



Del nihilismo al exceso de positividad. Una reflexión filosófica acerca del colapso ecológico, la disrupción tecnológica y la desintegración social

William Jaramillo Rodríguez

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Filosofía

Director

José Andrés Quintero Restrepo, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad Pontificia Bolivariana
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Doctorado en Filosofía

Medellín, Antioquia, Colombia

2024

El contenido de este documento no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad.

Dedicatoria

Esta vida frenética,
incapaz de lentitud y contemplación,
saturada de informaciones y quehaceres,
dispersa,
evasiva del vacío y, sin embargo, vacía,
indolora e hiperhedonista,
desarraigada de la tierra y de los otros,
nos quema el alma: nos deprime.

Agradecimientos

El autor expresa sus agradecimientos a:

La Universidad Pontificia Bolivariana por brindarme las herramientas filosóficas, metodológicas y conceptuales para la realización de este trabajo; a mi asesor de tesis el PhD. José Andrés Quintero Restrepo por su revisión crítica y su lucidez a la hora de orientar la investigación; al PhD. Conrado de Jesús Giraldo Zuluaga por su disposición amable y atenta para resolver inquietudes; a mi hermana Vanesa Jaramillo Rodríguez por su incondicional asistencia en el abordaje del inglés, a mi familia –mi padre Nicolás Jaramillo Ruíz y mi madre Miriam Rodríguez Ortega– por su confianza y generoso apoyo económico; a mi gran amigo John Alexander Vanegas Cuartas por su interés y apoyo moral; a Natalia Andrea Solís Ramírez por siempre sentirse orgullosa de mí, por brindarme su apoyo en los momentos de atasco y su cariño en todos los momentos; y a las demás personas que olvido mencionar aquí, pero que sirvieron de puente, dieron sugerencias, criticaron, se dispusieron a colaborar o se interesaron por el desarrollo del trabajo. A todos, infinitas gracias.

Tabla de contenido

Introducción	9
Capítulo I · Desarraigo de la tierra y colapso ecológico	13
El desarraigo o del nihilismo ecológico	14
Historia del desarraigo (parafraseando a Nietzsche).....	16
El colapso ecológico y el exceso de positividad	18
¿Quién es responsable del colapso ecológico?	21
(Re)ritualización y cuidado de la <i>physis</i>	21
No retorno o re-ligación	25
Capítulo II · Disrupción tecnológica: dataísmo y transhumanismo	28
Disrupción tecnológica: dataísmo y transhumanismo.....	29
Al alcance de un dedo... el mundo en la pantalla	29
Dataísmo.....	30
Fetichismo, culto, dato	31
Disrupción tecnológica.....	36
Big data	38
Transhumanismo.....	40
Lo médico (prótesis y fármacos).....	41
Genética y biología (manipulación y diseño)	42
Transhumanismo radical.....	43
Objetivos del transhumanismo	45
i. La inmortalidad.....	45
ii. La superinteligencia.....	45
iii. La hiperfelicidad	46
¡Deja de dedear y cierra los ojos!	46
Elogio de la muerte, la ignorancia y el dolor	48
Capítulo III · Individualismo o de la muerte de la sociedad	50
Individualismo o de la muerte de la sociedad	50
La emergencia del individuo contemporáneo	51
El individuo neoliberal	53
«Libertad» neoliberal.....	55
Egoísmo biológico-económico	57

Egoísmo (extensivo) y simpatía (selectiva).....	57
Egoísmo económico (Capitalismo extensivo).....	59
Neorreaccionarios	62
La ciudad vacía, la ciudad de nadie	63
Las muchedumbres solitarias.....	65
La sinfonía de los sordos.....	67
Capítulo IV · «Übermensch» y «Kontemplation»	68
«Übermensch» y «Kontemplation».....	69
Un nudo inextricable.....	69
Propuestas, lazos y horizontes	72
La resignación y el nihilismo-hedónico.....	73
¡Retorno a la naturaleza!	73
<i>Eikon Klazein</i> : contra la simulación espectacular.....	77
Del retroceso del individualismo	79
¡Pensamiento crítico y sensibilidad social: arte, cultura y educación!.....	81
Justicia (lo político) e Igualdad (lo económico).....	84
Übermensch o redención.....	85
Conclusiones	87
Referencias (Capítulo I)	93
Referencias (Capítulo II)	94
Referencias (Capítulo III)	95
Referencias (Capítulo IV).....	97

Resumen

La presente tesis rastrea la relación de los seres humanos y la naturaleza. Sus prácticas de dominación y explotación desde la antigüedad hasta hoy. Propone una interpretación de la crisis ecológica como una forma de nihilismo. Cuestiona, además, las prácticas del sistema económico capitalista con respecto a la naturaleza. A su vez, reflexiona en torno a la tecnología de datos y el transhumanismo. Discute en torno a la disrupción tecnológica (bajo el nombre de dataísmo) desde los conceptos de fetiche, culto y dato. Analiza las pretensiones genéticas, biológicas y tecnológicas del transhumanismo y sus posibles impactos. Relata el nacimiento del individuo contemporáneo y la desintegración de la vida social. Interpreta la crisis social de la época desde el individualismo autoritario y consumista. Reflexiona en torno a la encrucijada del neoliberalismo y critica sus consecuencias económicas y sociales.

El texto pone en conversación a autores como Nietzsche, Baudrillard, Fischer, Han, Marx, Serres, Berardi, Debord, Sadin, entre otros. Por lo demás, propone, desde el pensamiento contemporáneo, una filosofía para el sentido y el cuidado de la naturaleza. Para una nueva ritualización y cuidado de la physis. Plantea un distanciamiento del dedeo y las pantallas, así como un elogio de la condición humana. Por lo demás, enfatiza en un colectivismo simpático como horizonte racional y ético para la crisis que nos agobia.

Palabras Claves: nihilismo, exceso de positividad, colapso ecológico, disrupción tecnológica, individualismo.

Abstract

This thesis traces the relationship between human beings and nature. Its practices of domination and exploitation from antiquity until today. It proposes an interpretation of the ecological crisis as a form of nihilism. It also questions the practices of the capitalist economic system with respect to nature. At the same time, he reflects on data technology and transhumanism. He discusses technological disruption (under the name of dataism) from the concepts of fetish, cult and data. Analyzes the genetic, biological and technological pretensions of transhumanism and its possible impacts. It relates the birth of the contemporary individual and the disintegration of social life. Interprets the social crisis of the time from the point of view of authoritarian and consumerist individualism. It reflects on the crossroads of neoliberalism and criticizes its economic and social consequences.

The text puts in conversation authors such as Nietzsche, Baudrillard, Fischer, Han, Marx, Serres, Berardi, Debord, Sadin, among others. Moreover, it proposes, from contemporary thought, a philosophy for the meaning and care of nature. For a new ritualization and care of physis. It proposes a distancing from fingering and screens, as well as a praise of the human condition. Moreover, it emphasizes a sympathetic collectivism as a rational and ethical horizon for the crisis that overwhelms us.

Keywords: nihilism, excessive positivity, ecological collapse, technological disruption, individualism.

Introducción

Nihilismo es el fenómeno histórico-espiritual para designar *la desvalorización de los valores supremos*. En palabras de Nietzsche, *la falta de una meta; la ausencia de respuesta al por qué*. En la interpretación de Heidegger es *el olvido del ser y la exacerbación de la técnica*. Para Michel Onfray, nihilismo se traduce en *decadencia*, es decir, en *la pérdida del esplendor y la vitalidad cultural de occidente*. Y para B-C Han, *nihilismo sería exceso de positividad*, a saber, una inclinación hacia *la hiperoptimización de la vida* que, en últimas, hunde al sujeto en el cansancio.

El exceso de positividad, según B-C Han, es la condición espiritual de nuestro tiempo. Una sociedad cansada por exceso de información y comunicación: infocrática y degenerativa de la democracia. Transparente por ausencia de erotismo (sin mediación ni matices): pornográfica, deserotizada y desteorizada. Paliativa por negación del dolor y la muerte, por exceso de placer y afán de dinero: tanatofóbica. Hiperproductiva por el afán de crecimiento e hiperconsumista por desorden emocional. Desritualizada y sin perspectivas para la lentitud. Anestesiada frente a las pantallas. Dataísta e hiperepuesta. Una sociedad del poder seductor y esclava por voluntad. Acelerada, ruidosa, *desarraigada de la tierra*, hiperculturizada, dispersa, entretenida e igual a sí misma.

Nihilismo y positividad se corresponden, son correlativos. Se entenderá por nihilismo no sólo el *estado espiritual* en el que *el ser humano ha perdido su horizonte de sentido*, sino también la pérdida de la creencia en la facticidad, a saber, el nihilismo del exceso de positividad que crea un mundo hiperreal. La positividad es la nueva forma del nihilismo, ya no se trata tanto de la invalidez de las creencias religiosas o los valores de la tradición, sino, sobre todo, la suplantación de la realidad.

En este sentido, el nihilismo es la abrumadora sensación que adviene luego de la pérdida los valores supremos, pero también el actual distanciamiento (causado por la simulación espectacular) de lo fáctico. Sin valores que otorguen sentido, la tierra (la realidad) pierde su valor. ¿Qué significa que la tierra (la realidad) y el ser humano mismo pierdan su valor? Significa que los humanos, incapacitados para la lentitud ritual, se encadenen a vivir (voluntariamente) como Sísifo o Bartleby; es decir, condenados a vivir en el reino del absurdo y el cansancio.

Ante la abrumadora sensación de vacío que dejó la muerte de Dios, los humanos hemos desembocado en el exceso de positividad, es decir, ante la nada, y como mecanismo para no presenciarla, hemos tratado de «llenarlo todo». A este «llenarlo todo» podríamos llamarlo «hipersaturación de la vida». Ahora bien, si la positividad excesiva es una consecuencia del nihilismo, ¿qué consecuencias subsiguen a la hiperpositividad? A nivel individual, sensación de desarraigo, ansiedad de optimización y aislamiento depresivo-narcisista. A nivel social, y correspondiente a las consecuencias individuales, colapso ecológico, disrupción tecnológica y desintegración social.

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra [...]! (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 36).

El desarraigo de la tierra obedece a la marcada obsesión antropocéntrica que occidente ha construido durante años. Ya desde las épocas bíblicas, la relación hombre-naturaleza ha estado definida por la dominación y el usufructo «[...] y tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra, y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra.» (Génesis 1:26). Dicha idea de dominación avanzó y, durante su despliegue tecnológico, cada vez más se presentía una distancia insalvable entre el hombre y la naturaleza; a saber, la substitución del ritmo natural por el mecánico, la época de la técnica y la fascinación irreflexiva por ella y, en la actualidad, el imperio de los datos, lo digital y el anhelo transhumanista. La historia del desarraigo del hombre de la naturaleza, guiada de la mano de la técnica, ha dejado al hombre sordo para el mundo. La sordera ante la naturaleza degenera en la destrucción del sistema ecológico.

Cada vez tomamos más recursos del entorno, al tiempo que vertemos en él cantidades ingentes de desechos y venenos, lo que provoca cambios en la composición del suelo, del agua y de la atmósfera.

Apenas somos conscientes siquiera de las múltiples maneras en que alteramos el delicado equilibrio ecológico formado a lo largo de millones de años. (Harari, 21 lecciones para el siglo XXI, 137-138)

Sordos para la naturaleza, vivimos además fascinados por la técnica. El creciente poderío de las tecnologías smart y sus dinámicas de hiperestimulación, entretenimiento absorbente, presión para consumir y exponerse, han hecho de los individuos de hoy unos muertos vivientes. Anestesiados, como estamos, vamos por la vida comunicándonos y exponiéndonos para huir del vacío nihilista que nos habita. Según B-C Han, el imperativo

de vida que domina hoy es el del rendimiento¹. La idea de que hay que optimizar la vida en todas sus dimensiones; a saber, equiparar o conjugar el furioso delirio de la producción [hiperacelerada] y el consumo [hiperhedonista] del capitalismo, con la propia vida. Hoy vivimos dando apresurados pasos —sobre una cuerda ante el abismo y con los ojos cerrados— para no presentir el vacío. Por exceso nihilista hemos desembocado en la barbarie del exceso de positividad. Nihilismo y positividad son correlativos. La solución al «vacío de la vida» sucedió por la vía de la «saturación vacía» de la vida.

