educación, desde la perspectiva crítica de la Modernidad, ha sido pensada básicamente como un proceso en el que los seres humanos van cultivando una serie de prácticas, conversaciones, saberes en vistas de la consecución de determinados fines: la libertad, la justicia, la multiculturalidad, la promoción cultural, etc. Es decir, la educación ha sido pensada como eje esencial para la creación de un mundo más «humano», más amable y cordial, según el programa espiritual constitutivo de cada época. Sin embargo, hoy lo relevante no son ni los contenidos o materias que abre, ni los procesos de subjetivación individuales y colectivos que allí ocurren, ni los fines o metas que persigue. Lo importante es el funcionamiento óptimo del sistema en su conjunto, el que es medido a través de indicadores duros que permiten controlar y vigilar a tiempo real, los índices cuantitativos de sus rendimientos e impactos. Hoy los procesos de «aseguramiento de la calidad», no buscan dar cuenta de la experiencia que tiene lugar en la enseñanza y en el aprendizaje, de ese acontecimiento que es gatillado por la relación educativa. No preocupa mayormente lo que *ocurre* en el aula, más que sea aquello que pueda ser aprehendido con los números y las estadísticas: gestión educativa basada en indicadores

⁷²⁴ Hubert Dreyfus, “Heidegger on the Connection between Nihilism, Technology, Art, and Politics”, Hubert Dreyfus, *Background Practices. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, USA, 2017, p. 189.

y resultados como factor de éxito, ha sido el nombre que le han puesto algunos gurúes de nuestra época. Por lo mismo, tampoco es relevante para qué y por qué se hace lo que se hace. Lo principal es si acaso existen o no procesos y mecanismos que aseguren que lo que *se* vaya a «transmitir» pueda ser monitoreado a tiempo real para que, ante cualquier desviación, los mecanismos de transferencia puedan ser re-ajustados oportunamente para asegurar el impacto espetado: X% de aprobación en aula. Poco importa lo que se «transmita», más relevante es la armazón que sostiene un sistema que necesita de estudiantes, de profesores, de aulas, de libros, de ordenadores, de apoderados, de directores, etc., para su funcionamiento. Pero necesita «de profesores», no de tal o cual profesor. En los modelos educativos contemporáneos, más importante que el profesor de carne y hueso es el funcionamiento abstracto e impersonal del sistema docente. Por lo que se han llegado a diseñar en muchas instituciones maletines didácticos que, describiendo materias, dinámicas, didácticas, actividades, *power point*, etc., pueden ser puestos en obra por *cualquier* profesor, incluso en *cualquier* parte del mundo. Una Escuela a prueba del error de la vida humana, podríamos decir. A prueba también de su singularidad y de los imprevistos y alternaciones que de ella emerge. ¿Cree realmente alguien en ese proyecto educativo? Pienso que verdaderamente no. Pero lo más terrible de esto es que también, con ello, se extiende la inercia y la resignación que nos lleva a muchos a hacer cosas que no sentimos ni creemos significativas pero que necesitamos hacer para mantenernos en carrera, sin otra meta ni fin que nuestra supervivencia.

Así, observamos a los profesores rellenar como locos formularios llenos de números y métricas, vemos a los estudiantes preocupados de la funcionalidad inmediata de lo sabido, vemos a las instituciones gastar millones de euros para montar sistemas de calidad que aumentan las rufas de papel que nadie lee. «Nadie» *cree* que esto va a mejorar la educación, por ninguna parte aparece la relación educativa en la que creemos y amamos, sin embargo, pareciera que todos estamos en un torbellino que no podemos frenar. No hay alternativas. Ante el curso de las cosas somos impotentes. «Las cosas *se* hacen así, porque así *se* decidieron. Veo que no van muy bien, cada vez me hacen menos sentido, pero no hay nada que yo, un funcionario del *sistema* educativo, pueda hacer para cambiarlo. Todo ya está decidido». Elementos que, superpuestos en otras dimensiones de nuestra vida, parece abrazar

el ánimo una época que observa como los mundos concretos que nos importan se van disolviendo en un sistema global de gestión plagada de metas cuantificables, pero sin un sentido que de *gusto* al vivir: que haga del sentido un compromiso conjuntivo de elaboración encarnada. “Una relación de sentido es aquella que conmueve, que resuena, que provoca vida. En esa relación, la existencia vibra con fuerza, se entusiasma”, escribe Mèlich⁷²⁵. Lo que implica, ahora en las palabras de Josep Maria Esquirol, que ese sentido (nunca igual a sí mismo) es un acontecer en el que “la vida se experimenta como gozo”, “como valiosa y placentera”, lo que nos lleva a lidiar “con las adversidades para seguir viviendo”⁷²⁶. Todo lo contrario a esta relación de indiferencia con lo que hacemos, pensamos y vivimos, donde prima la desafección propia de cuestiones en las que estamos involucrados pero que no despiertan en nosotros pasión, amor ni compromiso: justamente como esta Escuela anónima, en la que unos hacen como que estudian y otros hacen como que enseñan, diría María Acaso⁷²⁷.

De este modo, las tendencias e inercias desafectadas y ciertamente anónimas que mueven parte importante de nuestros centros de enseñanza nos hace evidente el *vaciamiento* de los valores y metas que daban sentido a la educación moderna no ha forzado a una meditación crítica profunda sobre sus lógicas y fundamentos: su desmoronamiento inexorable no nos ha llevado a imaginar nuevas alternativas, nuevos sentidos posibles. Sin propósitos vitales orientadores, desde la perspectiva hegemónica, son sin embargo ahora sus dinámicas las que deben continuar movilizadas para evitar que el sistema en su conjunto se desmorone. Se hace lo que se hace no porque nos haga sentido, no porque en su hacer este latiendo un porvenir que emerge a cada paso que damos, sorteando los dolores del presente. No se hace lo que se hace porque aquello nos apasione, guardando el misterio inagotable de «eso» que nos con-mueve. Se hace por es necesario para sobrevivir: nosotros, como profesores, los estudiantes, como futuros trabajadores. Se hace porque *se* hace del modo cómo *se* hace. «Esto es lo que hay», se dice. «Las cosas funcionan del modo cómo

⁷²⁵ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Un ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 51.

⁷²⁶ Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 44

⁷²⁷ María Acaso, *rEDUvolution. Hacer la revolución en la educación*, Paidós, Barcelona, 2013.

funcionan». «No es mi problema». «Yo no he decidido nada de esto, no soy responsable, sigo, sin gran compromiso, las directrices de un orden que nos da órdenes desde ningún lugar». «No me gusta mucho esto, pero es lo que me da de comer». «Es lo que me permite prolongar mi existencia, sortear la muerte». Servidumbre adaptativa, en palabras de Marina Garcés⁷²⁸.

Es a esta fuerza o tendencia ciega y anónima que in-moviliza nuestra época vaciada de motivos vitales que le den significado a la contingencia, la que he buscado pensar a través de los términos movilización global, total o infinita; sistema tecnológico articulado por principio de performatividad, de rendimiento o de producción; gobierno cibernético; tecno-capitalismo. Expresiones e imágenes que apuntan, todas, básicamente hacia el mismo principio subterráneo que domina planetariamente: el dominio de la voluntad de voluntad puesta en obra por la exigencia del «siempre más» poder⁷²⁹. Impotentes para torcer su rumbo (sin rumbo), más bien somos *empleados* por (y de) las lógicas hegemónicas que pareciera nadie haya decidido. Por eso, como hemos visto, no hemos llegado sólo al fin de la (filosofía de) historia sino, junto con ello, a una angustiante historia sin Fin ni porvenir, que, tras la caída de las metas y propósitos trascendentales, sigue frenéticamente su curso sin sur ni norte. Es como si aquella movilización que antes fue movida por una Idea, por una Meta, por el Anhelado, por un motivo vital, ahora se haya convertido a sí misma en su único motivo: motor movilizado no para esto ni para esto otro sino con el fin de que el motor siga funcionando ininterrumpidamente para resistir a la entropía. Disolución de la Filosofía, vimos en el capítulo anterior, dado que sus principios trascendentales se han consumado en la realidad en devenir: realismo tecnológico o capitalista, sin más.

⁷²⁸ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 121.

⁷²⁹ “La lucha entre aquellos que están en el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado. Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere”. Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 66.

1.3 La guerra contra la nada

La inercia con la que se mueve este mundo vaciado de fines y metas parece indicarnos, con cada vez con mayor nitidez, que ya no es posible pensar un *afuera* de este gran movimiento que se retuerce sobre sí mismo. No hay *nada* más allá de este proceso de creación-destructiva que se consume así mismo, nada más por pensar, por vivir, por desear. ¿Nada? Nada, sólo este movimiento y nada más. Pero, este «nada más allá» no es sólo expresión de una totalidad que lo ha llenado todo, absolutamente todo, con su presencia: no se trata sólo de que, con el sistema tecnológico, aquel deseo metafísico de decir y hacer la realidad de modo total, de hacer de todo algo siempre presente y contante se haya al fin alcanzado, convirtiendo todas las cosas en recursos para el aseguramiento del crecimiento sin más⁷³⁰. Que no haya *nada* más allá o afuera de este movimiento implica también que es justamente frente a esa nada que el sistema en su conjunto se posiciona en guerra: se necesita mantener el movimiento hiperacelerado puesto que el hecho de que no haya nada más allá del movimiento implica que este se mueve amenazado por su propia desintegración en el no-ser. No hay nada fuera de este movimiento de todas las existencias, sólo la presencia amenazante de esa nada que, como caos no-humano que lo rodea, genera una sensación subterránea de que cualquier detención del movimiento mismo podría implicar ser engullidos por el silencio total del universo que nos ha revelado su absoluta indiferencia.

Por esta razón, podemos afirmar que la movilización global, en su voluntad de auto-asegurarse a sí misma frente a la irredimible incertidumbre e inseguridad que se ciñe sobre la existencia, está en guerra contra su propia nada, es decir: contra la amenaza de no-ser más. *La lucha por la conservación de la vida meramente vegetativa*, la guerra por meramente sobrevivir con éxito a los retos que la amenazan, implica que el sistema busca prolongar la *nuda vida*, sin otra meta más que su misma prolongación indefinida⁷³¹. ¿Hacia dónde? Hasta

⁷³⁰ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 160.

⁷³¹ Nuda vida en el sentido que le da a este término evidentemente Giorgio Agamben. La *nuda vida* es la vida vegetativa, biológica, excluida de todo plano político. Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 509. Para el filósofo italiano, hoy, época marcada por una mirada científica de la «vida», los seres humanos sólo creen en la vida biológica. Por ello, nos dice, ante la amenaza de contagio, han sacrificado todo, los vínculos sociales, la amistad, la cultura, para sobrevivir y conservarse un minuto más

el *máximo* que se pueda, máximo cuantitativo, máximo siempre vivido como *suma*. ¿Hacia la prevalencia definitiva de la misma nada? ¿Huir de la nada dirigiéndose aceleradamente hacia la misma nada? La voluntad de voluntad se auto-afirma contra la completa nulidad de sí misma, girando paradójicamente sobre su misma nada⁷³².

El «siempre más» implica, así, una carrera desbocada que huye de la nada. Siempre más quiere decir: siempre un poco más de vida biológica, movimiento contra la no-vida, contra la desintegración en el caos latente en el absolutismo de la realidad que nos enrostra nuestra insignificancia. Por eso, no fin de la historia, sino historia sin fin y sin futuro, historia *contra* todo fin, es decir, *contra* todo obstáculo que *limite* su mismo despliegue ilimitado. Historia ya no como combate contra la ignorancia, en los términos del optimismo racional de Kant, o contra el infierno, en los términos del pesimismo revolucionario de Benjamin; la historia como guerra contra la nada, movimiento que, para mantenerse en movimiento, necesita destruir y consumir - es decir, llevar hacia la nada - todo lo que permanece, para volverlo luego a crear sorteando la inmensidad de un vacío quieto y helado, que se le ha abierto a la cultura metafísica en la base de su existencia.

Todos nuestros deseos, ilusiones, valores, metas, titilan efímeros sobre ese gran fondo de nada que circunda el movimiento del sistema tecnológico perdido en una errancia ciega por el espacio vacío. Se huye desesperadamente hacia delante, de novedad en novedad, de excitación en excitación, de vivencia en vivencia para confirmarnos vivos, rehuyendo de un *vacío* que nos hiela hasta los huesos. Ahora, sin metas ni propósitos, amenazados con la desintegración en el no-ser, necesitamos demostrarnos una y otra vez a nosotros mismos que somos capaces de conservarnos: superar obstáculos y resistencias, vencer en la lucha por el poder-conservarse un minuto más en la existencia como única fuente de intensidad y embriaguez. Prolongar la vida hasta lo imposible: signo de poder, seña de que hemos derrotado el sino de esa nulidad amenazante que circunda el derrotero de nuestra existencia. Embriaguez de la lucha, de superar y vencer a un enemigo, aunque ese enemigo seamos nosotros mismos. «Mirarnos con satisfacción en el espejo una mañana de cielo nublado, y

en la existencia vegetativa. Vivimos en una sociedad que sólo cree en la supervivencia. Giorgio Agamben, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2020, p.p 23-25.

⁷³² Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 52.

susurrarnos con sutil malicia: te vencí, *superé mi-tú antigua marca de tiempo en la maratón organizada por aquel Banco que administra la deuda impagable que he contraído para asegurarme un poco más de tiempo: un poco más de vida*»: huir hacia delante, fluir hacia un futuro que sólo se avizora en esa curvatura que inca los dientes en la rueda que escapa de la destrucción a través de la maximización de la destrucción-productiva⁷³³.

Ocurre que una vez la escatología emancipatoria o redentora de occidente se ha desmoronado, la experiencia de este vacío de la in-significancia duele redobladamente. Pues si, como veíamos con Nietzsche, podemos comprender el proyecto metafísico y moderno de occidente como un modo de dar terapéuticamente una *razón de ser* a nuestra contingencia, a ese sufrimiento inscrito en las yagas mismas de la existencia, hoy, sin un *telos* que lo abrace bajo el abrigo de un Sentido, este queda huérfano: los ecos de sus latidos se pierden en un universo ilimitado al interior del cuál *nadie* escucha nuestros quejidos, alabanzas, risas. No existen dioses que contemplen el drama de la existencia: tampoco un pueblo por-venir que vaya a cantar las epopeyas de miles de seres humanos que dieron su vida por la Libertad, la Justicia, la Verdad. De una nada hacia una nada: ese parece ser la dramática de este movimiento ciego que escapa a su destino. Carrera de obstáculos que ha empezado antes de todo inicio. y que no tiene otro final más que el silencio, en el que no se espera ya la venida de ninguna clase de testigos.

⁷³³ En relación a la importancia de la maratón al interior de la sociedad del rendimiento, Sebastian Friedrich escribe: “[l]a carrera simboliza seguridad en la planificación y en los objetivos, pero también visión de futuro y autodisciplina. Un cuerpo bien entrenado materializa un éxito que de ninguna manera es solo personal. Quien corre con regularidad demuestra que puede pensar más allá de los límites, ponerse nuevas metas y sufrir para conseguir el éxito. No hay autogestión óptima sin gestión del sufrimiento. Habilidades extraordinarias que también podrían ser una ventaja en el trabajo –en tanto no permanezcan ocultas ante los otros y ante los superiores en la oficina–. Por eso se informa una y otra vez de los progresos del entrenamiento. Especialmente de moda: subir a las redes sociales los resultados comparados de una app de entrenamiento y compartir en el trabajo tarjetas con aforismos motivadores”. Sebastian Friedrich, “Diccionario de la sociedad del rendimiento” en Sebastian Friedrich, (ed), *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*, Katakrac, Iruña, 2018, p.p 55-56.

1.3 La experiencia de la falta y la administración del vacío

Al interior de la escatología metafísica y moderna, los grandes ideales emancipatorios o redentores que movilizaban y daban sentido e importancia a la existencia, nacían de la experiencia de una falta vivida como si «algo» hiciera falta por pensar, por hacer, por vivir, por desear, por crear. Algo allí delante, prometido como futuro, aguardaba el cumplimiento de la propia esencia de la *historia (de la filosofía como historia)*; la verdad como estado venido tras la depuración de la ignorancia y la superstición; la justicia, como proceso de superación de la dolorosa experiencia de la injusticia y la barbarie; la igualdad como historia del triunfo sobre desigualdad; la luz como victoria sobre la oscuridad; lo eterno como culminación del drama de devenir. Así, por ejemplo, y volviendo al ejemplo de la educación, en su momento ella constituía un esfuerzo necesario para anclar a la vida humana a la trabajosa tarea por alcanzar, en un futuro, la luminosa verdad de la doctrina revelada: la *schola*, la escolástica. E incluso no hace mucho, la Escuela moderna tenía sentido en función de la *promesa* de ascenso social que en ella se contemplaba con esperanza. Es decir, su sentido estaba dado en vistas de una falta constitutiva propia del tiempo presente, de la que hacía cargo desplegando un proyecto de realización social de largo aliento⁷³⁴. Lo que se hacía o busca pensar tenía sentido en vistas de «eso» que hacía justamente falta pensar y hacer, y que, por lo mismo, horadaba la actualidad orientándola hacia el porvenir.

Hoy, en cambio, la cuestión de aquello que hace falta hacer, pensar, crear, es vivido de modo esencialmente diferente. Por ejemplo, la Escuela, ya no se piensa a partir ni de la promesa de salvación implícita en la doctrina revelada ni de la promesa de ascenso social propia de la meritocracia moderna. Por el contrario, hoy el sistema educativo es pensado y valorado a partir de los criterios hipercompetitivos del «mundo del trabajo»; mundo que ya no cabe esperar contemplar en su verdad ni cabe esperar transformar; mundo que obliga a los seres humanos a tener que aprender (a lo largo de su vida) cómo ir *ganando-se* la vida al interior de sus marcos infranqueables. Pues, en nuestra época, es «la realidad» la que exige

⁷³⁴ «Uno de los diagnósticos más habituales a la hora de explicar la situación de crisis del sistema educativo es que el ascensor social se ha detenido o está bajando. Es decir, que la escuela ya no es ninguna garantía de una mayor igualdad ni de una movilidad social ascendente para las clases sociales más desfavorecidas». Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p.146.

de nosotros un entrenamiento continuo, que nos facilite la inmersión adaptativa en sus flujos disruptivos.

En ese sentido, con el vaciamiento de motivos vitales, la experiencia de «eso» que hace falta, si bien se nos hace cada vez más palpable e intenso, es vivido sin embargo con una cierta resignación conformista, que acepta que «no hay más alternativas» que las que ofrece el estado actual del mundo. La falta, la incompletitud, las carencias cognitivas, afectivas, sociales, económicas, culturales que saturan nuestro día a día no son comprendidas entonces como consecuencia de las lógicas organizadoras del sistema tecnológico y social en su conjunto. El dolor y desorientación que genera la ausencia (de motivos, metas, fines) es signo preocupante de una impotencia y debilidad netamente individuales: signos que, bajo la amenaza constante de la desintegración en la obsolescencia, sólo cabe asumir personalmente a través del auto-aseguramiento incondicionado de la voluntad de voluntad, la que ya no quiere otra cosa más que a sí misma, sin meta ni final. Después de todo el camino recorrido, de todo lo que la humanidad ha vivido, sólo nos ha ido quedando la guerra por la supervivencia como horizonte vital. La que, en medio de un mundo devenido hostil, exige de nosotros un estado de alerta constante si acaso no queremos quedarnos en los márgenes de la partida: no hay más chances, es ahora o nunca.

Por ello, si acaso nos sentimos agotados por los ritmos extenuantes de nuestra cotidianidad, esto es señal de que estamos sucumbiendo a las exigencias y retos que nos pone la existencia, la que nos interpela a *tener que* probarnos, a nosotros mismos, continuamente que *sí* podemos. ¿Podemos qué? Podemos poder, es decir: que somos capaces de ser capaces en todo momento, en todo lugar, de conservarnos en la existencia, yendo siempre un poco más allá de lo que ahora podemos⁷³⁵. No importa mayormente de qué, porqué, ni cuándo ni

⁷³⁵ Este ser capaces de vivir lo pongo en relación al impulso por conservarnos en la vida, por conservarnos biológicamente, sacrificando todo aquello que no sea funcional a ello. En este sentido, esta noción de tener la capacidad de sobrevivir, siendo capaz de utilizar todo lo que esté a mi alrededor para asegurar mi victoria (aunque la muerte sea siempre el límite infranqueable) es distinta a la que trabaja Josep Maria Esquirol y no deben confundirse. Para Esquirol, ser capaz de vida se entrena con el sentirse viviendo, sintiéndose hermano con los que viven, ampliando e intensificando el deseo de vida: el deseo del deseo, dria. Esto debe distinguirse, nos dice, del mero “estar vivos”, que es el modo cómo la ciencia (y el sistema tecnológico como paradigma) comprenden el hecho cuantificable de vivir. Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 181.

dónde somos capaces de efectuar lo que tengamos que efectuar, de consumir lo que tengamos que consumir, de vivir lo que tengamos que vivir, de sumar lo que tengamos que sumar. Tampoco importa para qué hacemos lo que hacemos. Lo importante es hacer, en el sentido de sortear las vallas que se nos resisten, para seguir ascendiendo, hasta donde lleguemos, en la escalera ilimitada de la vida. Si nos sentimos carentes o en falta de cuestiones que den sentido a los embates de la vida, observamos casi con culpa que el sistema en su conjunto nos ofrece continuamente oportunidades y objetos para saturar ese vacío. Si nos sentimos así será nuestra culpa, nos decimos en silencio, humillados por nuestra propia debilidad. Si nos sentimos carentes, se trata de que la enfermedad de la impotencia nos está abrazando por la espalda, la que debemos *soslayar* continuamente a través de un redoblamiento de la propia exigencia de potencia respecto de nosotros mismos. Está en nuestras manos, se nos dice, no sucumbir al abismo angustiante del *no poder más*. Si es que estamos agotados es que no somos capaces de vivir. No somos dignos siquiera de nosotros mismos.

Proyectado esto a nivel del sistema tecnológico, la constatación de que la guerra es el trasfondo de una realidad «des-ideologizada», hace que el sistema se movilice en su conjunto en función de asegurar su ser capaz de ser capaz de todo. Es decir, poder ser capaz de más poder, para lo cual todo lo que es, se comprende como un recurso disponible para la autoafirmación. En este sentido, el sistema tecnológico requiere, para sortear la amenaza de su desintegración en este vacío abierto en una falta que ha quedado sin objeto (sin deseo metafísico ni teleológico salvo el «siempre más»), demostrarse a sí mismo continuamente que sí puede todo. Para eso, necesita a su vez destruir lo establecido para hacer otra cosa, para producirse otra vez a sí mismo, para expandir su dominio. Destruir un pueblo milenario para construir una represa que permitirá producir más energía para movilizar de modo más veloz el sistema en su conjunto. Se debe consumir lo que sea para demostrarse que puede, no importa, otra vez, qué, por qué, cuándo ni dónde. Es una carrera hacia delante, que huye de la amenaza del propio vacío, para demostrarle a un universo sin testigos, que, pese a todo, la voluntad de vivir sí puede sobre-vivir, pese al inminente absurdo y sinsentido del sufrimiento que la rodea.

Sin embargo, junto a esta loca carrera por sortear este vacío abierto por y en la experiencia de la falta sin objeto, también se nos ha ido revelando que «eso» que *nos* hace falta *no puede* ser clausurado o alcanzado a través del *consumo* de ningún recurso u objeto (material o espiritual) a través del que queremos probarnos a nosotros mismos que siempre podemos *más* poder. Pues lo que hace falta en la experiencia de dicha falta no se «calma» con «más poder», ni, por lo mismo, con más consumo. Lo que hace, como apunta Luis Sáez Rueda, que esta carencia o falta se vivan hoy como si se trataran de una deuda o falta impagables para con un futuro que no existe⁷³⁶. Deuda de nosotros respecto a nuestro propio futuro. Deuda de nosotros mismos para con nosotros mismos. Deuda con el poder debido a que no-lo-podemos-todo. Deuda de la vida con la vida misma, que debe huir hacia delante consumiéndose a sí misma para expiar su culpa indeleble.

En este sentido, y pese a la saturación de estímulos de todo tipo que nos provee incansablemente el sistema de objetos al que anclamos nuestras vidas, nos hemos ido dando cuenta que esta loca carrera por más poder no logra suturar, en palabras de Bataille, la “herida abierta que es mi vida”, sino que la rehúye, la pasa por alto, reprime su latido inclausurable, prolongando un cierto malestar que nos agujijonea como desde el fondo de la existencia⁷³⁷. ¿Por qué? Pensemos, por ejemplo, la experiencia de esta falta vinculada no a algún objeto de consumo que nos prometa un sin fin de experiencias (como vimos en el capítulo 2 de esta segunda parte), sino al deseo de justicia. ¿Son lo mismo? El deseo de justicia nace no del impulso a probarnos a nosotros mismos que sí podemos, ni de una voluntad de vivir nuevas y siempre renovadas vivencias: más bien nace de una falta experimentada como injusticia; la

⁷³⁶ Luis Sáez Rueda escribe: “Ahora bien, lo más significativo e importante en este panorama reside, a nuestro juicio, en que tal vorágine de acción, tanto *material* como *inmaterial*, no transforma el mundo *cuantitativamente* sino sólo *cuantitativamente*, razón por la cual adquieren esta función, ya indicada, de *administración del vacío*. Observado desde otra óptica, tal fenómeno puede ser interpretado como el de la generación portentosa de una vacuidad en la forma de lo que llamamos *deuda infinita*. En efecto, la comprensión que del progreso se ha convertido en imperante es la de un *perfeccionamiento en cantidad* que obvia un *perfeccionamiento en cualidad* orientado por ideales de civilización susceptibles de ser aprehendidos como valiosos en sí mismos. Pero como el progreso, así experimentado, es urgido por la vibrátil premura o vertiginosa celeridad a la que hemos hecho mención, la existencia humana no puede aprehenderse más que de forma carencial: siempre está en deuda con el futuro. Y ello constituye, precisamente, la figura apócrifa del *ser errático*, impulsado por la exuberancia y el exceso”. Luis Sáez Rueda, “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”, *Utopía y praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Vol. 23, No 80, enero-marzo 2018, p. 25.

⁷³⁷ “Imagino que mi vida —o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel”. Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Arena, Madrid, 2005, p.84.

que nos lleva a desear algo radicalmente *Otro*, que pone resistencia a las lógicas de lo *Mismo* imperantes en el tiempo presente. Dicho de otro modo: si a través del consumo de diversos objetos buscamos sobrevivir a través de nuestra re-afirmación al interior del tablero de juego de la vida, el deseo de justicia desea, inagotablemente, ir más allá de lo que hoy somos. Por eso, el deseo de justicia es, antes que todo, *generador* de justicia: la justicia, como objeto de deseo, no se consume ni, por ello, nos reafirma como supervivientes, sino que nos abre hacia algo otro que nos pone en cuestión. Es decir, no destruye los elementos de la vida, sino que da inagotablemente de vivir. La justicia nace de la experiencia de la falta en tanto injusticia: es un objeto que no puede ser calculado ni mensurado pero que *da* para vivir, para pensar, para crear incansablemente un mundo más amable y cordial. Ya lo dijo Heráclito: los seres humanos “no conocerían el nombre de *Diké* [justicia], si no existieran estas cosas [las injusticias]⁷³⁸ .

Entonces, si la experiencia de la falta es del orden del deseo de lo radicalmente otro y no meramente de la necesidad (de sobrevivir), por más que hagamos y hagamos, por más que consumamos y consumamos, por más suma de vivencias puntuales que acumulemos para demostrarnos a nosotros mismos que podemos sobrevivir pese a todo, la pregunta por el sentido no meramente instrumental de lo que hacemos y somos no cesa de venirnos desde el fondo de la existencia. Que ya no podamos apelar a las metas y fines de la metafísica ni de la Modernidad no implica que la experiencia de la «falta» (de motivos vitales) deje de latir como deseo de darle sentido a esas cuestiones que vienen sobre nosotros como desde el fondo de la existencia, sobre cuyo eje se levantan, sostienen y transforman los mundos compartidos. Cada vez se nos hace más patente que, por más que busquemos llenar ese vacío que nos circunda asegurando nuestra voluntad de voluntad, la pregunta por el sentido nos sigue aguijoneando desde la base de nuestra existencia. Escribe, en este sentido Heidegger.

Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya

⁷³⁸ Giorgio Colli, *La sabiduría griega III. Heráclito*, Trotta, Madrid, 2010, p.69

sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?⁷³⁹.

Por ello, nos va a decir el filósofo alemán, la voluntad que busca producirlo todo, aprovechando todas las materias primas incluida el ser humano convertido en recurso, talento o capital, está determinada por un vacío que no puede ser llenado por la productividad ilimitada que gira sobre su propio eje. Corresponde a un vacío que se eleva como anhelo de eso radicalmente otro que lo mismo-presente, es decir: hacia la sencillez de «eso» extraordinario latente en la hondura de todo lo existente, lo que nos lleva a desear compartir el sentido de la vida en tanto gusto de vivir. Por ello, escribe el mismo Heidegger:

Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Dondequiera que falte ente -y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta-la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. Pero en realidad el «recambio» y la producción en masa de estas piezas de recambio no son un recurso pasajero sino la única forma posible como la voluntad de voluntad, el aseguramiento total «sin fisuras» del ordenamiento del orden, se mantiene en marcha y de este modo puede ser «ella misma» como «sujeto» de todo⁷⁴⁰.

En este sentido, el sistema tecnológico puede ser pensado como la puesta en obra de una *administración del vacío (de motivos y sentidos vitales)*, que exige de todos y todo una sobrepotenciación ilimitada dirigida siempre hacia delante. Pues la única manera que tiene la voluntad de voluntad de «responder» a este vacío indefinido que nos hace patente la «falta de», es no parar en ningún minuto, continuar la carrera, aunque esta no nos lleve a ningún sitio. Correr, jamás detenernos, porque de alguna manera damos por sentado que es el movimiento que se supera continuamente a sí mismo como expansión infinita, el único *medio*

⁷³⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999, p.p 42-43.

⁷⁴⁰ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 70.

disponible para sortear esa falta que, de todas maneras, no cesa, esa herida que no se sutura con nada: con nada, pues en ella (la) nada late, (la) nada vibra, (la) nada se abre.

La movilización que propicia sistema tecnológico planetario emerge, así, como la última forma que tiene occidente de huir de un vacío que, al no poder ser abrazado ya con ideales u objetos propios de la metafísica y de la Modernidad, se quiere (o se busca) llenar con el movimiento mismo. Todo, absolutamente todo, debe estar disponible para esta lucha a muerte contra la nada, para la que debemos consumir hasta el último estertor que nos quede de energía. Lucha auto-destructiva, como dijimos, nacida del terror a la desintegración. Inercia que nos mueve por el miedo al no-ser, aunque todos somos más o menos conscientes que la nada resultará finalmente victoriosa. En este sentido, y si acaso es verdad que, como señala Levinas, de base la vida se ama y que el mundo y sus elementos no emergen como descampado sino como refugio, hogar, fuente de disfrute: sin embargo, tampoco podemos obviar que la movilización global, al destruir todo refugio en base al shock disruptivo que necesita de la movilización para no desintegrarse, no nos da tiempo para que un mundo de sentidos compartidos madure en tanto mundo: intemperie desértica y vacía rodeada por un gran e impersonal *nadie*⁷⁴¹.

&2 La época de la ausencia de penuria y la represión de la vergüenza

2.1 La imposibilidad de hacer experiencia de la aflicción

Uno de los signos más característicos de esta administración del vacío (de motivos y sentidos vitales) es el modo cómo al interior del sistema tecnológico «interpreta» el sentido del dolor de la existencia⁷⁴². En el capítulo anterior vimos que el sistema tecnológico busca reducir el pavor a lo inesperado y el miedo a lo desconocido a través de su vigilancia, control y dominio. Es decir, si la cultura occidental se ha quedado sin marcos para darle sentido al dolor inherente a la contingencia, ya no busca «explicarlo» a partir de un «orden moral del mundo» sino reducir, al máximo posible, la posibilidad de ser *heridos* por imprevistos. Ahora

⁷⁴¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.p 121-123.

⁷⁴² Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 56.

bien, si rascamos un poco más esta aseveración, nos encontramos que esta reducción o asimilación de lo desconocido conlleva, también, una represión de aquello que el dolor nos enseña acerca de la situación humana y de su condición contingente. Veamos por qué.

En nuestras sociedades del rendimiento el dolor es lo que se contrapone a la acción, al poder-vivir, al principio de producción y rendimiento sin fin⁷⁴³. El dolor es un signo de impotencia, de no-poder vivir-más, es decir: de estar siendo derrotado por los retos que nos pone la vida, índice indesmentible de estar cayendo en el abismo de la desintegración en el no-ser. Hoy, por lo mismo, el dolor no se vive, por ejemplo, como expresión de la deuda que mantenemos a lo largo de la vida con Dios - como estremecimiento de un pecado originario – ni como castigo por el hecho de haber nacido a la existencia⁷⁴⁴. Pero tampoco el dolor es vivido como un sacrificio necesario implicado en la creación, por ejemplo, del reino de la justicia y la igualdad en la tierra. Por este motivo, si es un momento, como señala Franco Berardi, “el fundamento de la verdad se hallaba en el sufrimiento humano”⁷⁴⁵; hoy ya no se sufre por nada más que por el miedo a no-poder-vivir *más*. En otras palabras: el dolor no se vive como huella de una herida insaturable, que nos pone en relación con algo nos hace falta o con *eso* que no-podemos. Más bien se lo interpreta exclusivamente como una suerte de despotenciación vital que ya no nos haría *capaces* de continuar en carrera por avanzar un espacio más en el tablero del juego de la lucha por la existencia.

El dolor, por ello, se comprende como signo de debilidad, de derrota, de «fatiga de material». Y por esto debe ser «corregido» lo más pronto posible, para así «salvar» a una vida sufriente de sí misma, re-integrándola en la loca carrera tensada en esta infatigable lucha por un poco *más* de vida⁷⁴⁶. Utilizando la imagen de Gonçal Mayos, ocurre que vivimos como

⁷⁴³ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 72.

⁷⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, p. 205.

⁷⁴⁵ Franco Berardi, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, p. 290.

⁷⁴⁶ Aquí valdría la pena tener en consideración la diferenciación que hace Deleuze entre cansancio y agotamiento. Así, si el primero dice relación con una experiencia subjetiva que busca las formas de recuperar su energía para volver a las dinámicas del “trabajo” (de esta loca carrera por la conservación) sin ponerlas en cuestión, el agotamiento es una experiencia en donde, llegado al límite de sus posibilidades, descubre un vacío que no parece superable, y desde el cuál observa el límite de aquellas lógicas y creencias que antes movían su vida de modo transparente e incuestionado. Gilles Deleuze, “El agotado”, en *Beckett*, Museo Nacional Reina Sofía, Madrid, 2006, p.p 63-72.

si todos corriéramos sobre el lomo de un tigre embravecido (y ciego, agregaría): nadie puede bajarse de él, aunque esta carrera nos tenga agotados, enfermos o débiles. Sabemos que no podemos hacerlo, pues al instante seríamos devorados, desintegrados en la nada⁷⁴⁷. Por ello, y como escribe el filósofo catalán:

No debe extrañar pues que en el capitalismo cognitivo turboglobalizado la patología emblemática o —incluso— el gran pecado laico sea desfallecer, rendirse, dejar de correr y bajar los brazos, ser incapaz ya de reinventarse o de volver a salir a la descubierta. Solo pensarlo provoca terror en el cognitariado que obligatoriamente tiene que habitar en el laberinto del desierto y, por eso, lo llaman: quemarse, síndrome del *burnout*, obsolescencia⁷⁴⁸.

Mark Fisher meditó profunda y críticamente en esta interpretación «técnica» del dolor, en especial a propósito de las enfermedades mentales y la depresión en el contexto del realismo capitalista. Vivimos en una época, nos dice, en la que el estrés se ha privatizado, bajo el supuesto imperante que indica que cada individuo puede (y, sobre todo, debe) convertirse en amo de su propio destino (y de su sufrimiento absolutamente individual). Al interior de este paradigma, el sufrimiento, el dolor, el sentimiento de debilidad, las enfermedades en general, no tienen que ver en ningún caso con los regímenes de vida hiperexigentes e hiperinseguros que habitamos, cada vez más precarios y sin signos que acunen alguna esperanza en el mañana. Por el contrario, a partir de la ideología del voluntarismo mágico (que hace creer que todo es posible – que todo debe ser posible), la enfermedad o el desfallecimiento es una cuestión netamente privada, que debe resolverse cada cuál a través de regímenes farmacológicos psiquiátricos o a través de la ayuda de emprendedores o coaches que ofrecen formas renovadas de volver a ser felices. Por eso, la salud no se piensa como una cuestión vinculada al buen vivir, al buen-estar: por el contrario, siempre se comprende en función de que la enfermedad (en el ejemplo que pone relacionado con el riesgo de fumar) en sí no es algo malo, sino que es una cuestión que podría llevarnos

⁷⁴⁷Gonçal Mayos, “Conflictos de legitimación en la turboglobalización” en Norbert Bilbeny (Coord), *Legitimidad y acción política*, Ediciones Universitat de Barcelona, 2018, p.p 333-336.

⁷⁴⁸ Gonçal Mayos, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016, p. 90.

a “fracasar en el intento de tener vidas disfrutables y duraderas”⁷⁴⁹. Fracasar, ¿no es uno de los mayores temores que hoy por hoy nos circundan en lo más oscuro de la noche?

Por esta razón, la organización de la penuria propia del sistema tecnológico no sabe nada de lo que *esencia* como penuria o falta, es decir: no puede ni quiere demorarse ni hacer experiencia de aquella carencia o ausencia que el dolor nos hace *patente*, aquello que emerge en nuestros cuerpos dolidos y agotados, cuando nos reconocemos o experimentamos anclados en la contingencia y a la intemperie. Tal como vimos con el solucionismo tecnológico, al interior de sus lógicas es imposible demorarse en aquello que nos hiere, pensar sus causas o motivos, dar cuenta críticamente de las lógicas transparentes que organizan nuestro día a día y nos hacen sentir *cansados*. Ciegos a una economía de la existencia que se cree ya decidida de una vez y para siempre, lo que se cree necesario es idear las maneras de *corregir* continuamente no sus causas sino sus efectos, tarea incesante, ilimitada, destina al fracaso: pero, al fin y al cabo, más sencilla. Pues, como escribe Mark Fisher, sin duda “es más fácil prescribirle una droga a un paciente que efectuar un cambio rotundo en la organización social”⁷⁵⁰. Ya señalaba Nietzsche: “la ciencia moderna tiene como objetivo el menor dolor posible y la vida más larga posible— por tanto, una especie de eterna beatitud, aunque desde luego muy modesta en comparación con las promesas de la religión”⁷⁵¹.

Esa ausencia de aflicción y de inquietud que prevale en nuestra época no implica, evidentemente, que nada nos duela, es decir: que el sufrimiento se haya al fin extinguido de la faz de la tierra. La comprensión «técnica» del dolor del mundo más bien indica que, “a pesar de la inconmensurable necesidad, a pesar de todos los sufrimientos, a pesar de un dolor sin nombre, a pesar de una ausencia de paz en constante progreso, a pesar de la creciente confusión”, aún nuestra época no se convierte en un tiempo de penuria⁷⁵². Nuestro tiempo, diría Heidegger, aún no es capaz de experimentar su propia «falta de» (motivos y sentido), es decir, ese vacío que se ha abierto con el vaciamiento de metas y fines, y que ha desnudado

⁷⁴⁹ Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativas?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016, p. 112.

⁷⁵⁰ Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativas?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016, p. 136.

⁷⁵¹ Friedrich Nietzsche, “Humano, demasiado humano”, en *Obras completas, Volumen III, Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 131.

⁷⁵² Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003, p. 200.

a la existencia ante la falta como falta o la ausencia como ausencia. El sentimiento de *no-poder-más* se va llenando incansablemente con siempre más poder, con más potencia, con más productividad, con más velocidad, obstruyendo, a través de la saturación de estímulos, el camino a *aquello* que se cuele en la experiencia de la impotencia en cuanto tal: de nuestro límite, de lo que *no* podemos. Si algo nos falta, corremos a buscar un objeto material o espiritual a través de cuyo consumo apaciguaremos momentáneamente un vacío que vivimos con un horror aún no admitido ni hecho carne. Corremos a llenarlo, sin demorarnos en los ecos de ese vacío de sentido que se cuele, de todas formas, por la comisura de una totalidad hipersaturada que da vueltas sobre sí misma.

Ocurre que, vivido sólo como signo de despotenciación y desfallecimiento, al dolor que despunta en esta penuria de la noche del mundo, se lo rechaza, se lo resiste con los dientes apretados. ¿No será que acaso hoy, más que nunca, en la época de la gigantomaquia de la potencia, el sufrimiento, como signo de impotencia y debilidad, nos *avergüenza* en lo profundo? ¿Es que acaso le tenemos terror a todo lo que *no* podemos, a ese vacío imposible de ser llenada por positividad alguna, pero que presencia como ausencia indisponible para la voluntad de poder? ¿Es que admitir que sufrimos, que nos sentimos débiles, que la vida no sólo es disfrute, consumo y risas, sino que también nos duele, podría desnudar una intimidad que rechazamos de raíz? Si esto es así, pareciera entonces que el sistema tecnológico se moviliza a sí mismo ocultando con su carrera un aun inconfesado *horror vacui*, que extiende la «noche del mundo» en los goznes de las metrópolis hiperiluminadas que temen, por sobre todas las cosas, no-poder-más. No es extraño entonces que ante un aumento del sentimiento de debilidad tenga lugar una manifestación más grandilocuente de la gigantomaquia de la voluntad de poder. Mientras más inseguros nos sentimos, más artefactos de control y de seguridad ideamos para reafirmarnos en la existencia. Mientras más palpamos esa negatividad que circunscribe nuestro límite, más ilimitadamente proyectamos el crecimiento de nuestra productividad.

Ante esta situación, en la que la noche del mundo se expande en el silencio, Heidegger señala:

El dolor del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarramiento hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías. La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe que es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad⁷⁵³.

En este sentido, si acaso el sistema tecnológico puede ser comprendido como la administración del horror al vacío imbricado en esta penuria que se avergüenza de sí misma y se reprime, es, quizá, porque es un movimiento que aún no se recompone del trauma implicado en el derrumbamiento de los valores que le daban a la cultura occidental *dignidad, e importancia en sentido metafísico*. El dolor de la catástrofe ha expandido soterradamente, por los goznes de un modo de vida que ya no cree poder generar desde sí algo radicalmente nuevo, un ánimo no sólo de desorientación (¿para dónde vamos?) sino, en lo profundo, de frustración, desesperanza y desesperación (¿para qué todo este esfuerzo? ¿somos capaces de seguir viviendo?)⁷⁵⁴. La *american way of life*, que se ve a sí misma como si hubiese superado la melancolía propia del *fracaso* de toda teleología, no hace otra cosa que reprimir este horror al vacío que tiembla en la misma metafísica de la potencia, cuya violencia y sin sentido han quedado desnudas. Desnudez, violencia y sin sentido que, interpretados como realismo tecnológico y capitalista «desideologizado», sin embargo, se redoblan a cada segundo remecidos por una ontología de la guerra transformada en pensamiento único y total.

Si esto es así, podemos afirmar que la *american way of life* no ha superado la melancolía nacida del fracaso del proyecto emancipatorio, como pensó en un principio (pero sólo en un principio) Lyotard⁷⁵⁵. No la ha superado porque, en el fondo, no se ha atrevido aún a mirar a la cara *aquello* que ha emergido en el seno de occidente tras la catástrofe: el fracaso no sólo de todo proyecto emancipatorio, sino la experiencia del fracaso en tanto fracaso, el vacío de sentido en tanto vacío, de la extrañeza de ser y existir en tanto

⁷⁵³ Martín Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 66.

⁷⁵⁴ Luis Sáez Rueda, *El ocaso de occidente*, Herder, Barcelona, 2015, p.p 181 y ss.

⁷⁵⁵ Bernard Stiegler, *States of Shock. Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*, Polity, UK, 2015, p. 92.

extrañeza⁷⁵⁶. La experiencia de haber perdido los grandes motivos vitales que dieron a la cultura occidental orientación, importancia y propósito, no ha sido ni enfrentada ni meditada con radical honestidad⁷⁵⁷. Por lo cual, de cierta manera, la melancolía que se siente ante el ocaso de los ídolos ha generado una incontenible pero reprimida tristeza hacia el mundo: una apatía e indiferencia que no sólo hace del mundo algo carente de valor, sino incluso el propio sí-mismo ha ido agotando su sentimiento de existir. Por este motivo, si bien nuestra época pareciera transcurrir liviana sobre los estallidos (e imperativos) de una felicidad liviana y superlativa (como vimos en el capítulo 2 de esta segunda parte)⁷⁵⁸, al interior de lo que Joan-Carles Mèlich denomina el imperio de la prisa, se esconde una paulatina y amenazante pérdida del gusto por la palabra, por los vínculos, por la vida.

La melancolía está ligada a la pérdida, al vacío que deja la ausencia, que no sólo es una ausencia del otro sino también una herida, una pérdida de mí mismo, de una parte de mí, sin la cual me resulta imposible seguir viviendo. Me doy cuenta de que es imposible suturar esa herida, encontrar algo o alguien que ocupe en mi cuerpo y en mi vida el lugar del otro. Creía que mi existencia tenía un sentido. Y ahora descubro que ese sentido era el vínculo con el otro. Sin él, el hilo frágil del sentido se ha roto para siempre. Es la experiencia de la sustitución imposible⁷⁵⁹.

⁷⁵⁶ Como precisa Arturo Leyte a propósito del pensamiento de Heidegger, es justamente el fracaso de la ontología desarrollada en *Ser y tiempo* para dar cuenta del ser en el horizonte del tiempo implica no buscar un nuevo sentido, sino intentar interpretar dicho fracaso. En otras palabras, no proponer un nuevo sentido sino pensar *de nuevo* el sentido. Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p.p. 246 y ss. Así, el fracaso de la metafísica nos debería llevar a remontar las causas de dicho fracaso, no para pensar un nuevo sentido metafísico de la existencia sino para pensar otra vez el sentido, su latencia emanada del fracaso signado en la voluntad de decirlo todo.

⁷⁵⁷ La experiencia de la pérdida nos invita no sólo a pensar en aquello que se ha perdido (los grandes valores, los grandes fines, las grandes ilusiones), sino aquello que se encierra en la experiencia de la pérdida misma. En los términos que lo pone Joan-Carles Mèlich, dicha experiencia dice relación con la tensión inacabada propia de la vida humana, en la que les imposible ser del todo, salvo como muerte. La vida humana siempre está situada en el espacio y el tiempo, en relaciones y vínculos, en el cuidado de sí mismo, de los otros y del mundo. Por ello, nunca es de modo absoluto y completo, siempre está de cierta manera dislocada, y como tal, esta cruzada por la ausencia, la pérdida y la falta. Es lo que llama Mèlich, la condición situacional, en la que se traman la experiencia de la finitud, de la memoria y el recuerdo, de los espectros, del dolor, de la compasión y el consuelo, la añoranza. Ver Joan-Carles Mèlich, *L'experiencia de la pèrdua. Assaig de filosofia literaria*, Arcàdia, Barcelona, 2017. También, Joan-Carles Mèlich, *La condició vulnerable. Assaig de filosofia literaria 2*, Arcàdia, Barcelona, 2018.

⁷⁵⁸ Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019. También Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003; Gilles Lipovetsky, *De la ligereza*, Anagrama, Barcelona, 2016.

⁷⁵⁹ Joan Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.89.

2.2 El nihilismo como huésped inquietante

Así, y pese a que el gobierno cibernético de la existencia *promete* una cierta felicidad futura basada en una vida *out of control* hipercontrolada, un huésped inquietante observa desde el umbral de una puerta que se ha abierto de par en par, escurriéndose un viento helado que incomoda hasta los huesos. Huésped inquietante que ha hecho emerger desde la base misma de la cultura metafísica-occidental un profundo extrañamiento no sólo con el mundo en cuanto tal, sino incluso consigo misma. Una experiencia inquietante de soterrada inhospitalidad en la que tiene lugar una desconfianza patológica con todo aquello que creyó elemento esencial de un proyecto vital que terminó por revelársele, a su pesar, como una gran «broma infinita»⁷⁶⁰. Experiencia sumamente inquietante que la ha llevado a constatar - tras contemplar con horror cómo todos los mapas que marcaban los puntos de referencia necesarios para retornar a su propia casa (al paraíso celestial o terrenal) se quemaban en las trincheras, en los hornos crematorios o en los ojos tullidos del hambre y la miseria que la acosa por todos los flancos - que no sólo ha quedado desorientada de raíz; sino que incluso aquel hogar prometido, hacia el que movilizaba todas sus energías, no existe.

Hoy ya no es posible creer en paraísos celestiales o terrenales en los que se suprimirá definitivamente la amenaza de la intemperie, los latidos de la fragilidad y de la contingencia, las brumas del caos y del sin sentido del dolor y de la violencia. No hay un futuro prometido desde el cuál tejer el hilo de sentido de una cultura que reúna a la multiplicidad en un tiempo de sentido congregante⁷⁶¹. Pareciera ser que este huésped inquietante ha llegado para

⁷⁶⁰ Este es el título de la famosa novela de Foster Wallace. Para una lectura filosófica ver Hubert Dreyfus y Sean Dorrance Kelly, *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, Free Press, NY, 2011, p.p 22-57.

⁷⁶¹ «*Nihilismo* es una forma culta formada sobre la base del latín *nihil*, que se usaba para decir ‘ninguna cosa’. Aquí la etimología nos pone ante un primer aprieto: que ni *nada*, ni *no-res*, ni *nothing*, ni *rien* vienen de *nihil*. El otro nudo, como también observa Heidegger, es el origen de *nihil* y la razón de su significado como ‘ninguna cosa’. Lo único que tenemos—y ya es mucho—es esto: *nihil* sería la composición de dos palabras, *ne-hilum*, literalmente ‘sin hilo’ (sin relación, sin nexo). Del latín arcaico *ne-hilum* (‘sin hilo’) procedería el *nihil* con el significado de ‘ninguna cosa’. En botánica y en biología, el hilo (*hilum*) designa lo que une el grano de trigo a la espiga, o el guisante a la vaina (equivalente al cordón umbilical, que une el embrión a la placenta). Es evidente que con la imagen del hilo, y precisamente de ese hilo que une, aparecen importantes analogías: el hilo de la vida, el hilo del laberinto (Ariadna), el hilo que religa (religión)... (...) Si tiramos de él, es posible dar al nihilismo un contenido distinto, aunque paralelo, al de la nada. El proceso nihilista consistiría en ir perdiendo el hilo, el enlace, la relación. Quedémonos con esto último; luego, si se quiere, siempre es posible ir más allá. Tal vez no exista ninguna relación, o tal vez cuando esté se pierda. Para que haya relación tiene que haber dos términos y un vínculo, es decir, tiene que haber diferencia y manera de relacionar lo diferente, como, por

quedarse. Huésped inquietante que Nietzsche y Heidegger, como se sabe, pensaron a partir de una meditación acerca y desde el «nihilismo europeo» en tanto *patología* epocal del subsuelo⁷⁶². Por lo que, lejos de constituir una teoría valorativa de la vida entre otras, debemos pensarlo como la situación ontológica y existencial de nuestra «era tecnológica»⁷⁶³. Situación que vibra de modo tan subterráneo y está tan arraigada “en una experiencia en común y tácita, tan hundida en la existencia compartida que se hurta a la conciencia y que amenaza con escapar resbaladizamente a la mirada exigente”, como señala Luis Sáez Rueda⁷⁶⁴.

Así, si acaso el nihilismo tecnológico es el «agente patológico» que afecta íntimamente a nuestra época⁷⁶⁵, esto nos indica que aquello que está teniendo lugar es una experiencia de vaciamiento que duele hasta la médula; experiencia de la cual la rueda de la producción por la producción busca escapar, queriendo esquivar - a través del aceleramiento ciego - las esquivas de la nada, que de todas formas nos va hiriendo desde el fondo de la existencia. Pues, pese a la aceleración continuada en la que todos vivimos, a cada paso

ejemplo, mediante la palabra. Lo contrario de la relación es la indiferencia, en dos sentidos. Primero: indiferencia como indistinción; ninguna relación es posible si todo es igual, si todo es homogéneo. Segundo: indiferencia como total menosprecio”. Josep María Esquirol, *La resistencia íntima*, Acantilado, Barcelona, 2015, p. 22.

⁷⁶² Comprendo por patología, siguiendo lo que nos indica Luis Sáez Rueda, no una enfermedad sino la vibración afectiva, el pathos que templó el clima de una época y que nos indica el modo como la vida contemporánea se siente o afecta a sí misma, viviendo del modo como se vive: básicamente responde a la pregunta, ¿cómo estás? ¿cómo te sientes? ¿cómo padeces la vida? “La raíz griega «pathos» (sentimiento, emoción) es vertida en el latín «páthos» y se usa en palabras que incorporan el significado de «padecer». La «patología», en cuanto «estudio del pathos» vendría a ser una indagación sobre la experiencia humana que afecta a las pasiones, a las emociones, las cuales, siendo de un signo o de otro, se padecen, es decir, son experimentadas. Con lo cual se comprueba, ya de entrada, que su uso no está destinado necesariamente a los casos de «enfermedad». La patología no sería, según ello, patrimonio exclusivo del saber sobre la conducta morbosa, sino un campo abierto en el que puede confluír una multiplicidad de disciplinas, en su común interés por el enigma del ser pasional humano”. Luis Sáez Rueda, “Enfermedades de occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”, en Luis Sáez Rueda (ed.), *El malestar de occidente. Perspectivas filosóficas sobre una sociedad enferma*, Anchor Academic Publishing, Hamburgo, 2017, p. 100.

⁷⁶³ “El nihilismo, antes que una tesis teórica, es una experiencia”. Josep María Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015, p.23.

⁷⁶⁴ Luis Sáez, J de la Higuera y J. F Zúñiga, *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p.14

⁷⁶⁵ El agente patógeno, nos dice Heidegger en su respuesta a Ernst Jünger, es la esencia del nihilismo, la cual, en sí, no es curable ni incurable. Lo que indica, por otro lado, que lo que llama a la época es a desplegar un saber radical de la nada, que no rehúya de su experiencia, sino que se demore en ella. El nihilismo, así, no marca la esencia de una determinada época que pueda alguna vez ser superada. Más bien nos provoca a girarnos sobre aquel límite que el mismo nihilismo «saca a flote». Es decir, no se trata de ir más allá de dicha línea sino pensarnos, otra vez, desde ella. Martin Heidegger, “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 315.

inseguro que damos en el tablero de juego de la vida, nos asalta la constatación, hoy casi indesmentible, de que nos “falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?»”⁷⁶⁶. Por ello, como apunta, otra vez, Luis Sáez Rueda:

Más allá de las diferencias entre los diagnósticos realizados acerca de la *crisis* de civilización que afrontamos, todos ellos coinciden en vaticinar el peligroso avance de la *nada* en el substrato entero de nuestro ser civilizacional. “Nada”, en su sentido más básico y genérico en tal escenario, vendría a significar, no positivamente “algo” (pues si la nada fuese algo ya no sería tal), sino, negativamente, la ausencia de algo (...) La *nada* como ausencia de aquello que dinamiza la racionalidad, la vida o la existencia es lo que podríamos llamar “vacío”⁷⁶⁷.

Sin embargo, como señala ahora Joan Carles Mèlich, de la situación inhóspita que este huésped inquietante ha traído al seno de la vida occidental no hay cómo reponerse. Pues,

no hay vuelta atrás, ya no es posible resucitar las antiguas formas (metafísico-religiosas) de hacerle frente. Es irrevocable. No se puede superar, *hay que aprender a vivir en, desde y a través de él*. No se trata ser o no ser nihilista, sino de aceptar su condición abismal, porque ya no hay alternativa⁷⁶⁸.

No es que no haya alternativas frente a una comprensión del mundo, de nosotros mismos y de los otros que hace de todo un recurso disponible para acelerar la huida ante la nada. No hay alternativas frente a la experiencia de la nada, de la que podemos huir o, también, podemos buscar pensar y vivir de modo radical. No se trata, por lo mismo, de obviar que nuestro anonadamiento nos duele, por más que nos llenemos de consuelos metafísico, farmacológicos o de *coaches* «ontológicos» o de bienestar. Precisamente se trata de dejar acaecer aquello que esencia en la aflicción de una época sin aflicción. El vacío de motivos y sentidos vitales duele, aplastados por un estado de anonadamiento en el que el ensombrecimiento del mundo es vivido con estupor. Pero de ese dolor no podemos ya

⁷⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 241.

⁷⁶⁷ Luis Sáez Rueda, “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”, *Utopía y praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Vol. 23, No 80, enero-marzo, 2018, p. 22.

⁷⁶⁸ Joan Carles Mèlich, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010, p. 63. El subrayado es mío.

desembarazarnos, sino más bien, buscar las formas de vivirlo hasta el fondo. Pues, como nos sugieren las siguientes palabras de Nietzsche:

Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la *gran sospecha*, que convierte a cada U en una X, una genuina y justa X, es decir, la penúltima letra antes de la última... Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como con madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo «mejora»; pero sé que nos *profundiza*⁷⁶⁹.

Quizá acogiendo con radicalidad aquello que tiene lugar en nuestro «gran dolor», acontezca el giro hacia aquello imprevisible a lo que el sistema tecnológico cierra sus puertas. Es decir, un giro que nos sitúe en *otro* lugar respecto a aquellos elementos donde la cultura occidental ha asentado durante siglos la comprensión de lo que se juega en su existencia.

Por eso, y como señaló ya en su momento el filósofo japonés Nishitani, el nihilismo europeo no sólo lleva a pensar las consecuencias que trae a occidente la historia del aniquilamiento de las grandes metas que daban vida a su proyecto teleológico (de las que, como afirma Heidegger, las dos Guerras Mundiales no son sino consecuencia⁷⁷⁰); también, y, sobre todo, en su irrupción se entraña la posibilidad de dar un *giro* de su modo de pensar y de vivir hacia la experiencia de la situación finita de la existencia humana⁷⁷¹. No hay alternativas a la experiencia de la finitud, por más que muchos transhumanistas tecno-utópicos creen factible llegar a abolir alguna vez la muerte, pensada como última enfermedad del ser. El nihilismo, tanto como experiencia de la nulidad de toda *telos* metafísico y como experiencia de la finitud insoslayable de la vida humana, se lo afirme o se lo niegue, tiembla inexorable y silenciosamente en el trasfondo mismo de todos los estruendos con los que el

⁷⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p.p 4-5.

⁷⁷⁰ Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 67.

⁷⁷¹ Keiji Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, State University of New York Press, USA, 1990.

sistema tecnológico busca, infructuosamente acallararlo. Haciendo como si no hubiese ni estuviese aconteciendo (la) *nada*.

Se hace necesario, en esta medida, meditar a fondo qué podría significar para nosotros que ese dolor, esa ausencia en tanto ausencia, esa falta de Sentido, en tanto falta abierta a la falta misma, sea irrevocable. Y, en esa misma línea, intentar identificar cuál o cuáles serían los motivos vitales que llevan al sistema tecnológico a empeñarse con tanto ahínco en rechazar la experiencia de la nada, de la que pareciera *avergonzarse*. ¿Vergüenza de la experiencia misma de sentir vergüenza? ¿Vergüenza que huye de una vergüenza más de piel, más honda, más, digamos, ontológica? ¿Vergüenza que desnuda nuestra situación desvalida?⁷⁷² ¿Vergüenza de una experiencia vergonzosa resentida consigo misma? Vergüenza resentida que nos cierra la posibilidad de renovar nuestro modo de *sentir la inteligibilidad del mundo*⁷⁷³ desde un centro de gravedad *diferente* a aquel propio de la voluntad de dominio. ¿Vergüenza de sentirnos desnudos en presencia de nosotros mismos, sin grandes Fines, sin una Unidad y sin una Verdad que nos haga sentir importantes y metafísicamente especiales?⁷⁷⁴ ¿Huida hacia adelante, por tanto, de nuestros límites, impotencias y debilidades? ¿Huida de nosotros mismos, del abismo en el que nos hemos desfondado?

2.3 La vergüenza reprimida del trauma

El trauma que genera la catástrofe, y que quiebra en dos el proyecto teleológico occidental, abre la puerta al más inquietante de todos los huéspedes, el *nihilismo*. El que, abrazando en lo profundo el corazón melancólico de la cultura occidental y enrostrándole su insignificancia metafísica, moviliza a la gigantomaquia de la producción por la producción propia de la *american way of life* a convertir esa herida abierta que es la vida, que le duele y agota vivir (del modo cómo se vive), en una falla o en un error humano, demasiado humano, que *debe ser* subsanado a como dé lugar. Lo relevante, lo único necesario, es mantener en

⁷⁷² Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Un ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.p 211 y ss.

⁷⁷³ Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 48.

⁷⁷⁴ Friedrich, Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2008, p. p 395-396.

obra una exacerbación ilimitada de la voluntad que quiere *mostrarse* a sí misma poderosa y confiada, cueste lo que cueste. Pues, *impossible is nothing*.

Sin embargo, y pese a todo este espectáculo, la vergüenza está allí, temblando silenciada pero operante en una cultura resentida de sus propios hallazgos: resentida del sentido que ha emergido en los pliegues mismos de los esqueletos de la arquitectura metafísica desmoronada tras la catástrofe, y que muestran a occidente su carencia de origen y su carencia de destino final⁷⁷⁵. ¿Qué quiere decir esto? El vacío de motivos y sentidos vitales que abracen la hondura de la existencia, ha desnudado la situación contingente, desvalida, vulnerable y finita «de base» de la vida humana. Es decir, desprovisto de los marcos teleológicos, su sentido y validez no puede comprenderse *como si* fuesen elementos circunstanciales y ontológicamente irrelevantes a la hora de considerar la economía de la existencia. Por el contrario, palpada a fondo la carencia de origen y destino en sentido metafísico, a la vida humana se le revela un terreno que no puede negar, como tampoco puede disponer a su arbitrio, eliminar o «solucionar» - como pretenden los tecno-utopismos - pues marcan a fondo su situación ontológica y existencial inexorable. Una cultura que ha cultivado su vida creyéndose centro metafísico del Universo, ¿puede aceptar sin más su insignificancia cosmológica? ¿Es decir, su íntima vulnerabilidad, esa que la pone en directa relación con otros también vulnerables? No es de extrañar entonces que, vista desde las expectativas del proyecto metafísico y moderno, la cultura occidental se sienta avergonzada y humillada por aquellos elementos que se le han revelado indisponibles, pues marcan sus límites insoslayables. Creía ser otra cosa, y frente a esa desilusión, a veces ha considerado *hacer* como si no hubiese pasado nada.

Este sentimiento profundo de vergüenza de la cultura occidental para consigo misma se expresa, a lo menos, en tres dimensiones. La primera de ellas dice relación con un

⁷⁷⁵ Escribe Nietzsche: “El hombre ha sido educado mediante sus errores: en primer lugar, él siempre se veía a sí mismo sólo incompletamente; en segundo lugar, se adscribía propiedades imaginadas; en tercer lugar, se sentía a sí mismo en una falsa jerarquía con respecto a los animales y a la naturaleza; en cuarto lugar, él siempre inventó nuevas tablas de valores y se consideró a sí mismo durante un largo tiempo como eterno e incondicionado, de tal manera que tan pronto uno como luego otro instinto y estado humano se encontraron en el primer lugar y fueron ennoblecidos, a consecuencia de esta valoración. Si uno descuenta el efecto de estos cuatro errores, entonces se elimina lo humano, la humanidad y la «dignidad humana»”. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p. 111 (&116).

sentimiento nacido de la *pérdida de confianza en el proyecto vital*. Es decir, la cultura metafísica se avergüenza de la constatación de que ha sido burlada durante milenios, creyéndose ingenuamente portadora de un destino metafísico que ha terminado quemado en las trincheras, en los hornos crematorios, en los campos de refugiados, en los genocidios colonizadores. Vergüenza, entonces, de haber creído estar haciendo una cosa diferente a lo que «verdaderamente» estaba haciendo. Vergüenza también de la constatación de que, sabiéndose burlada, no sabe bien cómo evitar ser burlada otra vez por nuevos voladeros de luces que la acechan por todas partes. ¿Si hoy desconfiamos incluso del sentido mismo de la realidad, cómo saber con seguridad que el modo de vida que llevamos (o al que somos arrastrados) es o no el correcto? ¿Cómo no ver en toda interpretación de la existencia tan sólo la manifestación de una voluntad de poder que le disputa a otra el poder de *nombrar* lo real? ¿Es que acaso la ley de la realidad es la ley de la fuerza? ¿Es que el cinismo y el oportunismo son las únicas alternativas? ¿Es que la existencia se nos ha revelado como un fraude?

Que este «¡en vano!» sea el carácter de nuestro actual nihilismo, resta por demostrar. La desconfianza frente a nuestras anteriores estimaciones de valor se intensifica hasta llegar a la pregunta «¿no son todos los «valores» señuelos con los que la comedia se prolonga sin acercarse sin embargo de ninguna manera a un desenlace?» La *duración*, acompañada de un «en vano», sin meta ni fin, es el pensamiento más *paralizante*, en especial cuando además se comprende que uno está siendo burlado y sin embargo no tiene el poder de no dejarse burlar⁷⁷⁶.

Una segunda dimensión de esta vergüenza de occidente para consigo mismo se encuentra en la constatación de que *en el trasfondo del proyecto vital movilizado por las ilusiones de la metafísica y de la Modernidad no obraba la medida universal de la Razón sino la barbarie y la locura abismalmente arbitrarias y absolutamente injustificables*. El viaje teleológico de occidente no estaba sólo orientado hacia la consecución de un «mundo mejor», sino también era una travesía hacia el «corazón de las tinieblas»: un viaje de la razón hacia la más bestial locura. ¿Cómo hacerse cargo de que los mayores descubrimientos en relación, por ejemplo, a los avances indesmentibles de la ciencia, se han sostenido en

⁷⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 165 (5 [71] 5).

crímenes sin nombre? ¿Cómo aceptar con «buena consciencia» el hecho de que muchos logros en medicina que han salvado millones de vida, hayan sido alcanzados, paradójicamente, a través de experimentos completamente brutales que han aniquilado a millones de personas? La Primera Guerra Mundial, Auschwitz, Latinoamérica, África, sus propias poblaciones precarizadas excluidas en los márgenes de la luminosidad de sus estatuas y monumentos: todo monumento de cultura se ha levantado sobre un terreno hecho de hambre, frío y sangre, como vimos en el capítulo 3 de la primera parte a través de Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno y Simone Weil.

Una tercera dimensión de la vergüenza - quizá aquella que tiene lugar en el trasfondo de las otras dos - radica en la constatación de la *situación finita* de la existencia humana. A partir de ahora la vida a la intemperie marca nuestra situación de base. En este caso, la vergüenza se palpa anclada en nuestra desvalidez en la medida que ella, como insiste Joan-Carles Mèlich, es una de las expresiones de nuestra condición vulnerable⁷⁷⁷. La experiencia de desvalidez, básicamente, nos hace constatar que la inseguridad, la ambigüedad, la incompletitud, la carencia, la corporalidad, la situacionalidad, la errancia y la interdependencia son elementos, entre otros, estructurales de nuestro modo de ser y estar en el mundo. Dicho en otras palabras, que no somos dueños de la vida, de la existencia o del mundo si no que, antes de estar en nuestras manos, nos pasan: somos lo que nos pasa y el modo cómo nos pasan nuestras relaciones siempre situadas, frágiles, finitas, nunca definitivas⁷⁷⁸. La vergüenza *nos* hace constatar, como quizá ningún otro sentimiento, el hecho de que *no* podemos huir de nosotros mismos, de que *no* podemos ocultarnos de la propia mirada: es la presencia del yo clavado en sí mismo, señala Levinas⁷⁷⁹. Pero también la vergüenza nos hace patente que, así como no podemos huir de esto que somos, tampoco podemos disponer total y absolutamente ni del mundo ni de los otros, humanos y no-humanos⁷⁸⁰. En ese sentido, la vergüenza emerge como lo opuesto a la ciega arrogancia tan típica de un pensamiento y modo de vida que hace, ya sea del Hombre blanco occidental o de un pueblo en específico, el centro

⁷⁷⁷ Joan-Carles Mèlich, *La condició vulnerable. Assaig de filosofia literària 2*, Arcàdia, Barcelona, 2018, p. 69.

⁷⁷⁸ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Un ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.p 57-102.

⁷⁷⁹ Emmanuel Levinas, *De la evasión*, Arena, Madrid, 1999, p.101.

⁷⁸⁰ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Un ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p.p. 212.

del universo. La vergüenza, por el contrario, implica el hecho de que en nosotros tiembla una suerte de *intranquilidad* que requiere de anclajes en alguna *gramática* que le dé cobijo, de brazos que nos sostengan, de palabras que nos den aliento. Lo que nos revela, al mismo tiempo, nuestra humana, demasiado humana interdependencia. Es decir, nos revela que no somos en ningún caso auto-suficientes e in-condicionales⁷⁸¹. ¿Acaso entonces a la cultura metafísica occidental le duele y avergüenza profundamente lo que paradójicamente la misma vergüenza le hace palpable continuamente?

Lo que nos revela este sentimiento de vergüenza ante nuestros propios límites no es, de todas maneras, algo «nuevo». Más bien tenemos que pensarlo como aquella situación de base propia de la finitud y vulnerabilidad humanas. Los sistemas simbólicos metafísicos— incluido, por supuesto, el sistema tecnológico como su consumación— han cubierto o soslayado dicha condición, ofreciéndonos (a fuerza de látigo, las más de las veces) una gramática de sentidos y gestos comunes desde los que se ha establecido, a partir de algún fundamento incuestionado, lo que está bien y lo que está mal, es decir: cierta norma o, en los términos de Nietzsche, una cierta moralidad que nos tranquiliza *ordenando* el modo cómo vivimos nuestra vida, en general, al interior de un colectivo⁷⁸². Por ello, y como insiste otra vez Nietzsche, ese sentimiento de vergüenza que nos revela nuestro anclaje situacional, desvalido e inter-dependiente e irremediabilmente perspectivista, también es condición de posibilidad de todo acto de humillación, es decir: condición de posibilidad para hacer sufrir a otro sólo por el modo cómo es lo es, excluyéndolo del mundo moral común que dicta lo bueno, lo que se debe ser, esperar, hacer. En medio de las miradas inquisitorias y las risas burlonas que señalan hacia una intimidad de la que no se pueda escapar, la desnudez desvalida duele como un temblor silencioso, como un latido que enferma: duele como si el genio de la especie impugnara el valor, el sentido de ese existir: concreto, dependiente, aislado en su propia presencia irrenunciable⁷⁸³. La vergüenza que occidente siente ante sí

⁷⁸¹ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 42.

⁷⁸² Joan-Carles Mèlich, *Lógica de la crueldad*, Herder, Barcelona, 2014, p.p 13-14.

⁷⁸³ Pienso, por ejemplo, en lo que Nietzsche relata en el capítulo “Del árbol de la montaña”, del libro primero del *Zaratustra*, a propósito del remordimiento que siente aquel que se aparta del grupo, es decir: de la gramática de sentido o de la moralidad común. El mismo Zaratustra es víctima de risas y burlas cuando desciende de la montaña hacia el mercado: risas y burlas que, junto con re-firmar la moralidad imperante de los humanos del mercado (los últimos humanos), niegan o anulan la alteridad del otro, en este caso, de Zaratustra. Es decir, buscando humillarlo, los humanos del mercado se cierran a la alteridad radical del mensaje de Zaratustra, a esa

mismo por sus expectativas no cumplidas, duele como si los dedos que la apuntan clavasen su desprecio en su carne: como si su ser fuese una falta que sólo puede ser redimida quemándose en el fuego de su propia hoguera⁷⁸⁴.

Detengamos en esta tercera dimensión de la vergüenza, para ahondar en este sentimiento de humillación que la cultura metafísica siente de sí misma. Al interior del sistema tecnológico, esta desvalidez que revela la vergüenza que nos muestra que no podemos bastarnos a nosotros mismos ni podemos disponer de todo para nuestro provecho ilimitado es experimentada justamente como una suerte de *humillación*, vale decir: como si fuese signo de una enfermedad del ser que *debe ser* subsanada sorteando su amenaza continua. Esto marca una cuestión importante. Pues si acaso «no ser capaz de todo» nos resulta humillante, en la medida que nos sentimos excluidos de un determinado orden simbólico, es porque uno de los enclaves donde se organiza el sistema tecnológico es justamente aquel imperativo que nos exige, por el contrario, poderlo todo. Es como si la propia debilidad - señala Germán Cano - provocase y ofendiese “a aquellos que, no pudiendo, como es natural, *estar a la altura* de los imperativos civilizatorios, están obligados a renegar de sus inevitables fragilidades y angustias, exhibiendo incesantemente la armadura de su poderío”⁷⁸⁵. Por ello, la *american way of life* se moviliza bajo la idea de que, al interior de esta verdadera normalidad tecnológica-moral, todo debe ser posible, es decir: todo se debe poder producir, poder saber, poder vivir. Pero, como señala Günther Anders.

De hecho, no hay ninguna expresión que se refiera de manera tan clara a la vergüenza como ésta: "No poder hacer nada". Pues eso por lo que "nada puedo hacer" es precisamente eso que "no puedo"; por tanto, lo que escapa a mi libertad, la provincia del fatum, de lo "fatal" desde cualquier perspectiva, de la "impotencia" en el más amplio sentido; y la vergüenza surge de la contradicción entre la pretensión de la libertad y lo "fatal", entre el poder y el no poder. La vergüenza se avergüenza de ese no poder”⁷⁸⁶.

alteridad cultivada durante diez años en la soledad de su montaña. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, p.p 72-75.

⁷⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p.p 157-158 (&273, &274, &275).

⁷⁸⁵ Germán Cano, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020, p.148.

⁷⁸⁶ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre, Vol. 1. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Editorial Pre-Textos. 2011, p. 80

Avergonzarse en este sentido quiere decir no poder hacer nada justamente contra el «no poder hacer nada» ante una situación ontológica y existencial de base que no está en nuestras manos transformar sino afirmar, esconder o reprimir. Por ello, no es raro que la desnudez de nuestra fragilidad lleve a la sociedad tecnológica a exigir al ser humano que todo aquello que sea capaz de producir, deba ser producido sin falta, sin importar mayormente para qué, dónde, cuándo y cómo: lo importante es el «ser capaz de producir» repetido y maximizado hacia el infinito. Producir por producir más producir: único modo de llenar la humillación de sentirnos impotentes frente a un mundo que nos ha revelado su rostro siempre excesivo e indisponible. Hay aquí una suerte de resentimiento con nuestro cuerpo vivo y desnudo, resentimiento *contra* este no poder nada contra lo que no podemos, contra lo que no sabemos, contra esa presencia que somos ancladas en situaciones concretas y ambiguas: frágiles, vulnerables, finitos, sensibles. Resentimiento contra aquello que la vergüenza desvela de nosotros mismos; vergüenza de nuestros límites, los que deben ser superados a través de un programa espiritual-epocal que nos dicta la necesidad (casi divina) de poderlo todo.

Sin embargo, por otro lado, el desmoronamiento del proyecto emancipatorio y la violencia desatada en los engranajes del sistema tecnológico nos han ido des-velando poco a poco que la humillación no es el único modo de hacer experiencia de *aquello* que la vergüenza nos hace patente. O, mejor dicho, que la desvalidez que nos revela no necesariamente nos humilla en lo que somos y en lo que estamos. Por el contrario, como insiste por ejemplo Emmanuel Levinas, el sentimiento de la vergüenza debe ser considerado como un sentimiento elemental para pensar una comunidad en la que se puedan encontrarse aquellos que, sobre todo tras el derrumbamiento de los proyectos emancipatorios colectivos, justamente carecen de comunidad: comunidad de aquellos que no tienen nada en común, comunidad configurada en relaciones singulares: comunidad de amigos extranjeros⁷⁸⁷. La

⁷⁸⁷ La cuestión de la comunidad de los que no tienen comunidad ha sido pensada a fondo a partir del pensamiento de George Bataille, quien problematiza el destino moderno a partir de la dislocación de la posibilidad misma de toda comunidad. Ver, por ejemplo, Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 2001 o Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Editorial Nacional, Madrid, 2002. Como señala en un artículo reciente Emmanuel Alloa: “Lo que permanece, sin embargo, es una conciencia de la comunidad enraizada en la experiencia: lo que se comunica a sí mismo es la ausencia de toda comunidad o fusión, y la experiencia compartida de la ausencia de unidad. La comunidad parece tender a la unidad, pero en realidad difiere sensiblemente de ella. Lo común, como se podría decir en las palabras del poeta napolitano Erri De Luca, es «lo contrario di uno», lo opuesto a uno”. Emmanuel Alloa, “La comunidad inorgánica: hipótesis sobre el

vergüenza, nos dice, es el sentimiento en el que mi libertad espontánea es puesta en entredicho, poniéndose en cuestión “mi gozosa posesión del mundo”⁷⁸⁸. Es el hambre del otro el que, enfrentándonos a la cara, «despierta» en nosotros un saber crítico, un saber re-flexivo que se remonta más acá que mi libertad, liberándola a la vez de su propia e injustificada arbitrariedad. Así, toda “comunidad de los que no tienen comunidad” (o la comunidad de los amantes, en los términos de Blanchot⁷⁸⁹) brota de este saber experiencial que, de cierta forma, se gira hacia un «antes» que toda libertad, dando acogida a otro radicalmente diferente al que ofrezco un mundo que emerge como tarea infinita por hacer, por cuidar, por pensar, por vivir.

Por ello, de cierta manera, la vergüenza podría pensarse como uno de los templos de ánimo esenciales a la hora de reactivar la potencia del pensamiento crítico y creativo, es decir: de la esencia del saber en tanto este nace del descubrimiento de la “facticidad injustificada del poder y de la libertad”⁷⁹⁰. Por eso, el saber crítico “se cumple como vergüenza en la que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio”⁷⁹¹: pues el otro se me revela como aquel sobre el que *yo no puedo* poder, salvo aniquilándolo. “Yo no soy inocente espontaneidad sino usurpador y asesino”. Es en la medida que somos capaces de sentirnos avergonzados, poniendo en cuestión la espontaneidad de nuestra libertad, que existe en nosotros ese deseo infinito e inagotable de acoger hospitalariamente la singularidad de un otro radicalmente otro y diferente de mí mismo. Es decir, es ese deseo infinito de dar acogida al otro lo que despierta en mí el deseo de elevarme por sobre la lucha de todos contra todos operada desde lo arbitrario, de cara a ese don en el que el mundo se vuelve problema y tarea compartida: ofrenda, creación de lugares comunes, sin mitos fundacionales ni esencias aglutinantes que marquen sobre un *nosotros* un destino violentamente unitario en el que todas las diferencias se disuelvan en lo Mismo⁷⁹².

comunismo literario en Novalis, Benjamin y Blanchot”, *Acta Poética*, vol. 39, No 2, julio-diciembre, 2018, p. 117.

⁷⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.78.

⁷⁸⁹ Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Editorial Nacional, Madrid, 2002, p.p 55 y ss.

⁷⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p.87.

⁷⁹¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p. 87.

⁷⁹² “La conciencia moral acoge al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes que nos los hace fracasar, como si fuera una fuerza mayor, pero que pone en cuestión el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral empieza cuando la libertad, en vez de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p. 88.