La sustitución de las comunidades orgánicas por las «comunidades virtuales» supone un cambio radical en las relaciones sociales y en la conformación de sociedad. El encuentro con el otro obliga «un estar presente». Por el contrario, en las «comunidades virtuales» se simula la presencia. Al no existir un estar frente a frente, la comunicación virtual cae en la exposición pornográfica de sí mismo y en el consumo del otro para la complacencia de los espectadores virtuales. En el fondo, lo que se evita cuando rehuimos al estar presentes es la confrontación, el conflicto, el dolor y el ejercicio racional de ponernos de acuerdo con los otros para relacionarnos. En los enjambres digitales, no hay confrontación, no hay dolor; por el contrario, se lleva la complacencia a niveles astronómicos.

La incapacidad para lo diferente nos hace hostiles. Nos encerramos en una burbuja digital de algoritmos que nos recomiendan y notifican lo que es de nuestro entero agrado, así ignoramos lo distinto del mundo. Aislados frente a las pantallas, nos atrofiarnos para los otros, olvidamos la hospitalidad y transitamos desde la hostilidad. En el fondo, lo que actúa es el rechazo a lo distinto y la supremacía de lo mismo, de lo igual.

Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. (Han, La expulsión de lo distinto, 9)

¹ En los capítulos “*Más allá de la sociedad disciplinaria*” y “*La sociedad del cansancio*” del libro *La sociedad del cansancio* de Byung-Chul Han se afirma que “*La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento*” (pág. 25). Además, se menciona la tendencia actual a considerar al ser humano como una máquina de rendimiento: “[...] *Si el dopaje estuviera permitido también en el deporte, este se convertiría en una competición farmacéutica. Sin embargo, la mera prohibición no impide la tendencia de que ahora no solo el cuerpo, sino el ser humano en su conjunto se convierta en una «máquina de rendimiento, cuyo objetivo consiste en el funcionamiento sin alteraciones y en la maximización del rendimiento.*” (pág. 72)

Una sociedad sin el otro no es una sociedad. Una sociedad sin el otro es un amasijo de aislados, narcisistas, depresivos. La exacerbación del individualismo elimina la sociedad. Las comunidades agonizan bajo el imperativo del individuo auténtico. La desintegración social y la muerte de las comunidades, en manos del “yo soy / yo puedo”, representa hoy uno de los problemas más radicales para la aportación de sentido a la vida. Cuando el otro no está, el vacío nos somete, nos sume en la depresión, nos quiebra el alma.

El proyecto de humanidad, si aún tiene posibilidades como proyecto existencial, tendrá que concertarse en una agenda ético-política, global y racional, que declare (y actúe conforme a) la supremacía de la naturaleza sobre el sistema hipercapitalista, que ubique por encima —de la cuantificación de la vida— a la dignidad humana, que promueva —desde la educación, la arquitectura, el arte, la ciencia y la cultura— perspectivas para la desaceleración y el sentido, que establezca la concordia como principio de las relaciones humanas y supere los fantasmas del nacionalismo radical y la globalización igualadora, que regule —desde la racionalidad filosófica— las tecnologías disruptivas y los delirios del transhumanismo. En palabras de Nietzsche, que promueva el advenimiento del «Übermensch» y, en palabras de B-C Han, que viva de acuerdo a la «Kontemplation». En conclusión, el «superhumano» deberá crear un nuevo dios, uno que no se ha inventado todavía: «¡el dios de la lentitud!»

Capítulo I · Desarraigo de la tierra y colapso ecológico

Id a buscarla allí donde erra, libre y desnuda, activa y expandida en todos los puntos, atenta, jamás saciada, y descubriréis el otro mundo [...]

MICHEL SERRES,
El contrato natural (2004), pág. 182

La transición del *cazador-recolector* al *agricultor-domesticador* supuso para la tierra un drástico impacto: el dominio total del *Sapiens* sobre *Natura*. Antes del neolítico, nuestros ancestros homínidos, conformados en pequeños grupos, recorrían las llanuras africanas recolectando alimentos y cazando animales. El homínido estaba inmerso, como una especie sin importancia, en el ritmo natural de la vida. No imponía su extensiva voluntad depredadora sobre la naturaleza.

El surgimiento de la agricultura y la domesticación animal, durante el holoceno, marcó el inicio de la conquista humana sobre el planeta: el inicio de lo que en la industrialización traería un colapso. La historia del desarraigo comienza cuando el humano abandona su condición de *especie-inmersa-en-el-ritmo-de-la-naturaleza*, a saber, *en concordia con la vida natural*, y se convierte en el dictador de un nuevo ritmo: *el de la acción y el control*. Se erigió la *voluntad de supervivencia* por encima de la *voluntad de vida*.

Contrario a lo que podría pensarse, la *apropiación de la naturaleza* por parte del humano no representó ninguna *amabilidad* para con la tierra. Supuso, más bien, una *disrupción [una acción: trabajo]* en el *ritmo natural* de la vida. Antes de la agricultura, el humano nunca trabajó; es decir, nunca sostuvo una relación con la naturaleza desde la *acción* controlada y planificada. No estaba sujeto al *reino de la pura supervivencia*. La *disrupción* de la agricultura y de la domesticación pusieron la primera piedra para la actual mirada del mundo como cantidad consumible.

Sin embargo, y a pesar de todo, el nuevo ritmo seguía conteniendo –aunque fuera *para el hacer*– una mirada atenta del mundo natural. Los humanos debieron seguir al tanto de los ciclos solares y lunares, de los días soleados y las épocas de lluvia. Y aunque estuvieron menos ociosos, más [pre]-ocupados y activos, todavía hubo tiempo para el *otium*. Con todo, esta mirada se fue tornando cada vez más activa, menos contemplativa.

El desarraigo o del nihilismo ecológico

[...] los sapiens se desprendieron de su simbiosis íntima con la naturaleza y salieron corriendo hacia la codicia y la alienación.

YUVAL NOAH HARARI,
De animales a dioses (2019), pág. 117

El Antropoceno es el resultado del total sometimiento de la naturaleza a la acción humana. La naturaleza pierde en él toda autonomía y dignidad. Es reducida a componente, a apéndice de la historia humana. La regularidad de la naturaleza es sometida al capricho humano, a la volubilidad de la acción humana.

BYUNG-CHUL HAN,
Vida contemplativa (2022), pág. 44

Arraigo [ad / radix / icus] significa *enraizar, echar raíz, fijarse al suelo, pertenecer a la tierra*. Estar arraigado significa *estar anclado a la tierra*, o más precisamente, *ser-tierra*. El anclaje a la tierra se da en la concordia². La agitación, propia de la acción, desorbita la existencia. Sólo en la quietud adviene la concordia, la duración, el ahí. La convulsión activa embota, ciega, insensibiliza, desvincula y ensordece.

Hace aproximadamente dos siglos y medio se produjo la revolución que terminó por concretar el desarraigo del humano de la tierra. La industrialización agitó la percepción temporal serena. Aceleró la vida. La historia del desarraigo [dis / ad / radix / icus: arrancar la raíz, separar del suelo] se sella con la industrialización: el abandono definitivo del tiempo solar y del trabajo artesanal. La llegada del tiempo mecánico y de la producción fabril.

La industrialización representó –más que un mero proceso económico– una estricta revolución temporal. La temporalidad industrial subordinó lo orgánico a lo mecánico, desplazó lo artesanal por lo industrial.

El curso del proceso orgánico y el curso del proceso de la máquina tenían que coordinarse sin escapes. Toda reserva de tiempo, por insignificante que fuera, lo mismo que las pausas ocultas y todo retraso, tenían que descubrirse y eliminarse con el objetivo de la racionalización. Se produjo una concordancia entre el compás temporal del proceso de las

² La cultura occidental se ha distanciado de la tierra al punto de hacer imposible el *ser-tierra* desde la concordia. Sin embargo, y contrario a las sociedades aristocráticas de occidente, en las sabidurías orientales y en las culturas indígenas ancestrales (el Budismo Zen y el Pueblo Quechua, por ejemplo), la cercanía e identificación con la tierra se erigen como condiciones fundamentales de la existencia.

máquinas y el proceso de la vida. Y así se llegó a una transformación completa del tiempo vivencial en el tiempo de las máquinas. En la época de la gran industria este tiempo de las máquinas marca el compás temporal para la sociedad en su conjunto y para el individuo. (Safranski. *Sobre el tiempo*, 16-17)

El reloj mecánico unificó el tiempo: inventó la puntualidad. Antes de él cada población seguía sus propios ritmos. El tiempo se racionalizó y se alineó con la producción industrial. El trabajo se hizo extenso, el ocio escaso. No se permitió ningún tiempo ocioso. Se estructuró una temporalidad cooptada por la fábrica y servil a sus procesos. La vida se acompasó con las máquinas de trabajo. Los humanos empezaron a vivir aceleradamente. En los últimos doscientos años el humano pasó de un «*tempo largo*» [tiempo muy lento] a un «*tempo prestissimo*» [tiempo muy rápido].

El trabajo industrial dispuso en su totalidad del tiempo propio [del tiempo de ocio]. Lo subyugó a la producción. El *otium* se convirtió en *nec-otium*. El *nec-otium* [sin ocio / no sin recompensa] es todo el tiempo que se dedica a trabajar por recompensa o remuneración. En la actualidad, los días de descanso laboral, las vacaciones e incluso las horas de sueño, son subproductos del trabajo. Son formas en las que el trabajador se recarga para seguir trabajando.

Así las cosas, los humanos se olvidaron de la atención a los ciclos de la naturaleza. Aprendieron de mecánica y quisieron igualarse con las máquinas. El ruido de las fábricas les impidió escuchar los ríos y los pájaros. Y en su afán de eliminar los tiempos vacíos, llenaron sus vidas de ocupaciones, trámites, acciones y trabajos. Todo ese hacer trajo cansancio y desarraigo.

El *nihilismo espiritual*, derivado de la sentencia «*Dios ha muerto*», se corresponde con el *nihilismo ecológico*, caracterizado por la sentencia «*Natura ha muerto*»³. En el principio fue la *physis* [lo que nace, lo que brota]; luego vino el *lógos* [lo que se dice de lo nacido, de lo que ha brotado]. El subsuelo de la historia [*bíos politikós*] y de la cultura [*bíos theoretikós*] es la naturaleza [*physis*]. La vida activa [*bíos politikós*] se desarraigó de la naturaleza [*physis*] e incapacitó a los humanos para la vida contemplativa [*bíos theoretikós*]. La muerte de la naturaleza [el desarraigo] representa una forma de nihilismo ecológico: una pérdida

³ Entiéndase «*natura*» en su relación con «*Physis: naturaleza; Gea [Gaia] y Terra [Tellus Mater]: Tierra o Madre Tierra; Bíos y Vita: vida*».

de la *simbiosis primaria*, una anulación del *vínculo sagrado* y una posterior incapacidad para la *serenidad*.