Por este motivo, como señala Marina Garcés, si bien la vergüenza puede ser instrumento de tortura, también puede operar como un “freno ante la instrumentalización o degradación absoluta del otro. Es la percepción de un *hasta aquí*, de un límite que guarda aún una reserva de esperanza, un deseo de actuar honestamente”⁷⁹³. Más que culpa y auto-flagelo inmovilizador, que puede afectar tanto a la víctima como al victimario, la vergüenza es también posibilidad de recomposición y aprendizaje colectivo, impulso a un cambio radical. Posibilidad de «abrir los ojos» – haciendo experiencia a fondo del malestar que palpita en el dolor del mundo – a esas inercias en las que estamos involucrados, para preguntarnos con radicalidad si es que acaso queremos seguir viviendo del modo cómo lo estamos haciendo, ciega y resignadamente. En este sentido, si acaso la desvalidez, vulnerabilidad y finitud que nos revela la vergüenza no son vividos como una humillación sino como una posibilidad de re-configurar los ejes sobre los que habitamos el mundo junto a otros, es una posibilidad extra-ordinaria para replantearnos nuevos centros de gravedad desde donde abrir nuevas líneas de pensamiento y de vida. “La vergüenza [escribe Mèlich] nos coloca en el límite, nos desnuda para que podamos sentir el vértigo de un mundo en el que los absolutos han desaparecido de la escena mientras el silencio envuelve las calles y los espacios infinitos”⁷⁹⁴.

Ahora bien, ¿por qué al interior del sistema tecnológico la situación desvalida se vive como si fuese una humillación a la hay que *hacer frente* operando una maximización del poder? ¿Por qué pareciera que hoy no encontramos espacio ni tiempo para sentirnos con propiedad enfermos, cansados, dolidos? El sistema tecnológico, en tanto consumación de la metafísica, ha desvelado que la metafísica entera se ha movilizado exigida por la voluntad de voluntad que ha hecho del dominio y del poder no medios para alcanzar tales o cuales ideales sino elementos necesarios para su propio crecimiento y perpetuación. Ante este principio vital que ha articulado la trama hegemónica e histórica de occidente, la impotencia y la vulnerabilidad humanas no pueden sino comprenderse como «fallas» que deben ser corregidas en pos del aseguramiento de la optimización de la producción que alimenta la rueda de la producción ilimitada. No hay otra posibilidad, si acaso necesitamos a todo lugar

⁷⁹³ Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 44.

⁷⁹⁴ Joan-Carles Mèlich, *La fragilidad del mundo. Un ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021, p. 213.

mantenernos al interior de la metafísica de la producción puesta en obra con extrema radicalidad en el sistema tecnológico.

Por lo tanto, aceptar la situación desvalida de la vida humana implica poner en cuestión aquello que durante milenios ha sido considerado por el modo de vida metafísico-occidental, “lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo”⁷⁹⁵. Es decir, poner en cuestión aquellas creencias, valores, elementos, modos de pensamiento y de vida, que han posibilitado a occidente desplegar una auto-interpretación en la que ocupa un lugar singular al interior de la economía general de la existencia: uno en el que el deseo de que su modo de vida se extienda universal e ilimitadamente se ve justificado apelando a la nobleza de su origen y de su destino cuasi celestiales. Hoy, cuando ambos elementos parecen desmitificados por sus mismas dinámicas destructivas (por su voluntad de verdad, diría Nietzsche), la movilización planetaria se ha transformado en una exigencia que, en sí misma, pareciera legitimarse a través de la afirmación ya no de tal o cual idea o meta sino de su propio poderío: hoy, como hemos visto, la razón se prueba con la fuerza, con el poder siempre poder, más y más.

He aquí una de las principales encrucijadas en la que se tensiona el espíritu de nuestra época: época posmoderna y planetaria, marcada por el dominio casi exclusivo del principio de optimización, performatividad y rendimiento, principio que moviliza el engranaje reticular de las sociedades del conocimiento y de la información. Como ha insistido Reiner Schürmann, el sistema tecnológico, al poner en crisis la narrativa teleológica de occidente a través de la afirmación de la movilización total, ha revelado que en aquella voluntad de organizar la existencia en su totalidad a partir de un fundamento no opera un destino celestial sino una violencia arbitraria, injustificada, sin sentido y sin finalidad ni meta algunas⁷⁹⁶. Esto, por un lado, ha llevado a hacer de esta misma violencia la lógica absoluta de la realidad de lo real, apelando a una ontología de la guerra en tanto única dimensión de la vida, la que

⁷⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p. 117 (CJ 125).

⁷⁹⁶ “El asalto es una modalidad de la presencia, aquella que predomina en la era técnica. Es el resultado tardío y extremo de decisiones y orientaciones tomadas desde la Grecia clásica. Consolidadas en cada etapa posterior, conducen a una violencia generalizada, más destructiva que las guerras”. Reiner Schürmann, “¿Qué hacer en el fin de la metafísica?”, en *Artillería inminente*. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=163>. Visto por última vez el 22 de septiembre de 2021.

tendría como único propósito desplegar su voluntad de conservación y adaptación al tablero de juego de la lucha por la existencia: aquí, el más fuerte, astuto y oportunista, se gana la vida ganado, siempre momentáneamente, una jugada de la partida. Sin embargo, por el otro lado, persiste, pese a dicha gigantomaquia, una sensación creciente de que, si acaso re-aprendemos a dejarnos tocar por aquello que el dolor nos revela, es decir, por todo ese absurdo injustificable desplegado en la violencia desmesurada de la metafísica como modo de vida, quizá, otro lugar y otro centro de gravedad podrían emerger para cultivar otros modos de pensar, de vivir, de sentir, de desear. Constatamos que la violencia de la metafísica se extrema en la época de la técnica. Pero, ¿es que acaso esto nos lleva a aceptar resignadamente de que estamos condenados a hacer de la violencia y de la guerra el eje final de la existencia sin final?

Esto nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿hasta cuándo el darwinismo social en el que estamos viviendo podrá seguir sorteando con «buena consciencia» la falta de vergüenza de una época que se siente humillada por la situación desvalida y finita que tiembla-desvelada-en el corazón mismo de la voluntad de voluntad humana? No puede resultarnos extraño que a un modo de vida - hoy hegemónico -, que ha hecho del poder y el crecimiento sus elementos constitutivos, no le resulte de ningún modo fácil abrazar con serena aceptación aquello que la hace débil y que le enrostra ese «en vano» que circunscribe su misma movilización frenética y desmesurada. Sin embargo, cabe preguntar si acaso un modo de vida que *ya no puede* dar al sufrimiento otra finalidad más que reprimirlo, interpretándolo como deuda impagable; si acaso un modo de vida que *ya no puede* darse otra legitimidad, sentido o finalidad más que el acrecentamiento de su propio poderío; si acaso un modo de vida, digo, que *ya no puede* prometer otra cosa más que hacer lo posible por prolongar una vida sin origen ni destino, le cabe prolongar hacia el infinito la necesidad de destruirlo todo sin abrir en el seno de sus dinámicas una experiencia radical de vergüenza y de pudor ante su injustificada desmesura. ¿No es este modo de vida, más bien, expresión de un resentimiento radical con la base misma de la vida, en tanto herida abierta y palpitante? ¿No expresa este resentimiento una voluntad destructiva, una voluntad de nada, una voluntad que no quiere otra cosa que destruirse a sí misma para acallar sus propios fantasmas que le acosan y le humillan? La gigantomaquia de la voluntad de voluntad, por más que pueda sortear todos los

obstáculos y extienda su dominio por universos inimaginados, no podrá jamás sortear el absurdo de dicho movimiento. Al final, «el siempre más poder» no conduce sino a un «más» ilimitado. «Más» que, al fin y al cabo, no conduce a ningún sitio más que la desintegración pospuesta con todo tipo de maquinación, pero, al fin y al cabo, inminente. *Todo es en vano*.

Ahora bien, en los términos de Nietzsche, sólo un modo de vida que cree y ha creído que «el poder ser capaz de todo» es la esencia de la vida, le tiemblan las rodillas cuando la propia vida le enrostra que nada puede frente al mismo vacío que le enrostra su incompletitud y finitud. Dicho en otras palabras: sólo para un modo de vida que *Cree* ciegamente que la vida merece ser vivida sólo si en ella tiene lugar una Unidad, una Verdad y un Fin incuestionados en los que se puede leer la importancia metafísica de occidente, puede derrumbarse al constatar que dichos elementos son una quimera, una deseabilidad, una ficción⁷⁹⁷. Aquí se encuentra el meollo de la encrucijada. Podemos querer permanecer al interior de un modo de vida que necesita, para re-afirmarse continuamente, que todos y todas exacerbemos hasta el agotamiento, nuestras vidas, sacándole a todos, incluido a nosotros mismos, el máximo provecho. O también, demorándonos en aquello de lo que esta vida se avergüenza, explorar lo que este huésped extraño nos ofrece, escuchando su silencio en base al cultivo de una nueva hospitalidad abierta, de otra manera, a la presencia inquietante de lo otro, del vacío, de la negatividad y del sin-sentido (metafísico)⁷⁹⁸. Quizá, desde allí, podríamos explorar lugares que revitalizasen el pensamiento crítico, su tarea, su sentido. Pues vivir sin Metas, Finalidades ni Fundamentos, no quiere decir, necesariamente, hacer del Poder el último estandarte desde el que poder *decidir* qué es la vida y cómo queremos vivirla. Vivir sin porqué, es decir, vivir afirmando nuestra falta de origen y destino, ¿no puede tejer, de un modo diferente, posmetafísico, el sentido compartido de nuestras vidas?⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 114 (2[127]).

⁷⁹⁸ “Pero si el potencial de ser que nos es más propio se revela por la anticipación de nuestra muerte – y Heidegger ha mantenido siempre que es un cambio de actitud respecto de nuestra muerte lo que produciría una nueva experiencia de la presencia – entonces es mi negatividad total la que totalizará mi existencia. Curioso potencial del ser que me proyecta hacia mi negación. Del mismo modo habría que decir que lo que me es «más originario» me proyecta hacia ninguna parte, hacia nada” Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017, p. 33

⁷⁹⁹ Como escribe Schürmann: “Desde el punto de vista de las economías, finalmente, «dejar el campo libre a las cosas» equivale a comprometerse en un pasaje, aquel que lleva de la violencia a la anarquía. Pasaje de un lugar donde los entes están coaccionados bajo un principio epocal, a un lugar donde su contingencia radical es restaurada. Pasaje de las «sustancias» determinadas por un *arché* y un *telos* ideales, a las «cosas» que emergen con precariedad en su mundo él mismo precario. Esta inocencia recobrada de lo múltiple Heidegger la sugiere

&3 La época de la posverdad

3.1 *El nihilismo tecnológico como olvido del olvido del ser*

Otro elemento esencial para comprender la época del nihilismo tecnológico, entrañada tanto con la administración del vacío, con la ausencia de penuria y con la vergüenza reprimida, es el fenómeno que de lo que hace un tiempo se suele llamar «posverdad», lo que aquí buscaré vincular al pensamiento de Heidegger acerca del *olvido del olvido del ser* en tanto expresión radical del olvido de la verdad de su esencia⁸⁰⁰. En cierto que Heidegger no utiliza, por lo que sé, esta expresión en ninguno de sus escritos. Sin embargo, creo que es justamente ese el significado que el mismo Heidegger da al sentido del nihilismo tecnológico en tanto consumación de la metafísica, en la que tiene lugar “el perdurar del abandono del ser en el modo oculto del olvido del ser”⁸⁰¹.

La época del nihilismo extremo en la estamos inmersos, nos va a decir, es la época en la que la cuestión del ser ha sido abandonada en el olvido de los olvidos: del ser no queda ya nada, sólo el ente pendiendo de su propio vacío. Ahora bien, la historia de la metafísica occidental, desde Platón a la época de la técnica, puede entenderse, desde su perspectiva, como la historia de cómo el ser ha sido olvidado, cuya consumación extrema tiene lugar cuando la experiencia de este olvido se abandona. Que el ser se haya olvidado en la metafísica

sobre todo en los textos sobre la obra de arte, que desde entonces aparecen bajo otra luz. La obra de arte instituye una red de referencias a su alrededor, y por esto produce la verdad como una esfera contingente de interdependencia. Para Heidegger, la obra de arte es el paradigma no del «gesto fundador»⁴⁴, sino de la manera no principal en la cual una cosa viene al mundo y en la cual el mundo viene a la cosa. Para que una economía pueda de este modo devolver todas las cosas a sus mundos —para que la anarquía económica tome el relevo de los principios— la sola condición práctica es la caída de las últimas figuras teleocráticas de la presencia”. Reiner Schürmann, “¿Qué hacer en el fin de la metafísica?”, en *Artillería inminente*, 7 de mayo de 2016 [<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=163>].

⁸⁰⁰ “El abandono del ser determina una época singular en la historia de la verdad del Ser. Es la época del Ser, del largo período de tiempo, en el que la verdad se torna reticente de dar claridad a su ser más propio. El tiempo del peligroso pasar de largo ante cualquier decisión esencial, el tiempo de la renuncia a luchar por medidas. La falta de decisión como predominio de lo desvinculado de las maquinaciones, [es el espacio] donde lo grande se extiende hasta la desproporción de lo gigantesco y la claridad lo hace en tanto que transparencia de lo vacío. La prolongada reticencia, vacilación de la verdad y de las decisiones es el rehusarse de la vía más corta y del instante más grande. En esta época, los «entes», eso que se suele llamar lo «efectivo» y «la vida» y los «valores» han sido desappropriados [enteignet] del Ser. El abandono del ser se oculta en la creciente validación del *cálculo*, de la *aceleración* y la *apelación a lo masivo*. En este encubrimiento se oculta la persistente desfiguración del abandono del ser, y la hace in-aprehensible”. Martin Heidegger, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, Ril, Santiago de Chile, 2002, 92-93.

⁸⁰¹ Martin Heidegger, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, Ril, Santiago de Chile, 2002, p. 90.

no quiere decir que dicho olvido tenga que ver con una falla del ser humano, que anda malo de memoria. Quiere decir, como veremos, que en las diferentes épocas de la metafísica (para Heidegger, Grecia, el cristianismo, la Modernidad y la técnica) el ser ha sido nombrado de diferentes maneras, buscando con dicho nombrar sacarlo de su rehúso. El olvido del ser, o, lo que es lo mismo, que el ser siempre se da como olvido, vendría a traducir la famosa sentencia de Heráclito: “la naturaleza ama esconderse”⁸⁰².

En este sentido, si acaso podemos comprender el nihilismo como experiencia de ese vacío inquietante del que la sociedad contemporánea huye aterrada, el nihilismo tecnológico contemporáneo consiste en la represión de la experiencia del nihilismo. Nihilismo incompleto diría Nietzsche, nihilismo pasivo, Gonçal Mayos; nihilismo que se extiende por el planeta como sentimiento de resentimiento de la vida con su propio desfundamiento, es decir, con ese *huésped inquietante* latente en su propio darse, que rechaza, rechazándose a sí misma, como si fuese una enfermedad⁸⁰³. El nihilismo propio del nihilismo tecnológico movilizad por la voluntad de voluntad es, así, el nihilismo más desmedido pues no quiere hacer experiencia de sí mismo como situación inexorable. Nihilismo que *no quiere nada* con la experiencia de la nada como rehúso de la presencia. Que reprime el olvido o la falta de origen y destino olvidando «la falta» o «vacío de» (motivos y sentidos vitales) que lo constituye: olvidando el olvido originario y abismal que abraza - por el rabillo del ojo - a la existencia.

El olvido del ser, por ello, está entrañado con la *situación* en la que la vida ya se encuentra a sí misma en medio del mundo. O, dicho de otro modo, se relaciona con el modo cómo el ser en cuanto tal (y el ser del ser humano, por ende) se des-encubre: como aparecer y ocultamiento, como emergencia y retiro, como luz y oscuridad. Esto quiere decir que el ser,

⁸⁰² Siguiendo la traducción de Giorgio Colli, con la que titula su fundamental libro. Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso, Ciudad de México, 2009.

⁸⁰³ El nihilismo pasivo, siguiendo a Gonçal Mayos, “toma consciencia de lo que representa el nihilismo, pero cae presa de la desesperación y se muestra incapaz de reaccionar activamente a la nueva situación ofreciendo algún tipo de alternativa o de respuesta”. Gonçal Mayos, “Presentación”, *Friedrich Nietzsche. Nihilismo. Fragmentos póstumos*, Península, Barcelona, 2006, p. 26. Es ese sentido, el nihilismo pasivo hace experiencia de la nada que embarga a la existencia, pero, antes de buscar otras formas de vincularse con el propio vacío, lo rechaza, anclado aún en la interpretación metafísica de la existencia, que no puede aceptar que la vida no esté sostenida en una Verdad, en un Sentido, etc.

este darse de la presencia que rehúsa el origen desde el que nace, siempre se da en la relación irreductible entre memoria y olvido. Memoria en el sentido de un remontarse meditativo hacia esa presencia que se retrae, remontarse que se mueve siempre sobre un trasfondo o punto ciego que marca su imposibilidad insoslayable; imposibilidad de girarse sobre sí mismo para dar cuenta positivamente cuál es la sombra que se pliega a sus espaldas. Memoria y a la vez olvido, porque este gesto implica un «paso atrás» respecto a los saberes positivos, un recuerdo de que todo fundamento o «verdad» que se da, de suyo se sostiene en la arbitrariedad y la violencia: todo fundamento se «funda» así mismo en su propio vacío o ausencia de fundamento. Memoria que busca retrotraerse a la experiencia del olvido *como* olvido, por lo mismo, retrotraerse a ese olvido que ha olvidado. Pero no para corregirse ni ampliarse cuantitativamente a sí misma, sino para hacer experiencia de ese olvido en tanto experiencia del límite: en palabras de Stiegler, memoria del olvido como memoria de la finitud, recuerdo vergonzoso de la arbitrariedad de toda perspectiva que quiera determinar de una vez la totalidad de la existencia. Por eso, como escribe Michel Haar:

El «olvido del ser» no indica una negligencia o una debilidad de la memoria humana, sino la esencia del descubrimiento. La palabra «olvido» (*obliviscor* significa borrar) está tomada en sentido activo. Toda presencia es olvidante en tanto ocultamiento ineludible y masivo de la retirada. Nadie puede decir lo que ella oculta. Ella no oculta en verdad nada, pero esta nada pertenece al ser mismo como su retirada. El olvido del ser significa entonces el olvido de la retirada del ser. Este olvido retiro del ser. Este olvido hace posible la idea metafísica de una totalización exhaustiva del ente en la experiencia y el saber⁸⁰⁴.

Esa carencia de origen y de destino, de esencia y de naturaleza, implica que, de base, al ser humano su ser le ha sido asignado como tarea indelegable, es decir: como tener-que-ser *sin saber* de qué y cómo va su propio ser. Es precisamente a través de esa desgarradura abierta en ese *no-saber* y *no-poder* que vienen a nosotros aquellas preguntas y cuestiones desde el fondo mismo de la existencia, en las que nos vemos impelidos, sin haberlo decidido, a tener-que-decidir qué hacer, cómo vivir, quiénes somos. Cuestiones que sabemos, como por defecto, que nunca seremos capaces de pensar de modo consumado, de modo total, pues

⁸⁰⁴ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 157.

carecen justamente de un nombre propio⁸⁰⁵: cada vez que queremos darles respuestas es como si diesen un paso atrás, haciendo que cada respuesta sea siempre la penúltima, difiriendo así de su clausura definitiva. Todo pensamiento guarda en su propia configuración de sentido un no-pensado, un sin-sentido, una aporía que ofrece aire al pensar.

Que la cuestión del ser carezca de nombre propio implica que, haciendo experiencia de nuestra finitud como olvido de un origen, en toda pregunta y decisión esenciales nos arriesgamos a hacernos cada vez extraños a nosotros mismos. “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos”, escribe Nietzsche al comienzo de *La genealogía de la moral*.

Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que confundirnos con otros*, en nosotros se cumple siempre la frase que dice «cada uno es para sí mismo el más lejano», en lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos»
...⁸⁰⁶.

«Los que conocemos» si siquiera pueden definirse como «los que conocen», pues todo saber que se para en el no-saber de la fragilidad propia de la finitud, implica ese juego que va más allá de sí mismo, desgarrando toda identidad inmóvil y definitiva. El ser que nos inquieta en lo más hondo no puede ser apuntado con el dedo, afirmando: esto es esto. Pero tampoco el ser de aquel ente al que su propio ser le viene como tarea, pues nosotros somos justamente “los sin nombre”⁸⁰⁷.

Por lo mismo, si toda decisión nace de esa constatación irrevocable de tener que decidir lo que no se puede decidir, ningún criterio técnico instrumental puede clausurar esa tarea inquietante de una vez y para siempre. Es evidente que todo cálculo nos permite orientar nuestras decisiones del modo más óptimo posible. Negar esto, a estas alturas de la vida, es de una ingenuidad que no vale la pena siquiera discutir. Aquí la cosa es otra. Pues si dichas

⁸⁰⁵ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 157

⁸⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, p.p 17-18.

⁸⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p. 253.

decisiones dicen relación respecto a quienes somos o sobre cómo queremos vivir, toda clausura técnica implica un golpe violento de totalidad. Si acaso queremos producir armamento de tales o cuales características para mostrarnos fuerte ante nuestros vecinos; o talar todo un bosque para facilitar el tránsito de los minerales de la mina a los barcos, dichas decisiones, ¿se hacen también según criterios técnicos? La técnica nos permite talar o fabricar de modo más eficiente y óptimo, así como también generar y distribuir alimentos o medicamentos a amplios sectores de la humanidad que los necesitan urgentemente. Pero las decisiones que han esculpido modos de vida cuyos efectos son justamente los modos como el hambre o la enfermedad son padecidos hoy en día, ¿son decisiones basadas en criterios técnicos? Y si lo fueran, como parece ser cada vez más el caso, ¿ha sido un criterio técnico el que ha decidido que las decisiones se tomen en base a criterios técnicos? ¿Es decir, en base a criterios de eficiencia y de optimización de las actuaciones? Toda decisión se sostiene, sin embargo, sobre un «inabordable», es decir, un punto ciego que nos impele a asumir (explícita o implícita, responsable o irresponsablemente) la tarea de preguntarnos quiénes somos y cómo queremos vivir sobre el abrazo de la extrañeza. Es decir: sobre una nada que abraza nuestra espalda, como la sombra al caminante⁸⁰⁸. Por eso, como Heidegger señala en *¿Qué es metafísica?* hay una estrecha relación entre nuestra existencia y la nada.

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?»⁸⁰⁹.

Por eso, va a decir en el mismo texto, somos el lugar teniente de la nada⁸¹⁰, en la medida que, en nosotros tiene lugar una cuestión que excede siempre todo pensar calculante dirigido

⁸⁰⁸ A esta falta o carencia desde donde adviene el apremio de decisión la podemos pensar también a través de lo que Heidegger denomina, en *Ciencia y meditación*, “lo irrodeable inabordable”, justamente aquello que desplaza a la ciencia a lo enigmático, a aquello que, no pudiendo decidir, la proyecta a un ámbito ya decidido, pero en el que se siente una inquietud diferente a la mera inseguridad de sus propios conceptos. Martin Heidegger, “Ciencia y meditación”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, p. 48.

⁸⁰⁹ Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 107.

⁸¹⁰ Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 105.

contra o a favor de algo: siempre *falta* algo que *nos* hace falta pensar. Toda cosa está rodeada por su propia sombra, por su nada, su *no-thing*⁸¹¹.

En ese sentido, si acaso la posverdad puede comprenderse entonces desde el olvido del olvido del ser es porque aquí, con Heidegger, pensamos la verdad como aquello que emerge de la experiencia y saber de nuestra finitud. Vivir una época que viene «después» de la verdad sería, así, vivir una época que cree haber superado la finitud en tanto experiencia de la falta de origen y destino (metafísicos), en la medida que “la cuestión de la *verdad* es la de la verdad *del origen*, la cuestión del origen *verdadero*” en tanto falta, “lo que constituye precisamente el lazo de unión entre el *yo* y el *nosotros*”⁸¹². Época que cree que todo ya está dicho, que todo ya está hecho, que todo ya está pensado, que ya no son necesarios las preguntas radicales sobre las que la vida misma nos convoca a tener que *decidir* los elementos esenciales sobre los que ir hilvanando nuestros modos de ser y estar en el mundo.

La época de la posverdad es, así, la época donde toda da lo mismo. Es la época de la in-diferencia y de la irresponsabilidad extrema. Esto implica que una desafección creciente se extiende por el orbe, desafección respecto a lo que (nos) está aconteciendo, y que nos hace difícil pensar desde aquello que *escuchan* nuestros cuerpos, desde aquello que nos *duele*. Por eso, uno de los mayores peligros del dominio unilateral del pensamiento hipercalculador y abstracto que domina nuestra época, es que *lo que (nos) pasa verdaderamente es que no (nos) pasa nada*. La época en la que se abandona la experiencia de la finitud es la época de la “pérdida de sensibilidad a toda especie de *Stimmung*”, nos va a decir Michel Haar⁸¹³. Es decir, de toda aflicción o temple de ánimo que marca en nosotros una urgencia por ser dicho “sin que las palabras convenientes puedan siempre ser halladas”⁸¹⁴. Incluso ya el *grito* pareciera ser imposible. Ese grito que nace desde las entrañas de una impotencia que, llevada hasta su extremo, se sabe carente de palabras. Ya no hay grito, sino sólo hurras de ánimo para la auto-superación de turno. Pues si ya nada nos inquieta, es porque sabemos que nada hace

⁸¹¹ Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p. 182.

⁸¹² Bernard Stiegler, *Pasar al acto*, Hiru, Gipuskoa, 2005, p. 17.

⁸¹³ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 167.

⁸¹⁴ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 168

falta en esta realidad de la que hemos recobrado su realismo seco y llano. Sólo nos cabe el presente eterno repetido hasta el infinito. Este es el hondo sentido de las siguientes palabras que dejó escritas Nietzsche, en un fragmento póstumo: “nuestra era es, por eso, una era agitada y excitada - lo contrario a una época de pasión - que se acalora continuamente porque siente que no tiene calor—se congela en el fondo”⁸¹⁵.

Sin embargo, como señala Josep Maria Esquirol, no debemos olvidar que “los sentimientos más fuertes de nuestra vida son los relativos al misterio. Cuando se anula o se ignora, mengua la vida. De ahí que la «transparencia» sea la enfermedad de nuestro tiempo”⁸¹⁶. Esto apunta precisamente a aquello que tiene lugar en el olvido del ser en su verdad: el olvido de su misterio, de su darse siempre como falta, pero como falta que da que pensar, da que amar, da que crear, da que vivir. Falta no experimentada con humillación sino en serena disposición de agradecimiento ante su potencia generativa: donación que se da desde sí misma. Lo contrario a la experiencia del misterio como eclosión de la verdad del ser, es justamente la fría indiferencia que cree que ya todo está decidido, pensado, hecho. Anula la pasión pues, al no dejarse tocar por la falta en tanto falta, no hay *pathos* alguno que marque en su sentir la herida de la vida emergiendo de su insondable llamada a ser vivida. Como el mismo Esquirol señala, lo más sublime de todo es sentir lo sublime como apertura hacia un exceso que, inexplicablemente, hiere nuestra piel. El olvido del olvido del ser en la época de la posverdad marca justamente esta sutura: sutura del exceso, sutura de la venida de lo inconmensurable como acontecimiento siempre excesivo que genera vida.

3.2 A propósito de la COVID-19: la posverdad y la crisis de la mundaneidad del mundo

Pienso que todo lo que ha ocurrido a propósito de la COVID-19 es una oportunidad «extra-ordinaria» para pensar justamente la época de la posverdad en relación a la desafección, la indiferencia y la emergencia de nuevos-viejos fanatismos e ideas que se creían extintas. Esta ralentización de los procesos del mundo, que nos llevó a algunos a estar más de dos meses encerrados en casa, nos ha dado tiempo para aburrirnos, angustiarnos, pero

⁸¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 73 (3[1] 248).

⁸¹⁶ Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 14.

también para pensar y atender a cuestiones que no hace mucho no podíamos o queríamos ver: ese dolor en la pierna que no habíamos tenido el tiempo de escuchar, ese malestar que un curro que no me da vida me lleva generando durante años, una relación de pareja sostenida por la costumbre, una ciudad que ya no despierta en mí deseo alguno. Pero, también, han aparecido aquellas cuestiones que son para nosotros verdaderamente importantes y dignas de cuidado y aprecio, y que a muchos les ha posibilitado pensarse de otras maneras, de forma individual, pero también, a través de diversos medios, de forma colectiva.

En este contexto pandémico, una de las cosas que, a mi juicio, se nos ha hecho más patente es el particular vínculo que tenemos hoy en día con el conocimiento científico y sus logros y resultados, lo que no se aleja tampoco mucho de lo que ya Husserl señaló en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y que me atrevo a citar otra vez.

La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos. El cambio de la valoración pública fue inevitable, en particular después de la guerra, y ella, tal como lo sabemos, en la generación joven se transformó en un sentimiento hostil. Para nuestra indigencia vital—oímos decir—esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente, ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sin sentido de toda esta existencia humana, ¿no exigen en su generalidad y necesidad, de parte de todos los seres humanos también reflexiones generales y su respuesta a partir de intelecciones racionales⁸¹⁷.

En momentos de crisis, como lo fueron la Primera y Segunda Guerra Mundial o como lo es nuestra pandemia global transmitida a tiempo real y provocada por un virus del que aun (cuando escribo esto que escribo) no se sabe mucho, a juicio de Husserl la ciencia de los

⁸¹⁷ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, pp. 49-50.

cuerpos no tiene nada que decir «a lo subjetivo»: sus dictados, volcados sobre los hechos fácticos, no alcanzan «esos vínculos vitales que en cada caso sostienen al ser humano», vínculos tramados en ese campo existencial que Husserl llama «mundo espiritual»⁸¹⁸.

Pero, ¿es verdad que la ciencia no tiene que nada que decirnos a *nosotros*? ¿No escuchábamos hace unos meses a diario a la OMS recomendarnos tomar ciertas precauciones basada en estudios que señalan que el virus puede transmitirse de tal y cual forma? Sí, la ciencia nos propone modos *efectivos* para protegernos y poner a resguardo nuestro cuerpo biológico, el nuestro, el de nuestros seres queridos, el del total de la sociedad, por lo que es sin duda una práctica cognitiva ultra necesaria. Sin embargo, lo que es incapaz de hacer, pues está fuera de sus marcos comprensivos, es dirimir un *para qué* que vaya más allá de la mera conservación y supervivencia (biológicas), como ha insistido Agamben en sus polémicas intervenciones recientes⁸¹⁹. Vemos por qué.

En esta pandemia estamos contemplando la agudización de una brecha significativa entre dos dimensiones de nuestra existencia, ambas esenciales para nosotros. Por un lado, la dimensión biológica de la vida, la que se busca conservar y dar continuidad a través principalmente de los saberes médicos y farmacológicos, teniendo en cuenta los estándares temporales medidos según países (sesenta años, setenta años, ochenta años, etc.). Y, por el otro, la dimensión social, cultural y afectiva, la que ha venido siendo hace un largo tiempo paulatinamente marginada a la esfera privada, sino anulada en la economía de los intercambios⁸²⁰. En este contexto, la economía de la subsistencia ha desplazado a la economía de la existencia o del espíritu a los márgenes de nuestra vida máximamente productiva; lo que ha generado, en parte, que, ante las medidas adoptadas por muchos países en nombre de la «salud pública» y basadas en estudios médicos, pululen todo tipo de teorías conspirativas sostenidas todas más o menos en lo mismo: «lo que se dice que hagamos está movida por interés privados, no por deseo de lo común». Esto no nos debiese sorprender tanto, más si

⁸¹⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 50.

⁸¹⁹ Giorgio Agamben, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Andriana Hidalgo, Buenos Aires, 2020.

⁸²⁰ Giorgio Agamben, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Andriana Hidalgo, Buenos Aires, 2020, p.p 23-25.

preocupar. Porque, a mi juicio, esto es un signo más que una parte importante de la humanidad, primero, ya no *cree* en las medidas que se toman en nombre lo público; y segundo, que, dado que ya no se cree en nada, sino que se ve en todo sólo la lucha entre intereses privados, es mejor creer que existe un grupo que orquesta todo este descontrol, a que somos polvo entre polvo a merced de fuerzas naturales ciegas que prolongan sin sentido nuestro malestar interno.

Por este motivo, todo aquello que venga de la ciencia occidental, o más que de la ciencia, de ese espacio identificado con el principio perpetuador del orden hegemónico del mundo (erradamente identificado usualmente con el estado), huele a control y a dominio, a intereses que sólo buscan eternizar un modo de vida que se hace poco soportable. No necesariamente porque genere la propagación de una miseria material extrema en los centros de poder que administran el mundo (miseria llevada, como siempre, a sus orillas). Sino simplemente porque en esos centros de poder cada vez menos personas creen verdaderamente en la cultura cuyos sueños avivaron alguna vez el deseo de vivir, pese a todo. Hoy, cada dolor, cada apremio, cada resistencia, se siente más hondo, dado que es difícil comprenderlos desde un horizonte de sentido mayor. Recordemos que la primera ola de la pandemia (al menos aquí en Barcelona), pese a todas las sospechas habidas y por haber (justificadas e injustificadas) fue vivida con un cierto «heroísmo». En la segunda ola, en cambio, la gente estaba harta, agotada, enrabiada. Finalmente se ha constatado, otra vez, que las medidas adoptadas «basadas en conocimiento científico» lo que han hecho no es construir un futuro mejor, sino perpetuar el mismo presente, pero peor: más precario e inseguro, es decir, con menos esperanzas en lo porvenir.

No se trata de poner en entredicho que la ciencia ha sido y es el saber más efectivo para dominar y controlar la naturaleza, lo que nos ha permitido diferir de la muerte prolongando nuestra vida. Esto es indesmentible. Pero, y he aquí una de las honduras que nos ha dejado la pandemia, *¿es la prolongación de la vida, a toda costa, el objetivo base de la vida misma?* ¿Es la capacidad de dominio y control el *único* criterio válido para determinar qué tipo de saberes y modos de vida deben cuidarse y cuáles no? Seguridad, sí, pero ¿hasta qué punto? No se puede negar que nuestra vida se sostiene sobre los logros de la ciencia

occidental (me acabo de tomar cuatro de las ocho pastillas que necesito a diario para mantener en remisión mi enfermedad autoinmune), y gran parte de las cosas sobre las que realizo mi vida han nacido de esos *sueños* que la ciencia trasladó luego a aparatos: como si estos fueran finalmente la concreción poética de la imaginación humana, como me dijo alguna vez un amigo. Pero esa cosa rarísima que llamamos «nuestra existencia» no se agota sólo en esto. No queremos sólo continuar viviendo (cómo creen, en parte, los transhumanistas que nos prometen ¡una vida infinita!) sino, también vivir *sabiendo por qué vivimos*.

Sin embargo, y aunque parezca en principio extraño, este *porqué* no es del orden del principio de razón suficiente ni, por lo mismo, del orden de las explicaciones causales sustentadas en hechos demostrables. Veamos un ejemplo. Vivir en base a la hipótesis de que el poblamiento del continente americano tuvo lugar a través del estrecho de Bering descarta de plano aquellos mitos creacionistas de algunas tribus de Norteamérica en las que se afirma que ellos habrían ascendido a la tierra desde un mundo subterráneo de espíritus⁸²¹. Poco importa que un grupo de arqueólogos hayan suscrito un comunicado en el que señalaban que ambas «explicaciones» son igualmente legítimas, y que responden a marcos vitales diferentes y, sobre todo, irreductibles entre sí. Para algunos científicos, como Paul Boghossian, esto no es más que la afirmación de un relativismo políticamente correcto, que pone el saber y la verdad al servicio de las creencias e intereses de cada cuál: uno cree lo que quiera en base a sus intereses éticos, políticos o estéticos. Esto, que en un principio parecería un gesto que busca dar voz a los que han quedado sin voz, para Boghossian le hace un flaco favor a los oprimidos. Pues al suprimir la realidad objetiva y, por lo tanto, al ya no existir un terreno desde donde poder criticar o denunciar las desmesuras de los poderosos, los primeros quedan a merced de la razón arbitraria de los segundos.

No obstante, la cuestión, creo, va por otro carril. Pues, primero, nuestra época no se caracteriza precisamente por un retroceso del dominio del *pensamiento (tecno) científico*. Más bien, me parece que es justamente dicho modo de hacer experiencia del mundo (desencantado) la que prácticamente organiza las economías de sentido de todo el orbe. Por

⁸²¹ Paul A. Boghossian, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Alianza, Madrid, 2009, p.14.

lo que asumir que vivimos en un mundo en donde se ha perdido toda relación con lo real-objetivo me parece una aseveración, al menos, exagerada. Y segundo, el gesto de los arqueólogos no atenta contra la rigurosidad y seriedad propias de la arqueología, ni desacredita el carácter científico de sus conocimientos, haciéndolos pasar por lo que en el fondo no son: saberes mitológicos, por ejemplo. Este gesto, más bien, pone en crisis el principio sobre el que se organiza la sociedad occidental. No rechaza el carácter objetivo de los conocimientos científicos, sino que abre en el corazón de una cultura monolítica que tiende a cerrarse sobre sí misma, la presencia de *diferentes modos de hacer experiencia de la verdad*, irreductibles entre sí, pero no por ello antagónicos. La inquietud de la que nacen estos porqués sin porqués (para decirlo de algún modo) tiene que ver con la inquietud inacabada por el sentido de nuestras vidas, es decir: por esa textura en la que vamos dando respuestas al latido de esas preguntas y cuestiones irresolubles que vienen desde el fondo de la existencia, como ya lo señalaba Kant. Estos porqués, entonces, no son explicativos. Aunque, por su puesto, ambos planos de la existencia son fundamentales para nuestras vidas. Y aunque a veces parecieran ser incompatibles (cuando prevalece indiscriminadamente uno por sobre el otro), en el fondo no son privativos, pero tampoco intercambiables.

Estos «porqués» que nos hablan del sentido de nuestra vida, tampoco tenemos que confundirlos con ese tipo de explicaciones que damos cuando nos preguntan por qué queremos estudiar filosofía o por qué queremos a esta persona y no a otra. No se trata de eso, pues, si lo pensamos bien, estas preguntas buscan respuestas con sentido utilitario, en las que lo que hago, pienso o siento sólo tiene sentido en virtud de otra cosa, la que siempre se ve pospuesta hacia un futuro que nunca llega. Aquí seguimos atrapados exclusivamente en la economía de la subsistencia, la que está regida por la lógica de los intercambios, en la que movemos nuestras fichas esperando como resultado otra cosa: «quiero llegar a ser tal o tal cosa, y para eso tengo que hacer esto y esto otro». El porqué del que hablo aquí tiene relación con *eso* que sentimos cuando amamos algo por ninguna otra razón más que por su mismo acontecer, algo que no se consigue nunca porque nunca puede ser propiedad nuestra, algo que nos define, no con el sello de una identidad monolítica y opresora, sino ofreciéndonos - con nuestro compromiso - potencialidades vitales que templan y dan *gracia* a nuestra existencia: como un barrio, nuestro barrio.

Un barrio lo amamos principalmente no porque este nos genere placer o dolor, ni porque este nos pueda ser útil por alguna razón externa a él mismo. Evidentemente muchos eligen vivir en barrios o fincas funcionales a los objetivos que determinan los proyectos de vida que están llevando en esos momentos. Aquí hablo de barrios que se aman, no de barrios o sectores que escogemos por razones utilitarias, lo que es en todo caso algo absolutamente legítimo. Pero cuando amamos un barrio (un lugar, una persona, una idea, un oficio), ocurre que creemos en él, *más allá* de que a veces este nos genere placer y otras rabias y sufrimientos. Ocurre que en el barrio acontece una verdad que no tiene que ver directamente con la realidad, pero que la palpamos como un horizonte abierto pero finito, que nos ofrece modos de vivir, de habitar, de ser quiénes somos de la mano de otros. Es como la verdad que deja aparecer un poema, una pintura, el gusto de un abrazo amigo, el olor de la persona que amas. Un barrio es un estilo de vida, y un estilo siempre es más que los modos determinados cómo este se ha ido encarnado en una multiplicidad de personas que lo han habitado, y que en ese habitar, han repetido su verdad transfigurándola hacia posibilidades imprevisibles. Un barrio nunca es él mismo, pero hay algo en él que de todas formas permanece en su devenir: como un hilo que enlaza vitalmente, una plasticidad casi espiritual que mantiene abierto pasado y porvenir resistiendo la disgregación. Por lo mismo un barrio, ese mundo espiritual en el que acontece una verdad finita nunca desprovista de misterio, es siempre intempestivo, pues no se adecua exactamente a su propia actualidad: recibe una herencia que baña el presente, elevándolo hacia un porvenir que no deja de venir en su autogénesis. Por eso, podemos decir que un barrio, nuestro barrio, nos hace *felices*. Sé que la palabra felicidad hay que tomarla con pinzas, y por lo mismo me he resistido a utilizarla hasta hora, salvo para mostrar como nuestra época vive de una felicidad de supermercado. Pero cuando vemos que feliz viene del latín *felix*, y *felix* viene de fértil y fecundo, no puedo evitar ver una correlación sencilla pero asombrosa con eso del amor y la generación⁸²². Amo mi barrio porque me siento feliz, me gusta mi barrio porque me siento *fecundo*, generoso, como si eso que allí acontece me sobrecogiera intensificando mi vida en relación con otros: el barrio, eso que genera en mí más vida y eso que me lleva a darme a mí mismo a algo otro más allá de relación utilitaria

⁸²² Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 95.

alguna, es quizá esa relación sobre la que sostenemos una vida en común con sentido. Pero el barrio no existe, si seguimos creyendo que todo lo que existe puede ser medido. El barrio es un objeto ideal, un valor supremo, una relación que sólo consiste y acontece de modo relacional: no se puede medir, pero es lo que consideramos, sin pensar calculadoramente, lo más importante. ¿De verdad creemos que el dato, la certeza o la evidencia, por si solas, nos van a dar pie para soñar e imaginar nuevos y modos de vivir que resitúe la economía de la existencia desde otro lugar, uno posmetafísico?

Por esto, pienso que la indiferencia apática propia de la época de la posverdad, cuyos síntomas más terribles estamos viendo con el resurgimiento de fanatismos y dogmatismos que se creían extintos, no está dada principalmente por una falta de fe en los presupuestos objetivos de las ciencias occidentales, sino porque se desconfía en aquellos «porqués» que estos alimentan, sumidos como estamos en este realismo que ve todo como si fuera una guerra de todos contra todos. En este contexto, los fanatismos de viejo cuño, que hacen del resentimiento el motor de una revitalización peligrosa, no se *curan* con más realismo. Más bien, lo que es sumamente necesario es aprender (otra vez) a cultivar nuevos y más *vitales motivos, ficciones, ideales* a partir de las que ensayar modos diferentes de imaginar la hondura siempre inagotable en la que juega nuestra vida individual y compartida. Ficcional, aquí, no debe pensarse como una válvula de escape a la fría y dura realidad, como podría pensar alguno que otro que afirme la ontología de la guerra como realidad de lo real «neutra» y «desidiologizada». Ficcional, idear, imaginar, implica, por el contrario, *soñar*, abrir la contingencia hacia una experiencia del tiempo en el que el recuerdo la abraza como apertura hacia un mañana, sin negarla nunca en tanto elemento de la existencia. Ficcional implica hacer de lo ausente una cuestión presente, y por lo mismo, implica también desbrozar un horizonte que amplía la perspectiva y el mundo al que se atiende, piensa y cuida⁸²³. Ficcional motivos vitales está más próximo a cultivar nuevos modos de creer, nuevos modos de inventar lo que viene. Radica, por un lado, en cultivar una mirada que trascienda la neutralidad del dato y del número para abrirse a la palpitación del tejido simbólico y de sentido que organiza los mundos concretos en los que habitamos. Implica dejarse tocar por

⁸²³ Marina Garcés define la imaginación como el gesto de hacer presente lo ausente. Marina Garcés, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 164.

esas cuestiones venidas desde el fondo de la existencia y que nunca pueden ser reducidas a cálculo, buscando articularlas y compartirlas con imágenes, sonidos, pensamientos, gestos que siempre hacen seña a algo «más» que a la suma de las partes⁸²⁴. También, por el otro, conlleva un cuidado persistente con lo ausente, con el pasado que permanece resistiendo a la disgregación de la inmediatez fluida; con el porvenir, abiertos a imaginar, una y otra vez, aquellos posibles que sostengan viva la pregunta sobre cómo queremos vivir. Esto no implica evidentemente promocionar el uso de menos datos, de menos conocimiento científico, o de menos evidencia demostrable y objetiva⁸²⁵. Sino, con ellos y sobre ellos, cultivar otros motivos, otros porqués, otras búsquedas y aspiraciones que transfiguren los restos de una cultura en nuevos y diversos sueños compartidos. Pues, como señala un texto titulado *Llamamiento* y publicado por el colectivo *Tiqqun*: “Las ficciones son cosas serias. Necesitamos ficciones para creer en la realidad de lo que vivimos”⁸²⁶.

Un barrio es una ficción. No existe como existe un espacio medido, pero significa para (un) nosotros infinitamente más que aquello que así queda disponible para ser calculado y dividido ilimitadamente. La Escuela es una ficción, pues es una *otra cosa* que no puede reducirse a la suma de sus partes. Una relación de pareja es una ficción, un país es una ficción, una comunidad es una ficción. Incluso una institución es una ficción, pues aquello que la mueve y sostiene nunca son los datos o las evidencias que podemos extraer de su *realidad*, sino aquellos recuerdos, visiones y sueños compartidos en los que se ensayan individual y colectivamente modos de estar a la altura de aquellas cuestiones en las que *creemos* ver y sentir las posibilidades más altas de vida. Son las ficciones, por lo mismo, esas formas plásticas que resisten el paso del tiempo disgregador que todo se lo lleva: un barrio persiste, no así la pintura de las paredes, los colores de las bancas de sus plazas, las personas que lo habitan durante un tiempo. Por eso, como dice el mismo Nietzsche: al final el mundo que nos concierne es un mundo inventado, es una ficción, un sueño. ¿No es esto lo que quiere decir cuando afirma que no existen hechos sino interpretaciones? ¿Podemos vivir, entonces, sin

⁸²⁴ Bernard Stiegler, *Pasar al acto*, Hiru, Gipuskoa, 2005, p. 13.

⁸²⁵ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004, p. 183.

⁸²⁶ Tiqqun (Comité invisible), *Llamamiento y otros fogonazos*, Acuarela libros, Madrid, 2009, p.14.

ficciones? ¿No es esta *creencia* la ficción más radical, aquella que se niega a sí misma? ¿No es justamente esta creencia aquello que opera en el fondo de la época de la posverdad?

La posverdad como acontecimiento que configura nuestra época se trataría, entonces, de eso: no sólo nos está ocurriendo que la mentira se ha convertido en un medio privilegiado para sacar ventajas en la guerra de todos contra todos por el «siempre más poder». También, y a la base de este fenómeno indesmentible, lo que ha venido a apagarse es el sentido de verdad como des-encubrimiento, promesa y *pasión*. Es decir, como esa experiencia en la que lo otro radicalmente otro que nosotros mismos se nos aparece guardando su rehuso, abriéndose en el seno de la totalidad cerrada sobre sí misma un no-pensado. Vivir en la época de la posverdad quiere decir, por tanto, que vivimos en un mundo en el que la experiencia de la verdad ha desaparecido, extendiendo por el globo un desencantamiento transparente y sin fisuras ni contradicciones en el que lo que nos ha ido quedando es la verdad instrumental como modo de ajustar nuestras vidas a los requerimientos del control y del dominio. Posverdad: nada extraordinario, nada *otro* reluce en un tiempo sin gracia, sin belleza, sin verdad. Época paradójicamente sin época, si por época comprendemos un tiempo en el que acontecen, desde el umbral de lo sabido y de lo no-sabido, sueños compartidos que reúnen en un nosotros siempre por venir que cultivamos conjuntamente.

Decir que algo es verdadero, escribe bellamente el filósofo estadounidense John Caputo, es afirmar que tiene futuro. Lo que implica que si acaso nosotros estamos en la verdad es que estamos abiertos hacia el futuro en tanto amor por el porvenir de la misma verdad como apertura. Si estamos entonces comprometidos a la verdad de algo, por ejemplo, a la verdad de la democracia (o de la justicia), implica que estamos abiertos a su promesa, siempre misteriosa, infinita, incondicional, a la que somos llamados en su devenir inagotable e imposible. La verdad nunca está así en nuestras manos, porque siempre implica esperar que su verdad se vaya des-encubriendo, siempre excesiva a toda configuración histórica y positiva en el tiempo presente⁸²⁷. Pienso que esta idea de Caputo encierra bastante bien aquello que desaparece en la época de la posverdad, de la falta de aflicción y del olvido del olvido del ser: el deseo y compromiso (inagotables) de que la verdad de la democracia vaya

⁸²⁷ John Caputo, *Truth. The Search of Wisdom in the Postmodern Age*, Penguin, UK, 2016, p.68.

emergiendo desde un fondo de rehúso que nos da siempre trabajo que pensar, como se dice coloquialmente. La cuestión del origen como falta de origen implica, de este modo, que la verdad como experiencia inquietante de la finitud tiene lugar como una suerte de necesidad de decir la verdad hasta el final, sabiendo, al mismo tiempo, de esa misma imposibilidad como fuente de todo decir, de todo compartir, de todo preguntar radical.

Si se ha apagado esa chispa misteriosa donde la existencia, la nuestra, podía vibrar con un signo de extrañamiento que nos podría mover a pensar lo no pensado, a soñar lo aún no amado, a vibrar con lo aún no imaginado, ¿desde donde podría el pensamiento abrirse otra a la apertura misma como vida, como herida infinita, como falta transmutada en pasión de porvenir? Pues, como escribe otra vez Michel Haar,

la época en la cual la racionalidad tecnológica se instala de manera irreversible parece suprimir, o bien transformar radicalmente, tanto a la errancia como a la aflicción. Todo sucede como si el imperativo de perfeccionamiento indefinido peculiar de la técnica hubiese conducido a la historia a un punto de no retorno. ¿Cómo podría el mundo de la técnica, que se va reforzando y refinando hasta el infinito, que se protege de la destrucción, cómo podría alguna vez ceder por sí mismo el lugar a otra época del ser?⁸²⁸

Sin embargo, el mismo Haar señala que el ser humano “experimenta la aflicción cada vez que es llamado de vuelta desde el ente al ser”⁸²⁹. Es decir, de vuelta a su carencia de origen y destino en sentido metafísico, a su extrañamiento consigo mismo y con el mundo cuya consistencia se hace ahora, quizá más que nunca, frágil y necesitada de cuidado. ¿Estamos viviendo una época cuya aflicción nos podría girar hacia nuestra carencia de determinación? ¿Se puede despertar un afecto que se afecte por el estar afectado mismo? Pero, ¿qué afecto podría ser este? Estas preguntas son las que desarrollo en el capítulo siguiente.

⁸²⁸ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 164.

⁸²⁹ Michel Haar, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006, p. 162.

Capítulo 5. Resistir al nihilismo de la transparencia: claves del pensamiento crítico y creativo contemporáneo

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquél que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio (Ítalo Calvino).

&1 Resistir al nihilismo de la transparencia

1.1 La crisis de la representación y la «imposibilidad» de la crítica

Existe un breve texto de Jean Baudrillard titulado “Sobre el nihilismo”, que sintetiza muy bien los elementos más críticos y significativos que hemos analizando a propósito del sentido, motivos y consecuencias de las lógicas hegemónicas que gobiernan nuestros modos de vida, las que han convertido al principio de rendimiento - absolutamente invisibilizado - en la expresión más pura y «neutra» de la realidad de lo real⁸³⁰. La descripción que Baudrillard hace allí de nuestra sociedad es, a mi juicio, reveladoramente sombría, si bien el foco es justamente su contrario: pensar el carácter de nuestra época en virtud de su transparencia y positividad totales. Lo que Baudrillard describe es una época venida tras el apocalipsis, tras el fin de lo que tenía que venir. Un mundo venido después del futuro, mundo que ha dejado atrás esas previsiones oscuras o decadentistas propias del siglo XIX y del siglo XX, para entrar en un estado de pura y neutra positividad en la que se ha borrado toda experiencia de lo negativo, de lo que opone resistencia, de lo que incomoda: de la alteridad

⁸³⁰ Jean Baudrillard, “Sur le nihilisme”, *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris, 1981, p.p 227-234.

radical⁸³¹. El mundo venido después del futuro, y en el que el principio de adaptabilidad y el principio de rendimiento organizan «lo que hay», es un mundo en el que no sólo ya no acontece nada, sino que tampoco se espera que acontezca otra cosa distinta a lo que «ya-es».

Las posmodernas sociedades del conocimiento están determinadas por el nihilismo de la transparencia, el que acentúa una «falta de decisión» casi irresoluble en el corazón del sistema social y tecnológico en su conjunto, como también en toda teoría que quiera analizarlo críticamente. Si no hay nada diferente a las lógicas que movilizan a la movilización total de la existencia, ¿desde dónde y en nombre de qué poder y querer resistir o explorar otros modos de pensar, de hacer y de vivir? Ninguna perspectiva, al interior del sistema tecnológico tiene algún tipo de primacía o mayor legitimidad, salvo aquella que le otorgue su propia fuerza optimizando sus actuaciones.

En el nihilismo de la pura transparencia la simulación se yergue como el nuevo eje espectacular del mundo. Esta, para Baudrillard, marca el destino de la representación una vez comienza a preceder en todo momento a la realidad pretendiendo ser, a su vez, un modelo o representación de ella. Esto genera, finalmente, que los modelos o representaciones terminen no sólo por cancelar el acceso a algo así como «la realidad», sino que ahora la producen, llevándola más allá de sí misma, hacia lo hiperreal: más real que lo real. Con ello la relación entre copia y original pierde toda vigencia, no existe ya un original y por lo mismo tampoco existen copias. La transparencia implica, entonces, la pérdida de todo tipo de distancia o diferencia entre lo real y la representación, entre el mundo y el pensamiento. Y sin distancia también se ha cancelado un modo de acceso al ente en el que primase una demora, una lentitud, un ralentizar el flujo de sensaciones que ahora se mueve cada vez de modo más acelerado, sin que nada, a su vez, se mueva en él: puro devenir operacional en el que el

⁸³¹ Escribe Byung-Chul Han en *La sociedad de la transparencia*: “La sociedad positiva se despide tanto de la dialéctica como de la hermenéutica. La primera descansa en la negatividad. Así, el «espíritu» de Hegel no se aleja de lo negativo, sino que lo soporta y se conserva en ello. La negatividad alimenta la «vida del espíritu». Lo *otro en lo mismo*, que engendra una *tensión negativa*, mantiene vivo el espíritu. Es el «poder», dice Hegel, «si mira a la cara de lo negativo, si se demora en ello».9 Este demorarse es «la fuerza mágica que lo trueca en el ser». En cambio, carece de espíritu quien se limita a zapear a través de lo positivo. El espíritu es *lento* porque se demora en lo negativo y lo trabaja para sí. El sistema de la transparencia suprime toda negatividad a fin de acelerarse. El hecho de demorarse en lo negativo abandona la *carrera loca en lo positivo*”. Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013, p.18.

presente se ha nivelado en una única dimensión y dirección, “carente de destino y de evento”⁸³².

Por esta razón, en el nihilismo tecnológico contemporáneo la etapa dialéctica y crítica ha quedado vacía de sentido: ya no existen regímenes de significado que puedan ser desmontados en nombre de una realidad más real, justa o verdadera. Todo es simulacro, simulación, espectáculo sin ninguna fisura que nos permita siquiera soñar en un «afuera» de una totalidad clausurada sobre sí misma: un punto expansivo y errante en el universo vacío y *nada más*. No existe ningún tipo de secreto, ningún tipo de negatividad, nada que reste por ser pensado, vivido, deseado: nada que en su aparecer permanezca al mismo tiempo velado. Todo ya ha salido a escena, los límites se han difuminado, el espectador y el espectáculo se han vuelto uno y el mismo. Como escribe John Le Carré: “No creo que exista ningún centro secreto, sino que detrás de la última puerta, está el vacío”⁸³³. Pero ahora, ni siquiera la idea del vacío genera extrañeza. El sistema se ha cerrado de golpe, sin grandes estruendos: apocalipsis sin dios, diría Stiegler⁸³⁴.

A partir de la disolución final de la distancia entre la representación y la realidad, también ha quedado cancelado todo antagonismo que quiera resistir «con buena consciencia» un orden de significados que juzgue opresor, en vista de modos de vida emancipados. Pues, podría ser que incluso nuestros «deseos revolucionarios» hayan sido pre-formateados, incluyendo obviamente los caminos que ingenuamente creemos los más pertinentes para provocar cambios en la estructura⁸³⁵. Ante el poder plástico y flexible de la simulación, toda

⁸³² Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013, p. 12

⁸³³ Citado por Remedios Ávila, “La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche”, en Paulina Rivero (coord), *Nietzsche: el desafío al pensamiento*, FCE. Ciudad de México. 2016, p. 43

⁸³⁴ Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Avarigani, Madrid, 2015, p. 37.

⁸³⁵ Rancière describe de este modo esta sabiduría desencantada de la mercancía, resignada al dominio de la simulación y del espectáculo, y en la que prima la melancolía: “Ella nos compele a confesar que todos nuestros deseos de subversión obedecen también a la ley del mercado. y que con ello no hacemos otra cosa que complacernos en el nuevo juego disponible en el mercado global, el de la experimentación sin límites de nuestra propia vida. Nos muestra absortos en el vientre de un monstruo en el que incluso nuestras capacidades de práctica autónoma y subversiva, y la red de interacción que podríamos utilizar contra ella, sirven a la nueva potencia de la bestia, la de la producción inmaterial. La bestia, dicen, ejerce su influencia sobre los deseos y las capacidades de sus enemigos potenciales ofreciéndoles al mejor precio la más preciada de las mercancías: la capacidad de experimentar la propia vida como un espacio de infinitas posibilidades. Así le ofrece a cada uno

oposición al sistema de objetos que regula y programa el deseo del sistema integrado de consumidores que a él se le pliega, cae presa de su propio juego: es *neutralizado*. No es posible seguir pensando la sociedad desde sus antagonismos, pues ya nada media entre las partes, lo que liquida por otro lado, toda estructura estable de significados. Por lo mismo, para Baudrillard, ya no hay nada *verdaderamente* en juego en este mundo de simulacros y simulaciones. El sentido ya no permanece, ni se puede tener esperanza de los significados: todo fluye en su propio consumo y colapso. Ni siquiera esa decepción creciente que generaba el nihilismo de consumo puede ahora justificarse, pues, ¿decepcionado de qué, si no existe otro modo de vida que este que estamos viviendo hoy en día?

1.2 La melancolía y la pasión por la indiferencia

A esta situación asfixiante a la que parecen haber llegado las posmodernas sociedades del conocimiento y del rendimiento, la sabiduría más adecuada radicaría, primero, en no oponer ningún tipo de resistencia al juego unidimensional del mundo. Y, segundo, a aprender a aceptar, cínica y oportunistamente, los juegos vacíos de la transparencia, sin grandes estridencias, sin gestos oscurantistas ni catastrofistas. Ha llegado la hora de superar aquel espíritu de la pesadez propio del ánimo lastimero de los derrotados y decepcionados de los siglos XIX y XX. En el siglo XXI, ya no quedan rastros de nada que pueda detener el flujo ilimitado de la innovación continua. En la sociedad estacionaria sólo nos queda, señala Baudrillard, el movimiento de la desaparición que se acelera minuto a minuto, lo que paradójicamente ha cancelado incluso el movimiento mismo, congelado en la movilización inmovilizada de lo Mismo. Si no hay nada que se mueva en el flujo, la velocidad se acelera en su propia inmovilidad.

De ahí que, para el pensador francés, esta sabiduría nihilista sea movida por una suerte de pasión por la indiferencia y lo neutro, una pasión que sólo buscaría contemplar las formas de una sociedad cuyo exceso, inercia y sobresaturación nos está aniquilando; como si gozáramos pasivamente de nuestra fatalidad, la que incluso ha perdido su carácter trágico: ni

lo que él puede anhelar: *reality shows* para los cretinos y posibilidades acrecentadas de auto valorización para los picaros”. Jacques Rancière, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2010, p.p. 37-38

siquiera duele. El nihilismo de la transparencia se asienta en esta época tecnológica cuya mayor aflicción es no sentir aflicción alguna.

Por esta razón, el temple de ánimo fundamental de esta época obsesionada con la desaparición y la destrucción es, para el francés, la melancolía. Vimos en el capítulo 4 de la segunda parte que la melancolía es un sentimiento que nos embarga cuando la ausencia del objeto que hemos perdido ya no nos deja vivir, generando en nosotros tanto un desagrado con el mundo como una pérdida de nuestro propio sentimiento de existir. Dicho de otro modo, ante la pérdida de aquel objeto amado, sentimos que el mundo y nosotros mismos somos y valemos nada. Esta brutal desafección para con el mundo y para con nosotros mismos que viene una vez se ha aceptado cínicamente que el sistema que nos lleva hacia nuestra desaparición es demasiado fuerte y hegemónico como para oponerle resistencia, hace de esta desesperanza una experiencia puramente estética. Pues, como vimos recién, para Baudrillard genera pasión, genera goce, pero pasión y goce por lo neutro, por la indiferencia: pasión desapasionada, goce resentido, voluntad de nada. La melancolía, así, como pasión de una época profundamente decepcionada de sí misma y que ya no cree en nada, ha hecho de la resignación y la obsesión con la destrucción y la desaparición del sentido un goce estético en sí mismo. El melancólico descreído, que se cree realista, no tiene ninguna expectativa de que «la realidad» pudiese ser de otra forma de cómo es. Tampoco se sabe ni se cree resignado ni descreído, ni puede aceptar su silenciosa rendición y agotamiento depresivo⁸³⁶. La melancolía es el temple de la condición póstuma, es decir: de habitar una época venida «después» del futuro.

Por este motivo, hoy por hoy pareciera que ha desaparecido la posibilidad de que algo nos con-mueva, de que algo, algún evento, despierte en nosotros una respuesta ética provocada por la fuerza de lo real: ni siquiera la muerte, ni siquiera la posibilidad misma de nuestra propia desaparición nos mueven a querer algo diferente a la indiferencia oportunista incluso con nuestra propia suerte. Da igual el estallido social en Chile, los productos «bío» de una marca de moda, o el triunfo de algún equipo de balonmano. Bajo el dominio de lo

⁸³⁶ Mark Fisher, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, antología y futuros perdidos*, Caja negra, Buenos aires, 2018, p 50 y ss.

neutro hemos entrado de lleno en la época de los eventos sin consecuencias⁸³⁷. Y no sólo de eventos, sino también de teorías, que sólo pueden teorizar sobre su propia insignificancia. E incluso aquellos testimonios de la catástrofe de la brutalidad radical de la razón humana han terminado o por convertirse en sitios de atracción turística; o en lugares de peregrinación de pueblos que, sin querer aprender nada de sí mismos, van repitiendo en sus fronteras las mismas brutalidades que les han caído encima⁸³⁸.

Frente a este panorama, ¿qué puede hacer el pensamiento crítico y creativo ante el avance desatado de esta obsesión estética por la desaparición acelerada de todo lo significativo? No parece que nos hayamos alejado mucho de esa auto-enajenación del ser humano que denunciaba Walter Benjamin al final de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, la que “le permite vivir su propia aniquilación con un goce estético de primer orden”⁸³⁹. Al interior del sistema de la simulación, en donde se ha borrado todo acceso a lo real y con ello la posibilidad de pensar desde el antagonismo, incluso la politización del arte parece también imposible⁸⁴⁰. Basta pensar, por ejemplo, en esa obra de fines de los años ochenta de la artista conceptual estadounidense Bárbara Kruguer, *I shop therefore I am*, en la que, apropiándose del lenguaje visual de la mercadotécnica, montó una serie de pancartas con un discurso irónico que vinculó críticamente el consumo y la identidad. Sin embargo (pero, ¿es apropiado este sin embargo luego de la desaparición del referente?),

⁸³⁷ “La catástrofe es el evento bruto máximo, también en este caso el más eventual que el evento —pero el evento sin consecuencias y que deja al mundo en suspenso (...) Es también la catástrofe del sentido: el evento sin consecuencias se señala por el hecho de que todas las causas pueden serle indiferentemente imputadas sin que nada permita elegir... Su origen es tan ininteligible como su destino. No podemos remontar el curso del tiempo ni el curso del sentido. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1997, p.p 15-16.

⁸³⁸ Siguiendo lo indicado por Ashley Woodward, no podemos dejar de notar que en la última línea del texto “Sobre el nihilismo” Baudrillard, cuando pareciera no ofrecer ninguna esperanza ante la disolución de la diferencia entre el sistema de simulación y lo real, señala que justamente es en esta disolución donde comienza la seducción. A partir de esto, la pregunta sería si acaso Baudrillard ve en la seducción un modo de subvertir tanto lo real, esta estructura significante independiente a la que el ser humano ha buscado acoplarse. como la economía política del capitalismo que ha hecho de esa desaparición la producción de lo real basado únicamente en el cálculo de coste-beneficio. Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The Davies Group, Publishers, Colorado, 2009, p. 101.

⁸³⁹ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, Ciudad de México, 203, p.99.

⁸⁴⁰ “La transparencia forzosa [escribe Han] estabiliza muy efectivamente el sistema dado. La transparencia es en sí positiva. No mora en ella aquella negatividad que pudiera cuestionar de manera radical el sistema económico-político que está dado. Es ciega frente al afuera del sistema. Confirma y optima tan solo lo que ya existe. Por eso, la sociedad de la transparencia va de la mano de la pospolítica. Solo es por entero transparente el espacio despolitizado”. Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013, p. 22.

luego en 2007, la misma artista utilizó las mismas gráficas anti-consumo de su obra conceptual para diseñar la publicidad de las rebajas de los almacenes británicos *Selfridges*. Visto a la luz del pensamiento post-histórico de Arthur Danto, pareciera que el mundo del arte, ese mundo hecho de ideas y significados encarnados, se ha desbordado hacia la «realidad», subsumiéndola en el esplendor de un sistema de objetos de consumo hilvanado en una sucesión de series de simulaciones y simulacros.

1.3 ¿Pasión por la indiferencia? La tarea de hacer del nihilismo (tecnológico) un acontecimiento

El relato que nos presenta Baudrillard y que sintetiza muy bien tanto los elementos que hemos analizado de nuestra época como la impotencia que muestra el pensamiento crítico para crear o abrir puntos de fugar, es bastante aterrador. Quién lo iba a pensar: que lo más aterrador o el mayor de los peligros vendría de la mano con el nihilismo pasivo de la absoluta transparencia, del pensamiento positivo y voluntarioso, y con la afirmación irrestricta e incondicionada del poder.

Sin embargo, para el filósofo inglés Keith Ansell-Pearson, la lectura que nos presenta Baudrillard no es ni el único posible ni es la única manera de *posicionarse* frente a este nihilismo de la transparencia propio del sistema tecnológico⁸⁴¹. Pues, se pregunta, ¿puede realmente existir una pasión por la indiferencia? ¿No es esto una simple ironía de Baudrillard? En el fondo, para el filósofo inglés, Baudrillard no puede afirmar que el nihilismo de la transparencia sea nuestra última pasión, por más que está pasión esté dada por el goce implicado en su propia auto-destrucción. Pues este nihilismo cínico y oportunista que no cree en nada más que en aquello que le conviene, es más bien reflejo de una disposición pasiva y desapasionada de quién, sólo como observador apático y abstraído del mundo, pone de manifiesto una voluntad dispuesta a la nada que no quiere otra cosa más que dejarse morir, *cómodamente*.

⁸⁴¹ Keith Ansell Pearson y Diane Morgan, “Introduction: The Return of Monstrous Nihilism”, en Keith Ansell Pearson y Diane Morgan (eds), *Nihilism Now! Monsters of Energy*, McMillan Press, UK, 2000, p.p viii-xxi.

Para Ansell-Pearson, este nihilismo de la transparencia irradia no sólo melancolía sino, sobre todo, egoísmo y autosatisfacción. Es, por lo mismo, reflejo del cinismo propio de un intelectual aislado y desencantado que vive protegido en la seguridad de los pupitres académicos. Un nihilismo que descansa en la negación de su propia energía, un nihilismo sin *vida germinal*, sin fuerza creativa, incapaz de moverse por vericuetos no explorados y que se tumba en la cama satisfecho de su mismo agotamiento y ánimo de derrota; como si su misma desilusión fuese su última ilusión redentora, su última obra de arte total.

Por eso, asumiendo un cierto punto de vista desdeñoso que se cree «despierto», «realista» y «desencantado», un nihilista así puede reírse de todos aquellos que los mueve aún alguna que otra esperanza, por más austera que esta sea. Se burla del espíritu juvenil que se resiste a pensar que no hay más alternativas que el capitalismo hecho uno con una realidad consumida. En su sabiduría del desencanto, actúa como un hombre blanco maduro que se ha dado cuenta de que lo único que tenemos a mano es reírnos cómodamente de nuestro absurdo, con un buen plato de comida caliente en la mesa y abundante vino. «Es lamentable lo que pasa en el mundo entero: cientos de millones de muertos, pero, ¿qué más se puede hacer? El ser humano es una bestia salvaje. Sólo nos queda reírnos de nuestro trágico destino, de ese destino de no saber ya distinguir lo importante de lo insignificante, este destino que, por estar tan despiertos, no nos deja ya creer en el futuro»: esto podría afirmar perfectamente un nihilista descreído y desafectado, mientras se lava los dientes antes de meterse a la cama a *dormir*.

¿Cómo, entonces, pensar *contra* de este estado del mundo reticular y transparente que fluye, casi sin fisuras, cada vez de modo más acelerado? ¿Es que acaso podemos aún, en medio de la sociedad de la simulación y el simulacro, apelar al pensamiento crítico y creativo, incluso reconociendo que ya no es posible hacerlo en nombre de referentes tales como la Realidad, la Verdad o el Bien? Estoy convencido de que sí. Pero, primero, para esto debemos tomarnos en serio el diagnóstico de Baudrillard. No para hacernos cómplices, ni para aprender a gozar de la destrucción del mundo desde una desafección estetizada. Más bien debemos tomárnoslo en serio, para *demorarnos* en lo que allí se nos des-encubre, para explorar formas de *habitarlo*: para tantear maneras de *interrumpir* el flujo reticular que

gobierna lo que está aconteciendo, de forma que «eso» que el texto de Baudrillard nos revela se transforme en *nuestra experiencia*, torciendo la apatía que gobierna el mundo. Dicho en otras palabras: si el nihilismo de la transparencia es aquella *situación* en donde ninguna teoría ni ningún evento tienen, sobre nosotros, consecuencias verdaderas, dejar acaecer el nihilismo como aquello que (nos) está ocurriendo implica, entre otras cosas, arriesgarse a ser tocado por la afección latente en dicha desafección generalizada. ¿En qué medida lo que nos está ocurriendo tiene como «consecuencia» que, aparentemente, nada tenga sobre nosotros consecuencias? Si al interior del nihilismo de la transparencia y de la aceleración propio de la movilización total nada nos afecta verdaderamente, debemos preguntarnos cómo es que nos afecta que (la) nada nos afecte. En los términos de Heidegger: hacer experiencia de esa penuria que significa vivir una época de «ausencia» de toda penuria. O en los términos de Nietzsche: época agitada y excitada, sí, pero época de «ausencia» de pasión.

Con este gesto transitamos casi imperceptiblemente de la desafección propia de que nada nos afecte a demorarnos en la pregunta respecto a qué (nos) está ocurriendo para que (la) nada nos afecte, haciendo del nihilismo nuestro acontecimiento y situación inexorables. Este gesto pequeño *provoca* en nosotros que la indiferencia ya no nos pueda ser algo indiferente, lo que rasga, aunque sea mínimamente, la continuidad lisa de la sociedad del rendimiento movida por la fuerza silente de la inercia. ¿Por qué? Porque se nos hace evidente, al menos, una cosa insoslayable. Que, pese a que no podamos ya apelar a grandes Verdades para buscar contra-decir esta inercia desafectada que domina la movilización planetaria, sí podemos apelar a una cuestión más sencilla, más de base. Que la inercia propia del nihilismo tecnológico no es (sólo) dañina porque promueva la falsedad del espectáculo ocultando una (dura) realidad de fondo. La inercia es dañina en la medida que la apatía que en ella se expande nos muestra fehacientemente que la existencia - del otro, de nosotros mismos, del ente en su totalidad -, con una simpleza inexplicable, nos importa, nos afecta, nos atraviesa y hiere. Si nuestra situación vulnerable, finita y desvalida *no nos importase*, no tendríamos por qué inventarnos modos de lidiar con la *verdad* que nos enrostra. Por eso, si la penuria de nuestra época es que no sentimos penuria y aflicción alguna, la cosa consiste, quizá, en aprender a girarnos hacia aquello que la experiencia concreta y finita de nuestra vida nos «abre» como nuestros verdaderos límites. Para, desde allí, aprender a pensar no sólo acerca

de ellos sino desde de ellos. Es decir: no hacer de la vulnerabilidad, de la finitud y de la desvalidez solamente nuevos «objetos» de conocimiento. También, dejándose interpelar por la verdad que en ellos descuella, cultivar modos de pensar finitos, vulnerables y desvalidos, errantes, exploratorios, amables, hospitalarios. ¿Un modo de pensar apasionado? ¿Un modo de pensar que brota del hecho incontestable de la que vida nos afecta en la hondura de la piel? ¿Demorarse en el cultivo de un *pathos* diferente del pensar? Es decir, ¿cultivar un modo de pensar entrañado con el gesto de cuidar, de atender, de agradecer? ¿«Dar lugar» de otro modo, a lo que buscamos pensar, decir, crear?

El sistema tecnológico, tensado en este nihilismo de la transparencia, nos ha hecho palpable, quizá más que nunca, que no tenemos ni origen ni destino metafísicos, y que por tanto no tenemos necesidad de creer ni de esperar lo que alguna vez nos prometió la metafísica y la Modernidad. Pero si este es el caso, ¿estamos obligados a creer que correr hacia delante saltando de novedad en novedad es nuestro último destino? ¿Que la violencia desatada es la realidad de lo real? ¿Que la ontología de la guerra es reflejo neutro de la realidad de lo real? No, de ninguna manera. Pero, ¿qué hacer? ¿Debemos imponer entonces nuestras perspectivas, tan arbitrarias e injustificables como aquellas que queremos rechazar? Hacer esto implicaría asumir la ontología de la guerra del nihilismo tecnológico como realidad de real. ¿Entonces qué? Pienso que debemos comenzar por demorarnos justamente en eso: en la experiencia que nos abre el vacío en el que se hunde todo fundamento, valor, meta o motivo, los que pierden así, entrañándose con la contingencia y la situacionalidad, toda naturalidad incuestionable y absoluta. “La política emancipatoria [escribe Mark Fisher] nos pide que destruyamos la apariencia de todo «orden natural», que revelemos que lo que se presenta como necesario e inevitable no es más que mera contingencia y, al mismo tiempo, que lo que se presenta como imposible se revele accesible”⁸⁴².

Por estas razones, con el «giro hacia la experiencia de lo concreto» a lo que nos abrimos no es a otro y renovado «más allá», sino al «más acá» de la vida. A la contingencia, al devenir, a lo provisorio, a la errancia, elementos de nuestra situación vulnerable y desvalida tensados irresolublemente entre la acogida hospitalaria y, por supuesto, la violencia y la

⁸⁴² Mark Fisher, *Realismo capitalista*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016, p. 42.

guerra. Pensarnos desde el límite nos gira hacia lo concreto, hacia el mundo de la vida, desde esa base donde, como ya señaló Empédocles, sus elementos crecen en el juego de conjunción y disgregación⁸⁴³. Por ello, la tarea que se le abre a la crítica es en el horizonte de la experiencia de la indisponibilidad misma: de esa falta de todo fundamento desde donde podríamos dirimir, de una vez y para siempre, la disputa entre conjunción y destrucción. La cuestión de la crítica quizá consiste en abrir, sostener y cuidar una experiencia del ser y estar en el mundo en donde se atiende esa hondura - indisponible para la voluntad humana - que late en ese «vacío de» o «falta de» (motivos y sentidos metafísicos) que nos sitúa de *otro modo* en nuestra situación contingente, vulnerable, finita. Dicho vacío indisponible para toda voluntad de poder no sólo es un terreno en disputa sino la base desde donde, en el disenso, crece el mundo de la vida en virtud de una pluralidad no sólo disgregadora sino también generadora de más consistencia y sentido. Es decir, la crítica debe restituir, una y otra vez, como su tarea infinita, la salvaguarda de «eso» indisponible que da que pensar, aquello incalculable e indeterminado en lo que se «enraízan» nuestro modo de habitar el mundo⁸⁴⁴. «No tenemos origen ni destino metafísicos»: desde esa experiencia que el sistema y nihilismo tecnológicos nos han generado, podemos levantar quizá, otra vez, la tarea inagotable de pensar cómo es que queremos vivir, resguardando al mismo tiempo la provisionalidad de toda respuesta. Ensayar, no fijar. Tantear, no sellar. Pero, ¿no es esta el sentido que ya Nietzsche daba a su propia tarea en tanto médico de la cultura?⁸⁴⁵

⁸⁴³ Aquí vale la pena recordar aquello que Empédocles nos enseña. No existe sólo un principio o fundamento que, como *arché*, organice la economía del cosmos, sino 4 elementos (tierra, aire, fuego y agua) y dos fuerzas cósmicas que movilizan la existencia, a saber, el odio o la discordia y el amor o la amistad, la primera ligada a la fuerza que disgrega, la segunda, a la *juntura* de la que brota el ser pleno, dichoso de sí mismo. Es decir, los elementos de la vida, diversos y separados entre sí, pueden disgregarse o unificarse según el predominio de una de estas dos causas. El odio y la discordia se vinculan a *Neikos*, *Pólemos* y *Eris*: el amor y la amistad, a *Philotes* y *Eros*. En este sentido, la vida puede entenderse como el cruce de estas dos tendencias. VV. AA, *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid, 1985, p.166 y ss. Ver también Carlos García-Gual, “Empédocles de Agrigento”, en *Universitas Philosophica*, vol. 13, No 25-26, 1996, p. 16.

⁸⁴⁴ A propósito de la tarea de la crítica que hace de la política de la in-determinación como movimiento de desconexión y de interrupción, ver Luis Ignacio García, “Técnica, poshumanismo y experiencia”, *Eidos. Revista de Filosofía*, No 27, 2017, p.p 293-318.

⁸⁴⁵ German Cano escribe, a propósito de Nietzsche como médico de la cultura: “La *Umwertung* busca, pues, modificar los erróneos términos desde lo que hasta ahora se ha planteado el problema moral. De ahí la necesidad de cambiar nuestra manera de ver, de «cambiar lo aprendido» (*umlernen*). Allí donde el espíritu aún demasiado resentido por su desilusión invierte la antigua creencia en el ideal (como sólo el ideal es bueno, muerto el ideal, sólo queda el interés o la lucha desnuda por el poder), el médico cultural, el alquimista, no admite los términos – aún morales – en los que se plantea la cuestión (...) *Curarse de* la moral no es lo mismo que desvalorizar la moral. La atmósfera fría en la que se obliga a respirar Nietzsche no es sólo la consecuencia trágica y dolorosa de un mundo en crisis, sino la consecuencia necesaria de su porvenir médico, de su nueva ecología del valor”. Germán Cano, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020, p. 186.