El sentido de la tierra se ahogó en el desarraigo. Sordos para la naturaleza, los humanos construyeron un mundo de cemento y plástico:

Los humanos talaron bosques, drenaron marismas, represaron ríos, inundaron llanuras, tendieron decenas de miles de kilómetros de vías férreas, y construyeron metrópolis de rascacielos. A medida que el mundo se moldeaba para que se ajustara a las necesidades de Homo sapiens, se destruyeron hábitats y se extinguieron especies. Nuestro planeta, antaño verde y azul, se está convirtiendo en un centro comercial de hormigón y plástico. (Harari. *De animales a dioses*, 306)

Toda esta acción [talar, drenar, represar, inundar, tender, construir, moldear, ajustar, destruir, extinguir, convertir] es el producto de una *ausencia del ser*. De un *vacío de sentido*. Al perder la naturaleza, advino en los humanos el *vacío de lo sagrado*. Vacío que fue (y viene siendo) llenado con *el hacer* del *producir-consumir*. La *acelerada producción* y el *efímero consumo* –en la actualidad– obedecen a la *ausencia de vínculo con la inmanente serenidad de la naturaleza*.

Historia del desarraigo (parafraseando a Nietzsche)⁴

- 1) En el principio era la *physis*, asequible al humano –vivía en ese mundo, era ese mundo–. (La forma más antigua de sabiduría: la concordia con la naturaleza: Yo, humano, Soy-Tierra).
- 2) La *physis*, manipulada por el hacer agrícola. Sin embargo, presente aún. (Idea del progreso humano: la naturaleza más silenciada, más sutil –se le hace servil, se le hace productiva...–).
- 3) La *physis* –inasequible desde la serenidad– industrializada. Ya en cuanto mero recurso, provechosa para la explotación. (En el fondo, la vieja *physis*, pero vista a través de la mecánica).

⁴ En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche nos relata como el “mundo verdadero” se convirtió en una fábula. (Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*, 71-72). Lo mismo que aplica para el “mundo verdadero” de Platón, es equiparable aquí para la *physis*. En este caso, la naturaleza pasa de ser una presencia vital a ser un recurso económico y posteriormente, debido a la sustitución técnica, una ausencia.

- 4) La *physis* –¡desconocida!; y, en cuanto desconocida, también intransitable—. Por consiguiente, poco consoladora: ¿A qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo del colapso ecológico. Canto del gallo del capitalismo salvaje).
- 5) La *physis*, un mundo que ya no significa nada; se ha vuelto fútil y por consiguiente desdeñable. ¡Reemplacémosla! [...]
- 6) Hemos eliminado la *physis*, ¿qué mundo nos ha quedado? (Punto culminante del desarraigo humano. Advenimiento del vacío ecológico).

Nihilismo, en la definición de Nietzsche, significa la *pérdida de validez de todos los valores supremos*. Ecología, neologismo acuñado por Haeckel⁵, se deriva del griego *oikos* [casa, hogar] y *logos* [palabra, razón], y hace referencia a lo *ambientalis* [entorno natural]. Lo ambiental es *lo natural circundante*. Se compone de *la vida orgánica y sus relaciones*. El nihilismo ecológico es el rompimiento [por *acción humana*] de las relaciones de la vida orgánica y la posterior imposibilidad de transitar lo circundante. En otras palabras, lo ambiental es el entorno natural constituido por lo ecosistémico. El nihilismo ecológico es la destrucción de las relaciones ecosistémicas y, por consiguiente, la desaparición del entorno natural, a saber, de lo ambiental.

Los pueblos antiguos daban *el carácter de sagrado a lo natural circundante*. De ahí que en sus mitologías encontremos divinidades asociadas a la naturaleza: *Helios*, el sol de los griegos. *Ixchel*, la luna para los mayas. *Tellus*, la tierra en la mitología romana. *Nun*, el mar de los egipcios. *Pachacámac*, el fuego de los incas. *Suijin*, la divinidad del agua en la creencia japonesa. *Tláloc*, la personificación de lluvia en el panteón azteca. *Vaiu*, el viento en el sistema de creencias hindú y *Cernunnos*, el dios de la naturaleza para los celtas. En la actualidad, el sol representa una invitación a turistar o una amenaza dermatológica. La luna, un pretexto cliché para los enamorados. La tierra, una suciedad fangosa o una abstracción ecologista. El mar, unas vacaciones de verano o una erosión costera. El fuego, un peligro vandálico. El agua, un lujo para unos y una ausencia para muchos. La lluvia, un impedimento o una inundación. El viento, “*smog*”. El bosque, un recurso maderero.

⁵ Reyes, Luvia Milián. Historia de la Ecología. Octubre de 2007. http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/07/07_1934. Pdf. (último acceso: 13 de julio de 2024)

Hemos pasado del *mito ritual* al *logos científico*, del *juego ocioso* al *trabajo productivo*, del *pensar lúdico* al *dato calculable*, de la *seducción erótica* a la *pornografía mercantil*. ¿Qué nos ha quedado aparte del capitalismo? Únicamente el capitalismo. Al respecto Mark Fisher dice: «*El capitalismo es lo que queda en pie cuando las creencias colapsan en el nivel de la elaboración ritual o simbólica, dejando como resto solamente al consumidor-espectador que camina a tientas entre reliquias y ruinas.*» (Fisher. *Realismo capitalista*, 26).

La *physis* ha perdido su condición *aurática*⁶, ha sido despojada de su *misterioso entretejido espaciotemporal*, de su *unicidad y aparición irrepitable*, de su *divina proporción y omnipresencia*, de su valor *imperecedero e inconmensurable*. Lo que *Téano de Crotona* descubre para las matemáticas y *Walter Benjamin* aplica para el arte, concierne también a la naturaleza. La *physis* ya no es la sede de la *proporción divina* ni de la *aparición irrepitable*.

El entretejido espaciotemporal deshilado significa que el espacio ya no aporta presencia y el tiempo no supone duración. Es un *no-lugar*⁷ en el que no se habita ni se apropia, en el que sólo se consume. Es un tiempo disincrónico –serial, aditivo y acelerado– que no se puede narrar. La unicidad [lo irrepitable] se ha reemplazado por la [hiper]multiplicidad [la saturación masificada de mercancías] donde nada es único ni digno de valoración cultural. Ahora bien, ¿qué *proporción divina* [*armonía: concordia*] puede existir en un mundo en el que impera el nihilismo ecológico⁸ de la sociedad mercantil y el desprecio de la *physis*? La naturaleza ha dejado de estar presente en todas partes. Ha sido eclipsada por el cemento y el plástico. Ya no es omnipresente. Se ha vuelto nimia. Su valor imperecedero e inconmensurable se ha extinguido.

El colapso ecológico y el exceso de positividad

Colapso, del latín *collapsus*, significa caída global y completa. Colapso hace referencia a la destrucción ecológica que viene sufriendo el planeta a manos de los excesos humanos.

⁶ «¿[...] qué es propiamente el aura? Una trama muy particular de espacio y tiempo: irrepitable aparición de una lejanía, por cerca que ésta pueda estar.» (Benjamin. *Pequeña historia de la fotografía*, 113).

⁷ «[...] un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico [...]» (Marc. *Los no lugares*, 83).

⁸ La pérdida de la naturaleza como entidad suprema.

Colapso es un resbalón que provoca la caída⁹. Un desbaratarse, un arruinarse. Un olvido o un error. En este sentido, *colapso ecológico* encarna *la casa arruinada*. Lo natural circundante ya no es cercano, ya no es natural. Es casi una ruina. Son los restos de *natura* inhumados en las mercancías del capitalismo. La *physis* ha caído [o para ser exactos, viene cayendo vertiginosamente] en el olvido del capitalismo hegemónico.

La positividad, de acuerdo con Hegel¹⁰, se define como «*inmediatez indeterminada*» [*ser-en-sí*]; es decir, la realidad idéntica a sí misma. Por el contrario, la negatividad es la «*negación de la inmediatez indeterminada*», la oposición al primer estado de realidad: la contradicción [*ser-para sí*]. Ahora bien, el derivado del *proceso dialéctico* de *afirmación-negación* se designa como «*totalidad*», el «*ser-real*» [el «*espíritu*», la «*auto-reconciliación del ser*»]. Sin embargo, en virtud de su función dialéctica, la «*totalidad*» se instaurará de nuevo en positividad.

Según Baudrillard, la sociedad actual se caracteriza por el «*hiperrealismo*»: La abolición de lo simbólico y el devastador bombardeo informativo de los medios de comunicación que encadena a los sujetos a vivir en una «*realidad paralela*», en una «*falsedad auténtica*»¹¹. La función de los medios de comunicación –la supresión simbólica y la saturación de información– provoca [en esa hiperrealidad] la subyugación de los sujetos en el realismo capitalista. El realismo capitalista, dirá Fisher, es la idea generalizada de que el capitalismo es el único sistema económico viable. Frente a tal idea, se nos ha convencido de la imposibilidad para imaginarle cualquier alternativa teórica o práctica. Así las cosas, –con lo simbólico liquidado, los medios de comunicación establecidos, la resignación como postura, la resistencia suspendida y la imaginación castrada– esta «*hiperrealidad realista*» desemboca en «*la sobreabundancia de lo idéntico*»: en el «*exceso de positividad*», diría Han. Un hiperrendimiento impregnado en todas las esferas de la vida, una transparencia fáctica donde nada permanece oculto, un nihilismo hedónico donde se consumen emociones, un cansancio del alma caracterizado por la depresión, una temporalidad

⁹ La declinación ambiental, la pérdida del valor de la naturaleza y la disminución de las condiciones de vida: la destrucción del planeta.

¹⁰ Véase: Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1981 y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 2005.

¹¹ «[...] Es preciso pensar los *mass-media* como si fueran, en la órbita externa, una especie de código genético que conduce a la mutación de lo real en hiperreal, igual que el otro código, micromolecular, lleva a pasar de una esfera, representativa, del sentido, a otra, genética, de señal programada.» (Baudrillard. *Cultura y simulacro*, 58).

acelerada evasiva de la contemplación, un deambular paliativo de la vida anidada en el confort y la lasitud, una hipereposición de la intimidad y lo propio.

Nuestra actual realidad –*hiperrealista, real-capitalista e hiperpositiva*– extirpa la *physis*. En la realidad de la «*falsedad auténtica*», el simbolismo de la naturaleza se debilita, pierde su peso. La naturaleza se trasmuta en imagen, se desmaterializa. Bajo la forma del «*realismo capitalista*», la naturaleza se vuelve intransitable: La única vía es la *producción-consumo*. Y desde la perspectiva del «*exceso de positividad*», la naturaleza se mercantiliza: se inhibe de su ritualidad.

¿Qué queda después de la *desimbolización* de la naturaleza, de su *intransitabilidad* y *desritualización*? Queda el capitalismo... El de la deforestación que consume 4.2 millones de hectáreas de bosques al año; el de la sequía y la escasez de agua que afecta aproximadamente al 40% de la población mundial; el del consumo excesivo que genera, sólo en Europa, 2.503 millones de toneladas de desechos; el de la contaminación que arroja, sólo en China, 10,64 kilotonnes de CO₂ en el aire; el del cambio climático que ha incrementado la temperatura promedio del planeta en 1,1 °C en los últimos años; el de la contaminación marítima con aproximadamente 5,25 billones de partículas de plástico en los océanos; y el de la extinción de especies que ha dejado, entre los años 70 y el 2012, la disminución del 58% de especies de peces, aves, anfibios, mamíferos y reptiles. Queda el capitalismo... El de los 359 millones de toneladas de producción de plástico (del cual se desechan 160 millones); el de los 360 millones de toneladas de consumo cárnico (asociado al maltrato y la extinción animal) y el de los 1,2 millones de TWh de consumo en combustibles fósiles: petróleo, gas y carbón.¹²

Las anteriores cifras estadísticas caen en el terreno de la abstracción y en cierta medida de la inutilidad cuando, en lugar de mover hacia el cuidado, se convierten en un show mediático orquestado por el ecologismo capitalista. Bajo esta lógica, terminan por no generar ningún impacto más allá del ruido, a saber, ninguna *política ecológica* ni ninguna *filosofía de la naturaleza*. Dichas “abstracciones” parecen provocar únicamente escándalos en redes

¹² Véase: ONU. Objetivos de desarrollo sostenible. s.f. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/> (último acceso: 27 de 02 de 2023).

sociales, producciones que se venden bien en la televisión o cine y, sobre todo, refuerzan la idea de que la culpa de la destrucción ambiental radica en el individuo.

¿Quién es responsable del colapso ecológico?

La izquierda anticapitalista sostiene que el responsable del colapso ecológico es la obsesión capitalista por el crecimiento económico. Por el contrario, el realismo capitalista (la derecha y el liberalismo) nos ha convencido de que la responsabilidad recae en cada individuo.

En lugar de afirmar que todos, es decir cada uno, somos responsables del cambio climático, podríamos decir que nadie en verdad lo es y que ese es el problema. La causa de la catástrofe ecológica está en una estructura impersonal que, aunque es capaz de producir todo tipo de efectos, no es capaz de quedar sujeta a responsabilidad. (Fisher. Realismo capitalista, 104)

La impersonalidad del «*todos y cada uno*» representa realmente un «*nadie, un ninguno*». La ambigüedad falaz del «*todos y cada uno*» hace que «*todos*» se sientan aludidos y «*ninguno*» responsable. Se configura así una abstracción inimpugnable en donde la (re)ritualización de la *physis* queda invalidada.

La individualidad política y económica, instaurada por el thatcherismo y el reaganismo, terminó por cooptar los espacios sociales y culturales, extendiéndose también a los íntimos y psíquicos, y relegando los naturales. De ahí que –debido nuestro exceso de individualidad y escaso sentido de la colectividad– nos veamos hoy tan evidentemente imposibilitados para *el cuidado ritual de la naturaleza*. Al parecer, el único *nosotros* que el neoliberalismo reconoce es el de la *individualidad* consumista.

(Re)ritualización y cuidado de la *physis*

Así pues, ¡retorno a la naturaleza! Eso significa: añadir al contrato exclusivamente social el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto, en el que el conocimiento ya no supondría la propiedad, ni la acción el dominio [...] el simbiote admite el derecho del anfitrión, mientras que el parásito -nuestro estatuto actual- condena a muerte a aquel que saquea y que habita sin tomar conciencia de que en un plazo determinado él mismo se condena a desaparecer.

El parásito se apropia de todo y no da nada; el anfitrión da todo y no toma nada. El derecho de dominio y de propiedad se reduce al parasitismo. Por el contrario, el derecho de simbiosis se define por la reciprocidad: el hombre debe devolver a la naturaleza tanto como recibe de ella, convertida ahora en sujeto de derecho.

MICHEL SERRES,
El contrato natural (2004), pág. 69

La *(re)ritualización* de la *physis* tendrá que darse por la vía de la *contemplación filosófica*. El *cuidado*, por vía de la *acción colectiva*: la *politización* de la naturaleza. La primera deberá conjugar un *animismo* [sin superstición], un *romanticismo* [sin idealismo] y una *filosofía de la naturaleza* [no instrumental]: Una *sabiduría ecosófica*. El segundo, tendrá que conformar un «nosotros» que minimice el libre mercado y maximice la naturaleza. Si el neoliberalismo actual propone la reducción del Estado en favor del libre mercado, un nuevo naturalismo [neonaturalismo] deberá proponer la reducción del libre mercado en favor del cuidado de la naturaleza.

El terreno para *(re)ritualizar* y *cuidar* la *physis* tendrá que iniciar con la «*muerte de Dios*» y el advenimiento del «*Übermensch*». La «*muerte de Dios*» deberá entenderse como la «*muerte de los valores trascendentes*»; es decir, la muerte de aquellas metafísicas y gnoseologías que dan primacía sagrada a lo ultraterreno (al más allá) y que sostienen la existencia de una «*bondad divina*», una «*belleza perfecta*» y una «*verdad absoluta*». En cuanto a la llegada del «*Übermensch*», dirá Nietzsche:

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! (Nietzsche. Así habló Zaratustra, 36).

Lo anterior significa (para nuestro propósito en este texto) abandonar definitivamente los valores de la tradición milenaria¹³ y (más urgente aún) los valores de la actual positividad

¹³ En cuanto a la naturaleza se refiere, los valores de la tradición milenaria que hay que abandonar de manera urgente serían los asociados a la *voluntad de depredación*; a saber, las prácticas desmedidas de dominación y explotación de la naturaleza, la producción y el consumo insostenibles: la hiperproducción y el hiperconsumo. El abandono de dichas prácticas se hace imperativo en la medida en que suponen destrucción y muerte. El mecanismo para abandonar dicho camino de muerte tendrá que darse por la vía del biocentrismo: la vida es el centro, no el humano. Y aunque

capitalista; es decir: abandonar los valores de la dominación y la explotación de la naturaleza. Superar (además) la nostalgia nihilista de la naturaleza perdida y la práctica consumista de «*la naturaleza como entretenimiento*»¹⁴, para que –con *voluntad de poder*– retornemos a *Dionysos*: a la creación de nuevos valores que (nos)vinculen y (nos)cuiden.

Ahora bien, la *voluntad de poder* se ha interpretado como *voluntad de dominación*. De ahí que suene extraño que ésta (la voluntad) pueda reivindicar más a la naturaleza que al humano mismo y su poder. Sin embargo, partiendo de la idea de que el «*ser-humano-es-tierra*», la *voluntad de poder* se dirigiría más a *honrar la vida* (a la tierra y la naturaleza) y menos a dominarla y explotarla, a destruirla. Se enfocará en respetar la naturaleza (y en ella al humano) y no a ponerlo en el centro. Además, la *voluntad de poder* tendrá que entenderse también como «*energía creativa*» que instaurará un nuevo valor. El valor que afirma que... el «*ser-humano-es-tierra*» y que *su voluntad es voluntad de vida*, no voluntad de dominación y aniquilación.

Con respecto al retorno dionisiaco, en “*El nacimiento de la tragedia*” encontramos lo siguiente:

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guiraldas está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. [...] Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre

las tradiciones no se abandonan por una decisión, sino a través de un proceso complejo que incluye factores sociales, ambientales, éticos, políticos, culturales, ideológicos, legales y económicos, es fundamental dar el primer paso (y más frente a la situación actual del planeta) para emprender prácticas de cuidado que permiten la sostenibilidad en todos los frentes.

¹⁴ Se utiliza aquí la palabra entretenimiento para referirse al estar distraído: tener la “*atención*” dispersa, prestar “*atención*” entre... una, otra y otra cosa: sin contemplar. El entretenimiento contemporáneo actúa como la huida del *sí-mismo* enlazado al rendimiento. Se va a la naturaleza (al modo del turista) para “*recargar energías*” y continuar siendo productivo. El entretenimiento en la naturaleza (al igual que el consumo del arte popular: *cultura pop* o “*mainstream*”) se define hoy a partir de su relación con el trabajo; a saber: como subproducto del trabajo.

[Luego de un extenuante día de trabajo, vas a tu casa, enciendes la tv y “te alienas” con la serie de moda en Netflix. Esto, para no pensar, para olvidarte de tu vida.

Luego de una semana de muerte... vas de “*picnic*” al campo... y regresas *cándido* a la ciudad para iniciar una semana igual a la anterior].

los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. (Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia* (1980), 44-45)

La magia de lo dionisiaco es el aura de la concordia. La naturaleza aurática, (re)ritualizada, pierde su condición de propiedad vendible o transferible. Se disipa la discrepancia ontológica entre lo humano y lo natural, se libera (la *physis*) del yugo de la explotación. La concordia es volver a la unión con la naturaleza y permitir la fluidez pacífica del mundo. Dicha espontaneidad libera también al humano del reino de la mera supervivencia, de sus ideologías y de su escandaloso esnobismo. La buena nueva de *Dionysos* es la *αρμονία του κόσμου*¹⁵ donde no sólo se da la reconciliación entre los humanos, sino también la asamblea con lo *Uno Primordial*¹⁶. El humano desaprende la *acción*: el *andar del conquistador* y el *hablar del absolutista*... ¡Se detiene, enmudece, cierra los ojos...! ¡Escucha...! ¡Aprende a bailar... aprende a volar!

Este *pathos* [de la concordia cósmica] posibilita un *ethos* [de la fidelidad a la tierra] en el que la temporalidad es la de *Kairós*, y, en la que las fuerzas de la *theoreín* [la teoría], la *poiesis* [la creación] y la *praxis* [la acción] se entregan al *cuidado* de la *physis*. Así pues, el humano superior –con un *sentimiento* dionisiaco, una ética de *lealtad* a la tierra y una *temporalidad* cualitativa– podrá acceder a la capacidad *teorética* (a la *contemplación*), y, después de *aburrirse en su contemplación*, creará el *sentido* y la *lentitud*: *poetizará*; además, *politizará* (también) *amablemente el mundo*. Concluirá su creación con el reposo.

El *humano superior* habrá de dejar atrás la *voluntad [ruidosa] de dominación y explotación* de la naturaleza. Equipado con *voluntad [silenciosa] de reconciliación*, y bajo el signo de *Dionysos*, *contemplará*, *poetizará* y *politizará* el mundo. Contemplar significa *mirar con atención*. Sólo aquel que *mira con atención* y se aburre en su mirar, abre las puertas de la *poiesis* [del *éxtasis* de la *creación*]. Esta creación del *éxtasis* es la sede del *sentido* y la *lentitud*. Además, es la base de la *politización*. El proceso de (re)ritualización y cuidado; a

¹⁵ Armonía del cosmos.

¹⁶ Con el cosmos: el universo, el mundo, la tierra, la naturaleza.

saber: del contemplar al crear y del crear al hacer, es circular y dialéctica. Del hacer habrá que retornar al contemplar. Este es el proceso para la duración¹⁷.

Ahora bien, dadas las condiciones, la politización se dirigirá al cuidado. Si la ética se inclina por el cuidado de sí, la política tenderá por el cuidado de los otros. El «sí» representa el «yo-physis». El «otros», el «nosotros-naturaleza». Y nuestra actividad será la inactividad (la contemplación) y la creatividad (para el sentido y la lentitud). Una nueva política, del *nosotros-naturaleza* está por venir. Tendrá que oponerse al *hedonismo nihilista* del *individualismo* neoliberal y declarar la supremacía de la naturaleza sobre la economía capitalista.

No retorno o re-ligación

Los seres humanos fueron alguna vez una especie inmersa en la naturaleza. Antes de cualquier metafísica, monoteísmo o ideología, se proveían amablemente de ella y la veían como una «entidad-sagrada», una «entidad-animada». Debido a sus escasas condiciones, vagabundeaban de llanura en llanura recogiendo sus frutos y siendo parte del ciclo natural.

La revolución agrícola representó principalmente tres acontecimientos: el crecimiento de la población humana; el abandono del nomadismo (la caza y la recolección) y la instauración de la domesticación animal y la dominación de la tierra. Los seres humanos se vieron obligados a trabajar para sobrevivir. La naturaleza se convirtió en una «cosa-productiva». Sin embargo, no perdió todavía –ni del todo– su carácter de importancia. Por lo demás, la nueva condición humana (la de trabajador) le permitió aún dedicarse al ocio: el arte, la filosofía, la ciencia y la cultura.

El tercer momento de esta relación [*humano-naturaleza*] se presentó bajo el signo de la revolución industrial. La industrialización del mundo despreció a la naturaleza, al trabajo agrícola, al manual y al artesanal. Por otro lado, la ubicó en un estado de recurso explotable, productivo. La mecanizó y terminó por eclipsarla. La vida de los humanos se aceleró y alineó

¹⁷ «[...] el sentimiento de la duración [...] un acontecimiento que consiste en estar atento, en percatarse, en ser abrazado, en ser atrapado; [...] por un sol suplementario, por un viento refrescante, por un acorde silencioso, dulce, que afina y pone de acuerdo todas las disonancias [...]» (Handke. *Poema a la duración*, 19-21)

con la velocidad y la precisión de las máquinas. El tiempo se hizo escaso, ya no hubo tiempo para el ocio¹⁸. Ya sólo se pudo trabajar.