Como apunta Luis Sáez Rueda: “La fuerza de un ser humano, de una cultura, se mide en la capacidad de vacío que es capaz de soportar y digerir sin sucumbir a él”⁸⁴⁶. Desde ahí, el nihilismo en tanto “tal *falta*, puede ser experimentado [también] como el advenir de un *nihil activo*, es decir, en cuanto descubrimiento de la productividad inherente a la abismática carencia de fundamento, testimonio de la finitud humana, condición de la libertad, de la creación de mundo y, en definitiva, como una oportunidad para escuchar lo que *hace falta* y hacerse cargo de su impulso”⁸⁴⁷. El límite no es otra cosa que una señal hacia el vacío y la contingencia. Un vacío que, quizá, si aprendemos a habitarlo de otra manera, ya no sea necesario ni conquistar, ni dominar, pero del cual tampoco sea necesario escapar, corriendo desafortadamente hacia un «adelante» (sin fin ni esperanza) que busca llenarlo infructuosamente. Un vacío generador de una diversidad de mundos, de imaginarios, de localidades y domicilios dinámicos, desnaturalizados, abiertos a la provisionalidad y expuestos a la hospitalidad que transforma en complicidad⁸⁴⁸. Un vacío de una sencillez tal que ya no denota la melancolía que no puede vivir sino resentido por el objeto que se ha desintegrado en el no-ser. Sí, un vacío que duele, como toda pérdida, como toda falta, como toda ambigüedad que nos lleva a enfrentarnos con la finitud irredimible en la que inscribimos nuestras vidas. Pero un vacío que es, antes que pura carencia, deuda o necesidad infinitamente insatisfecha, fuente de generación, creación, fecundidad que *da* vida. Como escribe bellamente Violeta Núñez;

Un espacio vacío para dar lugar a la pregunta. Un espacio vacío para pensar. Un espacio vacío para que algo nuevo pueda advenir. Un espacio vacío para que algo de la subjetividad se vea

⁸⁴⁶ Luis Sáez Rueda, “Enfermedades de occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”, en Luis Sáez Rueda (ed.), *El malestar de occidente. Perspectivas filosóficas sobre una sociedad enferma*, Anchor Academic Publishing, Hamburgo, 2017, p. 119.

⁸⁴⁷ Javier de la Higuera, Luis Sáez Rueda y José F. Zúñiga, “Prólogo de los editores”, en Javier de la Higuera, Luis Sáez Rueda y José F. Zúñiga (eds), *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, Granada, 2009, p. 8

⁸⁴⁸ Pienso que es desde este vacío fecundo desde donde el pensamiento crítico «posfundacional» puede desnaturalizar la relación exclusivamente hiperproductivista que hoy mantenemos con la técnica, tanto en relación con nuestros aparatos, la infoesfera, como con nuestra comprensión de las competencias y habilidades. Vale la pena seguir de cerca las reflexiones que ha ido desarrollando Yuk Hui a propósito de la diversidad tecnológica como modo de fragmentar el monolenguaje que el sistema tecnológico ha instalado a nivel planetario, lo que nos hace presagiar el apocalipsis. Yuk Hui, *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Caja Negra, Buenos Aires, 2020.

concernido de manera tal que lleve al sujeto a reconsiderar su posición ante el mundo. Un vacío para dar lugar a lo imprevisto⁸⁴⁹.

*

A continuación, quisiera referirme brevemente a unas cuentas líneas de pensamiento crítico y creativo que se abren justamente desde la experiencia de nuestra finitud que el nihilismo nos ha hecho presente, líneas que indudablemente no agotan en ningún caso el extenso campo de desafíos abiertos de par en par en el corazón de nuestra época. Son algunas provocaciones e inquietudes que, a diferencia del nihilismo cínico de la transparencia, mantienen al pensamiento abierto a ese «resto» que siempre, inagotablemente, nos da que pensar: un por pensar, un por vivir y un por-venir que nos ofrecen elementos, grietas, sinuosidades, porosidades, para ir elaborando otras constelaciones de sentido que hagan del *nihil* la base para el cultivo de otros modos de vivir. No vivir decepcionados de la provisionalidad y sin sentido metafísico de la existencia, sino marcar dicha experiencia como base para repensar nuestros vínculos con el mundo, con los otros, con nosotros mismos, con el planeta como otredad radical.

&2 Elementos revitalizadores del pensamiento crítico porvenir

2.1 Hacia un nuevo pensamiento del «nosotros» desde la experiencia de nuestra singular mortalidad

El sentimiento de impotencia que parece embargar a la humanidad que debe ir adaptándose continuamente a las exigencias del sistema tecnológico planetario no implica, de ninguna manera, que debemos someternos a una necesaria y abnegada resignación. Más bien, que ese no-poder-más emerja junto al reconocimiento experiencial de la violencia injustificable contenida en todo modo de vida metafísico, incluido el tecnológico, es la constatación más fehaciente de que las lógicas que nos embargan no son una cuestión natural o de derecho, sino tan contingentes como cualquier otra. Por ello, la experiencia límite que nos abre este no-poder-más marca - con la radicalidad de los cuerpos y afectos – un punto

⁸⁴⁹ Violeta Núñez, *Los juegos artesanos de la educación social. Transgresión, bricolaje, postproducción*, Editorial UOC, Barcelona, 2016, p.47.

antagónico con la lisa y fluida teleología del «siempre más» que moviliza el principio del rendimiento. El no-poder-más desarticula experiencialmente el sentido común presa de la exigencia de optimización, dando cuenta que en ella no obra ni existe una obligación metafísica sino un modo de gobernar que no hemos decidido, pero frente al que sí nos cabe *responder*⁸⁵⁰. Como señala Byung-Chul Han: “El cansancio del agotamiento es un cansancio de la potencia positiva. Incapacita para hacer *algo*. El cansancio que inspira es un cansancio de la potencia negativa, esto es, del «no-...»”⁸⁵¹.

Situados en la experiencia del no-poder-más, se nos hace cada vez más patente, por un lado, que la organización de la vida ejecutada por los expertos de los más diversos colores se muestra *impotente* frente a fuerzas e inercias más bien ciegas que movilizan las lógicas transparentes de nuestra época «fuerza de quicio» y «sin alternativas». Y, por el otro, que el permanente esfuerzo que nosotros mismos nos exigimos tanto para *adaptarnos* a unas condiciones sociales y económicas siempre cambiantes, como para mantener en movimiento la misma rueda optimizadora que lo modifica todo, ha terminado por exponernos a un *malestar* y *agotamiento* generalizados, al que los expertos tampoco saben qué ni cómo responder. Pues, ¿cómo podrían los expertos diferir de estas lógicas si son justamente estas lógicas las que les dan su sitio privilegiado en el orden actual? Como señala—dramáticamente—Bernard Stiegler,

(...) la invención de un nuevo mundo al que hace muy poco llamábamos “progreso” no sólo no parece en la actualidad portadora de futuro sino que, para la *mayoría de la población mundial occidental y oriental* no conduce a ninguna parte (cuando no es una pesadilla). Respecto a quienes tratan de dirigirla, cada día experimentan más su impotencia. Esta es la actual desorientación⁸⁵².

Este renovado sentimiento de impotencia está generando un ánimo de frustración que está haciendo temblar a las estructuras de nuestras sociedades del conocimiento. Pues si bien este desgastante pesimismo planetario ya no cree en las utopías propias del sueño europeo

⁸⁵⁰ Gilles Deleuze, “El agotado”, en *Beckett*, Museo Nacional Reina Sofía, Madrid, 2006, p.p 63-72.

⁸⁵¹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 77

⁸⁵² Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo II. La desorientación*, Hiru, Gipuskoa, 2002, p.p 7-8.

moderno, tampoco se conforma con esa decepción cínica que hace de la experiencia de la derrota la justificación del hedonismo depresivo al que ha conducido la utopía del *american way of life*. Algo, en este nihilismo de la transparencia, hace que esa indiferencia de la que nos habla Baudrillard no logre cerrarse del todo. Algo en ella nos molesta, nos genera malestar, nos incomoda, como vimos a propósito de la Era de la Posverdad. Algo se mantiene aún abierto, algo que ese movimiento de integración de los objetos y de los sujetos no logra sellar en su círculo entrópico. Algo duele, y en ese dolor, late una herida abierta que parte de la humanidad ha querido saturar resucitado valores, principios y demonios que se creían olvidados; pero también, y he aquí uno de los aspectos irrenunciables del pensamiento crítico contemporáneo, puede movernos a querer, pensar y sentir desde *otro* lugar.

Pero, ¿desde dónde y cómo poder pensar esa otredad? Escuchemos otra vez a Bernard Stiegler:

Nosotros mismos, terrícolas del siglo XXI, que no libramos ninguna guerra mundial y formamos el género humano, sabemos ahora que podríamos autodestruirnos. Hasta nuestros días, la posibilidad de extinción del género humano no había sido factible sino como el precio a pagar por la cólera de Dios—del pecado original. Ya no hay ninguna referencia religiosa para el origen de este extremo pesimismo planetario. La causa de este estado de ánimo, repentinamente más pesado en el otoño de 2009 por el desastre de la cumbre de Copenhague, es una guerra económica sin piedad: un conflicto sordo, de una insondable hipocresía, una lucha constante, agotadora para la Tierra y sus habitantes, que deja a un millar de entre nosotros en una miseria económica abominable mientras que arruina al conjunto del mundo humano cada vez más rápido y de maneras más irreversibles. De tal modo que, en esta guerra disfrazada de paz, no puede haber a corto plazo más que perdedores⁸⁵³.

Stiegler nos hablar de un saber - cada vez más colectivo - a partir del que comienza a densificarse una experiencia de un *nosotros* cuyo único contenido es la consciencia de la posibilidad de nuestra propia auto-destrucción: un *nosotros* compartido, si se quiere incluso global, nacido de la posibilidad misma de nuestra desaparición, de ese latido en el que se juega la amenaza cierta de que el mundo se transformase sin nosotros. De algún modo, en

⁸⁵³ Bernard Stiegler, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida*, Avarigani, España, 2015, p.p. 37-38.

este *nosotros* global vibra una experiencia límite, es decir, el remezón ontológico de aquella «posibilidad de nuestra imposibilidad» de la que nos habla Heidegger a propósito de nuestro ser-para-la-muerte, pero desde cuya experiencia se atisba una modificación de nuestro modo de ser y estar en el mundo. Dicho en los términos del filósofo alemán, es la experiencia de nuestra mortalidad donde transitamos, como transfiguración existencial, de una relación con el mundo marcada por la dispersión, la inercia, la habladuría a una en que nos hacemos cargo de nuestra vida junto a otros, repitiendo creativa y singularmente las posibilidades heredadas, abriéndonos al mismo tiempo a la irrupción no de la novedad sino de lo nuevo radical. Este saber global de la posibilidad de nuestra auto-destrucción, este saber que nos vincula a un destino común del que, sin embargo, nadie puede responder en mi lugar, puede pensarse como un saber de la falta (de origen y destino), es decir: un saber de la finitud y de la amistad de la carencia, desde donde pensar otra vez el sentido del arte de lo político.

Por ello, no se trata sólo de resistir sabiendo que lo más probable es que la fuerza de la inercia termine por destruirnos. Resistir es importante, pero en el juego de fuerzas es finalmente la fuerza la que reconfigura los posibles, haciendo que lo radicalmente diferente sea engullido bajo las reglas de lo Mismo. Se trata también, hoy más que nunca, de inventar y cultivar otros motivos vitales que nos posibiliten habitar con el cuerpo nuestra crisis. Esto no implica que debemos crear *ex nihilo* nuevos ideales, escribir en el cielo nuevos programas espirituales. Más bien, el gesto se aproxima más a un volvernos justamente hacia aquellos silencios marginados por los vencedores, para que, reverberando a través de nuestros cuerpos, abran otras constelaciones, otros modos de habitar el mundo hoy impredecibles e incalculables.

La *crisis* marca un punto de inflexión que nos llama, desde el abismo que la experiencia del vacío abre en nosotros mismos, *a tener que decidir*: pensar, una y otra vez, de modo siempre inacabado, desde el desfondamiento de los referentes rectores que se creían expresión neutral de la realidad, cómo es que queremos vivir de modo que vayamos difiriendo de la amenaza continua de la destrucción y de la guerra. Los (sistemas) expertos son importantes para sostener la funcionalidad necesaria de todo mundo, eso es innegable. Pero una vez que nuestra mortalidad nos ha revelado que el sistema tecnológico, en el que

prima el criterio de funcionalidad, está configurado a partir de decisiones no funcionales, su naturalidad hegemónica se hace, otra vez, cuestionable. Deconstruir sus presupuestos y preparar el terreno para el cultivo de nuevos anhelos y grandes esperanzas (para decirlo con Nietzsche) es uno de los desafíos esenciales del pensamiento crítico y creativo contemporáneo.

2.2 El «Antropoceno» como símbolo de la fragilidad de la vida humana y su mundo

La caracterización de nuestra época a través del (polémico) concepto de Antropoceno apunta, creo, en esta misma dirección. Acuñado en el año dos mil por el químico atmosférico y premio nobel Paul Crutzen, este da cuenta de que estamos entrando en una fase geológica diferente a la del Holoceno. Para el químico holandés, a partir de la Revolución Industrial, el ser humano ha devenido una «geo-fuerza», en especial a través de las emisiones de dióxido de carbono, que han impactado significativamente el sistema ecológico global, el que antes soportaban firme y de modo más o menos silencioso los proyectos culturales e históricos de la vida humana. El Antropoceno, a diferencia del Holoceno, sería entonces la época en que la tierra ha devenido totalmente antropocéntrica, época en la que, como creen los «antropocénólogos y transhumanistas», la vida humana, dominadora y conocedora de la naturaleza, dará forma total al planeta y *decidirá*, por lo mismo, el futuro de la biósfera.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que pensar que esta nueva Era geológica se caracteriza por el dominio absoluto del ser humano puede pecar de soberbia. Pues, por ejemplo, el cambio climático o las graves transformaciones que se han generado en la biósfera quizá no sean sólo *producto* de nuestro modo de vida sino, también, una *respuesta* impredecible de la naturaleza (*physis*), la cual mantiene su rehúso a ser desvelada totalmente⁸⁵⁴. Sin embargo, esto no quita observar que la sociedad de consumo y el crecimiento acelerado de la industrialización han cambiado sustantivamente “las reglas del juego que organizaban lo vivo desde hace millones de años”⁸⁵⁵. Y que, por lo mismo, el ser

⁸⁵⁴ Susanna Lindberg, “Technologies of the End of the World”, en Marcia Sa Cavalcante Schuback y Susanna Lindberg, *The End of the World: Contemporary Philosophy and Art*, Rowman & Littlefield, USA, 2017, p.12.

⁸⁵⁵ Yayo Herrero, “Prólogo. Viaje al interior. El ser *Antropobsceno* en el tercer planeta del sistema solar”, en Borja D Kiza, *Antropoceno Obsceno. Sobrevivir a la nueva (i)lógica planetaria*, Icaria, Barcelona, 2019, p.8

humano se ha transformado en el más importante actor geológico del planeta, lo que lo hace cargar con una responsabilidad que nunca antes sintió sobre su cuerpo: respecto a la crisis ecológica, respecto a su propia supervivencia, y a la supervivencia de toda otra forma de vida, de las que dependen las condiciones vitales de la biosfera⁸⁵⁶.

También tenemos que tener en consideración que el término Antropoceno aún no ha sido oficialmente aceptado en la comunidad de científicos geofísicos, dado que posee problemas metodológicos y de nomenclatura. Por lo demás el propio término es confuso, ya que asume, por un lado, que existe algo así como *el* medioambiente, como si este fuera un recipiente neutro y monolítico que recibiera en su interior a los diferentes organismos. Y por el otro, asume que la responsabilidad en los impactos a nivel climático y ecológico la tiene un agente abstracto, *el anthropos*, y no la desmesura prepotente de un par de naciones industrializadas o de unas cuantas empresas transnacionales⁸⁵⁷. Por ello incluso algunos prefieren nombres como *capitaloceno*⁸⁵⁸ o *tecnoceno-euroceno*⁸⁵⁹, para insistir en el hecho de que el responsable directo de los cambios y respuestas del ecosistema no es la humanidad en abstracto y ahistórica sino el capital o el modo de vida tecnológico nacido en Europa. Sin embargo, para lo que estoy problematizando aquí creo que nos da bastante juego, más que por su exactitud científica, por su fuerza simbólica.

Bernard Stiegler señala que el Antropoceno es la era del dominio total del capitalismo tecnocientífico global que ha acelerado la *entropía* no sólo por los procesos de combustión y disipación de la energía, sino por la estandarización industrial que arriesga destruir la vida, en tanto esta es, para el francés, el florecimiento y la proliferación de la diferencia, tanto en la biodiversidad como en la diversidad cultural y la singularidad (a nivel psíquico y

⁸⁵⁶ Yuk Hui y Pieter Lemmens, “Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler’s Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene”, en *Krisis. Journal of Contemporary Philosophy*, Issue 2, 2017.

⁸⁵⁷ Fernando Flores y B. Scot Rousse, “Ecological Finitude as Ontological Finitude: Radical Hope in the Anthropocene”, en Richard Polt, y Jon Wittrock, *The Task of Philosophy in the Anthropocene: Axial Echoes in Global Space*, Rowman & Littlefield International, Londres, 2018, p.128.

⁸⁵⁸ Ver, por ejemplo, Jason W Moore (ed), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Kairos, PM Press, 2016.

⁸⁵⁹ Peter Sloterdijk, *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, Siruela, Madrid, 2018.

colectivo)⁸⁶⁰. El modo de vida hipermoderno, movilizadora por el consumo y el marketing, y que arriesga el ocaso de la diversidad de formas de vida y las cosmotécnicas que hoy conocemos, está impulsada por una cierta hegemonía del átropos, que ha transformado la naturaleza toda en recurso energético. Ahora, no pensemos en el antropos como figura esencial de lo propiamente humano, sino más bien como figura del modo de vida moderno nacido, nos va a decir Heidegger, especialmente con el *ego* cartesiano. Vale decir, Antropoceno implica la expansión planetaria de un *modo de vida* que asume como premisas la criteriología de la ciencia y la técnica modernas, la filosofía del sujeto y la comprensión de la naturaleza como recurso disponible para asegurar la optimización de los proyectos y promesas de dominación y seguridad totales. Por eso, como señala Richard Polt, no podemos pensar en el Antropoceno sin pensar a su vez en la tecnología moderna, nacida con el proyecto cartesiano de hacer del ente una trama matemática de cálculo al servicio de nuestras metas y proyectos⁸⁶¹. Al interior de este marco comprensivo existe la idea de que no hay nada más que esto, es decir, nada más que los caminos y «soluciones» nacidos desde esta racionalidad tecnocientífica que, en sus propias auto-correcciones, se prolonga a sí misma hacia el infinito.

Sin embargo, la amenaza que se vislumbra bajo el Antropoceno exige de nosotros *otra* cosa. Y esto refuerza de sobremanera lo imperioso de la tarea de la crítica, que debe buscar trazar nuevas constelaciones de sentido que orienten de otra manera nuestra situación existencial-epocal: la crítica demanda de nosotros modos de saber que alteren las lógicas cognitivas imperantes. Si es justamente el ritmo de un modo de vida movilizado por la maximización de las energías y recursos (humanos y naturales) la que nos ha puesto sobre los límites de nuestra supervivencia, la respuesta que nos posibilite pensar y vivir de otro modo no puede consistir tan sólo en el debate sobre qué tipo de energía utilizar, si la energía fósil o la energía atómica. Este es un típico caso de un mundo agotado, un mundo que, perdida su plasticidad y disposición para dejar-advenir lo nuevo, ya no puede ni sabe prestar atención

⁸⁶⁰ Bernard Stiegler, “The Anthropocene and Neganthropology”, *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, Londres, 2018, p. 41.

⁸⁶¹ Richard Polt, “Eidetic Eros and the Liquidation of the Real”, Polt, Richard and Wittrock, Jon, *The Task of Philosophy in the Anthropocene: Axial Echoes in Global Space*, Rowman & Littlefield International, Londres, 2018.

a lo emergente, limitándose a responder desde lo que ya sabe⁸⁶². Cuando Heidegger señala que no se puede torcer la Era de la técnica a través de la técnica apunta a esto mismo. No es a través del cálculo que podemos abrir puntos de fuga a la hegemonía del cálculo.

Este ejercicio es sumamente difícil, pues implica asumir la tarea de *decidir cómo queremos vivir*, a partir de la experiencia del desfondamiento de todos los referentes. Esto conlleva asumir, con todo el vértigo necesario, que la pregunta sobre cómo queremos y no queremos estar en el mundo no puede definirse a partir de criterios técnicos. Y que ya decidir que los criterios técnicos, es decir, optimizadores, son los criterios incuestionados implica una decisión no-técnica. Esto no es una cosa fácil. Creo que todos, al menos alguna vez, hemos sentido lo difícil que es ver e imaginar otras posibilidades «fuera» de las lógicas clausurantes de nuestra época póstuma, pese a experimentar la angustia del agotamiento del mundo tal como lo hemos vivido, de sentir el calor asfixiante y el frío polar en meses inesperados. Pues la clausura de lo diferente y el advenimiento de lo homogéneo implica que todos, más o menos, habitamos al interior de las lógicas de un único modo válido de pensar. Pero es esa clausura la que nos muestra que ese movimiento que gira sobre sí mismo se sostiene, él mismo, sobre criterios no optimizadores. A ellos hay que interrogar, a ellos hay que buscar *deconstruir* para, asumiendo que, si acaso no existe allí adelante un futuro prometido, tampoco es la movilización total el único camino unidireccional que nos resta.

Un buen ejemplo de esto es lo que nos plantea en su último libro, el famoso historiador bengalí Dipesh Chakrabarty a propósito del Antropoceno. Este, nos dice, no sólo nos ha permitido vernos a nosotros mismos como fuerza geológica, para desde allí, poner en evidencia los impactos catastróficos que nuestro modo de vida ha generado en el ecosistema. El Antropoceno, también, nos ha hecho patente que no sólo nosotros y nuestras civilizaciones somos mortales. También los equilibrios del ecosistema son finitos, aunque su durabilidad pertenece a una escala diferente al de la escala humana. Esto nos exige pensarnos no sólo haciendo de nosotros mismos el centro de una historia que ha hecho del peligro de nuestra propia destrucción el anticipo de las narrativas apocalípticas. También nos exige pensarnos

⁸⁶² Susanna Lindberg, “Technologies of the End of the World”, en Marcia Sa Cavalcante Schuback y Susanna Lindberg, *The End of the World: Contemporary Philosophy and Art*, Rowman & Littlefield, USA, 2017, p.6.

desde una perspectiva no-humana. Es decir, por un lado, desde una perspectiva que hace del planeta su nuevo centro de gravedad, y por el otro, a nosotros mismos, como una especie que forma parte de una trama más compleja, de más larga data.

Pensar desde el límite no sólo de nosotros mismos o de nuestro mundo sino del planeta exige de nosotros ir más allá de la sustentabilidad, cuestión necesaria, pero no suficiente. Para el historiador bengalí, también se hace necesario tramar nuestra historia con las exigencias de la habitabilidad, es decir, con aquellas cuestiones esenciales para asegurar la continuidad de modos complejos de vida, donde su diversidad pasa a ser una de las cuestiones centrales para los años venideros. El límite que nos ha hecho patente la catástrofe no sólo nos exige pensarnos a nosotros mismos desde otro lugar, sino también buscar modos que nos permitan generar un cambio epocal de conciencia. Es decir, explorar vínculos diferentes con el mundo, con la tierra y con el planeta, el que se ha ido revelando como aquello que no sólo está ahí para nuestro control y dominio, pero que tampoco está sólo disponible para suscitar ese profundo habitar poético del que tanto hablaba Heidegger. El planeta, desde un criterio bío-geológico, también se nos muestra como aquella otredad radical a la que debemos pensar desde criterios paradójicamente no-humanos. Y para esto la ciencia, desatada de la hegemonía tecnológica y económica, es esencial. El pensamiento crítico y creativo contemporáneo plantea entonces la necesidad de ensayar modos de encarnar los conocimientos que la ciencia va generando, buscando sortear de esa manera la división típicamente moderna entre «ciencia» y «experiencia», entre «conocimiento» y «vida»⁸⁶³.

⁸⁶³ Un ejemplo notable de esto es el trabajo que realizó Francisco Varela en el campo de las neurociencias. Para Varela la tradición científica occidental, a diferencia de la sabiduría oriental, ha separado casi irreconciliablemente el campo del conocimiento científico y el campo de la experiencia. Varela, apelando a un «reencantamiento con lo concreto» buscó dar cuenta que los descubrimientos en el campo de neurociencia podían tener un impacto transformador en el modo cómo comprendemos y vivimos el ser que somos nosotros mismos en relación al mundo. Así, por ejemplo, al dar cuenta de que, desde el punto de vista de las neurociencias, no podemos dar cuenta de un «sujeto» unívoco ni de un «mundo» objetivo y «sólido»; es decir, que nuestra experiencia concreta carece de fundamentos estables, podría gatillar una transformación profundamente ética en nuestro modo de vivir, en cuyo «centro» radicaría la compasión. Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 2011, p.p. 271 y ss.

2.3 Pensar (desde) lo que nos pasa: poner el cuerpo

La tarea de la crítica no puede reducirse a ser un arma de denuncia teórico-academicista, pues como vimos en el capítulo 2 de la segunda parte, los flujos de la optimización también requieren de la publicación de críticas disruptivas para mantener la industria académica en perpetuo movimiento. Por ello, pienso que es fundamental ir ensayando pensar desde lo que (nos) pasa. Es decir, si para Baudrillard lo que nos pasa es que no nos pasa nada, un pensamiento crítico que se atreve a hacer del nihilismo nuestra situación insoslayable, implica el esfuerzo de dejarlo-acontecer hasta el fondo mismo de la piel. Pero, ¿cómo hacerlo?

Heidegger en la primera parte de su famoso curso del 1929-1930 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*⁸⁶⁴, nos muestra de modo bastante ilustrativo, cómo la necesidad epocal de buscar preguntarnos por el lugar que ocupa una época nace de una experiencia de base: de que ya no sabemos dónde estamos, de que hemos perdido el sur y el norte, de que estamos profundamente desorientados. Dicho de otra manera: la pregunta por el lugar en donde nos encontramos *nace* de un temple fundamental en el que resuena una *ausencia* de lugar, una pérdida y una necesidad por volver a situarse y orientarse en medio de un mundo vuelto inhóspito. Queremos saber dónde estamos porque, en el fondo, *nos sentimos extraviados*. Nos preguntamos por nuestra posición pues bajo nuestros pies se nos ha des-encubierto nuestra des-orientación de base.

Este extrañamiento que ha puesto lo inhóspito en el seno de nuestras sociedades posmodernas es de lo que, creo, debe hacerse cargo una ontología crítica del presente que quiera revitalizar un pensamiento desde el que abrir, otra vez, «la esperanza en el futuro», pero desde *otro* lugar. Pues si es acaso uno de los elementos de nuestra época fuera de quicio

⁸⁶⁴ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007, p.p 100-110. Este curso es, además, sumamente interesante porque, al menos en lo que yo sé, es de las primeras veces que Heidegger busca llevar su meditación a un diagnóstico fenomenológico de lo que acontece en su época, aunque, como han señalado intérpretes como Michael Zimmermann, ya *Ser y tiempo* puede leerse como una crítica filosófica a un modo de vida marcado por los criterios del positivismo y la prosperidad industrial, el desastre de la Primera Guerra Mundial y la degeneración del mundo de la vida. Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, USA, 1990.

es este sentimiento de «no ir hacia ningún sitio», una de las tareas del pensamiento crítico y creativo es abrir hiatos para volver a aprender a orientarnos en el mundo, sin negar su fragilidad y finitud. Sin embargo, para evitar caer en ese localismo del terruño y de la sangre al que sucumbió el propio Heidegger tenemos que tener en cuenta aquello en lo que insiste Amador Fernández-Savater. Si nos sentimos desorientados por estos flujos abstractos e hiperveloces, la filosofía debe encontrar caminos de regreso al mundo de nuestra experiencia concreta. Para, anclados en su interior, atender lo que nos pasa, cuidar los modos cómo organizamos y direccionamos nuestras vidas.

Por esta razón, esta disposición atenta al pasar de lo que nos pasa puede ser comprendida, también, como una invitación a pensar el ejercicio filosófico—siempre inacabado—como una exploración meditativa que no separa el cuerpo del espíritu, sino que incluso hace del primero un nuevo centro de gravedad⁸⁶⁵. Se trata de abandonar esa vieja idea de que existe una separación ontológica y jerárquica entre «conocimiento teórico» y «conocimiento práctico» (ciencia y técnica), pensando vivamente la teoría como un ejercicio tramado en los latidos de la vida que busca, desde la experiencia misma, abrir nuevas bifurcaciones, sensibilidades y modos de habitar el mundo. Ante este escenario, resultan muy esclarecedoras e inspiradoras las siguientes palabras de Amador Fernández-Savater:

Lo que hace falta por tanto no es más crítica, no son juicios morales o sabihondos lanzados sobre el mundo desde lejos, ni la opinión — por muy mordaz que sea— lanzada contra los temas que pasan ante nuestros ojos por las pantallas, sino activar la capacidad de plantear problemas propios (pensamiento) y de ensayar respuestas encarnadas (creación)⁸⁶⁶.

Ante el proceso de instrumentalización (y abstracción) de todas las cuestiones vitales, se nos hace necesario lanzar a la época preguntas concretas, vividas, situadas, afectadas, hechas con el cuerpo: así, y sólo así, podemos agilizar nuestra inteligencia práctica y experiencial, la que

⁸⁶⁵ Ver, a propósito, José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona 1998. O la potente propuesta de Barbara Stiegler, “Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma”, *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, No 1, 2003, p.p 128-141. Allí la filósofa francesa realiza, a partir de una crítica contundente a la interpretación heideggeriana, las consecuencias que implican pensar los problemas contemporáneos a partir de la noción de cuerpo que nos lega Nietzsche.

⁸⁶⁶ Amador Fernández-Savater, *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*, NED, Barcelona 2020, p. 17

se activa cuando “nos *hacemos cargo* de un trozo de mundo del que dependemos y en cuyo interior reside el mundo común entero”⁸⁶⁷. Como escribió Nietzsche, *en filosofía nada es impersonal*. ¿Pero no es esta concepción del sentido de la filosofía una respuesta a la agudización de la inercia y de la pasividad propias de una sociedad que ha hecho de su auto-destrucción el último juego del ideal ascético?

2.4 *La ontología del presente como epojé cartográfica: hacia nuevas constelaciones y palabras que conmuevan.*

Otro elemento importante a la hora de pensar modos de revitalizar el pensamiento crítico y creativo contemporáneo es vivirlo como una suerte de *epojé*. Vale decir, como una puesta en suspensión de esos ritmos frenéticos que exigen de nosotros dar por hecho cosas que son, a lo menos, cuestionables. El pensamiento crítico contemporáneo se puede comprender, entonces, como un movimiento de la existencia que busca distanciarse—en lo posible—de la inmediatez, modo de la temporalidad que, como señala Borja Muntadas, articula los ritmos de la frenética sociedad actual⁸⁶⁸. Pero este distanciamiento está lejos de expresar la apatía auto-satisfecha de Baudrillard. No debemos pensar este *pathos de la distancia* como si fuera un modo de estar puramente pasivo, que quiere analizar lo visto de modo neutro y desafectado. Más bien, este *pathos* se juega en una distancia comprometida, una distancia que busca *dejarse afectar por lo que nos está pasando*, una distancia que, lejos de dejar de atender al mundo, busca dejar emerger aquello que la cerrazón de la época ha marginado más allá del rabillo del ojo. Una de las tareas de la crítica, y de la educación venida tras la catástrofe, por tanto, consiste en volvernos a hacer contemporáneos a nuestra propia época.

Por lo mismo, el ejercicio crítico inscribe en el espíritu intempestivo que nos legara Nietzsche: busca comprender algo que, considerado con ciego orgullo en nuestra época (la sociedad del conocimiento, la web, la productividad, la innovación, etc.), en su uso excesivo

⁸⁶⁷ Amador Fernández-Savater, *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*, NED, Barcelona 2020, p. 17

⁸⁶⁸ Borja Muntadas, *Inmediatez. Capitalismo y vidas aceleradas*, CHIADO, España, 2016.

y acrítico implica, por el contrario, algo dañino⁸⁶⁹. Esta cuestión adquiere mayor importancia, en la medida que uno de los elementos más característicos de nuestro tiempo es la angostura que se da entre los que pensamos, queremos y sentimos y una actualidad que exige de nosotros plena atención, y que, en función de los criterios automatizados, nos *anticipan* el futuro. Pensar como gesto, como deseo, como distancia comprometida, es, así, el trabajo (infinito) que hacemos sobre nosotros mismos para volvernos contemporáneos de nuestro propio tiempo, al menos en los términos que lo plantea Giorgio Agamben en su famoso ensayo, *¿Qué es lo contemporáneo?*:

La contemporaneidad es, pues, una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a este y, a la vez, toma su distancia; más exactamente, es esa relación con el tiempo que adhiere a este a través de un desfase y un anacronismo. Quienes coinciden de una manera demasiado plena con la época, quienes concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos ya que, por esta precisa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella⁸⁷⁰.

Volvernos contemporáneos implica, en palabras de Agamben, una relación temporal con el propio tiempo, un tiempo que es al mismo tiempo un desfase, un anacronismo, pero también un ejercicio no sincrónico sino *diacrónico*. No coincidir plenamente, no sumergirse en ese sentimiento oceánico en el que disolvemos nuestra individualidad, del que nos habló Freud⁸⁷¹. Sino, más bien, distancia, singularidad y foco atento y cuidadoso en la mirada, en el gusto, en el tacto.

Esto no quiere decir, de todas maneras, que una ontología crítica del presente busque englobar una realidad que se nos presenta de modo neutra y objetiva sino todo lo contrario. Por ello, creo que una ontología del presente que responda a la singularidad de los tiempos que corren está más cerca de una *cartografía*, comprendida como ese arte de trazar líneas y huellas sobre un horizonte que se quiere transparente, liviano, lizo: es decir, aprender a

⁸⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca nueva, Madrid, 1999 Friedrich, p.p 38-39

⁸⁷⁰ Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011, p.p 17-18

⁸⁷¹ Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. 21, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

inscribir, en el acelerado fluir de la movilización reticular huellas, hiatos, sombras o grises, hitos que marquen con el cuerpo ciertas interrupciones en una realidad lisa que se quiere totalidad orgánica⁸⁷².

Así, sobre una planicie desértica, el ejercicio crítico como cartografía puede hacer emerger con y en sus trazos un territorio no novedoso sino radicalmente nuevo. Un territorio no prefigurado con antelación, es decir, programado desde lo ya-sabido, sino un territorio que va emergiendo en el mismo gesto de trazar y mapear a través de los cuales el cartógrafo se involucra en las fuerzas del mismo territorio que lo sobrepasan, obrando desde su interior. Una macrofilosofía cartográfica no pretende, por tanto, congelar una realidad o un campo de análisis, sino captar unas dinámicas en las que el mismo que mapea inscribe su vida, lo que genera al mismo tiempo un juego de apropiación y suspensión que desplaza las líneas incluso hacia futuros parajes desconocidos. Existen puntos de equilibrio, sí, pero se reconoce que el mapa nunca agota aquello inagotable que se quiere cartografiar.

Este gesto está muy bien visto por Josep María Esquirol en *La resistencia íntima*, cuando asocia el gesto del pensamiento contemporáneo también al arte de cartografiar de los antiguos aventureros, los que, arriesgándose por tierras desconocidas, elaboraban con frágiles líneas los hiatos sobre los que se tramaban los puntos cardinales de un (nuevo) mundo⁸⁷³. Es decir, cartografiar se relaciona con la aventura, y la aventura con el riesgo asociado a la exploración de ámbitos ignotos que se van desbrozando a medida que nos introducimos en ellos. Lo que me gusta mucho de esta descripción es que, al vincular la cartografía a la aventura, la relaciona asimismo con aquel rostro extraño y enigmático de la vida, que nuestra época cree haber dominado y controlado a cabalidad.

⁸⁷² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2002. En la noción de cartografía que aquí propongo tímidamente no sigo estrictamente lo que ambos pensadores señalan pues lo que busco no puede ni quiere enmarcarse estrictamente dentro de un análisis rizomático. Sí, el modo cómo encarar la cuestión inspira mucho de las ideas fuerza que recorren el gesto de escritura filosófico que me apasiona personalmente, que hace de la exploración, del tanteo, de la conexión de elementos, del experimento con nosotros mismos, el horizonte de una filosofía que se inscribe al interior de la finitud, de la vulnerabilidad y de la ambigüedad consustanciales a nuestra situación humana. Por lo mismo, y a riesgo de ofender a aquellos que han dedicado vidas enteras a leer a Deleuze y a Guattari, la cartografía o el mapeo me parece una imagen potente para pensar ejercicios filosóficos que van haciéndose junto a aquello que se quiere pensar, en un camino de creación circular y auto-generativo, ni subjetivo ni objetivo.

⁸⁷³ Josep María Esquirol, *La resistencia íntima*, Acantilado, Barcelona, 2015, p. 19.

Este *modo de mirar* es, por tanto, un mirar que fractura el flujo cotidiano del tiempo continuo y sincrónico de la movilización total, pues, como señala el filósofo chileno Sergio Rojas, toda mirada que se hace contemporánea de su propio tiempo busca extraer de él aquella extrañeza que lo constituye, pero que permanece oculta bajo los pliegues de la familiaridad. El tiempo de lo cotidiano, más aún de nuestra cotidianidad turboglobalizada, no necesita ser comprendida o explicada, “en cambio, el acaecer de lo contemporáneo si requiere que se elabore su comprensión”⁸⁷⁴. Por eso, como señala el mismo Agamben, “contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad”⁸⁷⁵. Esta oscuridad de los tiempos no es sólo lo tóxico y dañino, traspuestos al fondo un cuarto inundado de luces y vitrinas. Lo oscuro, la oscuridad es lo enigmático, aquello que no se ve, lo que permanece en tinieblas, como también aquello que ha sido marginado u olvidado por una lectura monolítica de un tiempo hecho de segmentos. Forman parte de estos márgenes posibilidades, lenguajes, gestos, modos de vida, los que, trayéndolos al centro de nuestros cuidados y atenciones, podrían hacer emerger nuevos modos de relación con otras constelaciones de sentido. Así, en todo ejercicio de diagnóstico y cartografía se juega la posibilidad que se abra algo *diferente*. Se trata, por ello, de volver a poner *atención* en cuestiones que nuestras mismas formas de vida han marginado, pero desde las que es posible dejar acontecer «lo imprevisible»: nuevos sueños no programables que nos conmuevan y comprometan. ¿Cultivar desde dónde, sobre qué terreno? En las incisiones que el aceleramiento deja, en sus pliegues vibrantes, donde la transparencia nihilista de la sociedad de consumo es horadada como una fragilidad que naciese y se apagase en un abrir y cerrar de ojos.

En el gesto cartográfico late la potencia de lo diferente. Pero lo diferente no es equivalente a la *novedad*. Lo diferente es a veces una simple torsión que nos permite abrazar lo ya existente de otra manera. Pues en esta época en que la ideología de la innovación parece exigirnos la «re-invencción» continua, también es momento de preguntarnos qué asuntos y cuestiones que conforman nuestra tradición y domicilio vale la pena cuidar y conservar. No

⁸⁷⁴ Sergio Rojas, “Lo contemporáneo: lo pasado que (aún) no pasa”, en *¿Qué es lo contemporáneo? Actualidad, tiempo histórico, utopías del presente*, Ediciones Universidad Finis Terrae, Santiago de Chile, 2011, p. 55.

⁸⁷⁵ Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011, p. 21

todo puede botarse al tacho de la basura, pues sin memoria, sin herencia, sin linaje, no tenemos ni domicilio ni menos porvenir. Este punto es, a mi juicio, de suma importancia, pues planta cara a esta destrucción creativa que busca la incesante novedad de la ganancia y del disfrute. ¿Qué queremos cambiar? Pero también, ¿qué asuntos queremos cuidar, conservar, dar espesura y continuidad de otra manera, con otros ritmos?