Ahora bien, en la actualidad la naturaleza ha desaparecido bajo el imperativo del exceso de positividad y el (hiper)rendimiento. La desaforada explotación, producción y consumo de los individuos en el sistema neoliberal ha hecho de la naturaleza un decorado de fondo al que también se le puede sacar dinero. La relación ritual con la naturaleza fue desplazada por la relación mercantil: el turismo, por ejemplo. El aura del mundo se desvaneció.

El capitalismo neoliberal nos ha convencido de que no hay alternativa. Nos ha sumido en una hiperrealidad. Nos ha individualizado, tanto para la autoexplotación que nos exige la felicidad, como para la que nos responsabiliza de nuestro fracaso. Así pues, individualizados, nos (hiper)exigimos e (hiper)explotamos la naturaleza: nos quemamos el alma y destruimos el planeta. Por lo demás, el esnobismo nos impide rasgar el velo y responsabilizarnos (colectivamente) para el cuidado de la tierra.

De continuar así, sucederá lo que la ciencia ha llamado el punto de no retorno¹⁹. Sin embargo, será urgente volver a religar al humano con la naturaleza. El frente de «acción» será, en primera instancia, la inacción, la contemplación. Esta dará otra vez el carácter aurático al mundo. Permitirá el sentido y la lentitud. Los humanos volverán a maravillarse del mundo y bajo la magia dionisiaca, con este nuevo pathos y ethos, se sentirán de nuevo «*uno con la physis y fieles a la tierra*». Su voluntad será de silencio y admiración, nunca más de dominación.

Por último, en ese espacio donde el tiempo es el de Kairós y donde el humano es un contemplador, se emprenderá la praxis. La politización de la naturaleza que configurará un nosotros y declarará la supremacía de la physis sobre la economía y la supervivencia. La

¹⁸ Durante la industrialización apareció una “clase ociosa”, por lo demás contraria y despreciadora de la clase trabajadora, de nuevo cuño; a saber, una clase dedicada al ocio ostensible (y no al ocio contemplativo). Según Thorstein Veblen en su obra *Teoría de la clase ociosa*, el ocio de la clase ociosa “no comporta indolencia o quietud”. Por el contrario, representa una práctica conspicua más orientada a exhibir públicamente el poder adquisitivo y el estatus social del “caballero ocioso”. Véase: Veblen, Thorstein. *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza, 2014.

¹⁹ «[...] un cambio significativo en la manera como operan los sistemas de la Tierra, afectando océanos, el clima y los procesos químicos, algunos de los cuales podrían ser irreversibles» (Stallard. Cambio climático: 6 puntos de no retorno, BBC: 2022)

nueva política, la política del futuro, tendrá que ser una donde el cuidado sea ley por encima del crecimiento y la productividad.

Capítulo II · Disrupción tecnológica: dataísmo y transhumanismo

[...] Nuestra obsesión no son ya las cosas, sino la información y los datos. Ahora producimos y consumimos más información que cosas. Nos intoxicamos literalmente con la comunicación. Las energías libidinosas se apartan de las cosas y ocupan las no-cosas. La consecuencia es la *infomanía*. Ya nos hemos vuelto *infómanos*. El fetichismo de las cosas se ha acabado. Nos volvemos fetichistas de la información y los datos. Hasta se habla de «datasexuales».

BYUNG-CHUL HAN,
No-cosas (2021), pág. 14

La disrupción tecnológica (el dataísmo y el transhumanismo) supone un reto para la especie humana y la humanidad. ¿Qué será del ser humano en el futuro... un superhumano mejorado genética y tecnológicamente, una máquina en su completitud, un esclavo de las inteligencias artificiales, un dato en la red de macrodatos, un organismo inmortal y eternamente joven, una máquina feliz y saludable, un posthumano que calcula, resuelve y ejecuta sin pensamientos, sentimientos ni emociones?

El dataísmo es una neoreligión. Se caracteriza por la fascinación supersticiosa, exaltada y libidinosa de los datos. Su presentación es caótica: ruidosa, colorida, veloz, estimulante. Las mareas de datos en la actualidad subyugan en “*shock*” a los individuos. La vertiginosidad de la información en el mundo actual imposibilita la contemplación y el pensamiento: condena a los autoexplotados al abatimiento del alma, los confina en la depresión, la falta de atención, la hiperactividad y demás trastornos. En conclusión, los vacía de sentido, los nihiliza por exceso.

El transhumanismo es el proyecto Gilgamesh de la neoreligión dataísta. Surge de la natural insatisfacción humana con su condición biológica, de la incapacidad humana para lidiar con muerte, la ignorancia, la infelicidad. En conclusión, con la negatividad constitutiva de la vida. El transhumanismo propone una vida paliativa y hedonista. Una distopía en la que los humanos rehúyen del sufrimiento (y de cualquier estado doloroso o de tristeza). La sociedad de la positividad, a la que aspira el transhumanismo, intenta erradicar el sufrimiento humano.

Hoy dedeamos y miramos pantallas. Hicimos del mundo un rectángulo que brilla opacamente. Manoseamos el mundo con un dedo, atrofiarnos la mano, el arte y la técnica.

Tal vez tendremos que dejar de dedear y cerrar los ojos. Tal vez tendremos que regocijarnos en la mortalidad, la ignorancia y el dolor.

Disrupción tecnológica: dataísmo y transhumanismo

[...] antaño caminábamos en cuatro patas. En cierto momento nos levantamos, entonces las manos perdieron la función de apoyo. Una vez que ganamos las manos, estas sirvieron para agarrar, y ya no lo hacía la boca. La boca perdió su capacidad de atrapar, sí, pero inventamos la palabra. Es decir, que la invención de la función de la mano y la invención de la palabra corresponden a los olvidos, a las pérdidas. Cada vez que se pierde algo, se gana infinitamente más de lo que uno cree.

MICHEL SERRES,
Los méritos del olvido (2016), Clarín

[...] «Este conocimiento, ¡oh, rey! —dijo Theuth—, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria; es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto». «¡Oh, ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura [...] les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos, no desde su propio interior [...]».

PLATÓN,
Fedro, 274e-275a

El futuro «hombre sin manos que teclea», el *homo digitalis*, no actúa. La «atrofia de las manos» lo hace incapaz de acción.

BYUNG-CHUL HAN,
En el enjambre (2014), pág. 57

La tremenda cantidad de información eleva masivamente la entropía del mundo, y también el nivel de ruido. El pensamiento tiene necesidad de silencio. Es una expedición al silencio. La crisis actual de la teoría tiene muchas cosas en común con la crisis de la literatura y del arte.

BYUNG-CHUL HAN,
La agonía del Eros (2015), pág. 75

Al alcance de un dedo... el mundo en la pantalla

*Andábamos en cuatro patas...
Nuestras manos eran apoyos; nuestra boca, agarre.*

*Luego, nos erguimos en dos patas...
Nuestras manos se convirtieron en agarre; nuestra boca emitió palabras.
Perdimos apoyo y agarre,
Ganamos técnica y lenguaje.*

*Pasamos la palabra por las manos...
Vaciamos el lenguaje sobre la técnica...
Apareció la escritura.
Platón diría que perdimos la memoria; Serres, que la liberamos...
En efecto, olvidamos las rapsodias, pero inventamos su codificación.*

*Gutenberg nos regaló la imprenta...
Y con ella, la reproducción técnica de la escritura...
El mundo se llenó de libros y copias...
Nuestro acervo cultural se enriqueció.*

*Inventamos, luego, aparatos para no escribir a mano...
La mano perdió su protagonismo...
Los dedos la reemplazaron.*

*Hoy, un único dedo es dictador...
y el exceso de información nos tiene en shock...*

¿Qué hemos perdido? ¿la teoría, quizá, y con ella el sentido?

Dataísmo

Dato [*datum*] significa «*hecho o información*». «*Hecho*» proviene del latín «*factum*» que se relaciona con «*hacer*» y que, a su vez, se define como «*poner*». Por otro lado, «*información*» es la «*acción de poner una imagen hacia adentro*». Significa también «*dar una noticia o dar a conocer*». Se relaciona, además, con el término «*conocimiento*» que puede interpretarse como «*aprehensión*». Por consiguiente, dato es poner un suceso –en forma de imagen– para que sea captado y situado adentro.

De acuerdo con lo anterior, el flujo de datos presentados como noticias [primicias informativas] se ponen –excesivamente en el mundo de hoy– en las pantallas para que los espectadores [que no espabilan ni parpadean] capten o aprehendan –se diviertan, se distraigan, se entretengan– la menor cantidad de saberes posibles. La fascinación por los datos, esas informaciones presentadas bajo la forma de imágenes, es a lo que podríamos llamar dataísmo.

Hoy en día nos afanamos, cada vez más, en tratar de convertir nuestras experiencias en información: registramos, subimos y compartimos nuestras vivencias en la red; a saber,

traducimos nuestra vida en datos. La fascinación por los datos obedece tanto a esos genios astutos [Amazon, Apple, Meta, Microsoft, Alphabet] que (nos) bombardean con productos como a nuestra ansiedad afanosa de exponernos en la red en forma de imagen. A saber, lo que nosotros compartimos como datos, ellos lo traducen en productos (para nosotros).

Fetichismo, culto, dato

En «*El Capital*», Marx ya vislumbraba la forma supersticiosa de las mercancías en el capitalismo:

[...] las mercancías [...] son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso [...] Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía [...] se convierte en un objeto físicamente metafísico [...] el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso [...] El carácter misterioso de la forma mercancía estriba [...] en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo [...] Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. (Marx. *El capital*, 36-37-38).

El fetichismo de la mercancía es una especie de libido frente a los productos. Al parecer, el valor verdadero de un producto [el trabajo detrás de él o su valor de uso] queda eclipsado por su función social, por su intercambiabilidad. Según Marx, el producto en el capitalismo adquiere valor no por su trabajo o su uso, sino por lo que representa como objeto social (sus relaciones). En este sentido, podríamos interpretar que las mercancías son valoradas más como objetos de deseo que como objetos de uso. Es como si (al igual que los dioses) los objetos tomaran vida propia (y bailaran por sí mismos y brillaran con propia luz) ante los ojos humanos.

Por su parte, Benjamin en «*El capitalismo como religión*» propone tres elementos para darle la categoría de religión al capitalismo. La primera es «el «culto» por los billetes ornamentados: por el dinero. La segunda, el trabajo duro y sin descanso (sin Sabbat) por

ese culto. La tercera, la capacidad de engendrar «*culpa y deuda*» al mismo tiempo. Los tres factores identificados se relacionan a su vez con el “*time is money*” de B. Franklin, la ética del trabajo del protestantismo y la “*verschuldend*” [culpa y deuda] constante que nunca es pagada.

La instauración de la máxima “*frankliniana*”: «*el tiempo es dinero*», hace que los humanos sientan culpa por el tiempo perdido, por el tiempo que no se traduce en dinero. A su vez, la ética del trabajo del calvinismo dicta que, para evitar el mal, se debe mantener la ocupación: se debe estar ocupado (siempre) en un trabajo duro y sin descanso. El trabajo nos robustece el espíritu, transforma el mundo y nos hace ricos. Por último, el capitalismo como religión supone una culpa permanente que no permite el sosiego (es así como vivimos desasosegados) y una deuda insalvable (que nos mantiene apresados). ¿Esa culpa es tal vez el miedo, propio del individualismo capitalista, al fracaso? y ¿esa deuda es quizá la clave de la permanencia del capitalismo, de su realismo?

Ahora bien, Harari no da el carácter de religión al capitalismo en su totalidad. Sin embargo, sí a la información. Podría decirse que lo que en Marx aplica para las mercancías y en Benjamin para el culto, en Harari aplica para la información, a saber, un culto libidinal por los datos. El dataísmo es la religión (deseo-culto) de los datos.

El dataísmo no se limita a profecías ociosas. Como toda religión, tiene sus mandamientos prácticos. El primero y principal: un dataísta debe maximizar el flujo de datos conectándose cada vez a más medios, y produciendo y consumiendo cada vez más información. Como otras religiones de éxito, el dataísmo también es misionero. Su segundo mandamiento es conectarlo todo al sistema, incluidos los herejes que no quieren ser conectados. Y «todo» significa más que solo los humanos. Significa todas las cosas. (Harari. *Homo Deus*, 415).

El dataísmo podría ser la última gran religión de la humanidad. Al «*conectar todas las cosas*», al «*conocernos mejor de lo que nosotros mismos nos conocemos*», al «*predecir el futuro con mayor precisión*», al «*tener todo el pasado a disposición*» y «*convertirlo todo en datos*»: el «*internet de todas las cosas*» se convertirá en la única fuente de «*verdad, bien y belleza*». La maximización de la información y su libre circulación, obligarán a los humanos (y no humanos) a conectarse a la *gran matriz informática*. Del mismo modo que las religiones que pretenden religar a los humanos con dios, el dataísmo religará a los humanos con datum.

Ahora bien, Byung-Chul Han no pone tanto el énfasis en el fetichismo de la mercancía como sí en el consumo de emociones. No es que los objetos posean por sí mismos una especie de metafísica de lo social que los imanta y los hace atractivos. Es más bien que el capitalismo pone en sus objetos las emociones humanas.

El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última instancia, hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso. Así se abre un nuevo campo de consumo con carácter infinito. (Han. Psicopolítica, 72).

En las mercancías del capitalismo actual los humanos ven, sobre todo, el reflejo de sus emociones. Todas sus «*pulsiones*» hechas «*cosas*». Se establece, una vez más, una libido de los objetos donde el acento no está en la mercancía y su función social, sino en la emocionalidad humana. El individuo de hoy sube a la red sus emociones (a modo de información) y estas son regresadas (por el capitalismo) en forma de producto para el consumo inmediato.

De acuerdo con lo anterior, no es tanto el «*fetichismo de la mercancía*» [el deseo por las mercancías] como el «*hedonismo narcisista consumista*» [la lujuria con el consumo de sí mismo] lo que opera en las relaciones supersticiosas del capitalismo actual.

Por otro lado, Han se distancia de Benjamin en lo que se refiere al capitalismo como religión. El argumento de que el capitalismo es «*una culpa permanente y una deuda insalvable*» suponen para Han un factor no religioso. A saber, la religión es aquello que crea una deuda común [no individual] que se puede saldar [colectivamente]. Por lo demás, la religión es aquello que vincula. Por el contrario, Han lee en el capitalismo neoliberal un «yo» [un narciso] sin un «nosotros» [sin comunidad]. Un «individuo aislado» que no se vincula con los «otros» ni con el «todo».

Tanto el desendeudamiento como la gratificación presuponen la instancia del otro. La falta de vinculación al otro es la condición trascendental de posibilidad para la crisis de gratificación y de deudas. Esta crisis pone de manifiesto que el capitalismo, frente a la suposición ampliamente difundida (por ejemplo, por Walter Benjamin), no es ninguna religión, pues toda religión maneja categorías de deuda (culpa) y desendeudamiento

(perdón). El capitalismo es *solamente endeudador*. No dispone de ninguna posibilidad de expiación que libere al deudor de su deuda. (Han. La agonía del Eros, 21-22).

Así las cosas, y ante la pregunta: ¿la culpa que engendra el capitalismo es una forma de fracaso individualista... y su deuda, la clave de su realismo²⁰? Podríamos responder que «[...] *Quien fracasa es, además, culpable y lleva consigo esta culpa dondequiera que vaya. No hay nadie a quien pueda hacer responsable de su fracaso. Tampoco hay posibilidad alguna de excusa y expiación.*» (Han. La agonía del Eros, 21). La idea de deuda perpetua es una forma del realismo capitalista, a saber, una forma de permanecer en su hegemonía (...y de resignación individual). El capitalismo endeuda hasta el fracaso y evita redimir para perpetuarse realista.

Queda claro que –para Han– el capitalismo no es una religión. Con respecto al dataísmo, aunque reconoce en él elementos totalitarios y, quizá, religiosos²¹, dice Han:

El dataísmo es nihilismo. Renuncia totalmente al sentido. Los datos y los números no son narrativos, sino aditivos. El sentido, por el contrario, radica en una narración. Los datos colman el vacío de sentido.

Hoy no solo se absolutizan los números y los datos, también se los *sexualiza y fetichiza*. El *Quantified Self* se lleva a cabo precisamente con una energía libidinosa. En general, el dataísmo adquiere rasgos libidinosos, incluso pornográficos. Los *dataístas* copulan con datos. Así, se habla de «datasexuales». Son «inexorablemente digitales» y encuentran los datos «sexys». El *dígito* se aproxima al *falo*. (Han. Psicopolítica, 90-91).

El dataísmo como la fascinación irreflexiva por los datos adquiere rasgos totalitarios en el momento en que la narración (el sentido) cede el paso a la cuantificación (el cálculo). A saber, la enorme cantidad de datos, acumulativos y vertiginosos, entorpece la comprensión. Se genera un “*shock*” de información donde los individuos no contemplan, sólo consumen. Además, y debido a su velocidad pornográfica, no es posible desentrañar ninguna teoría ni develar ninguna verdad.

²⁰ Realismo capitalista, según Mark Fischer, es la idea de que el capitalismo es el único sistema económico viable y que, además, es imposible imaginarle cualquier alternativa.

²¹ «*La actual fiebre por recopilar datos [...] Es la expresión de una nueva fe, que se podría llamar dataísmo. En estos momentos está asumiendo rasgos casi religiosos o totalitarios. También la euforia por el big data se entrega a esta fe de la época digital.*» (Han. *Capitalismo y pulsión de muerte*, 65).

El nihilismo de los datos, el dataísmo, fetichiza e idolatra los datos. La relación pornográfica con los datos, en lugar de erótica, provoca la anulación de la teoría. En un mundo sin Eros [sin teoría] no queda más que el hiperhedonismo: el consumismo pornográfico y ansioso de información.

¡Smartphone... ¿smart?!

Existe hoy un objeto que cumple la triple función de fetiche, culto y dato: el “*smartphone*”. En él vaciamos nuestra libido, proyectamos nuestra idolatría y nos aglomeramos en el enjambre digital. El «*teléfono inteligente*» es una pantalla²²:

Una lámina con luz propia y, sin embargo, opaca...

Una lámina para saber, sin ser sabio...

Una lámina que hace del mundo una superficie delgada...

Una ventana por donde entra un viento que no refresca...

Una ventana para ver el mundo, sin verlo...

Una ventana para comunicarnos, sin decir nada...

En esa pantalla lisa y rectangular toqueteamos la imagen del mundo. Hemos pasado de la palabra y la escritura al dedeo: de la narración y su registro al “*zapping*” y el “*scroll*”. Ese toqueteo –el de saltar de una información a otra y el de deslizar el dedo, adictivamente, hasta el infinito– ha inmovilizado nuestra capacidad para lo verbal y lo escritural (para la imaginación y teoría) para la contemplación y la creación.

Se le llama “*smartphone*” (teléfono inteligente) al «dispositivo móvil» capaz de almacenar, calcular y procesar una enorme cantidad de datos en un corto plazo y de manera simultánea. A pesar de esto, la definición de inteligencia artificial deja mucho en cuestión en cuanto a inteligencia se refiere. «*Inteligencia significa escoger entre (inter-legere)*» (Han. Psicopolítica, 124). Si nos restringimos a su etimología, entonces podremos afirmar que la I.A es, efectivamente, inteligente. Sin embargo, en el proceso de la inteligencia interfieren otros factores de orden psíquico-afectivo que las máquinas aún no poseen. A saber, en la toma de decisiones el ser humano debe contrastarse con sus emociones, sentimientos, experiencias y conocimientos. A partir de esa amalgama de humanidad (de animalidad), el

²² Lámina y ventana.

sujeto accede al pensamiento (al juzgar, razonar, conceptualizar, resolver, deliberar, representar, recordar e imaginar). Las máquinas tienen velado –por ahora– el espectro emocional, sentimental y racional. Su «inteligencia» se reduce al almacenamiento (llamémoslo memoria muerta) y al elegir entre (sin meditación ni detenimiento).

Por lo tanto, la inteligencia no se reduce sólo al calcular y almacenar. Es verdad que las máquinas computan millones de veces mejor que los humanos; sin embargo, no piensan. La inteligencia humana es compleja y está mediada por la vacilación. Los dispositivos “*smart*” no dudan, son aparatos sin complejidad.

El smartphone es un aparato digital que trabaja con un input-output pobre en complejidad. Borra toda forma de negatividad. Con ello se olvida de pensar de una manera compleja. (Han. *En el enjambre*, 42)

Los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. (Han. *La sociedad del cansancio*, 35)

El pensamiento se da en la contemplación (en el concentrarse en... y en el aburrirse...), las máquinas no contemplan, no se aburren, no se detienen. Su incapacidad para la lentitud les impide la sensación y la percepción, la memoria viva, la atención profunda, la reflexión, el lenguaje y la cognición.

Disrupción tecnológica

Se entiende por disrupción tecnológica todas aquellas mutaciones biológicas (físicas, químicas, ambientales) y culturales (sociales, políticas, económicas) introducidas abruptamente (como rompimiento) por las tecnologías de la cuarta revolución industrial. Al parecer, la disrupción tecnológica destroza el aura del mundo. No se trata de asumir posturas neoludistas que satanicen y condenen los desarrollos tecnológicos a priori. Sin embargo, es fundamental cuestionar, en primer lugar, el optimismo irreflexivo en torno a las nuevas tecnologías y, en segundo lugar, analizar, desde el pensamiento crítico, sus impactos y posibles escenarios.

Las tecnologías de la cuarta revolución industrial (o tecnologías disruptivas) se instalaron de manera tan vertiginosa en nuestra cotidianidad que, cada vez, se nos hace más difícil reflexionar (y tal vez es porque estamos en “*shock*”) sobre sus beneficios y daños. Se han hecho tan naturales (las tecnologías y sus mutaciones) que su dificultad de comprensión

estriba en su complejidad caótica y casi mágica. Ante ese reto cognitivo, preferimos la fascinación. En definitiva, ya no comprendemos el mundo que hemos creado.

La tecnología disruptiva destroza el aura del mundo en la medida en que promueve la aceleración de la productividad porque sí, el rendimiento como imperativo de autoexplotación, el exceso de información desinformadora que hunde a los individuos en el “*shock*”, el hiperhedonismo narcisista o consumismo emocional autorreferencial y la saturación (de productos, datos, vivencias y consumos) carente de sentido. En otras palabras, la disrupción tecnológica provoca el nihilismo del exceso de positividad.

La materialización del nihilismo del exceso de positividad se refleja en los trastornos mentales y emocionales propios de la contemporaneidad capitalista: el déficit de atención y la hiperactividad, la depresión, el trastorno obsesivo compulsivo, el trastorno de personalidad narcisista, la hipocondriasis, la dismorfia corporal y el voyerismo.

La ausencia de atención, el exceso de actividad, el estado de abatimiento espiritual, el aislamiento social, el conflicto intrapsíquico, el desinterés con respecto a los otros, la copulación frenética consigo mismo, el miedo al dolor y al futuro, la distorsión de la imagen corporal propia y las parafilias asociadas al consumo de pornografía, son la cede del nihilismo de la positividad.