2.5 *La crítica: «entre» la salud y la enfermedad*

El pensamiento crítico y creativo contemporáneo no puede soslayar al nihilismo como su experiencia de base. Esto no quiere decir necesariamente asumirlo de modo cínico, resignado u oportunista sino, como hizo Nietzsche, buscar transformarlo en nuestra forma más divina de pensar. Lo que implica, aprender a relacionarnos de otro modo con esa vacío o resto que nos circunda, como aquella alteridad indisponible a la que de todas formas estamos atados desde el fondo mismo de la existencia. Por esto, si justamente el sistema tecnológico nos ha hecho evidente que no todo está bajo nuestro control y que no podemos pensar, querer o hacerlo todo, ¿es que acaso podemos pensarnos a nosotros mismos desde este *no radical*? Si la jaula del presente está hecha de producción, de más, de aceleramiento, de competencia, de adaptación, ¿no es posible que demorándonos en la experiencia de esta desmesura que nos lleva por delante desorganizando incluso nuestros aparatos psíquicos, se nos permita ver aquello que nos *hace y sabe bien*?⁸⁷⁶

Aquí entra Nietzsche, para mí el pensador que ha abierto la puerta al nervio central del malestar que nos aqueja. Vivimos en medio del desvanecimiento de las sombras de los grandes valores e ideales del proyecto metafísico-occidental, proceso en el que se nos ha ido mostrando el rostro terrible de las consecuencias vitales de su muerte. Por esta razón, como señala Stiegler, si el nihilismo se había manifestado con anterioridad de diversas maneras («todo vale lo mismo», «puedo hacer lo que quiera», etc.), hoy se presenta como tal, es decir,

⁸⁷⁶ A propósito del nihilismo como forma divina de pensar, en el que la experiencia de la nada no se vive desde el desencanto, el oportunismo o la melancolía resentida, sino que se lo deja acaecer sin horror desde una consideración trágica de la vida, ver Remedios Ávila Crespo, ««Una forma divina de pensar». Nietzsche y el problema de la nada», *Convivium*, No 19, 2006, p.p 65-84.

*como la expansión del sentimiento de que soy nada: de que somos nada*⁸⁷⁷. Meditar sobre esta experiencia, sobre los peligros que encierra, pero también sobre los puntos de fuga que abre para imaginar nuevas posibilidades sobre las ruinas de una cultura que ha revelado su violencia infundada, es uno de los propósitos principales que deben animar a un pensamiento crítico revitalizado que se quiere «amigo de la vida», como decía el mismo Nietzsche.

Este doble matiz del nihilismo contemporáneo exige de nosotros afrontarlo desde un punto de vista no metafísico sino trágico. ¿Qué quiere decir esto? Uno de los aspectos fundamentales de la perspectiva de Nietzsche es que, ante todo, nos propone un desafío sumamente difícil: para pensar con radicalidad el nihilismo debemos poner entre paréntesis esa tendencia incrustada en nuestros marcos comprensivos, que nos lleva a creer que toda posible «superación» de algo o «redención» respecto de algo implican necesariamente la extirpación o eliminación de un ámbito de la vida que nos genera daño. No debemos, por lo mismo, interpretar la lucha de Nietzsche contra el nihilismo como si se tratara de la lucha del bien contra el mal, de la verdad contra la mentira, del alma contra el cuerpo, de lo humano contra la técnica, cuestión en la que han caído muchas de las ontologías del presente que han querido lidiar con la decadencia, la alienación y el dolor del mundo. Continuar con esa lógica implica no otra cosa que repetir a raja tabla un modo de organizar la existencia que ha conducido justamente a la cultura occidental a convertirse en una parodia de sí misma. Buscar cómo superar el nihilismo significa así, al menos en Nietzsche, un movimiento que ensaya otros modos de abrirse a la verdad que este nos revela. Una verdad incómoda, es cierto, que nuestra época ha de asumir desde un centro de gravedad diferente al adoptado por modos de pensar y de vivir que han agotado ya sus posibilidades.

Esto último es una clave hermenéutica fundamental. El nihilismo, como hemos analizado, puede pensarse como una enfermedad cultural, la que atañe a la pérdida del sentimiento de existir y a la despotenciación vital, entre otras cosas. Pero también es una situación patológica propicia para que la cultura occidental (y las culturas que comienzan a desembarazarse de muchos de sus dogmas y fundamentos) despliegue un proceso radical de

⁸⁷⁷ Bernard Stiegler, “We Have to Become the Quasi-cause of Nothing. An interview with Bernard Stiegler”, *Theory Culture & Society*, vol. 35, no. 2, 2018, pp. 137–156.

auto-reflexión y auto-gnosis, que le permita dirimir por qué y en qué medida aquellos anhelos e ideales que consideraba incuestionados han terminado por transformarse en algo tóxico. En este sentido, y desde el punto de vista trágico, la enfermedad en paradójicamente condición de posibilidad para curarnos de la intoxicación producida por el fanatismo y el dogmatismo, fenómenos enfermizos de un modo de vida que se cree y asume completamente sano, es decir: perfecto, ejemplar, meta universal del orbe. Dicho de otro modo, es la enfermedad la que permite a la vida no sucumbir a la inmovilidad hipercontroladora que una organización obsesionada con la salud a toda costa puede generar, clausurando toda experiencia de lo imposible, imprevisible, singular o incalculable⁸⁷⁸. Como señala Germán Cano,

El enfermo Nietzsche que piensa su patología es ese resultado cultural que ahora puede ensanchar el espacio de la subjetividad más allá de las normas. Debe entenderse esto: para Nietzsche la «buena salud» no es ya ausencia de enfermedad, sino lo contrario: la enfermedad de un organismo fuerte, el desajuste funcional, es síntoma que las energías de futuro están operando, pues la peor enfermedad dicha sería la incapacidad del organismo para estar en tensión con su circunstancia⁸⁷⁹.

Es por este motivo que, para Nietzsche, la posibilidad de preguntarnos por el sentido de lo que hacemos, preguntarnos por aquellas cosas que verdaderamente nos importan, de preguntarnos si es que queremos seguir viviendo como lo hemos hecho lo ofrece privilegiadamente la experiencia del dolor, del agotamiento vital, de la enfermedad. La posibilidad de preguntarnos con radicalidad por el devenir de nuestra propia vida (nuestra vida que se vuelca sobre sí), se da privilegiadamente en momentos en los que la intensidad vital disminuye, y los elementos que la dinamizaban pueden mirarse de modo más distante, crítico y frío. El exceso de salud en tan enfermizo como el exceso de enfermedad, por lo que la cosa no pasa por intentar superar la enfermedad, el dolor, la impotencia o el pesimismo a través de un modo de vida sostenido sólo en la salud, el placer, el poder y el optimismo. La

⁸⁷⁸ “Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos prescindir de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesita del alma enferma tanto como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie”. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999, p. 114 (CJ 120).

⁸⁷⁹ Germán Cano, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020, p. 144.

clave, más bien, consiste en ir ensayando formas que permitan negociar equilibrios o estabilidades provisorias entre los dos extremos: entre la total inmovilidad que arriesga la salud y la total desintegración que arriesga la enfermedad⁸⁸⁰.

2.6 Filosofía y compasión

Por último, no puedo dejar de decir unas últimas palabras a propósito de lo que creo está en juego en este proceso de revitalización de las ontologías críticas del presente. Más allá de los diferentes matices y particulares que le demos a esa experiencia contemporánea de lo amenazante—que en ocasiones se vive con un oscuro e inquietante sentimiento apocalíptico—lo que quiero destacar es que esta miseria y *desgracia* material y simbólica que padece un porcentaje cada vez mayor de la población planetaria a re-actualizado lo que entiendo como vocación compasiva de la filosófica, la que, en palabras de Martha Nussbaum, se expresa “como un arte comprometido cuyo fin [es] luchar contra la desdicha humana”⁸⁸¹. O, dicho de otro modo: la filosofía hoy, y más que la filosofía, las prácticas en las que nos jugamos el cultivo de nuestros procesos de subjetivación, nuestras técnicas de generación identitaria y de imaginarios, nuestros procesos simbólicos, son convocadas a responder de y a una situación amenazante que desborda las disciplinas.

Por un lado, la amenaza o malestar contemporáneos requieren del desarrollo de perspectivas filosófica más globales y comprensivas, que no tengan miedo de traspasar las fronteras disciplinares, retomando por lo mismo su orientación histórica. Esto es importantísimo, pero no suficiente. También, por otro lado, la filosofía o el pensamiento crítico ha contribuido significativamente a dar ciertos marcos de sentido para idear diagnósticos, planes, cálculos y soluciones que resuelvan los «problemas reales» de ciertos ámbitos de nuestra existencia; o a diseñar o construir nuevas y renovadas «visiones de mundo» que se enfrenten a otras visiones que se valoran dañinas y perjudiciales para la vida en cuanto tal. También esto es importante, y creo que sumamente provechoso. Pero también

⁸⁸⁰ Para leer lo que Nietzsche dice directamente al respecto, remito a los prólogos que él mismo añadió a las segundas ediciones de varios de sus libros.

⁸⁸¹ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 22.

creo que eso que nos amenaza desde lo amenazante, ese «peligro» que nos acecha y que aún no sabemos ni podemos articular de buena forma, requiere que vayamos un paso más allá.

Esta vocación terapéutica de la filosofía evidentemente no es nada nuevo. No olvidemos que Nietzsche, asumiendo su cuerpo como centro de las tendencias contradictorias de toda la historia de la metafísica, es decir, como su centro de experimentación filosófica, no tuvo ningún problema en llamarse «médico de la cultura». Como tampoco en afirmar sin ningún reparo que lo que mueve al pensamiento filosófico a querer pensar el propio tiempo en la época moderna no es en primera instancia el asombro o la duda, sino el *horror* a la barbarie, es decir, a la desmesura de la fragmentación y la locura⁸⁸². La tarea de la crítica, como hemos ido viendo, tiene una fuerte vocación pedagógica, signada por la tarea de la emancipación.

Es Emanuel Levinas, sin embargo, el pensador que con más fuerza ha vuelto a insistir, como lo hicieron antes Benjamin, Horkheimer, Weil y Adorno, como vimos en el capítulo 2 de la primera parte, en que el horror que conmueve al pensar a preguntarse y a cuestionar las formas y tendencias que configuran el tiempo presente no es un dolor abstracto o impersonal (el dolor del «ser», como se podría observar con Heidegger), sino el sufrimiento de un otro radicalmente otro, sus quejidos silenciosos, su desnudez frágil y pisoteada muchas veces de modo banal y con «buena consciencia». Es el sufrimiento de otro ser humano el que nos hace «despertar», es decir, abrir en nosotros un modo de saber crítico y verdaderamente transformador de prácticas y modos de vida que se nos revelan de pronto sumamente arbitrarias, contingentes y violentas. No son dictados morales ni la oferta de nuevos principios o visiones del mundo lo que puede transfigurar nuestra experiencia del mundo. Más bien es la desgracia o el dolor de unos ojos que, antes que mirarnos, nos hablan sin hablar, lo que nos exige responder y hacernos cargo de la injusticia que reclama de modo inagotable la búsqueda infinita de una justicia siempre más allá (o más acá) del orden del mundo.

⁸⁸² Friedrich Nietzsche, “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *Obras completas Vol. 1, Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011, p.500.

La *constatación* de que es el sufrimiento de otro ser humano lo que pone en cuestión mi espontánea libertad dirigida rampantemente a asentarse y conquistar el mundo, me resulta sumamente provocadora y palpable: *concreta*. Pues, como vimos en el apartado dedicado a la vergüenza, lo que nos indica es que el nacimiento del saber crítico no es (o no puede ser ya) sólo el anhelo de autonomía auto-determinante nacido de la esencia de la razón que busca su libertad, sino el otro que nos exige *justicia*. Es la miseria del otro la que nos revela la contingencia y arbitrariedad de nuestras vidas, de nuestras posiciones sociales y de nuestros privilegios. Es la pobreza y la miseria del “huérfano, la viuda y el extranjero” la que nos llena de vergüenza de nosotros mismos, de nuestro mundo, del modo cómo vivimos y nos relacionamos, de lo que queremos de los caminos que hemos seguido y que ahora se nos revelan inminente y desgarradoramente violentos⁸⁸³. Nuestro mundo del hiperconsumo que va dejando residuos por todas partes es una vergüenza. Y es la vergüenza de nosotros mismos al hacerle sentir vergüenza al otro tan sólo por ser, lo que *nos* exige prestar atención y *anclar* la reflexión en el concreto dolor de nuestro mundo; en el dolor de otras formas de vida que gritan por esas lógicas hegemónicas inhumanas que debemos aprender a re-configurar desde otros centros de gravedad.

Es frente a cuestiones así que la tarea de pensar el nihilismo como experiencia epocal se convierte no sólo en una voluntad de revitalizar el pensamiento sino, sobre todo, en una cuestión radicalmente ética. Tenemos por delante muchas preguntas y pocas respuestas. Pero, ¿no es esto signo de que la tarea que se nos viene es sumamente vital? ¿No es ello expresión de que, al ser siempre insuficiente, el pensamiento crítico mantiene en su nervio aquella tarea que ya le daba Kant? Si hay algo más importante que todo conocimiento calculante, fuente de poder y de dominio de las variables para conservar nuestras vidas, es mantener vibrante el nervio de la esperanza, de la buena *elpis*. Es tarea de la crítica, por tanto, una vez aniquiladas las esperanzas metafísicas y modernas que llenaron de entusiasmo a Kant, cultivar otros modos de espera. Para lo cual no podemos dejar de soñar en una comunidad de espíritus por-venir, al cuidado de una ecología de la existencia que desgarre continuamente la clausura replegada en toda identidad y principio que se pretendan absolutos. La tarea del pensamiento crítico y creativo, por tanto, se juega en dejar lugar al aliento fresco de la

⁸⁸³ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016, p. 81.

intemperie, la que invita a tejer, inagotablemente, una «amistad de las estrellas» en la hondura del cielo abierto.

Como dejó escrito Ernst Bloch: “La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno”⁸⁸⁴. Al sentido del pensamiento crítico y creativo lo mantiene encendido aquello que podríamos denominar tentativamente «poética de la amabilidad». Lo amable es lo digno de ser amado, lo que llama, como dulce interpelación, a ser cuidado, atendido, pensado, acogido, cultivado. La tarea de la crítica que, asumiendo responsablemente su herencia, busca hacer del vacío posmetafísico potencia generativa, si bien nace del dolor, del agotamiento, del horror, brota también, y, sobre todo, de un nuevo amor, como no se cansó de insistir Nietzsche. Amor de base en la que late esa «esperanza de futuro» que nos conmueve a buscar exploratoriamente las formas que este mundo sea más amable para todas y todos.

⁸⁸⁴ Ernst Bloch, *El principio esperanza I*, Trotta, Madrid, 2004, p. 30.

Conclusiones

Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar (Paulo Freire).

Pensar es curar (Bernard Stiegler).

Si prestamos atención a lo que señala Giorgio Agamben, todo trabajo de poesía y de pensamiento no puede nunca concluirse sino simplemente abandonarse⁸⁸⁵. Pero, me pregunto en estos momentos en los que siento que algo me abandona, ¿quién es aquí el que abandona? ¿Acaso es el supuesto autor agotado ya de las reflexiones y meditaciones que lo han llevado a escribir lo que ha escrito, del modo cómo lo ha escrito? ¿Acaso la cuestión ha terminado de consumarse, luego de que las tesis planteadas al principio han venido a confirmarse? ¿Acaso el autor, de pronto, siente que ya ha extraído todo lo que podía extraer del asunto al que dedicó varios años? ¿O es que acaso la cuestión misma se retira dulcemente, abandonando aquellas páginas en las que ha sido amasada y articulada, teniendo lugar una suerte de poética de despedida? ¿Es aquel nervio vibrante que ha mantenido en vilo al ejercicio reflexivo el que, soltando amarras, abre ahora nuevos campos de preguntas y cuestionamientos?

Si Agamben tiene algo de razón, esto de ser abandonado por aquello que se ha buscado y querido pensar implica no un agotamiento por parte del autor ni una clausura del asunto tratado, sino un regalo que nos ofrece el latido de algo radicalmente nuevo que emerge desde los lindes de lo dicho, pero que, por ese mismo motivo, no puede ser señalado con total claridad. Esto me lleva a pensar que el ejercicio de escritura que he ido elaborando en la presente tesis doctoral ha buscado, también, rodear una cuestión siempre difícil de precisar del todo, pero con la que he querido trabar una suerte de complicidad. Pensar un asunto que retumba en la época en la que vivimos, conlleva una disposición a la espera. O, para andar sin tapujos, implica la esperanza de que, al fin y al cabo, no todo está dicho, ni pensado, ni

⁸⁸⁵ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, Pre-Textos, Valencia, 2017, p.11.

hecho. Ya desear pensar en aquello que (nos) está aconteciendo es un indicio de que algo nos remueve desde el fondo de nuestra existencia, que nos vincula a una comunidad de amigos ausentes, presentes y porvenir que comparten el deseo de ir elaborando el sentido de nuestra existencia.

Por eso, no tengo dudas que la presente tesis doctoral, en el momento de su despedida, me muestra que, sobre todas las cosas, ha sido un verdadero ejercicio de aprendizaje radical. No sólo, creo, he podido desarrollar las tesis planteadas en un principio. También, y, sobre todo, el propio ejercicio de escritura me ha abierto, incluso de improviso, algunos recovecos que al comienzo no podría haber imaginado. Ahora, dispuestos como cartografías o constelaciones de términos y conceptos, me atrevo a percibirlos como puntos de apoyo para el cultivo de todo un campo fecundo para nuevas preguntas, amistades y recorridos.

Dicho esto, vuelvo al punto de arranque. La pregunta que ha animado todas estas reflexiones ha sido acerca de cómo y desde dónde revitalizar el pensamiento crítico y creativo en una época que, dominada por el principio de rendimiento, performatividad y optimización, anuncia el fin de toda otra alternativa que no sea la perpetuación de la movilización total y de la ontología de la guerra. Por esta razón, el propósito de la tesis ha consistido, básicamente, en explorar «centros de gravedad» diferentes a aquel que organiza la época presente, en la que se ha borrado de cuajo toda experiencia de negatividad. Que ya no veamos posible decir *no* a aquellas lógicas epocales que asumen expresión neutra de la realidad, implica, entre otras cosas, que vivimos como si ya no hubiera otras formas posibles de habitar el mundo. Por esta razón, uno de los principales desafíos del pensamiento crítico contemporáneo consiste en buscar puntos de apoyo que nos permitan, por un lado, denunciar la barbarie contenida en las nuevas formas culturales hegemónicas; y, por el otro, que nos posibiliten cultivar nuevos motivos y sentidos vitales que abracen nuestra situación finita y vulnerable. Para esto, debemos hacer experiencia del nihilismo como nuestra situación histórica insoslayable.

La tesis la dividí en dos partes, la primera enfocada en elaborar una genealogía del pensamiento crítico, marcando como hitos el proyecto ilustrado de Kant, la catástrofe y la

primavera posmoderna. Y la segunda, enfocada a elaborar una ontología o macrofilosofía del presente, buscando analizar lo que llamé tensión del espíritu posmoderno.

En la primera parte analicé, en líneas generales, aquellas continuidades y discontinuidades de los marcos y motivos que han movilizado al pensamiento crítico (occidental), con el fin de engarzar sus nuevos desafíos con la herencia que lo ha hecho posible. Como se habrá dado cuenta el lector, a lo largo de la tesis he insistido en que no se trata de desechar toda la herencia para abrirnos a un futuro que «ya está aquí», como suele decirnos el marketing. Isabelle Stengers nos enseña que también debemos preguntarnos por nuestra herencia, para *decidir* cómo es que queremos ser herederos, repitiendo, de otro modo, los posibles que allí laten aún fecundos.

El primer hito inaugural, siguiendo a Foucault, lo situé en la Modernidad inaugurada en y con el pensamiento de Immanuel Kant. Con él vimos nacer la Modernidad no sólo como una época de la historia sino, sobre todo, como una actitud particular del pensamiento respecto a su propio tiempo, cuestión que, desde entonces, vamos a denominar *actitud crítica*. La relación crítica del pensamiento para con su propia actualidad, desde Kant en adelante, no sólo busca analizar fría y analíticamente una realidad que se cree situada frente al sujeto de conocimiento. Por el contrario, lo que moviliza a la actitud crítica es el deseo de involucrarse activamente en el propio tiempo de cara a la transformación de la vida humana en vistas de un *nosotros* porvenir. En otras palabras, se trata de una reflexión que involucra a las formas y tendencias de la época, a los procesos de subjetivación y a la misma tarea de la crítica, todo esto animado por una esperanza de futuro de base.

La negatividad con la que la crítica se enfrenta a las formas hegemónicas de la propia época está animada, esencialmente, por la esperanza de que a partir de ello se generará un mundo mejor, en el que prevalecerán las leyes universales de la razón humana. Por eso, este deseo de transformar el propio tiempo, no nace de un capricho particular. Emerge, más bien, animado por un nuevo sentido y sentimiento de comunidad, lo que exige a la vida humana ir superando una y otra vez toda determinación específica para abrirse al aliento de una universalidad profundamente ética y estética. El deseo de transformación nace, en otras

palabras, de una exigencia incondicional de la razón, que vibra en los cuerpos remecidos por un carácter sublime que entusiasma.

Ahora bien, como vimos en el segundo capítulo de la primera parte, entrado el siglo XIX este entusiasmo propio del talento utópico de la tarea crítica tiende a menguar dramáticamente. Ocurre que cada vez se hace más evidente que aquella confianza del género humano para consigo mismo no habría limitado la desmesura de la voluntad de dominio sino, contrariamente, la habría exacerbado hacia límites antes in-imaginables. Como se recoge de varios testimonios, lo que tuvo lugar *nadie se lo vio venir*. El imperio de la razón transformada en racio-técnica y la lucha por el dominio del mundo, terminan por asentar en el corazón mismo de la cultura occidental una desmesura horrorosa de la que occidente no ha terminado aún de recuperarse. Que Nietzsche halla insistido tanto en que era necesario buscar nuevos centros de gravedad para crear una nueva esperanza que revitalizase a Europa como sueño no es ninguna casualidad. Sin embargo, después de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, de Auschwitz y de la miseria absolutamente injustificable sobre la que se sostenía la «prosperidad» europea, se resquebraja toda aquella arquitectura simbólica (y material) que había alimentado la esperanza de futuro de corte kantiano. ¿Cómo confesarse a uno mismo, sin taparse la cara de vergüenza, que todo ese “mundo de ayer”, tan mesurado, prudente y cosmopolita, estaba fundado sobre un horror abismal? ¿Justamente un horror subterráneo que antes, no hace mucho, se creía que formaba parte de lo radicalmente otro y diferente al mundo de la razón, y que se reveló, de golpe, como parte esencial de sus fibras vitales?

En este contexto, ¿qué podría seguir siendo aquello que moviliza a la crítica, si ese mundo mejor ha desaparecido del mapa? ¿Desde dónde puede pararse ahora, hacia dónde debe buscar moverse? ¿Qué la inspira? Como vimos, con la catástrofe la crítica no renuncia de ningún modo a la potencia de la negatividad. Sin embargo, ya no la pone en obra a favor de la esperanza en el futuro, sino que busca todas las formas para que ese futuro - anunciado en la misma dialéctica de la ilustración - no se vuelva a repetir *nunca más*. En este sentido, la actitud crítica venida tras la catástrofe ya no puede sostenerse en la idea de progreso. Más bien, desconfiando en el futuro prometido por la razón y la Ilustración, adquiere un sello de

diferenciación: nace de una urgencia y de una tarea diferentes. El pesimismo revolucionario que enarbola, entre otros, Walter Benjamin, nace de una suerte de esperanza desesperanzada, que ya no busca que la razón despliegue sus potencialidades, sino que, resistiéndolas, explora las formas de acoger a los ecos silenciados de toda esa miseria y sufrimiento que la extensión de la dialéctica de la razón ha extendido por el mundo.

En el tercer capítulo de la primera parte, quise dar cuenta del cambio de eje epocal, que va a resignificar la tarea de la crítica (y del pensamiento como tal) en ciento ochenta grados. El fracaso del proyecto teleológico europeo es resituado por esa nueva verdad que podemos llamar *american way of life*, la que se comprende como un nuevo inicio, libre del peso del futuro y del peso de las culpas de la historia. Por lo mismo, si acaso aún podemos seguir hablando aquí de un protagonismo de la crítica en el marco cultural hegemónico, el horizonte temporal de ésta cambia de raíz. Ya no ejerce su potencia negativa de cara a la esperanza de futuro, pero tampoco hace de la insistencia de la memoria del *nunca más* su labor central. Con este nuevo sueño llamado *América*, el que se superpone a ese viejo sueño llamado *Europa*, lo que se afirma es el presente eterno, festejado en lo que me he atrevido a denominar *utopía de la canica azul*. La canica azul, título de la primera fotografía tomada de la tierra desde el espacio por una misión estadounidense, abre una nueva sensibilidad global que da pie a una utopía poshistórica. En esta se dan por hecho, al menos, dos cosas. La primera, que ya se ha superado esa vieja y pesada metafísica de la raíz y de la pureza propiamente moderna. Y la segunda, que también, con la revelación indesmentible de toda la violencia contenida en los fundamentos metafísicos y modernos, se ha agudizado una sensibilidad singular con la diferencia, lo que permitía augurar la creación de un mundo global y multicultural tramado por una ética de la interpretación, de la comunicación y del consenso. En otras palabras, superada todas las ilusiones de la Modernidad europea, desde este nuevo eje del mundo se comienza a sembrar la esperanza de un mundo planetario y plural, organizado descentradamente por redes de comunicación que estimulen el emprendimiento libre y colaborativo.

En un contexto en donde «todo se puede», si acaso la potencia negativa de la crítica sigue teniendo algún sentido, este es luchar contra todo canon que se crea único e

incondicionalmente legítimo. En este contexto de «plenas» libertades, nada vale más que otra cosa. Por lo que, en las emergentes democracias liberales, no es de extrañarse que sea el mercado el plano que se considera más adecuado para regular el valor y sentido tanto de los objetos de consumo como de la existencia en su totalidad. La crítica debe liberar a la vida para que esta crezca como una gran obra de arte plural, tejida en un mundo red que ya no necesita de luchas dialécticas, sino que coopera y colabora como un todo orgánico. La ética de la interpretación es aquí vital para el crítico, el que debe, además de desmontar todo canon, tender puentes para fomentar el mutuo entendimiento, es decir: facilitar no el disenso sino el consenso.

Ahora bien, tal como concluimos al final de la primera parte, el desmontaje crítico de todo canon y la afirmación incondicional de que, de ahora en adelante, todo es posible, desembocó no en una existencia plural en la que la ética de la interpretación haya remplazado a la violencia de todo fundamento. Por el contrario, lo que prevalece es una agudización de la hegemonía absoluta de la voluntad de poder. En el marco de la utopía liberal no sólo la máxima «todo puede ser posible» inundó las calles de nuevos sueños y consignas. Junto a ella, también la «posibilidad» misma se convirtió en una nueva exigencia: no sólo todo puede ser posible, sino que todo *debe ser* posible hacia el infinito, lo que marca, en el seno de las nacientes sociedades posmodernas, una marca esencial que ha determinado su devenir hasta nuestros días. Desde esta perspectiva, el consenso vale, sólo si permite que todo sea posible en sentido exponencial, disolviendo todas las tramas, resistencias y limitaciones de una existencia que se vive ahora desplegada en un horizonte de crecimiento ilimitado.

Esto nos llevó a concluir que, si acaso no sólo todo se puede, sino que todo debe ser posible, lo que acontece es, básicamente la desaparición de toda negatividad, es decir, de toda posibilidad de decir y hacer *No*, como ya lo había expresado Nietzsche bajo la figura del asno en la cuarta parte de su *Zarathustra*. O, dicho de otro modo, si existe aún algún tipo de negatividad, esta se yergue frente a sí misma: no a todo no, negatividad que busca borrar la negatividad misma. Si todo es puro sí fluido, y ya no es posible ni deseable dirimir desde referentes que permitan apreciar y despreciar los campos de lo posible, entramos en una época *out of control*, que se auto-organiza a sí misma a través de los *loops* informativos que

los «centros descentrados» generan, procesan y utilizan casi a la velocidad de la luz. Esto implica que la lectura de época, que antes se hacía desde una perspectiva crítica o negativa, ahora se hace *a favor del* flujo infinito. Hay así un verdadero viraje de las líneas de pensamiento, el que va a terminar convirtiéndose en un agente dinamizador de la movilización total, en el marco de lo que se suele llamar capitalismo cognitivo. Por lo mismo, si la exigencia que organiza la existencia es que todo debe ser posible; y todo lo que es posible debe poder hacerse maximizando sus rendimientos; lo que tiene lugar con la venida de la posmodernidad no es un estructuralismo plural que marcaría una nueva época. Más bien, luego de la catástrofe de la teleología moderna no ha quedado otra cosa más que una suerte de teleología del «siempre más poder». El cuál nos dicta: *impossible is nothing*.

En base a las conclusiones obtenidas en la primera parte, la hipótesis que abre la segunda parte de la tesis doctoral es la siguiente: en la llamada, mal o bien, época posmoderna, está teniendo lugar una verdadera tensión del espíritu. Uno de los flancos que mantiene tensado el arco del presente es el sistema tecnológico y, como su correlato, la sociedad del rendimiento, asentados en la ontología de la guerra interpretada como única alternativa posible. En el otro extremo del arco, una nueva sensibilidad para con lo desconocido, con la diferencia y la alteridad, la que emerge con el derrumbamiento de los grandes motivos y sentidos metafísicos, los que han dejado a cielo descubierto la situación finita y vulnerable de la contingencia humana. Lo interesante de esta tensión es que ambas aristas nacen de un mismo acontecimiento (la muerte del proyecto metafísico-moderno o, si se prefiere, la muerte de Dios), sin embargo, en la primera se afirma incondicionalmente una teleología del «siempre más poder», como forma de salvar a la cultura occidental de la carencia de origen y destino metafísico de base. Y en la segunda, se exploran formas de dar lugar no a un nuevo mundo sino a un modo diferente de habitar aquel vacío frente al que la voluntad de poder nada puede hacer, y que de pronto ha aparecido por los márgenes impensados de los cánones metafísico-modernos. Si acaso el pensamiento crítico-creativo contemporáneo puede, entonces, enarbolar otra vez la potencia de lo negativo, éste debe aprender a crear experiencialmente nuevas formas de habitar eso radicalmente otro que ha emergido, como magma, desde la base misma de la existencia humana. O, como ha enfatizado recientemente Amador Fernández Savater, buscar formas de conseguir

vincularnos de otro modo con la incertidumbre que abraza nuestra situación desvalida y contingente⁸⁸⁶.

Para la segunda parte de la tesis me propuse tres objetivos. El primero consistió en examinar a fondo el principio rector que gobierna las posmodernas sociedades del conocimiento⁸⁸⁷. El segundo objetivo consistió en analizar las consecuencias, peligros y amenazas que la hegemonía incuestionada del principio de performatividad, rendimiento y optimización conlleva para las formas de vida humanas y no-humana. Y el tercero, se centró en explorar, desde el peligro, aquellos hiatos o fisuras desde donde puede crecer lo que salva, recordando aquellas famosas palabras de Hölderlin. Vale decir: si el derrumbe del proyecto teleológico metafísico y moderno abre en el seno de occidente un vacío de sentido, es justamente la experiencia de esa falta lo que puede hacer de entrada hacia otra manera de ser y estar en el mundo.

Los dos primeros capítulos estuvieron dedicados a describir los elementos que organizan el sistema tecnológico y la sociedad del rendimiento, teniendo como eje el principio de rendimiento, de optimización y de producción por la producción. Los capítulos tercero y cuarto estuvieron dedicados a rasgar críticamente el corazón del sistema tecnológico, es decir: buscar dar cuenta del centro de gravedad desde donde se moviliza y hacia dónde lo hace. El capítulo quinto estuvo dedicado a buscar una experiencia o temple de ánimo desde donde despertar una nueva pasión crítica, en el contexto del nihilismo de la transparencia y de la desafección. A partir de eso propuse unas cuantas líneas y desafíos que el pensamiento crítico y creativo, que domicilia su tarea sobre el terreno de la finitud, debe buscar hacerse cargo, para mantener encendida la «esperanza de futuro».

⁸⁸⁶ “Si intentamos pensar, a partir de la experiencia, de lo que nos está pasando: pensar desde ahí, hablar desde ahí, actuar desde ahí, me parece que vamos a abrir una bifurcación en la historia que será más interesante que la vuelta de la normalidad o que el avance hacia lo más oscuro de la extrema derecha. Ahí estaremos abriendo futuro. Abriendo la posibilidad de un futuro. El presente ya está preñado del futuro. Si conseguimos habitar la incertidumbre, hacer de ella una potencia, me parece que estaremos sembrando otra cosa”. Amador Fernández-Savater, “Si conseguimos habitar la incertidumbre estaremos sembrando otra cosa”, *El Salto Diario*, 29 de noviembre, 2020 [<https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-amador-fernandez-savater-habitar-incertidumbre-sembrando>].

⁸⁸⁷ “El principio de una época es aquel que le proporciona cohesión, una coherencia que, durante un tiempo, va de suyo y no se pone en cuestión”. Reiner Schürmann, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017, p. 43.

El primer capítulo lo dediqué a analizar la crisis del proyecto emancipatorio moderno y el triunfo del sistema tecnológico movilizadopor la voluntad de voluntad (y el principio de performatividad y rendimiento). Vimos primero que, alentado por *la utopía de la canica azul*, el colapso de los grandes relatos en un principio fue festejado como una liberación, tanto del pesado canon europeo-occidental como de esa memoria sostenida en una melancolía que no podía aún redimirse del fracaso de los proyectos emancipadores modernos. La comprensión de una sociedad en tanto todo orgánico descentrada que se auto-organiza y auto-aprende de sí misma en medio de entornos cambiantes e inestables, reemplazó a una idea centrada en las luchas antagónicas entre contrarios, como había sido, por ejemplo, la lucha de clases. Sin embargo, el sueño de multiculturalidad global, en un abrir y cerrar de ojos, organizó la diversidad de *cosmotécnicas* a partir de un nuevo canon, invisible y transparente y, supuestamente, neutro: la producción por la producción ilimitada. Este eje rector, cuyo foco es mantener a la movilización total en movimiento, decide de ante mano que todo lo que verdaderamente importa en la existencia es aquello funcional al aseguramiento y acrecentamiento de la movilización planetaria e infinita.

La hipótesis cibernética la interpreté como el arte de gobernar, propio de una época organizada por el sistema tecnológico, la que, según el decir de Heidegger, marca la consumación de la metafísica. *La programación de lo improgramable*, a través del hipercontrol y la hipervigilancia reticular, emerge, de este modo, como una suerte de futurología, en la que lo relevante no es sólo anticipar el futuro, sino más bien *producirlo* en virtud del aseguramiento de la producción infinita. El sistema tecnológico y la cibernética serían, por ende, elementos esenciales de la sociedad de control, que ya no se «limita» a poner límites, sino que busca dinamizar la fluidez de un «devenir de lo Mismo» hipercontrolado, hecho uno con la realidad. Concluí que es a partir de este nervio desde donde se comprende la implicancia de la comprensión de la vida humana bajo la figura del «trabajador». Como también, que producto de esta movilización total y global, está teniendo lugar un proceso creciente de abstracción, homogeneización y desterritorialización, a través de la organización de esos saberes de la vida que hacen mundo (saber vivir, saber pensar, saber hacer) a partir del único criterio válido: la eficiencia y la funcionalidad. Concluimos entonces que el sistema

tecnológico y social es movilizado enteramente por una voluntad de voluntad (de poder) cuya única meta no otra cosa que su acrecentamiento ilimitado.

Luego, en el segundo capítulo, analicé críticamente algunos elementos esenciales de «la sociedad del rendimiento», concreción social, cultural y subjetiva del sistema tecnológico y de la voluntad de voluntad. Primero, a partir de un análisis crítico del sentido de la Escuela en las sociedades del conocimiento, fui dando cuenta de la transformación del sentido «crítico» del pensamiento y del saber en general, el que ya no se dirige *contra* su época con el propósito de generar condiciones de vida diferentes, sino que se dirige siempre a favor de las dinámicas imperantes. En esta encrucijada analizamos la importancia de la figura del experto y la retirada de la crítica hacia las esferas productivas de la industria académica y cultural. En base a ello dimos cuenta de la ideología del solucionismo tecnológico como una nueva manera de «soñar» en un «mundo mejor». Uno en el que lo político, como espacio del disenso y del desacuerdo desaparece, en pos de facilitarnos la tarea de transformarnos en empresarios de nosotros mismos. La ética que conforma esta nueva subjetividad es la que exige una continua optimización de nosotros mismos, de cara a la realización de vidas «plenas» y «auténticas». A este marco propio de las sociedades del rendimiento las llamamos, con Baudrillard, nihilismo de consumo, destacando el desgarramiento maníaco-depresivo que se va generando por la promesa de realización personal siempre postergada en un futuro que ha dejado de latir como posibilidad verdadera.

Una vez analizados dichos elementos estructurantes de la época tecnológica, en el capítulo tercero comencé la búsqueda de los nervios más íntimos que ponen en movimiento a esta movilización total que se mueve a sí misma. La hipótesis inicial fue que aquello que pone en obra todos los dispositivos reticulares del sistema tecnológico es un profundo pavor ante lo inesperado y un miedo desmesurado a lo desconocido. Esto se comprende si tenemos en cuenta que al interior del proyecto metafísico y moderno los embates dolorosos de la existencia anclada a la contingencia se comprendían, de suyo, al interior de un «orden moral del mundo». Con la crisis de los grandes relatos, el dolor y el sufrimiento, huellas indelebles de nuestra contingencia, quedan vacíos de marcos interpretativos. Por lo que todo aquello que pudiese alterar o modificar los modos actuales de vida se comprenden como amenaza.

El orden reticular que busca programar lo improgramable busca, en este sentido, clausurar la venida de todo aquello que pudiese «herir» los marcos de vida que, tras la catástrofe, se creen los únicos válidos y posibles. Para ello, resulta indispensable la vigilancia a tiempo real de los cambios que generan los ciclos disruptivos, con el fin de asimilar todo lo «nuevo» a los criterios que aseguren la conservación y crecimiento de la gran mónada en expansión.

Lo interesante de este movimiento movilizado por el pavor es que, desprovisto de granes cánones suprasensibles, asimila lo diferente a los requerimientos plásticos y dinámicos de la misma movilización total. Así, lo Mismo se comprende como un puro devenir sin porvenir, el que expande su hegemonía en ciclos sucesivos de destrucción creativa. Esta movilización, por lo mismo, ya no necesita de grandes ideales ni leyes que organicen jerárquicamente la existencia. Le basta simplemente conquistar los «cuándo» y los «dónde» para asegurar que todo, absolutamente todo, sea funcional al despliegue del sistema tecnológico hiperproductivo que se moviliza a sí mismo sin meta ni final.

Es esto lo que estaría en juego en lo que, desde hace un tiempo, se denomina «fin de la historia». Que la historia haya llegado a su fin no implica que se haya realizado el reino de las ideas de la razón en la existencia concreta. Más bien implica, por un lado, que la historia se ha quedado sin fines ni metas trascendentes. Y, por el otro, que con ello también ha perdido todo límite, proyectándose hacia «adelante» ilimitada y desmesuradamente. Por ello, con Santiago López Petit, concluimos que lo radicalmente nuevo de la época presente es que lo nuevo radical parece haberse disuelto en un devenir que no augura nada diferente a este mismo devenir. Y en ese sentido, lo que nos va quedando, es la exigencia de adaptación continua a un flujo que siempre nos excede, lo que ha terminado por hacer de la lucha por la conservación y la supervivencia el plano unidimensional de la vida contemporánea.

Ante esta constatación, llegamos a la conclusión de que, al interior del sistema tecnológico y de la sociedad del rendimiento, es la ontología de la guerra la que se ha hecho hegemónica e incuestionada. La violencia de la voluntad de poder propia del sistema tecnológico hiperproductivo parece legitimarse a partir de un funcionalismo eficiente que asume haber superado las ilusiones metafísicas de antaño. Por tanto, apela a una suerte de

sobriedad realista que se auto-comprende como la única alternativa «sensata» para hacer frente a lo inconmensurable e imprevisible que la catástrofe ha revelado en el interior mismo del sistema planetario. Por ello, la nueva confianza del sistema se basa, paradójicamente, en una experiencia cada vez más agudizada y extremada de inseguridad. El sistema tecnológico y la cibernética como gobierno de la vida nacen, de este modo, de la crisis de confianza en los fundamentos que generó a occidente el desplome de las promesas de emancipación modernas. Es el miedo a la desintegración tanto del mundo como de nosotros mismos lo que pone en obra esta lucha de todos contra todos por la auto-conservación. Lo que se traduce finalmente en que lo que parece constituir el nervio de la ontología de la guerra es el anhelo de ser capaces de ir venciendo todos los obstáculos que pongan en riesgo nuestra voluntad de auto-afirmación y auto-aseguramiento hacia el infinito.