A pesar de todo, los «datasexuales», «tecnooptimistas» (entre los que se cuenta Michel Serres) y «transhumanistas» han asegurado que las nuevas tecnologías nos permitirán dar un salto adelante como humanidad, tanto en lo genético como en lo memético. Al respecto, Serres en su «Pulgarcita» nos dirá que Platón se equivocó, que la invención de la escritura, en lugar de hacernos perder la memoria, nos la liberó. Esa liberación nos permitirá crear nuevas cosas, puesto que nuestra memoria ya no tiene que llenar su espacio recordando el *Popol Vuh* o la *Biblia*. Sin embargo, la memoria no se liberó. Y fue esto lo que Serres quizás no vio: que la memoria se entretuvo en informaciones estimulantes que nos paralizaron y nos socavaron el ser.

La cuarta revolución industrial, según Klaus Schwab, es el fenómeno caracterizado por tres grandes tendencias tecnológicas: una física que incluye vehículos autónomos (drones, automóviles), robótica avanzada e impresiones 3D. Una digital que incluye el «Internet de las Cosas» (la conexión a internet de la mayor cantidad de dispositivos). Y una biológica que incluye manipulación de genética (ADN), cirugía robótica y telemedicina.

La cuarta revolución industrial, no obstante, no solo consiste en máquinas y sistemas inteligentes y conectados. [...] avances en ámbitos que van desde la secuenciación genética hasta la nanotecnología, y de las energías renovables a la computación cuántica. Es la fusión de estas tecnologías y su interacción a través de los dominios físicos, digitales y biológicos lo que hace que la cuarta revolución industrial sea fundamentalmente diferente de las anteriores. (Schwab. *La cuarta revolución industrial*, 21)

Dentro de estas tres grandes tendencias encontramos, dice Schwab, siete tecnologías fundamentales que definen la cuarta revolución industrial: el Big data, el Blockchain, la Inteligencia artificial, la Robótica, la Realidad virtual, la Realidad aumentada y la Fabricación 3D.

Big data

Semejante al *big brother* (el que todo lo vigila), hoy se habla del *big data* (el que todo lo sabe). El *big data* es toda la información que constantemente estamos entregando y haciendo fluir en las redes digitales, y que constituyen un enorme y complejo enjambre de datos sobre nosotros y el universo.

Actualmente los datos dominan el mundo. Cada vez confiamos más ellos. Cada día saben más de nosotros. Los datos han colonizado la vida. Confiamos en ellos para encontrar el amor (Meetic o Tinder), para ubicarnos geográficamente (Waze o Maps), para conversar con nuestros amigos (WhatsApp o Facebook), para comprar y vender (Amazon o eBay), para escuchar música (Spotify o Deezer), para hacernos fotógrafos, cineastas o políticos (Instagram, TikTok o YouTube), para leer (Kindle o Google Play Books) o para ver cine (Netflix o Prime Video). Lo inquietante de nuestras interacciones en la red no es tanto lo que hacemos, sino lo que hacen con nosotros.

Toda la información que, voluntariamente, entregamos al interactuar con el enjambre digital autoriza, en algún lugar de esa gran red, a un algoritmo para procesar nuestra información y cuantificar nuestro ser: existe un algoritmo que sabe cuánto hemos caminado, qué tan cansados estamos, qué tan felices o tristes nos sentimos. Él conoce lo que nos gusta ver y escuchar; él nos sugiere qué comprar y qué hacer; él sabe dónde estuvimos (con quién y haciendo qué) y posiblemente sabrá (o moldeará) lo que haremos en el futuro y las decisiones que tomaremos.

Los algoritmos te están observando. Observan adónde vas, qué compras, con quién te ves. Pronto supervisarán todos tus pasos, tu respiración, los latidos de tu corazón. Para llegar a conocerte cada vez mejor, se basan en macrodatos y en el aprendizaje automático. Y cuando estos algoritmos te conozcan mejor de lo que te conoces tú, lograrán controlarte y manipularte, y tú poco podrás hacer al respecto. [...] si los algoritmos entienden de verdad lo que ocurre dentro de ti mejor que tú mismo, la autoridad pasará a ellos. (Harari. *21 lecciones para el siglo XXI*, 294)

Por ahora, las tecnologías de la información y la comunicación (macrodatos y algoritmos) actúan de forma externa; es decir, no están implantadas en nuestros cerebros y parecen no ser más inteligentes que nosotros (por el momento). Sin embargo, cada vez es más difícil oponerles resistencia, evitarlas o simplemente ignorarlas.

Ahora bien, ¿qué visión del mundo implanta lo digital y cuál es su impacto? El mundo instaurado por lo digital es metafísico; siguiendo la lógica de los planteamientos dualistas (lo físico y lo metafísico, la tierra y el cielo, el más acá y el más allá), hoy hablamos de lo real y lo virtual.

El orden terreno, el orden de la tierra, se compone de cosas que adquieren una forma duradera y crean un entorno estable donde habitar. Son esas “cosas del mundo” [...] a las que corresponde la misión de “estabilizar la vida humana”. Ellas le dan un sostén. El orden terreno está siendo hoy sustituido por el orden digital. Este desnaturaliza las cosas del mundo informatizándolas [...]

Hoy nos encontramos en la transición de la era de las cosas a la era de las no-cosas. Es la información, no las cosas, la que determina el mundo en que vivimos. Ya no habitamos la tierra y el cielo, sino Google Earth y la nube. El mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral. Nada es sólido y tangible. (Han. *No-cosas*, 13)

En la realidad encontramos las cosas, la materia y la tierra; en la virtualidad encontramos las no-cosas, la imagen y la representación. El impacto que esto genera (además de la inestabilidad emocional²³) supone un aburrimiento evasivo del mundo, beneficia la

²³ Las “adicciones son programadas por las grandes plataformas como Facebook y Google [...] todo está concebido para generar comportamientos adictivos [...] La utilización sin límites de esas tecnologías puede producir, en personas vulnerables, un síndrome clínico similar al de las adicciones químicas [...] agravar los síntomas de la depresión, ansiedad, el estrés y generar en una persona la convicción de que siempre debe estar conectada [...] problemas de concentración, alteraciones del sueño, insomnio, pulverizar la paz interior y la autoestima [...] pueden llevar al aislamiento y al rechazo de actividades recreativas o académicas; en casos más extremos, la ciberdependencia puede afectar la salud mental y física [...] las alteraciones más frecuentes van orientadas a cuadros

irreflexiva fascinación por la virtualidad y constituye una representación narcisista de sí mismo, una sociabilidad aislada y una tendencia consumista y de rendimiento.

Transhumanismo

El transhumanismo es un *movimiento tecno-intelectual* que pretende «mejorar» al ser humano a través de la biología, la medicina y la tecnología. Sus alcances se enmarcan, en lo filosófico, desde la discusión ética y ontológica en torno a qué es el ser humano y qué debería ser; en lo biológico, desde la pretensión de manipular el ADN humano: su condición genética; en lo médico, desde la implantación de prótesis (externas o internas) y el suministro de fármacos para el mejoramiento de habilidades en el cuerpo o la mente; y, en lo tecnológico, desde la sofisticación robótica, la eficiencia informática y la creación de inteligencia artificial.

El transhumanismo es un movimiento vagamente definido que se ha desarrollado gradualmente en las últimas dos décadas. Promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades que nos ofrece el avance tecnológico para mejorar la condición y el organismo humanos. Para ello serán consideradas en la discusión tanto las tecnologías actuales, como la ingeniería genética y las tecnologías de la información, así como las que se hallan en desarrollo, la nanotecnología molecular y la inteligencia artificial. (Bostrom. *Valores transhumanistas*, 2005)

La historia demuestra que los seres humanos hemos utilizado la tecnología para «mejorar» condiciones propias de nuestro cuerpo o del contexto que nos rodea. «*La tecnología ha sido siempre un instrumento para el mejoramiento*» (Diéguez. *Transhumanismo*, 124). No ha existido ninguna época en la que no hayamos luchado por «mejorar» nuestro entorno o «mejorarnos» a nosotros mismos. Sin embargo, las ambiciones del transhumanismo pretenden «mejorar» al ser humano al punto de que abandone su condición humana.

La condición humana tiene su asiento en la fragilidad: la mortalidad, la ignorancia y la insatisfacción. El transhumanismo pretende superar estas tres condiciones a través de la tecnología. Pretende crear seres inmortales, omniscientes y felices. En su razonamiento olvida que la mortalidad, la ignorancia y el sufrimiento son constitutivos de la experiencia

de ansiedad y depresión siendo los jóvenes, niños niñas y adolescentes los más afectados [...] lleva a que las personas abandonen aspectos reales e importantes de sus vidas como hobbies o intereses relacionados a conexiones reales [...] Se registran también, alteraciones posturales o ergonómicas generadas por el uso excesivo de dispositivos [...]» (Rey, 2020).

humana. Es precisamente a partir de estos «fallos» (de esta negatividad) que el humano tiene la posibilidad de valorar la vida, de asomarse a lo totalmente otro y de dar fundamento a su felicidad.

[A la felicidad] le es inherente una negatividad. La verdadera felicidad solo es posible en fragmentos. Es justamente el dolor lo que preserva a la felicidad de cosificarse. Y le otorga duración. El dolor trae la felicidad y la sostiene. Felicidad doliente no es un oxímoron. Toda intensidad es dolorosa. En la pasión se fusionan dolor y felicidad. La dicha profunda contiene un factor de sufrimiento. [...] dolor y felicidad son dos hermanos, y gemelos, que crecen juntos o que [...] juntos siguen siendo pequeños. Si se ataja el dolor, la felicidad se trivializa y se convierte en un confort apático. Quien no es receptivo para el dolor también se cierra a la felicidad profunda. (Han. La sociedad paliativa, 27)

El transhumanismo se dirige en la dirección contraria de la vida, el conocimiento y felicidad. Al pretender erradicar la angustia de la muerte, la inquietud de lo desconocimiento y el sufrimiento placentero trivializará la vida. Los posthumanos vivirán inmortalmente apáticos, sapientísimamente incapacitados para el asombro y desapasionadamente felices en el placer.

Lo médico (prótesis y fármacos)

En el siglo XIII dos monjes franciscanos inventaron las gafas para permitir que los frailes más viejos y ciegos pudieran continuar sus labores. Esto puede entenderse como una mejora tecnológica externa –una prótesis– que permitió contrarrestar las deficiencias visuales procedentes de la vejez o la enfermedad y prolongar el bienestar de las personas y su funcionalidad. Así mismo, los primeros homínidos, ante sus limitaciones, usaron palancas para potenciar su fuerza física y *mover el mundo*. Esto permitió la extensión de la fuerza humana y la posibilidad de transformar el entorno a gran escala.

Además de prótesis externas (gafas, palancas o patas de palo) los seres humanos han utilizado también la medicina (fármacos, terapias o cirugías) y los procesos culturales (la educación o la religión) para el mejoramiento de habilidades en el cuerpo y la mente. En el campo de la medicina pueden mencionarse, por ejemplo, las vacunas contra la viruela (1796) o el covid-19 (2021), los analgésicos –el paracetamol (1956) o el ibuprofeno (1961)– y las terapias quirúrgicas, físicas o químicas. Ahora bien, con relación a lo cultural, los procesos de mejoramiento moral y social han estado a cargo de la educación o la religión.

Todo lo anteriormente mencionado (prótesis, fármacos, tratamientos médicos y procesos formativos y culturales) representa el esfuerzo de la humanidad por «mejorar» sus condiciones internas y externas; a saber, aliviar sus dolores, prologar su calidad de vida, transformar el entorno a su favor o civilizar sus impulsos; pero están lejos de considerarse como prácticas transhumanistas.

Genética y biología (manipulación y diseño)

El transhumanismo se entiende como el camino de mejoramiento tecnológico que el humano deberá recorrer para alcanzar un estado de perpetua posthumanidad²⁴. En este sentido, no se conforma ni con las prácticas de la medicina clásica ni con los procesos de transformación cultural, los relatos religiosos o ideológicos, tampoco con las disposiciones biológicas dadas por la naturaleza o con el proceso evolutivo natural de las especies.