Si es el pavor a lo imprevisible y el miedo a lo desconocido lo que mueve a un modo de vida que está convencido de que es la única alternativa posible, en el capítulo cuarto busqué demorarme en aquello que late en ese pavor, en ese miedo. ¿Qué es lo que está teniendo lugar en el subsuelo de sus latidos? El terror que nos genera la inminente desintegración parece a todas luces no gatillar en nosotros una transformación radical que nos conduzca a «recuperar» el gobierno de nuestras vidas. Más bien lo que ocurre es todo lo contrario. El hecho de sentirnos cada vez más desechables, y así como nosotros, todo aquello sobre lo que sostenemos nuestras vidas, acelera una huida frenética hacia delante, movida por un impulso de conservación que alimenta esta lucha de todos contra todos que caracteriza a la existencia pensada como guerra total.

Si entonces es el miedo a la desintegración lo que moviliza al sistema tecnológico y social en su conjunto, la hipótesis que planteo es que la movilización total está en guerra contra su propia nada. ¿Por qué? Si no hay principios trascendentales, ni se espera un reino terrenal o celestial, esto quiere decir que no hay «afuera» de este gran movimiento planetario. No hay más que este movimiento, esto y nada más. Pero este «nada más» es al mismo tiempo una suerte de presencia amenazante: no hay nada más, por eso, si detenemos este sistema abstracto e impersonal caeremos en el peligro de desintegrarnos en el no-ser. La lucha por la conservación es la lucha por la prolongación de la *nuda vida* que debe resistir de todas las

formas posibles a su propia nada. El sistema tecnológico siente terror ante ese vacío de motivos y sentido (metafísicos) que ha emergido en el corazón de la cultura occidental luego de la caída de su teleología. Ante el desplome, pareciera que la única posibilidad que quedase fuese *seguir* corriendo sin meta ni fin, temiendo que si dejásemos de correr destruiríamos el correr mismo, condición de posibilidad de nuestra supervivencia.

La nada que abraza a la movilización total se ha instalado en el corazón de la cultura occidental como su «huésped más inquietante». Es decir, lo que anima su loca carrera hacia delante es el terror que le genera el nihilismo como falta de origen y destino (en sentido metafísico), como ausencia de metas, fines y porqués, a lo que no se ha sabido dar otra respuesta más que re-afirmar el «siempre más poder» como única dimensión válida de la existencia. Por ello, señalé que el sistema tecnológico se puede comprender también como una gran «administración del vacío», que hace del correr hacia delante un móvil que sortea el terror ante el propio anonadamiento. Esto se refleja de modo muy contundente en el modo cómo se comprende el dolor, el agotamiento y la aflicción al interior del sistema tecnológico. Lejos de ser acogido como seña de que algo nos está pasando y afectando, al dolor se lo reprime como una falla que debe ser subsanada para continuar la huida hacia adelante. No se puede sufrir pues, como no hay alternativas, tampoco hay espacio para sentirse dolido ni extenuado. Las enfermedades mentales que caracterizan nuestra época no ponen en cuestión las lógicas que gobiernan nuestras sociedades, sino que deben ser suprimidas mediante fármacos o terapias de felicidad. Por ello, con Heidegger, vimos que la mayor penuria de nuestra época es, por ende, la total ausencia de penuria.

Sin embargo, pese a toda la administración del vacío que busca organizar el dolor de la carencia (de origen y destino), el hondo sentimiento de extrañamiento que parece embargar a la cultura occidental no cesa de doler. Es como si esa falta o ausencia de origen y sentido que se ha abierto en su seno no pudiese ser llenada con ningunos de los objetos y promesas del siempre «más poder», más seguridad, más control y más dominio. La finitud, la vulnerabilidad, la desvalidez, la «falta de» Sentido, de Verdad, de Bien, se nos han revelado como elementos estructurales de nuestra situación humana de base. Lo que, al interior de una interpretación metafísica de la existencia que hacía de la potencia fuente de dignidad, ha

avergonzado profundamente a una cultura que ya no cree verdaderamente en sí misma. Por esta razón, este proceso de avergonzamiento ha sido vivida como ofensa y humillación. Lo que ha conducido a buscar las formas más extremas para contrarrestarla a través de un redoblamiento del dominio y del control como elementos esenciales para asegurar la prolongación, sin meta ni sentido, de la subsistencia del sistema social y tecnológico en su conjunto.

En base a esto, se abrió un punto esencial. Si el sistema tecnológico no quiere saber nada de ese vacío que alumbra, con una luz tenue de luna, nuestra inexorable situación contingente, es porque no puede aceptar el trauma que la catástrofe ha generado en el corazón de la cultura metafísica occidental. La exigencia de la movilización planetaria no quiere saber nada de la desvalidez ni de la impotencia de base de la existencia humana, pues aceptarlas pone en crisis justamente la ceguera con la que se moviliza violentamente la voluntad de poderío. Es decir, nos entraña con una experiencia que justamente pone en jaque la afirmación incondicional del poder. La vergüenza desnuda la injustificada arbitrariedad de todo gesto de poder instituyente, de toda instalación de condiciones particulares de vida, de todo fundamento o principio que se abogue una incuestionada universalidad. Y, por lo mismo, es un sentimiento vital para abrirse a una comunidad de amigos extranjeros y desvalidos que no tienen otra cosa en común que carecer de origen y destino. He aquí una de las encrucijadas que emergen de la tensión del espíritu posmoderno. O seguimos reprimiendo esa vergüenza develada con la crisis de legitimidad de los grandes fundamentos; o reaprendemos a abrazar aquello que ella nos regala, como una forma diferente para pensar un nosotros porvenir, sin un origen y destino que lo determine.

A partir de estas conclusiones, entramos de lleno a lo que hoy se suele denominar época de la posverdad, la que debemos vincular con esta falta de penuria y de vergüenza analizadas en los capítulos anteriores. Con Heidegger, busqué pensar la posverdad como la época del olvido del olvido del ser, en el sentido que la comprensión del ser está entrañada con el saber de la carencia y de la falta de respuestas definitivas, vale decir: con esa inquietud de base que mueve a la vida humana justamente a pensar en aquello que hace falta, en aquellas ausencias que nos permiten pensarnos desde nuestros límites verdaderos. El olvido

del olvido del ser, como época en la que lo único que falta es que no haga falta nada, es la época del nihilismo pasivo, que no quiere saber nada de la experiencia de la nada y del vacío, de lo extraño, de lo inhóspito, justamente elementos que invitan a la reflexión que busca abrir mundos que nos protejan unos junto a otros de la intemperie.

La época de la posverdad puede comprenderse como la época en la que ha desaparecido la hondura del mundo, la alteridad del otro, el extrañamiento que somos nosotros mismos para nosotros mismos. Aquí, no comprendo por verdad la adecuación entre el enunciado y el objeto sino, con Heidegger, como aquel des-encubrimiento, en el que lo que aparece guarda a su vez el secreto de su rehúso. Es justamente este rehúso del origen del aparecer, ese claro-oscuro donde una cosa que emerge guarda la sombra que la resguarda, la que invita al pensar a intensificar el deseo de comprenderla como aquello aún no pensado, aquello aún no deseado, aquello aún no hecho y que marca un horizonte siempre porvenir. Como es el caso del deseo de justicia, siempre en falta y por eso siempre aconteciente como exigencia infinita. En la época de la posverdad, en ese sentido, nada falta por pensar, por hacer, por desear porque, en su transparencia y positividad totales, todo ya está decidido de antemano. La época de la posverdad es, por tanto, la época que se ha organizado a partir del mantra «no hay alternativas».

Pero la lucha por la existencia y por la prolongación de la vida desnuda sin otro futuro más que la lucha por esta misma expansión sin meta ni porvenir está generando, en el seno del sistema tecnológico, un malestar subterráneo cada vez más profundo y agudo. Porque nadie puede negar que es importante prolongar la vida, pero ¿es este el único sentido del vivir? Sobrevivir a toda costa, sí, pero ¿para qué? ¿Para continuar una vida que nos genera un malestar simbólico y experiencial que no vemos la forma de revertir? Si algo nos mostró la COVID-19 es que, si bien las medidas para prolongar la existencia biológica han sido más o menos pertinentes, el sentido de dicha prolongación hacia el infinito quedo en entredicho. La desconfianza que un porcentaje de la población tuvo y tiene por las medidas propuestas por los comités científicos quizá tiene aquí una de sus explicaciones. No creo que, al menos en su mayoría, se dude de que las medidas que ha propuesto la ciencia sean las más *eficientes* para controlar la propagación del virus y así permitir la prolongación de la vida. La

desconfianza anuda la vida en otra cuestión, que justamente en la pandemia y el confinamiento comenzó a brotar con inusitada fuerza. Bueno, de acuerdo, es vital conservar nuestra *nuda vida*, pero ¿para qué?

Así, el quinto y último capítulo lo dediqué a analizar el nihilismo de la transparencia que describe Baudrillard, como síntesis de los capítulos anteriores. La época de la historia sin fin, de la falta de penuria y de la posverdad es la época de los eventos sin consecuencias. Es decir, donde *ya no se espera* que acontezca nada diferente que pueda alterar el orden del mundo. Todo es simulación y simulacro y al pensamiento «crítico», agotado de sí mismo, solo le resta hacer de la inminencia de la destrucción un goce estético, como ya había augurado Walter Benjamin. Sin embargo, en esta suerte de indiferencia auto-complaciente propia del nihilismo de la transparencia, late una cuestión desde la que podríamos volver a hacer experiencia de este vacío que tanto atterra a la movilización total. Pues si nada nos conmueve, la pregunta que podemos hacernos es cómo es que nos afecta que la nada nos afecte. Es decir, si acaso existe una suerte de pasión por la indiferencia y lo neutro, la pregunta que *nos asalta de improviso* es justamente por aquello que acontece en esa afección por lo neutro. No es que nada nos afecte, sino que la misma nada, de algún modo extrañísimo, nos afecta. Esto nos cambia la perspectiva para pensar lo que (nos) está pasando en ciento ochenta grados. Pues, abriéndonos a su reclamo, podría generar de por sí un giro en aquello digno de ser pensado y cuidado, haciendo de aquellas «cosas humanas, demasiado humanas» un terreno fértil para cultivar otros modos de vivir que afirmen justamente aquellos elementos de la vida despreciados por la larga tradición metafísica.

Esta simple constatación, nos coloca en una situación excepcional para revitalizar el pensamiento crítico-creativo en una época que no deja de anunciar su fin. Pues el desenlace que anuncia no es sólo el fin de la historia de la metafísica, el fin del proyecto emancipatorio o el fin de toda meta de una época póstuma que ha llegado demasiado tarde para el futuro. El fin del que habla esta época también es de su propio fin en tanto límite insoslayable. En ese sentido, si acaso la ontología de la guerra o, si se prefiere, el sistema tecnológico y capitalista, no son otra cosa que una alternativa nacida del terror frente a la nada y el vacío, la revelación del límite de base latente en la experiencia de la vulnerabilidad, de la finitud y de la desvalidez

de la vida, tanto humana como no-humana, nos permite pensar la ideología del crecimiento ilimitado desde la experiencia del límite. Desde ahí, el pensamiento crítico y creativo que se sostiene en la experiencia del límite que nos alumbró este vacío, no puede comprenderse sin más, como una nueva puesta en obra de la voluntad de poder. Pues no hace del poder y del dominio su horizonte sino, justamente, hace la impotencia de base su «potencia» creativa.

Esto abre una serie de elementos revitalizadores para el pensamiento crítico y creativo, que nos permiten proyectar desafíos esenciales para sortear la vorágine autodestructiva de la movilización total. Al final del quinto capítulo he ofrecido unos cuantos, sabiendo que evidentemente no agotan el campo de posibilidades.

1. El sistema tecnológico, que debe consumirlo todo para asegurar su permanencia, nos ha hecho evidente la finitud de nuestras vidas, de nuestros mundos, de nuestras civilizaciones. Esto implica que un *nosotros* articulado desde una experiencia límite propia de esta experiencia de la finitud abre posibilidades de pensarnos a nosotros mismos ya no desde la potencia ilimitada de la «voluntad de voluntad» sino desde nuestra vulnerabilidad de base que exige de nosotros volver a *decidir cómo queremos vivir*, asumiendo responsablemente la ambigüedad, la incerteza y la posibilidad inminente de la guerra y de la destrucción. Para ello debemos comenzar por pensar desde aquellos límites que nos ponen en relación con nuestra situación de mortalidad, es decir: con nuestra finitud insoslayable. Esto nos permite imaginar un sentido de localidad y de domiciliación radicalmente diferentes a aquellos que los piensan y viven desde ciertas esencialidades de derecho. Pues justamente una localidad pensada desde nuestros límites nos muestra que esa carencia de esencia propia de la existencia humana es una localidad que podría reunir a aquellos amigos extranjeros que se encuentran a la intemperie.

2. Para elaborar el sentido de una nueva manera de domiciliar nuestra existencia que sabe de esta falta de grandes Sentido y Verdades, pienso que la noción de Antropoceno tiene una carga simbólica que nos ofrece un ancho campo de juego. De partida, no hay que desconocer que este término es bastante polémico por varias razones que señalé en su momento. Sin embargo, creo que no por ello deja de ofrecer un par de elementos sumamente

relevantes a la hora de hacer experiencia de nuestros límites. El primero, es que nos invita a pensar nuestra época dominada absolutamente por una determinada comprensión de la vida humana nacida, justamente, con la Modernidad. Es decir, instala en el corazón de la reflexión lo que ya Nietzsche llamó *filosofía histórica*, lo que nos obliga a desmontar aquellos marcos de comprensión de nosotros mismos que se han ido naturalizado hasta convertirse incluso en el marco de nuestros deseos más íntimos. Pero no sólo eso. También, como segundo elemento, nos invita a pensar en la finitud de los marcos comprensivos en relación al planeta, el que tiene tiempos radicalmente diferentes a la medida humana. Por lo mismo, si acaso queremos explorar formas de trastocar el orden del mundo, no podemos limitarnos a hacerlo buscando nuevos recursos energéticos, lo que por sí es obviamente necesario. Pensarnos *desde* el planeta como otredad radical implica exceder la escala humana del tiempo para pensar el tiempo desde los cambios que se han generado en el planeta, considerado durante muchísimo tiempo un plano relativamente estable sobre el que la vida humana y sus mundos se transformaban. Un domicilio, así, que resista a la movilización total, no solo debe poner el eje en la sustentabilidad sino también en la habitabilidad. Para pensarnos desde criterios no-humanos, la ciencia aquí resulta fundamental.

3. Otra forma de domiciliar nuestro pensamiento crítico y creativo es pensar los problemas globales con y a través de cómo estos reverberan en nuestros cuerpos vivos. Esto quiere decir que pensar desde un domicilio nos obliga a exponernos a la irrupción de lo que nos pasa, para ir articulando su sentido en una complicidad de voces y gestos que se entrelazan conjuntamente. Para esto, pienso que el pensamiento crítico contemporáneo debe ser vivido como una suerte de *epojé*. Es decir, como una puesta en suspensión de los ritmos frenéticos del mundo, que nos permitan abrir puntos de referencia que nos conduzcan a hacernos contemporáneos con nuestra propia época. Un pensamiento crítico y creativo que se experimenta desde sus verdaderos límites, es un ejercicio más cercano a la cartografía que a la edificación de grandes sistemas conceptuales y explicativos. La cartografía es un ejercicio que se arriesga en lo aún explorado, afirmándose endeble en la hondura del mundo, buscando percibir sus luces y sus oscuridades. Pero no sólo sus oscuridades en el sentido de aquellas sombras de miseria en donde se sostiene la luz de sus monumentos culturales.

También palpar lo oscuro en tanto lo enigmático, esos grises que pueden interrumpir el flujo para que se abra, desde allí, la potencia de lo diferente.

4. Para todo esto, pienso que el pensamiento crítico y creativo debe hacer experiencia a fondo del nihilismo como su situación histórica y existencial insoslayable. Lo que implica pensar y vivir aceptando que no existe ningún proceso depurativo o emancipatorio de la ignorancia, del horror o la violencia en el que se prometa el advenimiento futuro de algún paraíso terrenal o celestial. El nihilismo nos ha mostrado que los paraísos no existen, y que la situación de base de la vida humana es la intemperie y el extrañamiento. La cosa, quizá, consiste entonces en aprender a pensar desde ciertos equilibrios de contrarios irreductibles entre sí. El dolor, la guerra, la miseria, el mal y el sufrimiento del mundo son in-suprimibles. Pero esto, lejos de colocarnos en una suerte de pesimismo autosatisfecho y desilusionado, nos obliga a repensar de otro modo el bien, la salud, la bondad, la amistad, e incluso hacer de la misma enfermedad la base de una salud recobrada. No se trata, como vimos, de superar el agotamiento, como quiere hacer el sistema tecnológico para perpetuar sus dinámicas hacia el infinito. Más bien se trata de hacer de la enfermedad y del agotamiento una oportunidad de pensar aquello que nos está intoxicando. Demorarse en aquello que nos está enfermando exige de nosotros distanciarnos de ciertas verdades que antes dábamos por sentado. El agotamiento, ese sentimiento de no-poder-más, nos puede llevar hacia el abismo. Pero también es una fuerza creativa que nos permite, justamente desde ese *no*, pensar otros modos de afirmar y organizar la existencia⁸⁸⁸.

5. Asumir la enfermedad y el agotamiento como bases para re-pensar nuestra época implica re-vindicar la compasión como vocación filosófica. La miseria y la desgracia presentes en nuestro mundo implican que la filosofía no sólo es un ejercicio analítico sino un arte comprometido a luchar contra la desdicha de la vida, humana y no humana. La vocación terapéutica busca pensar y abrir nuevos puntos que permitan orientarnos con sentido en una

⁸⁸⁸ Escribe Germán Cano: “Preguntándose filosóficamente como Spinoza «¿qué *puede* un cuerpo», parece que Nietzsche, desplazando la pregunta, se interesara por lo que un cuerpo puede *enseñar* mientras *no puede*, por su vulnerabilidad o carácter enfermo: una fragilidad que cuestiona su autonomía; este aprendizaje, sin embargo, no entraña un enaltecimiento pesimista de la impotencia, sino un reconocimiento de su poder”. Germán Cano, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020, p. 153.

existencia que nos duele, porque, de base, nos importa. Por ello, si acaso el pensamiento crítico sigue teniendo una relación con el deseo de emancipación, esta no tendría lugar en un paraíso futuro, sino, quizá, en un giro hacia esa base experiencial desde donde sostener y cuidar aquellos elementos de la vida que, con su cuidado y atención, van haciendo inacabablemente al mundo un lugar más amable y más cordial para todas y todos. La esperanza en el futuro vibra, en ese sentido, en la base de la existencia.

En conclusión, la tensión del espíritu posmoderno nos ha mostrado que «eso» frente a lo que el gobierno cibernético de la vida se enfrenta no es otra cosa más que a la potencia creativa que late en la vulnerabilidad, la finitud y la desvalidez de la existencia. Es decir, si acaso al sistema tecnológico inflado de voluntad de poder le aterra algo, ese «algo» es paradójicamente la impotencia de la vida humana, la que se muestra, así, como su principal amenaza. ¿Por qué? Porque *en* ella, en su *cuerpo vivo, dolido y gozoso*, tiene lugar una sensibilidad singular con lo desconocido. Una sensibilidad singular con ese vacío indisponible que abraza nuestra contingencia, por el que podrían colarse nuevas reverberaciones que desgarrasen la totalidad de lo Mismo, justamente eso que el sistema tecnológico busca conservar a como dé lugar.

Las preguntas que demos recorrer - poniendo en ellas nuestro cuerpo - son entonces las siguientes: si acaso es el sistema tecnológico (y la sociedad del rendimiento) la última y más extrema relación con el vacío (de motivos y sentidos metafísicos) que alumbra nuestra contingencia, ¿podemos relacionarnos con él de otro modo? ¿Debemos simplemente asumir que la lucha por la existencia es nuestra última verdad incuestionable? ¿Es que acaso la guerra es la única dimensión substancial a una realidad que se cree desnuda y neutra? *No, no debemos*. Pues si aquello a lo que el proyecto tecnológico-cibernético le teme es a esa perturbación tan «humana, demasiado humana» que tiene esa deliciosa potencia de dejarse herir, en lugar de dejarnos llevar por la complacencia auto-satisfecha del sobrepotenciamiento infinito, quizá debamos dejar advenir aquello que tiembla en nuestra vulnerabilidad y finitud, en nuestro agotamiento y errancia. Elementos de base desde donde podemos pensar una suerte de *poética de la amabilidad*, que haga de ese vacío indisponible

para la voluntad de poder y de dominio, potencia generadora de mundos más amables, es decir: más dignos de cuidado y atención.

ANEXO. Hacia una poética de la amabilidad

En el temblor de una vida remecida en complicidad con el temblor de otra, crece el sentido, ofreciéndose para su tejido conjuntivo. Siempre inacabado, pasado de mano en mano, como un secreto que resguarda la gratuidad de su gracia.

El sentido brota en la sencillez de un preguntar singular y común, que se confía a esa inquietud atenta a la existencia, generadora de vida y de belleza. Generadora también de mundos que abrazan su propia conmoción creativa.

Preguntarnos por «eso» que nos conmueve, implica exponer nuestra piel, nuestra carne: aprender a dejarse tocar, explorando maneras de que, en nuestra herida siempre abierta, su voz silente nos haga palpitar.

Preguntar con franca radicalidad, demanda de nosotros no ir sobre lo preguntado sino abrirnos al tiempo irreductible de su emergencia; tiempo que pide de nosotros - si acaso queremos recibirlo - aprender a mirar y sentir de otras maneras.

Crear, guarda de una respuesta dada a cielo descubierto. Crear, dejar crecer «eso» que nace, volverse extraños en un reflejo que nos excede. Crear, ir «más allá» de los flancos seguros, de camino a abrigarnos bajo el resplandor de una amistad de las estrellas. El gesto creativo deja crecer lo otro en nosotros, deviniendo otros nosotros mismos.

Damos vida preguntando, damos vida ofreciendo nuestros cuerpos para que, en ellos, lo otro que nace, se vuelva eco, configurando nuevas sinfonías de sentido: una constelación diferente de brazos entrelazados, que bailan mientras el mundo los envuelve.

El sistema tecnológico y la sociedad del rendimiento sueñan con un mundo en el que todos sus elementos y contenidos han sido transformados en recursos disponibles para su aseguramiento y crecimiento. Solucionar lo problemático, las resistencias y pesos, lo ambiguo y delicado, las brumas y grises, conlleva reducir la fecundidad inconmensurable

de lo diferente, a las lógicas clausurantes de una época congelada que gira sobre su propio eje.

La seguridad y control absolutos, enredados reticularmente, sutura la venida imprevisible de lo que acontece; da la espalda a «aquello» que nos conmueve desde el fondo mismo de la existencia, y que nos regala la responsabilidad única de cuidar del mundo, de los otros, de nosotros mismos. El sistema tecnológico nos priva de tener-que-decidir sin saber qué y cómo decidir, impidiéndonos hacer de ese no-saber lugar y tiempo de encuentro. La movilización total creativa-destructiva, ha convertido a la guerra en una tonalidad descreída, neutra, desafectada del pliegue del mundo, convertido en recurso para su propio despliegue sin meta ni fin.

Cerrados a «eso» que adviene imprevisible en la pregunta que cuida, nada nace, nada crece, el vacío anonadante predomina en una planicie homogénea y desértica que vuelve al mundo un no-mundo. Nada crece desde ese terror al vacío que el sistema tecnológico y la administración de la carencia buscan llenar con brutal locura. El sistema tecnológico no quiere pensar a fondo su carencia de origen y destino, porque teme al aire fresco de la intemperie que le rodea, y que su propia carrera desbocada hacia delante agudiza, como si una sombra se plegase a sus espaldas.

Y, sin embargo, desde la base, se cuele un viento cálido que nos habla con una amabilidad inesperada. Abrirnos a la sencillez extra-ordinaria de lo in-disponible, al aliento del vacío que alumbra con luz de luna nuestra contingencia y errancia: si algo nos exige es desactivar la voluntad que enfrenta lo que nos resiste maximizando nuestro poderío. No se trata de oponer a la violencia más violencia, a la competencia más competencia, a la amenaza más amenaza. No es disputándole al vacío su terreno, queriendo imprimir en él el orden, como podremos torcer la aceleración auto-destructiva, sino inventando otros modos de habitarlo.

La tristeza, el dolor, la vergüenza, el agotamiento que vivimos, nos hablan de la marcha de la tierra por un universo vaciado de motivos vitales metafísicos. Pero también nos muestran un vacío imposible de llenar con gestos de poder, de control, de dominio. Un vacío que es

una carencia, sí, pero una carencia fecunda desde donde crece, sobre la base de un domicilio de paredes abiertas, «aquello» que debemos crear desde las vibraciones de nuevas formas de amabilidad.

El mundo se sostiene tembloroso, frágil y dulce, en el deseo infinito que intensifica la vida, como si un instante se hiciera eterno, congregando en unidad desde una musicalidad que reúne. El mundo se teje en la sencillez de esa bondad que no necesita de explicaciones, más que en las grandes maquinaciones o en las grandes acontecimientos, ruidos, palabras o conceptos.

La amabilidad, eso digno de amarse, invita a acoger nuestra tristeza: la tuya, la mía, la del mundo en su travesía por una noche casi sin estrellas. Los gestos que buscan, tanteando, el frescor de esos páramos donde aún crece fecunda la vida, saben, sin saber, que el dolor del mundo es profundo, pero más profundo el amor que busca generar siempre lo radicalmente nuevo: creación, fecundidad, apertura, hiatos en los que la carne hace experiencia de ese bello misterio imbricado en que el mundo nos hiera, pues nos importa: sin porqué.

Somos vínculo, nacimos entrañados con algo tan radicalmente «otro» que nos da, a su vez, soplo para jugar, crear y gozar. Dejarnos tocar por cuerpos tan agotados como el nuestro. Abrirles la puerta de par en par de una casa que buscamos siempre reconfigurar: para que la vida brote hacia su diferencia inagotable.

Escuchar «eso» que irrumpe desde su rehúso; aprender, otra vez, a pensar, a confiar, a creer y a amar. Susurrarle a la vida, con una voz que sólo escuchan con amabilidad esos amigos, cómplices y amantes que se sostienen y abrazan sin esperar nada a cambio:

“Creo en ti, confió en ti, más allá de lo que puedo pensar, saber, explicar de ti. Lo que me dices no soy capaz de entenderlo totalmente, pero inexplicablemente me mantiene abierto en un desgarró que sólo puede ser cantado en los límites de lo decible.

Tu voz, tan silenciosa como el silencio mismo, resuena en mí cuerpo como el eco lejano de un porvenir que me transfigura en sueños y esperanzas que no se agotan en contenido alguno.

Es tu rostro tan diferente al mío.

En tu boca de estrellas veo (sin ver) mis dedos amando una espera que no espera nada, mas se eleva e intensifica en los márgenes de una relación— la *nuestra*:

Tan abrazados como distantes, tan diferentes y tan juntos, movidos por esa juntura frágil en la que nos jugamos las fiestas de lo imprevisible”.

Bibliografía

Acaso, María, *rEDUvolution. Hacer la revolución en la educación*, Paidós, Barcelona, 2013.

Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984.

Adorno, Theodor “Apuntes sobre Kafka”, en *Prismas. La crítica a la cultura y a la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962.

Adorno, Theodor, “La crítica de la cultura y de la sociedad”, en *Prismas. La crítica a la cultura y a la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962.

Adorno, Theodor, “La educación después de Auschwitz”, en *Prismas. La crítica a la cultura y a la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962.

Agamben, Giorgio, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2020.

Agamben, Giorgio, “Por una teoría del poder destituyente”, *Lobo suelto*, 11 de octubre, 2017 [<http://lobosuelto.com/por-una-teoria-del-poder-destituyente-giorgio-agamben/>].

Agamben, Giorgio, “Sobre lo que no podemos hacer”, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.

Agamben, Giorgio, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.

Agamben, Giorgio, “El mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.

Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.

Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 2005.

Aguirre, Marcos, “Kant y la filosofía de la historia”, *Revista de la Academia*, N° 16. Año 2011, p.p 11-24.

Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.

Alloa, Emmanuel, “La comunidad inorgánica: hipótesis sobre el comunismo literario en Novalis, Benjamin y Blanchot”, *Acta Poética*, vol. 39, No 2, julio-diciembre, 2018, p.p 97-120.

Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre (Vol. 1). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Editorial Pre-Textos. 2011.

Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre (Vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-textos, Valencia, 2011.

Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Ansell Pearson, Keith y Morgan, Diane, "Introduction: The Return of Monstrous Nihilism", en Keith Ansell Pearson y Diane Morgan (eds.), *Nihilism Now! Monsters of Energy*, Mcmilland Press, UK, 2000.

Ansell Pearson, Keith, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, USA, 1997.

Aramayo, Roberto, "Una filosofía «moral» de la historia", en Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004.

Aramayo, Roberto R, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.

Aramayo, Roberto R. "La versión kantiana de «la mano invisible» (y otros alias del destino), en Aramayo, Roberto R., Muguera, Javier y Roldan, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996.

Aramayo, Roberto R, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Tecnos, 1992.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2008.

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

Arendt, Hannah y Heidegger, Martin, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Herder, Barcelona, 2000.

Arendt, Hannah, "La crisis de la educación", *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.

Ávila, Remedios, "La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche", en Paulina Rivero (coord), *Nietzsche: el desafío al pensamiento*, FCE. Ciudad de México. 2016.

Ávila, Remedios, "«Una forma divina de pensar». Nietzsche y el problema de la nada", *Convivium*, No 19, 2006, p.p 65-84.

Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, Serbal, Barcelona, 1990.

- Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, Arena, Madrid, 2005.
- Bataille, George, *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
- Baudrillard, Jean *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Baudrillard Jean, “Sur le nihilisme”, *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris, 1981.
- Bauman, Zygmunt, *La modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- Bea Pérez, Emilia, “Simone Weil y la Guerra Civil española. Una participación esperanzada y crítica”, *CEFD*, No 27, 2013, p.p 52-68.
- Bea Pérez, Emilia, “Notas para una biografía intelectual y espiritual”, Bea, Emile (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010.
- Bea Pérez, Emilia, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992.
- Beiner, Ronald, *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*, University of Pennsylvania Press, USA, 2018.
- Benjamin, Walter, “Capitalismo como religión”, en Walter Benjamin, *Obras Libro VI. Fragmentos de contenido misceláneo. Escritos autobiográficos*, Abada, Madrid, 2017.
- Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas de Baudelaire”, *El París de Baudelaire*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012.
- Benjamin, Walter, *Escritos franceses*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- Benjamin, Walter, “La obra de los Pasajes (Convolutio N)”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009.
- Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009.
- Benjamin, Walter, “Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso”, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009
- Benjamin, Walter, *El narrador*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008.
- Benjamin, Walter, “El surrealismo”, *Obras, libro II, vol. 1*, Abada, Madrid, 2007.
- Benjamin, Walter, “Experiencia y pobreza”, *Obras, libro II, vol. 1*, Abada, Madrid, 2007.

Benjamin, Walter, “Las afinidades electivas de Goethe”, *Obras, libro I, volumen I*, Abada, Madrid, 2006.

Benjamin, Walter, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005.

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, Ciudad de México, 2003.

Berardi, Franco, *La fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

Berardi, Franco, *After the Future*, AK Press, UK, 2011.

Berardi, Franco, *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.

Berardi Franco, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

Biemel Walter, *Martin Heidegger. An Illustrated Study*, Harcourt Brace Jovanovich, USA, 1976.

Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Editorial Nacional, Madrid, 2002.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza I*, Trotta, Madrid, 2004.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza II*, Aguilar, Madrid, 1979.

Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

Boghossian Paul A, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Alianza, Madrid, 2009.

Boltanski, Luc y Chiapello, Eve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.

Bourriaud, Nicolas, *Radicales*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.

Brandt, Reinhard, “La contienda de las facultades. Determinación racional y determinación ajena en la Universidad kantiana”, en *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*, Dykinson, Madrid, 2009.

Brandt, Reinhard, “La cuarta crítica de Kant”, *Azafea. Revista de filosofía*, No 8, 2006, p.p 181-208.

Brandt, Reinhard, “Observaciones critico-históricas al escrito de Kant sobre la paz”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier y Roldan, Concha (eds), *La paz y el ideal*

cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant, Tecnos, Madrid, 1996.

Brea, José Luis, “La Universidad del Conocimiento y las nuevas Humanidades”, en *Revista de Estudios Visuales*, No 2, 2004, p.p 133-154.

Brea, José Luis, *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*, CendeaC, Murcia, 2004.

Brea, José Luis, *Las auras frías. El culto a la obra de arte en la era postaurática*, Anagrama, Barcelona, 1991.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Visor, Madrid, 1995.

Canetti, Elías, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1977.

Cano, German, *Transición Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2020.

Capella, Juan Ramón, “Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil”, Emila Bea (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010.

Caputo John, *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information*, Penguin, UK, 2018.

Caputo, John, *Truth. The Search of Wisdom in the Postmodern Age*, Penguin, UK, 2016.

Carrasco, Nemorod, “Andy Warhol: La teología del arte en el último Danto”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, No. 10, 2010, p.p 111-116.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, Madrid, 1993.

Castells, Manuel, “El impacto de internet en la sociedad: una perspectiva global”, en VV.AA, *19 ensayos fundamentales sobre cómo internet está cambiando nuestras vidas*, BBVA, Open Mind, 2013 [<https://www.bbvaopenmind.com/articulos/el-impacto-de-internet-en-la-sociedad-una-perspectiva-global/>].

Castells, Manuel, “Informacionalismo, redes y sociedades red: una propuesta teórica, en Castells, Manuel (ed), *La sociedad red. Una visión global*, Alianza, Madrid, 2004.

Char, René, *El desnudo perdido*, Hiperión, Madrid, 1995.

Chomsky, Noam y Foucault, Michel, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Colli, Giorgio, *La sabiduría griega III. Heráclito*, Trotta, Madrid, 2010.

- Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso, Ciudad de México, 2009.
- Comité invisible, “Fuck of Google”, Tiqqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015.
- Cragolini Mónica, “Ontología de guerra frente a las zoonosis”, en Amadeo, Pablo (ed), *La Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*, ASPO, La Plata, 2020.
- Cragolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Biblos, Buenos Aires, 1998.
- Crary, Jonathan, *24/7. El capitalismo tardío y la conquista del sueño*, Ariel, Barcelona, 2015.
- Cristi, Renato y Velázquez, Oscar *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis. Edición crítica bilingüe del De Theognide Megarensi de Nietzsche*, LOM, Santiago de Chile, 2018.
- Critchley, Simon, *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, UK, 2014.
- Critchley, Simon, “Originary Inauthenticity—on Heidegger's Sein und Zeit”, en Simon Critchley & Reiner Schürmann, *On Heidegger's Being on Time*, Routledge, USA, 2008.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.
- Danto, Arthur, *¿Qué es el arte?*, Paidós, Barcelona, 2013.
- Danto, Arthur, *Andy Warhol*, Yale University Press, USA, 2009.
- Danto, Arthur, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Danto, Arthur, “La crítica de arte moderna y posmoderna. Once respuestas a Anna María Guash”, *Artes, la Revista*, Vol. 5, No. 9, 2005, p.p. 29-41.
- Danto, Arthur, “La alegría de vivir después del fin del arte”, *IPS*, 23 de diciembre, 1999 [<http://www.ipsnoticias.net/1999/12/arthur-c-danto-la-alegria-de-vivir-despues-del-fin-del-arte-entrevistas-de-fin-de-siglo/>].
- Danto, Arthur, *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Dastur Françoise, “Heidegger y Trakl: el paraje occidental y el viaje poético”, *Escritura e imagen*, Vol. 12, 2016, p.p 249-266.
- De la Higuera, Javier, Sáez Rueda Luis y Zúñiga, José F., “Prólogo de los editores”, De la Higuera, Javier, Sáez Rueda, Luis y Zúñiga, José F (eds), *Nihilismo y mundo actual*, Universidad de Granada, Granada, 2009.

- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Del Río Hermann, Alejandro, *Fuerza y atención en Simone Weil. Una lectura filosófico-política*, Tesis Doctoral, bajo dirección de Emilia Bea Pérez, Facultad de Derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Valencia, España, 2015.
- Deleuze, Gilles, “El agotado”, en *Beckett*, Museo Nacional Reina Sofía, Madrid, 2006.
- Deleuze Gilles, y Guattari, Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Deleuze, Gilles, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, Valencia, 1995.
- Derrida, Jacques, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Arena, Madrid, 2006.
- Derrida, Jacques, *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, Paidós, Madrid, 2000.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998.
- Descartes, Rene, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 1980.
- Dreyfus Hubert, “Heidegger`s Ontology of Art”, en Dreyfus, Hubert, y Wrathall, Mark, (eds), *Background Practice. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, UK, 2017.
- Dreyfus, Hubert, “Heidegger on the Connection between Nihilism, Technology, Art, and Politics”, en Dreyfus, Hubert y Wrathall, Mark (eds), *Background Practice. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, 2017.
- Dreyfus, Hubert, “Foreword to Time and Death”, en Dreyfus, Hubert y Wrathall, Mark (eds), *Background Practice. Essays on the Understanding of Being*, Oxford University Press, 2017.
- Dreyfus, Hubert y Dreyfus, Stuart, “From Socrates to Expert Systems. The Limits of Calculative Rationality”, Dreyfus, Hubert, *Skillful Coping Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*, Oxford University Press, UK, 2014.
- Dreyfus, Hubert, *Being-in-the-World*, The Mit Press, USA, 1991. Dreyfus, Hubert y Taylor, Charles, *Recuperar el realismo*, RIALP, Madrid, 2016.
- Dreyfus, Hubert y Dorrance Kelly, Sean, *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, Free Press, NY, 2011.

Dreyfus, Huber, *Mind over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer*, Free Press, New York, 1988.

Duch, Lluís, *Antropología de la ciudad*, Herder (1era edición digital), Barcelona, 2015.

Duch, Lluís y Chillón, Alberto *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación, vol. 1*, Herder, Barcelona, 2012.

Duque, Felix. “La técnica del mundo”, en Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo I*, UDP, Santiago de Chile, 2006.

Duque, Felix “Natura Daedala Rerum. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier y Roldan, Concha (eds) *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996.

Eagleton, Terry, *La función de la crítica*, Paidós, Barcelona, 1999.

Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1997.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, Alacena, México, 2018.

Echeverría, Bolívar “La modernidad desde América Latina”, *Crítica de la modernidad capitalista (Antología)*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia, 2011.

Echeverría, Bolívar, “Presentación”, *Walter Benjamin, El autor como productor*, Ítaca, México, 2003.

Escudero, Jesús Adrián, *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Volumen 1, Herder, Barcelona, 2016.

Escudero, Jesús Adrián, “Heidegger y el concepto de tiempo”, *Éndoxa. Series Filosóficas*, No 11, 1999, p.p 211-226.

Espinoza, Luciana, “Figuras de la crítica en Walter Benjamin: del romanticismo alemán a Charles Baudelaire”, en *Alpha*, No 45, diciembre, 2017, p.p 47-58.

Esquirol, Josep Maria, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*, Acantilado, Barcelona, 2021.

Esquirol, Josep Maria, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018.

Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, Acantilado, Barcelona, 2015.

Esquirol, Josep Maria, *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona, 2011.

Esquirol, Josep Maria, *El respecto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*, Gedisa, Barcelona, 2006.

Evans, Brad y Reid. Julian, *Una vida en resiliencia. El arte de vivir en peligro*, FCE (1era edición electrónica), Ciudad de México, 2016.

Fernández-Savater, Amador, “Volver a pensar la guerra”, *Lobo suelto*, 28 de julio, 2021 [<http://lobosuelto.com/volver-a-pensar-la-guerra-amador-fernandez-savater/>].

Fernández-Savater Amador, *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*, NED, Barcelona 2020.

Ferraris, Maurizio, *Posverdad y otros enigmas*, Alianza, Madrid, 2017

Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Ariadna ediciones, Santiago de Chile, 2012.

Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.

Fisher, Mark, *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

Fisher, Mark, *Realismo capitalista*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.

Flores, Fernando y Rouse, B. Scot, “Ecological Finitude as Ontological Finitude: Radical Hope in the Anthropocene”, en Polt, Richard and Wittrock, Jon, *The Task of Philosophy in the Anthropocene: Axial Echoes in Global Space*, Rowman & Littlefield International, Londres, 2018.

Flores, Fernando, Spinoza, Charles, Dreyfus, Hubert, *Abriendo nuevos mundos. Iniciativa empresarial, acción democrática y solidaridad*, Taurus, Madrid, 2000.

Flores, Fernando, *Inventado la empresa del siglo XXI*, Hachette, Santiago de Chile, 1989.

Florida, Richard, *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y del ocio en el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 2010.

Fontcuberta, Joan, *La furia de las imágenes. Ensayo de postfotografía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016.

Foucault, Michel *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, FCE, Ciudad de México, 2018.

Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010.

- Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel y Berten, André, “Entrevista con Michel Foucault”, *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.*, Vol. 29, No 103, 2009, p.p 137-144.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, FCE, México, 2007.
- Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Foucault, Michel, “Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?»”, en *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2005.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Freire, Paulo, *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XX, Buenos Aires, 2005.
- Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, Vol. 21, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- Friedrich Sebastian, “Diccionario de la sociedad del rendimiento” en Friedrich, Sebastian (ed), *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*, Katakrac, Iruña, 2018.
- Garcés, Marina, *Escuela de aprendices*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020.
- Garcés, Marina, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017.
- Garcés, Marina, *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- Garcés, Marina, “¿Están los estudiantes bien preparados?”, *El País*, 4 de julio de 2014 [https://elpais.com/elpais/2014/07/02/opinion/1404324386_448156.html].
- García-Gual, Carlos, “Empédocles de Agrigento”, *Universitas Philosophica*, Vol. 13, No 25-26, diciembre 1995-junio 1996, p.p 11-25.
- García, Luis Ignacio, “Técnica, poshumanismo y experiencia”, *Eidos*, No 27, 2017, p.p 293-318.

Goher, Lydia, “For the Birds/Against the Birds: The Modernist Narratives of Danto and Adorno (and Cage)”, Herwitz, Daniel and Kelly, Michael (eds), *Action, Art, History. Engagements with Arthur C. Danto*, Columbia University Press, USA, 2007.

Gómez Villar, Antonio, “El ‘empresario de sí mismo’: el olvido de Antonio Negri”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 71, 2017, p.p 63-79.

Gómez Villar, Antonio, “El abandono: el lugar (des)habitado por las vidas precarias”, *Athenea Digital*, Vol. 16, No 1, marzo 2016, p.p 113-136.

Greenberg, Clement, “La pintura moderna”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006.

Greenberg, Clement, “Pintura de tipo americano”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006.

Greenberg, Clement, “Vanguardia y kitsch”, *La pintura moderna y otros ensayos*, Siruela, Barcelona, 2006.

Haar, Michel, “El giro de la aflicción, o como puede llegar a su término la época de la técnica”, Eduardo Sabrovsky, *La técnica en Heidegger, Tomo1*, UDP, Santiago de Chile, 2006.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.

Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Barcelona, 2006.

Hamacher, Werner y Wetters, Kirk, “Guilt History: Benjamin's Sketch 'Capitalism as Religion'”, *Diacritics*, Vol. 32, No. 3/4, Otoño - Invierno, 2002, p.p. 81-106.

Han Byung-Chul, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.

Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013

Han Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

Heers, Jacques, *La invención de la edad media*, Crítica, Barcelona, 1995.

Heidegger, Martin, “Encuentros con Ortega y Gasset”, en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Abada editores, Madrid, 2014.

Heidegger, Martin, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, *Experiencias del pensar (1910-1979)*, Abada, Madrid, 2014.

Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza, Madrid, 2014.

- Heidegger, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013.
- Heidegger, Martin, *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, Indiana University Press, USA, 2012.
- Heidegger, Martin, “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011.
- Heidegger, Martin, “La universidad alemana”. Traducción no publicada de Breno Onetto, febrero, 2011 [<http://www.philosophia.cl/biblioteca/heidegger.htm>].
- Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rihn”*, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Heidegger, Martin, “De la esencia de la verdad”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, jintáfora, Morelia Editorial, Morelia, 2007.
- Heidegger, Martin, *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas “escogidos” de la “lógica”*, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales). Santiago de Chile, 2006.
- Heidegger Martin, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.
- Heidegger, Martin, “¿A qué se le llama pensar?”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 2004.
- Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, *Filosofía, ciencia, técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 2004.
- Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar”, *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chi, 2003.
- Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003.

- Heidegger, Martin, “¿Y para qué poetas?”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 2003
- Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 2003.
- Heidegger, Martin, “El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder”, *Nietzsche II*, Destino, 2002.
- Heidegger, Martin, “El nihilismo europeo”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002.
- Heidegger, Martin, “La metafísica como historia del ser”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002.
- Heidegger, Martin, “La metafísica de Nietzsche”, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002.
- Heidegger, Martin, “La voluntad de poder como arte”, *Nietzsche I*, Destino, 2002.
- Heidegger, Martin, “La voluntad de poder como conocimiento”, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2002.
- Heidegger, Martin, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, RIL Editores, Santiago de Chile, 2002.
- Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002.
- Heidegger, Martin, “Ciencia y meditación”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.
- Heidegger, Martin, “Superación de la metafísica”, *Conferencia y artículos*, Serbal, 2001.
- Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, Martin, “Entrevista del Spiegel”, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1996.

Heidegger, Martin, *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*. Versión en español de Manuel Jiménez Redondo en Materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, 1994.

Heidegger, Martin, “De la esencia del habla”, *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990.

Heidegger, Martin, “El habla en el poema”, *De camino al habla*, Serbal, 1990.

Heidegger, Martin, y Fink, Eugen, *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986.

Heidegger. Martin, *El origen de la obra de arte*, Ediciones Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1976.

Herrero, Yayo, “Prólogo. Viaje al interior. El ser *Antropobsceno* en el tercer planeta del sistema solar”, en Kiza, Borja D, *Antropoceno Obsceno. Sobrevivir a la nueva (i)lógica planetaria*, Icaria, Barcelona, 2019.

Herwitz, Daniel, “The Sell-By Date”, Daniel Herwitz and Michael Kelly (eds), *Action, Art, History. Engagements with Arthur C. Danto*, Columbia University Press, USA, 2007.

Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1999.

Horkheimer, Max, “El anhelo de lo totalmente otro”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000.

Horkheimer, Max, “La filosofía de Kant y la Ilustración”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000.

Horkheimer, Max “Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno”, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

Horkheimer, Max *Crítica a la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.

Hui, Yuk *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, Caja negra, Buenos Aires, 2020.

Hui, Yuk y Lemmens, Pieter, “Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler’s Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene”, *Krisis. Journal of Contemporary Philosophy*, Issue 2, 2017, p.p 26-41.

Hui, Yuk, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*, Urbanomic, UK, 2016.

Husserl, Edmund, “Renovación. El problema y el método”, en *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Madrid, 2012.

Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

Husserl, Edmund, “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.

Husserl, Edmund, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.

Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona 1998.

Jameson, Fredric, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 2016.

Jameson, Fredric, “La ciudad futura”, en *New Left Review*, No 21, jul-agost 2003, p.p 91-106.

Jiménez Lozano, José, “Introducción. Simone Weil y su escritura”, en Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1994.

Jünger, Ernst, *Sobre el dolor, seguido por La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets, Barcelona, 2003.

Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010.

Kant, Immanuel, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadrata, Buenos Aires, 2005.

Kant, Immanuel, “Posible inicio de la historia humana”, *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004.

Kant, Immanuel, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004.

Kant, Immanuel, “Recensiones sobre la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»”, *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004.

Kant, Immanuel, “Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»”, *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004.

Kant, Immanuel, “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid, 2003.

Kant, Immanuel, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid, 2003.

Kant, Immanuel, *Pedagogía*, Akal, Madrid, 2003.

Kant, Immanuel, *Crítica a la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1992.

Kant, Immanuel, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, Alianza, Madrid, 1987.

Kelly, Kevin, *Out of Control: The New Biology of Machine, Social System and the Economic World*, Basic Books, USA, 1995.

Kierkegaard, Sören, *La época presente*, Trotta, Madrid, 2012.

Kisiel, Theodore, “Heidegger and Our Twenty-first Century Experience of Ge-Stell”, *Research Resources*, 35, 2014, p.p 137-151.

Klopotek, Felix, “On Time Run. Siempre en ruta, sin llegar nunca. recorriendo las zonas de la optimización de sí mismo”, en Friedrich, Sebastian (ed), *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*, Katakraç, Iruña, 2018.

Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc, *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012.

Larrosa, Jorge, *Esperando no se sabe qué. Sobre el oficio de profesor*, Candaya, Barcelona, 2019.

Lawrence, D.H, *El amante de lady Chatterley*, Bruguera, Barcelona, 1983.

Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2013.

Lee Bartky, Sandra, “Heidegger’s Philosophy of Art”, en Sheehan, Thomas (ed), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Transaction Publishers, USA, 2010.

Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, Routledge, NY, 2002.

Levi, Primo, Primo Levi, “Los hundidos y los salvados”, *La trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2005.

Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 2002.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2016.

Levinas, Emmanuel, “Heidegger, Gagarine y nosotros”, en *Difícil libertad*, Caparrós editores, Madrid, 2004.

Levinas, Emmanuel, *De la evasión*, Arena, Madrid, 1999.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

Lindberg, Susanna, “Technologies of the End of the World”, en Cavalcante Schuback, Marcia Sa, Lindberg, Susanna, *The End of the World: Contemporary Philosophy and Art*, Rowman & Littlefield, USA, 2017.

Lipovetsky, Gilles, *De la ligereza*, Anagrama, Barcelona, 2016.

Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015.

Lipovetsky, Gilles, *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2008.

López Petit, Santiago, *Tan cerca de la vida*, Rayo verde, Barcelona, 2021.

López Petit, Santiago, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009.

López Petit, Santiago, *Horror Vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Siglo XXI, Barcelona, 1996.

Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la muerte*, Lozada, Buenos Aires, 2001.

Löwith, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre la tesis “Sobre el concepto de historia”*, FCE, Buenos Aires, 2002.

Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1968.

Liotard, Jean-François, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998.

Liotard, Jean-François, *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996.

Liotard, Jean-François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Liotard, Jean-François *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

Lyotard, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

Lyotard, Jean-François, *A partir de Marx y Freud*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.

Marchant, Patricio, “Atópicos”, “etc.” e “Indios Espirituales”. Nota acerca del racismo espiritual europeo”, 1989, [<http://philosophia.cl/articulos/antiguos0405/Marchant%20-%20Atopicos.pdf>].

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1969.

Marcuse. Herbert, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968.

Marx, Karl, “Fragmento sobre las máquinas”, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol., 2, México. Siglo XXI, 1972.

Mayos, Gonçal, “Crisis neoliberal, políticas del desconcierto y autoritarismos populistas”, *Clivatge. Estudis i testimonis sobre el conflicte i el canvi socials*, No 8, 2020, p.p 194-237.

Mayos, Gonçal, “Conflictos de legitimación en la turboglobalización” en Norbert Bilbeny (Coord), *Legitimidad y acción política*, Ediciones Universitat de Barcelona, 2018.

Mayos Gonçal, “Genealogía de la globalización”, *Clivatge. Estudis i testimonis sobre el conflicte i el canvi socials*, No 4, 2016, p. 5-30.

Mayos, Gonçal, *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*, Linkgua, Barcelona, 2016.

Mayos, Gonçal, “Empoderamiento y desarrollo humano. Actuar local y pensar postdisciplinariamente”, en Moyano, Yanko, de Olivera Pinto Coelho Saulo y Mayos, Gonçal (eds), *Postdisciplinarietà y desarrollo humano. Entre pensamiento y política*, Linkgua, Barcelona, 2014.

Mayos, Gonçal, “Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada” en Román, B. y de Castro G. (coord.), *Cambio social y cooperación en el siglo XXI [Vol.2]. El reto de la equidad dentro de los límites económicos*, Icaria, Barcelona, 2013.

Mayos, Gonçal, “La sociedad de la incultura”, en *La sociedad de la ignorancia*, Península, Barcelona, 2012.

Mayos, Gonçal, “Presentación”, *Friedrich Nietzsche. Nihilismo. Fragmentos póstumos*, Península, Barcelona, 2006.

Mayos, Gonçal, *Macrofilofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el empoderamiento*, Editorial académica española, Alemania, 2012.

- Mayos, Gonçal, *Macrofilosofía de la Modernidad*, dLibro, Barcelona, 2012.
- Mayos, Gonçal, *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004.
- McLuhan, Marschall, *La galaxia Gutenberg. Génesis del “Homo Typographicus*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998.
- McLuhan, Marshall, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Mèlich, Joan Carles, *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*, Tusquets, Barcelona, 2021.
- Mèlich, Joan Carles, *La condició vulnerable. Assaig de filosofia literària 2*, Arcàdia, Barcelona, 2018.
- Mèlich, Joan Carles, *L`experiència de la pèrdua. Assaig de filosofia literaria*, Arcàdia, Barcelona, 2017.
- Mèlich, Joan Carles *Lógica de la crueldad*, Herder, Barcelona, 2014.
- Mèlich, Joan Carles, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010.
- Mèlich, Joan Carles, *La lección de Auschwitz*, Herder, Barcelona, 2004.
- Mèlich, Joan-Carles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona, 1994.
- Mirzoeff, Nicholas, *How to See the World. An Introduction to Images, from Self-Portraits to Selfies, Maps to Movies, and More*, Basic Books, USA, 2016.
- Moore, Jason W (ed), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Kairos, PM Press, 2016.
- Morey, Miguel, *Vidas de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2018.
- Morozov, Evgeny, *La locura del solucionismo tecnológico*, Katz, Buenos Aires, 2016.
- Morozov, Evgeny, “The rise of data and the death of politics”, *The Guardian*, 20 de Julio, 2014 [https://www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozov-algorithmic-regulation].
- Muguerza, Javier, “Kant y el sueño de la razón”, en Carlos Thiebaut, (ed), *La herencia ética de la razón*, Crítica, Barcelona, 1991.

Mujica, Hugo, *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Trotta, Madrid, 2003.

Muntadas, Borja. “La prisión de Cronos. Aspectos sociopolíticos del malestar contemporáneo”, Borja Muntadas, Gonçal Mayos, Alexandre Walmott, *La jaula del tiempo. Aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea*, LAECC, Uberlandia, 2020.

Muntadas, Borja, *Inmediatez: Capitalismo y vidas aceleradas*, Chiado, Barcelona, 2016.

Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 2004.

Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 2001.

Nietzsche, Friedrich, “Acerca de verdad y mentira en sentido extramoral”, *Verdad y mentira*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2018.

Nietzsche, Friedrich, “Aurora”, *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014.

Nietzsche, Friedrich “Humano, demasiado humano”, en *Obras completas, Volumen III, Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014.

Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia Vol. III (enero 1875- diciembre 1879)*, Trotta, Madrid, 2012.

Nietzsche, Friedrich “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *Obras completas Volumen I, Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011.

Nietzsche, Friedrich *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, Tecnos, Madrid, 2010.

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*, Tecnos, Madrid, 2008.

Nietzsche, Friedrich *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008.

Nietzsche, Friedrich *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca nueva, Madrid, 1999.

Nietzsche, Friedrich *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Venezuela, 1999.

Nietzsche, Friedrich *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996.

Nietzsche, Friedrich *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1990.

Nietzsche, Friedrich *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972.

Nishitani, Keiji *The Self-Overcoming of Nihilism*, State University of New York Press, USA, 1990.

Núñez, Violeta, *Los juegos artesanos de la educación social. Transgresión, bricolaje, postproducción*, Editorial UOC, Barcelona, 2016.

Núñez, Violeta, *Pedagogía social: cartas para navegar en el nuevo milenio*, Santillana, Buenos Aires, 2004.

Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003.

Onetto, Breno, “Georg Trakl o el azul declinar de una época”, Roa, Armando y Vejar, Francisco (eds), *Georg Trakl. Homenaje desde Chile*, Universitaria, Santiago de Chile, 2002.

Órdenes, Paula, “Breve análisis comparativo de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime en Crítica de la Facultad de Juzgar”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, No 2, 2014, mayo, p.p 65-80.

Ordine, Nuccio, *Una escuela para la vida*, Universidad de Valparaíso ediciones, Valparaíso, 2018.

Oyarzún, Pablo, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A modo de introducción”, en *Walter Benjamin, La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009.

Oyarzún, Pablo, “Introducción”, *Walter Benjamin, El narrador*, Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008.

Oyarzún, Pablo, “Estética de la sed: Lonquén 10 años, Diez años después”, *Revista Iberoamericana*, Vol. 69, No 202, enero-marzo 2003, p.p 85-94.

Oyarzún, Pablo, *La desazón de lo moderno*, Cuarto propio/Arcis, Santiago de Chile, 1999.

Oyarzún, Pablo, “Introducción del traductor”, *Immanuel Kant, Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Venezuela, 1991.

Panea, José Manuel, “Juicio reflexionante e historia futura: Su dimensión ético-utópica en la filosofía de Kant”, *Fragmentos de Filosofía*, No 2, 1992, p.p 131-139.

Patocka, Jan, “La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del mundo de la vida”, *El movimiento de la existencia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.

Peña Arroyave, Alejandro, “La paradoja de lo no nacido como consumación del mal en Georg Trakl. Lectura de Grotdek”, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, Vol. 29, No 1, 2019, p.p 165-172.

Pérez, Mónica, *Pluralismo posthistórico en Arthur Danto. Del arte a la política*, Teseo, Buenos Aires, 2018.

Pesce Franco, “La voluntad de no entender. Entrevista con Sergio Rojas”, *Lingüística y literatura*, Vol. 39, No 74, 2018, p. 159-172.

Pine, Joseph y Gilmore, Joseph H., *Authenticity: What Consumers Really Want*, Harvard Business Press, USA, 2007.

Pine, Joseph y Gilmore, Joseph H., *The Experience Economy: Work Is Theater & Every Business a Stage*, Harvard Business Press, USA, 1999.

Polt, Richard, “Eidetic Eros and the Liquidation of the Real”, Polt, Richard and Wittrock, Jon, *The Task of Philosophy in the Anthropocene: Axial Echoes in Global Space*, Rowman & Littlefield International, Londres, 2018.

Ramas San Miguel, Clara, “Técnica, modernidad y metafísica. Heidegger sobre Jünger”, *Anuario filosófico*, Vol. 47, No 3, 2014, p.p 539-566.

Ramonet, Ignacio, “El pensamiento único”, *Mientras Tanto*, No. 61, primavera 1995, p.p 17-19.

Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2010.

Rancière, Jacques, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Laertes, Barcelona, 2003.

Reina Palazón, José Luis, “La vida breve de Georg Trakl”, en *Georg Trakl, Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994.

Revilla, Carmen, “Simone Weil. En los límites de la política”, *Revista Letras Libres*, No 264, 1 de diciembre 2020.

Richardson, William J, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, NY, 2003.

Ricouer, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XX, México, 1990.

Roberts, Kevin, *Lovemarks. El futuro más allá de las marcas*, Empresa Activa, Madrid, 2005.
Rodríguez, Rosa María, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Rojas, Sergio, “Lo contemporáneo: lo pasado que (aún) no pasa”, en *¿Qué es lo contemporáneo? Actualidad, tiempo histórico, utopías del presente*, Ediciones Universidad Finis Terrae, Santiago de Chile, 2011.

Rojas, Sergio, *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, Universitaria, Santiago de Chile, 2008.

Rojas, Sergio, *Materiales para una historia de la subjetividad*, La blanca montaña, Santiago de Chile, 1999.

Rosen, Stanley, *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, 1969.

Roudinesco, Elisabeth, *Freud. En su tiempo y en el nuestro*, Debate, Barcelona, 2015.

Rouvroy, Antoinette and Stiegler, Bernard, “The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic Govern”, *La Deleuziana – Online Journal of Philosophy*, No 3, 2016, p.p 6-29.

Rouvroy Antoinette y Berns, Thomas, “Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?”, *Adenda Filosófica*, No 1, diciembre 2016, p.p 88-116.

Sabrovsky, Eduardo (ed.), *La técnica en Heidegger, tomo 1*, UDP, Santiago de Chile, 2007.

Sadin, Éric, *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*, Caja Negra, Buenos Aires, 2020.

Sadin, Éric, *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

Sadin, Éric, *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

Sáez Rueda, Luis, “Enfermedades de occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”, en Luis Sáez Rueda (ed.), *El malestar de occidente. Perspectivas filosóficas sobre una sociedad enferma*, Anchor Academic Publishing, Hamburgo, 2017.

Sáez Rueda, Luis, “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”, *Utopía y praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Vol. 23, No 80, enero-marzo 2018, p.p 17-41.

Sáez Rueda, Luis, *El ocaso de occidente*, Herder, Barcelona, 2015.

Sáez Rueda, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2012.

Sáez, Luis, de la Higuera J y Zúñiga J. F, *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005.

Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 2003

Schapiro, Gary, “The Still life as a Personal Object. A note on Heidegger and Van Gogh”, en *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, George Braziller Inc, NY, 1994.

Schürmann, Reiner, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena, Madrid, 2017.

Schürmann, Reiner, “¿Qué hacer en el fin de la metafísica?”, *Artillería inminente*, 7 de mayo de 2016 [<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=163>].

Sennett, Richard, *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2021.

Sennett, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006.

Shaviro, Steven, “Estética aceleracionista: ineficiencia necesaria en tiempos de subsunción real”, en Avanesian, Armen y Reis, Mauro (comps), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017.

Sloterdijk, Peter, *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, Siruela, Madrid, 2018.

Soler, Francisco “El Origen de la Obra de Arte y la Verdad en Heidegger”, *Ideas y valores*, Vol. 2, No 5, 1952, p.p 326-350.

Soto, Andrea, *La performatividad de las imágenes*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2020.

Srnicek, Nick, *Capitalismo de plataformas*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes. Como resistir a la barbarie que viene*, Ned ediciones, Barcelona, 2017.

Stiegler, Bárbara, “Nietzsche y la crítica de la *Bildung*. 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre”, *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 21, núm. 55, septiembre-diciembre, 2009, p.p 153-168.

Stiegler, Barbara, “Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, No 1, 2003, p.p 128-141.

Stiegler, Bernard, “A propósito de la economía libidinal capitalista. Entrevista de Philippe Petit a Bernard Stiegler”, *Ciencias Sociales y Educación*, Vol.9, No 18, 2020, p.p 237-259.

Stiegler, Bernard, *The Age of Disruption. Technology and Madness in the Computational Capitalism*, Polity Press, UK, 2019.

Stiegler, Bernard, “We Have to Become the Quasi-cause of Nothing – of Nihil.’ An interview with Bernard Stiegler”, *Theory Culture & Society*, vol. 35, no. 2, 2018, p.p 137-156.

Stiegler, Bernard, *Qu’appelle-t-on panser? 1. L’immense régression*. Éditions Les liens qui libèrent, Francia, 2018.

Stiegler, Bernard, “The Anthropocene and Neganthropology”, en Stiegler, Bernard, *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, Londres, 2018.

Stiegler, Bernard, “The Proletarianization of Sensibility”, *Boundary 2, Special Issue: Bernard Stiegler: Amateur Philosophy*, Vol 44, No 1, 2017, 5-18.

Stiegler, Bernard, “El porvenir de Europa en la era Negantrópocena. Entrevista de Michal Krzykowski a Bernard Stiegler”, *Ecuador Debate*, No 107, 2017, p.p 115-136.

Stiegler, Bernard, “La disrupción. Una “nueva forma de barbarie”, *Adenda filosófica*, No 1, diciembre 2016, p.p 77-78.

Stiegler, Bernard, “Para una nueva crítica a la economía política”, en Arozamena, Alejandro (ed), *El arte no es política. La política no es arte. Despertar de la historia*, Brumaria, Madrid, 2015.

Stiegler, Bernard, “Power, Powerlessness, Thinking, and Future”, *Los Angeles Review Book*, 18 de octubre, 2015 [<https://lareviewofbooks.org/article/power-powerlessness-thinking-and-future/>].

Stiegler, Bernard, *States of Shock. Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*, Polity, UK, 2015.

Bernard Stiegler, “Quebrar reglas de la máquina”, *El Clarín, Revista Ñ*, 4 de marzo, 2015[https://www.clarin.com/rn/ideas/Quebrar-reglas-maquina_0_BJfDhXcwXx.html]

Stiegler, Bernard, *Symbolic Misery. Vol 1. The Hyper-Industrial Epoch*, Polity, UK, 2014.

Stiegler, Bernard, *The Lost Spirit of Capitalism. Disbelief and Discredit, Volume 3*, Polity, UK, 2014.

Stiegler, Bernard, “El deseo singular. Conversación con Jean-Christophe Planche”, *Revista A parte Rei*, 74, marzo 2011, p.p 1-6.

Stiegler, Bernard, *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*, Avarigani, España, 2010.

Stielger, Bernard, *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford University Press, USA, 2010.

Stiegler, Bernard, “To Love, to Love Me, To Love Us. From September 11 to April 21”, *Acting Out*, Stanford University Press, USA, 2009.

Stiegler, Bernard, *Pasar al acto*, Hiru, Gipuskoa, 2005.

Stiegler, Bernard, “*De la miseria simbólica, del control de los afectos y de la vergüenza que eso constituye*”. Traducción no publicada de Bruno Cuneo del primer capítulo de Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*. Paris, Galilée, 2004.

Stiegler, Bernard, *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Gipuskoa, 2004.

Stiegler, Bernard, *La técnica y el tiempo II. La desorientación*, Hiru, Gipuskoa, 2002.

Stiegler, Bernard, *El tiempo y la técnica I, El pecado de Epimeteo*, Hiru, Gipuzkoa, 2002.

Thomson, Iain, *Heidegger, Art, and Postmodernity*, Cambridge University Press, USA, 2011.

Thomson, Iain, *Heidegger on Ontotheology Technology and the Politics of Education*, Cambridge University Press, USA, 2005.

Tiqun, *La hipótesis cibernética*, Acuarela & A. Machado, Madrid, 2015.

Tiqun (Comité invisible), *Llamamiento y otros fogonazos*, Acuarela libros, Madrid, 2009.

Trakl, Georg, *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994.

Trakl, Georg, *Poemas*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1972.

Turró, Salvi, “Bondad y sabiduría en Kant”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, No 18, 2004, p.p 209-226.

Valery, Paul, *La libertad del espíritu*, Ediciones Elaleph, Buenos Aires, 2000.

Valery, Paul, “Política del espíritu”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Vol. 36, No 140, 1990, p.p 137-141.

Varela, Francisco, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografías de las ideas actuales*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.

Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.

Vernant, Jean-Pierre “At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth Sacrifice”, Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, The University of Chicago Press, USA, 1986.

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1973

Vetö, Miklos, “Mística y descreación”, Bea, Emila (ed), *Simone Weil. La consciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010.

Vilar, Gerard, “El concepto de bien supremo en Kant”, en Muguerza. Javier y Aramayo. Roberto R. (eds), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989.

Waldenfels, Bernhard, “Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl”, *Areté. Revista de Filosofía*, Vo.29, No 2, diciembre 2017, p.p 409-426.

Waldenfels, Bernhard, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Siglo XXI, Madrid, 2015.

Waldenfels, Bernhard, “La pregunta por lo extraño”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 32, 1998/1999, p.p 85-98.

Waldenfels, Bernhard, “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales a una fenomenología responsiva”, *Daimon. Revista de filosofía*, No 14, 1997, p.p 17-26.

Waldenfels, Bernhard, “Simbólica, Creatividad y Responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar”, *Ideas y Valores*, No 105, diciembre 1997, p.p 17-29.

Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997.

Warhol, Andy, *Mi filosofía de A y B y de B a A*, Tusquets, Barcelona, 1998.

Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Trotta, Madrid, 2015.

Weil, Simone, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 2014.

Weil, Simone, “Autobiografía”, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2009.

Weil, Simone, “Reflexión sobre el buen uso de los estudios escolares”, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2009.

Weil, Simone, “La persona y lo divino”, *Nombres. Revista de filosofía*, Año 11, No 16, septiembre 2001, p. 141-165.

Weil, Simone, *Ensayos sobre La condición obrera*, Nova Terra, Barcelona, 1962.

Weil, Simone, *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, 1961.

Winograd, Terry y Flores, Fernando, *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1989.

Woodward, Ashley, *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, The David Group Publishers, USA, 2009.

Wrathall, Mark A, “The Task of Thinking in a Technological Age”, en Wendland, Aaron James, Merwin, Christopher, Hadjioannou, Christos (eds), *Heidegger on Technology*, Routledge, NY, 2019.

Zimmerman, Michael, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, USA, 1990.

Zweig, Stefan *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona, 2019.

VVAA, *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid, 1985.

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Resumen	7
Abstract	9
Introducción.....	11
&1 OBERTURA	11
1.1 Encrucijadas nietzscheanas	11
1.2 Los desafíos del pensamiento crítico y creativo contemporáneo.....	17
&2 PROPÓSITOS Y OBJETIVOS	19
&3 ESTRUCTURA.....	24
&4 CONSIDERACIONES Y DESAFÍOS METODOLÓGICOS.....	26
1era parte. Genealogía de la pregunta por el tiempo presente. <i>Del entusiasmo moderno a la utopía posmoderna de la canica azul</i>	37
Introducción. La pregunta por el tiempo presente	39
&1 EL LUGAR DE LA PREGUNTA POR EL TIEMPO PRESENTE	39
&2 PANORÁMICA GENERAL	47
Capítulo 1. La actitud crítica y el proyecto teleológico-moderno hacia «lo mejor»	53
&1 LA VOCACIÓN CRÍTICA IMBRICADA EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PROPIO TIEMPO	53
1.1 La pregunta por la Ilustración como pregunta por el propio tiempo	53
1.2 La salida de la minoría de edad como conversión intelectual y moral	59
1.3 El trabajo crítico con nosotros mismos	60
1.4 De la razón geométrica a la razón dialéctica	62
&2 LA CRÍTICA COMO NEGATIVIDAD	64
2.1 ¡Sapere aude! como máxima de la Ilustración.....	64
2.2 La depuración de la desmesura como virtud ilustrada.....	66
2.3 La crítica y el gobierno pastoral: pensar contra los absolutismos	67
2.4 Crítica, saber y experiencia: el límite como capacidad orientativa.....	69
2.5 La filosofía y la vocación crítica universal.....	70
&3 RAZÓN COMÚN: LA CRÍTICA COMO ELEMENTO EDUCATIVO DE LA HUMANIDAD	73
3.1 La vocación universal de la crítica kantiana.....	73
3.2 El uso privado y el uso público de la razón.....	74
3.3 La filosofía crítica y la plaza pública: el cultivo del sentido común.....	77

&4 TELEOLOGÍA DEL ENTUSIASMO: LA TAREA DE LA FILOSOFÍA EN EL HORIZONTE UTÓPICO DEL PROYECTO ILUSTRADO.	83
4.1 La esperanza del futuro	83
4.2 La marcha continua hacia «lo mejor»	84
4.3 La crítica como exigencia moral y pedagógica	86
4.4 El carácter terapéutico del pensamiento teleológico.....	89
4.5 La Revolución francesa como signo de la disposición moral del género humano hacia «lo mejor»	91
4.6 El entusiasmo como disposición metafísica	93
4.7 La Modernidad y el instante inaugural de la historia como esperanzada autorrealización de la humanidad	96

Capítulo 2. La tarea de la ontología crítica del presente en la era de la catástrofe.....101

&1 PRELUDIO DEL COLAPSO	101
1.1 Emancipación, alteridad y dominio del ente en su totalidad	101
1.2 El desmantelamiento de la esperanza y la inhumanidad de la razón	106
&2 LA CATÁSTROFE	111
2.1 Primeros resquebrajamiento de la confianza en la idea de progreso.....	111
2.2 El enmudecimiento del mundo.....	115
2.3 El desplome de Europa como sueño infinito.....	120
2.4 El ángel de la historia y la desconfianza absoluta en el destino	133
2.5 El empobrecimiento de la experiencia y la crisis del tiempo.....	136
2.6 La gramática de lo inhumano	138
&3 LA (IM)POTENCIA DEL PENSAR Y LA (NUEVA) TAREA DE LA CRÍTICA	141
3.1 El pesimismo revolucionario.....	141
3.2 La crítica como herida y gracia	144
3.3 La crítica como resistencia al infierno.....	152
3.4 La tarea de la crítica y el instante mesiánico	155

Capítulo 3. La primavera posmoderna o «la utopía de la canica azul».....161

& 1 EL ADVENIMIENTO DE LA AMERICAN WAY OF LIFE	161
1.1 La crisis del sentido temporal del proyecto crítico moderno.	161
1.2 El presente eterno de la canica azul.....	165
&2 EL ARTE DESPUÉS DEL FIN DEL ARTE Y EL PLURALISMO ESTRUCTURAL DE LA POSHISTORIA GLOBAL	168
2.1 La teleología moderna: una la metafísica de la pureza y de la raíz	168
2.2 Hacia una nueva definición de universalidad y el advenimiento de la globalidad multicultural	171
2.3 La época poshistórica y el pluralismo estructural.....	175
2.4 El nuevo sentido de la crítica en el mundo posnarrativo	176
& 3 LA SOCIEDAD RED: UN NUEVO OPTIMISMO EN EL CONTEXTO DE UN MUNDO PLURAL Y GLOBAL	179
3.1 Un nuevo eje para el mundo poshistórico global: el sueño de «América».	179
3.2 Los mass media, la industria de imaginarios y la hiperconectividad.....	182

&4 LA SOCIEDAD (DE CONSUMO DE EXPERIENCIAS) COMO OBRA DE ARTE TOTAL	188
4.1 Una nueva aproximación a las potencialidades liberadoras de la tecnología	188
4.2 La vida como obra de teatro	192
4.3 La estetización del mundo y el nuevo «espíritu» del capitalismo	194
4.4 El ansía de experiencias como crisis soterrada.....	196
&5 NUEVOS MARCOS INTERPRETATIVOS PARA UNA ÉPOCA «OUT OF CONTROL»	200
5.1 Surfear la ola del riesgo existencial.....	200
5.2 La vida «out of control» y la utopía del descentramiento virtuoso.....	205
5.3 ¿Pluralismo estructural o dominio del pensamiento único?	207

2da parte. Macrofilosofía del presente. *El nihilismo tecnológico y la tarea del pensar* .211

Introducción. La tensión del espíritu posmoderno	213
&1. LA CONDICIÓN POSMODERNA Y LA TENSIÓN DEL ESPÍRITU	213
&2 EL NIHILISMO COGNITIVO Y TECNOLÓGICO POSMODERNO	219
&3 PARADOJA POSMODERNA: DE LA ALTERIDAD RADICAL A LA REDUCCIÓN A LO MISMO	222
&4 PANORÁMICA GENERAL DE LA SEGUNDA PARTE.....	224

Capítulo 1. La crisis del proyecto moderno emancipatorio y la hegemonía total del sistema tecnológico como puesta en obra de la movilización total

231	
&1 LA CRISIS DE LOS GRANDES RELATOS	231
1.1 Los grandes relatos y la voluntad de saber	231
1.2 El proceso de deslegitimación del proyecto moderno	235
&2 EL SISTEMA TECNOLÓGICO Y LA HEGEMONÍA DEL PRINCIPIO DE PERFORMATIVIDAD	241
2.1 El triunfo del sistema tecnológico	241
3.1 La hipótesis cibernética y el principio de performatividad.....	256
3.2 El conocimiento y la información en la sociedad posmoderna del hipercontrol	261
3.3 La figura del «Trabajador».....	265
3.4 La movilización total como voluntad de poder	269
3.5 Desterritorialización, abstracción y homogeneización de la vida.....	274

Capítulo 2. La sociedad del rendimiento: el ocaso del pensamiento crítico y la nueva promesa de optimización infinita.

283	
&1 EL OCASO DE LA CRÍTICA Y LA HEGEMONÍA DE LOS EXPERTOS.....	283
1.1 La «Escuela de la vida» en la sociedad del rendimiento	283
1.2 La desaparición de la crítica en el positivismo performativo	289
&2. EL SOLUCIONISMO TECNOLÓGICO Y LA PROMESA DE UN NUEVO «MUNDO MEJOR»	296
2.1 El nuevo «mundo mejor»	296
2.2 «Estar al día»: la innovación continua como nueva idea de progreso	306
&3. LA ÉTICA DE LA OPTIMIZACIÓN DE SÍ MISMO Y EL SISTEMA DE LOS OBJETOS.....	310
3.1 El sueño de la excepcionalidad y el empresario de sí: la venta de la diferencia y del	

disenso multicultural	310
3.2 La optimización de sí mismo como imperativo categórico de la excepcionalidad.....	313
3.3 El sistema de los objetos y el nihilismo de consumo.....	318

Capítulo 3. El fin de la (filosofía de la) historia o el advenimiento de la historia sin Fin ni porvenir327

&1 LA ÉPOCA DE LA CLAUSURA: VIVIR «DESPUÉS» DEL FUTURO	327
1.1 La sutura del acontecimiento imprevisible: el hipercontrol «out of control»	327
1.2 El devenir inmanente sin porvenir o la movilización de lo Mismo	333
1.3 El fin de la Filosofía de la historia como advenimiento de la historia sin Fin ni porvenir	339
&2. EL TRIUNFO DE LA ONTOLOGÍA DE LA GUERRA.....	344
2.1 La disrupción como nueva normalidad	344
2.2 La vida vivida sobre un mismo tablero de juego: la avidez de novedades y la fundación del orden a partir del desorden	348
2.3 La ontología de la guerra y el darwinismo social	352
2.4 La gran máquina de infidelidad.....	359
2.5 El sistema movilizado hacia la guerra contra sí mismo.....	361

Capítulo 4. El huésped más inquietante367

&1 LA ADMINISTRACIÓN DEL VACÍO	367
1.1 El congelamiento autodestructivo de una época sin época.....	367
1.2 La fuerza de la inercia como motor del devenir del no-mundo	370
1.3 La experiencia de la falta y la administración del vacío.....	378
&2 LA ÉPOCA DE LA AUSENCIA DE PENURIA Y LA REPRESIÓN DE LA VERGÜENZA	384
2.1 La imposibilidad de hacer experiencia de la aflicción.....	384
2.2 El nihilismo como huésped inquietante.....	391
2.3 La vergüenza reprimida del trauma	395
&3 LA ÉPOCA DE LA POSVERDAD.....	407
3.1 El nihilismo tecnológico como olvido del olvido del ser	407
3.2 A propósito de la COVID-19: la posverdad y la crisis de la mundaneidad del mundo	413

Capítulo 5. Resistir al nihilismo de la transparencia: claves del pensamiento crítico y creativo contemporáneo425

&1 RESISTIR AL NIHILISMO DE LA TRANSPARENCIA	425
1.1 La crisis de la representación y la «imposibilidad» de la crítica	425
1.2 La melancolía y la pasión por la indiferencia.....	428
1.3 ¿Pasión por la indiferencia? La tarea de hacer del nihilismo (tecnológico) un acontecimiento	431
&2 ELEMENTOS REVITALIZADORES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO POR-VENIR.....	437
2.1 Hacia un nuevo pensamiento del «nosotros» desde la experiencia de nuestra singular mortalidad	437

2.2 El «Antropoceno» como símbolo de la fragilidad de la vida humana y su mundo	441
2.3 Pensar (desde) lo que nos pasa: poner el cuerpo	446
2.4 La ontología del presente como epojé cartográfica: hacia nuevas constelaciones y palabras que conmuevan.	448
2.5 La crítica: «entre» la salud y la enfermedad.....	452
2.6 Filosofía y compasión	455
Conclusiones	459
Anexo. Hacia una poética de la amabilidad.....	481
Bibliografía.....	485
Índice	513