Lo que el transhumanismo defiende con empeño es que hemos de abandonar la pasividad a la que nos hemos visto sometidos en el proceso evolutivo darwiniano, que nos ha hecho tal como somos, unos primates parlantes e inteligentes, pero sometidos a múltiples limitaciones que podrían ser superadas tecnológicamente. Ha llegado la hora de que el ser humano tome el control de su propia evolución y haga de ella una evolución dirigida o diseñada. (Diéguez. *Transhumanismo*, 41)

Ante la inconformidad con las condiciones biológicas naturales, el transhumanismo pone sus esperanzas en la ingeniería genética (manipulación o modificación del ADN a través de la biotecnología)²⁵ y la biología sintética²⁶ (creación, diseño o recreación de organismos a partir de la biotecnología). A partir de allí confían que, en un futuro cercano, puedan no sólo corregirse errores genéticos, sino modificar el ADN para erradicar enfermedades (VIH, cáncer, hemofilia) e insertar patrones genéticos que permitan, por ejemplo, la intensificación de las sensaciones a la hora de disfrutar del sexo o la comida.

²⁴ El transhumanismo es una *transición* del *humano orgánico* (ese que envejece, enferma y muere) hacia un humano mejorado tecnológicamente y genéticamente (independiente ya de la biología) que no envejece, no enferma y no muere. En este sentido, la propuesta transhumanista (con su aspiración de vencer a la muerte) pretende superar lo humano (mortal) y convertirlo en un posthumano (inmortal).

²⁵ Brian Madeux es el primer humano en tener una edición de genes dentro de su cuerpo. (Condliffe, 2017)

²⁶ En 2010 se conoció la primera célula viva artificial: una célula bacteriana controlada por un genoma sintético. (Cevallos. *¿cómoves?*, 2020)

Las aspiraciones de los transhumanistas no se reducen únicamente al tratamiento de enfermedades. Anhelan aplicar en personas sanas un sinnúmero de modificaciones que les permitan mayor inteligencia, resistencia al frío o al calor, aprendizaje rápido y fácil, eliminación de conductas agresivas o criminales, entre otras²⁷. El transhumanismo desea crear una especie de superhumanos: jóvenes, sanos e inmortales; bellos y felices; superinteligentes y empáticos; dueños de su destino evolutivo y de la vida.

Así las cosas, los anhelos transhumanistas se presentan bajo la forma de la libertad total, a saber, la liberación del yugo de la biología. La esperanza de alcanzar lo ilimitado configurará, de lograr su cometido tecnológico, una ontología de la completitud, una posthumanidad sin deseo (no se desea lo que ya se es): un muerto viviente. Los límites configuran contexto, excitan la curiosidad, demarcan identidad y suscitan la trasgresión. La libertad total despoja de sentido a la libertad. Al no existir un límite (una restricción) no hay nada que sugiera la liberación. La totalidad impide también la transgresión: sin represión no hay revolución. El posthumano será, tal y como lo piensa el transhumanismo, una estatua de la libertad perdida, un epílogo de la revolución extinta, un palimpsesto de la comunidad en favor del individuo autosuficiente. El transhumanismo es un totalitarismo por maximización excesiva (por exceso de positividad).

Transhumanismo radical

a. Singularidad tecnológica

En términos generales se entiende por singularidad tecnológica la creencia en el advenimiento (cercano) de una superinteligencia artificial –autosuficiente– capaz de perfeccionarse a sí misma (y de fabricar otras máquinas superinteligentes) hasta el punto de crear un sistema universal ordenado y gobernado por ella misma.

Los más fervientes transhumanistas –R. Kurzweil, V. Vinge y N. Bostrom– creen que la singularidad llegará de manera súbita y en un plazo no muy lejano. Sustentan su esperanza en la ley de Moore y la ley del rendimiento acelerado. La primera afirma que aproximadamente cada dos años, y debido a la implementación de transistores, crece

²⁷ Farmacológicamente ya existen píldoras que ayudan con el mejoramiento de habilidades cognitivas o físicas: ritalin, provigil, sildenafil, prozac, eritropoyetina y oxitocina. Sin embargo, en el futuro se pretende poder mejorar la concentración, la memoria, el rendimiento físico, el desempeño sexual y el bienestar (o la sensación de bienestar) de manera prolongada a partir de modificaciones genéticas definitivas.

significativamente la velocidad de los microprocesadores; la segunda sostiene que cuando una tecnología alcanza su límite se inventa una nueva que la supera.

A pesar de que «[...] la *Inteligencia Artificial* [...] no ha conseguido [...] la creación de máquinas con *inteligencia general y versátil, sensible a los cambios de contexto, aplicable a campos diversos y capaz de marcar objetivos propios* [...]» (Diéguez. *Transhumanismo*, 80-81), el transhumanismo tiene sus esperanzas puestas en el advenimiento de la singularidad.

¿Qué será del humano en un mundo gobernado por las máquinas superinteligentes...? ¿Un parásito insignificante parecido a un ácaro; un animal doméstico similar a nuestras mascotas; un esclavo de las máquinas? En el peor de los casos: una especie extinta. ¿Y qué será de la naturaleza? ¿Una tecnosfera inorgánica; un recurso energético; una virtualidad informática? En el peor de los casos: un artificio.

b. Cyborgs

El término Cyborg (cybernetic organism) fue acuñado por Manfred Clynes y Nathan S. Kline en 1960 para referirse a la integración «*ser humano-máquina*»: un organismo integrado por elementos orgánicos y dispositivos electrónicos. Según Diéguez, los cyborgs ya existen: a) personas con prótesis mecánico-médicas (prótesis de rodillas, marcapasos, lentes); b) personas con prótesis tecnológicas externas (teléfonos inteligentes, ordenadores portátiles, tarjetas de crédito) y c) personas con prótesis biomédicas (implantes de retina, implantes cocleares, implantes neuronales).

A simple vista la integración de elementos electrónicos en el ser humano no parece representar un inconveniente; por el contrario, se ve con buenos ojos que –ante las limitaciones, deficiencias e incluso la pérdida de algunas funciones orgánicas por envejecimiento o accidente– se implanten máquinas para suplir las falencias humanas. Sin embargo, ¿qué identidad tendría una persona a la que se le haya reemplazado la mayoría de su cuerpo por elementos electrónicos?, ¿podría considerarse idéntica a la persona que era antes? Recordemos la paradoja de Teseo:

La nave de treinta remos en que con los mancebos navegó Teseo, y volvió salvo, la conservaron los Atenenses hasta la edad de Demetrio Falereo, quitando la madera gastada y poniendo y entretejiendo madera nueva; de manera que esto dio materia a los filósofos

para el argumento que llaman aumentativo, y que sirve para los dos extremos, tomando por ejemplo esta nave, y probando unos que era la misma, y otros que no lo era. (Plutarco s.f.)

La identidad es aquello que perdura de mí mismo (del ayer y anteayer) cada mañana al despertar. La identidad es un amasijo de genética y memética. Discurre y ocurre en cercanía y distancia de una comunidad. Se alimenta de biología, historia y lenguaje. Se enmarca en un territorio y se despliega sobre ideas. Sin embargo, el transhumanismo pretende una identidad única liberada de su genética y memética. A saber, una entidad absoluta de silicio y soledad: sin carbono ni comunidad.

Objetivos del transhumanismo

El transhumanismo se traza principalmente tres objetivos:

i. La inmortalidad

El deseo de inmortalidad (la salud perpetua y la juventud eterna) representa el miedo a la muerte. La vida se valora por su inherencia con la muerte. ¿Qué sentido de vida podrá tejer el posthumano inmortal?

Quien pretenda erradicar todo dolor tendrá que eliminar la muerte. Pero una vida sin muerte ni dolor ya no es una vida humana, sino una vida de muertos vivientes. El hombre abjura de sí mismo para sobrevivir. Posiblemente llegue a alcanzar la inmortalidad, pero habrá sido al precio de la vida. (Han. *La sociedad paliativa*, 90)

Una sociedad que se inclina decididamente por la eliminación del dolor (la muerte pequeña) se define a partir del mero placer, de la llana positividad; a saber, del aplanamiento de la vida; allí se pierden los claro-oscuros, se iguala la vida, se empobrece la existencia.

ii. La superinteligencia

La inteligencia de las máquinas se agota en el calcular, en el elegir entre. Las máquinas, a pesar de su capacidad de cómputo, no piensan. Los llamados dispositivos inteligentes carecen de mirada (no contemplan), son autómatas sin mediación. La inteligencia humana, por el contrario, es capaz de pensamiento.

Inteligencia significa *escoger entre* (*inter-legere*). No es totalmente libre en la medida en que está atrapado en un *entre* de carácter sistemático. No tiene ningún acceso al *afuera* porque

solo tiene elección entre opciones dentro del sistema. Por tanto, no tiene una *decisión libre*, sino una elección de ofertas que proporciona el sistema. (Han. *Psicopolítica*, 124)

La inteligencia artificial se reduce al escoger (sin dolor) entre unos y ceros. Por el contrario, la inteligencia humana (mediada por lo sensible) no se agota en el elegir entre. Elige dolorosamente entre..., pero también se asombra y se estremece ante lo completamente otro: ¡Piensa!

iii. La hiperfelicidad

El transhumanismo se inclina por una visión hedonista de la vida. Desea exacerbar el placer a través de la tecnología. Esto quiere decir que asocia la felicidad con las descargas de placer que produce el cerebro humano. Con esto sigue pretendiendo erradicar el dolor.

La nueva fórmula de dominación es «sé feliz». La positividad de la felicidad desbanca a la negatividad del dolor. Como capital emotivo positivo, la felicidad debe proporcionar una ininterrumpida capacidad de rendimiento. La automotivación y la autooptimización hacen que el dispositivo neoliberal de felicidad sea muy eficaz, pues el poder se las arregla entonces muy bien sin necesidad de hacer demasiado.

[...]

El imperativo de ser feliz genera una presión que es más devastadora que el imperativo de ser obediente. (Han. *La sociedad paliativa*, 23)

¿Qué será de la vida cuándo seamos felices?, ¿qué pasará con las sociedades cuando seamos autosuficientes?, ¿para qué una superinteligencia?, ¿para qué la inmortalidad?, ¿qué hay después de que lo tengamos todo?, ¿erradicaremos también el aburrimiento?, ¿seremos máquinas? ¡Seremos muertos vivientes!

¡Deja de dedear y cierra los ojos!

El tiempo del silencio: lo narrativo.

El tiempo del ruido: lo expositivo.

El tiempo bueno: el ritmo.

El mal tiempo: la aceleración.

El tiempo de la fiesta: el sagrado reposo.

El tiempo del trabajo: la profana producción.

El tiempo del otro: la suspensión del sí mismo... el amor, la comunidad.

El tiempo del yo: el aislamiento en sí mismo... la depresión, el narcisismo.

«Dedear» significa, según la ASALE, «*tocar con los dedos las partes erógenas de una persona para estimularlas y excitarla sexualmente.*» (ASALE, 2010). Ahora bien, debido a que las pantallas no tienen zonas erógenas (por ahora) y a la actual relación libidinosa entre individuos y datos, la excitación sexual por dedeo no se proyecta hacia afuera; por el contrario, rebota y se enquistaba en el sí mismo, a saber: se vuelve narcisista. Hoy dedeamos, no para la excitación de las máquinas, sino para la excitación propia. Dedeamos las pantallas para masturbarnos, para recibir “*squirts*” informativos. Luego, deslizamos (“*scroll*”) en busca de un nuevo “*cum*” de datos. La pornografía, afirma Han, profana el eros:

Los nuevos medios de comunicación no dan alas [...] a la fantasía. Más bien, la gran densidad de información, sobre todo la visual, la reprime. La hipervisibilidad no es ventajosa para la imaginación. Así, el porno, que en cierto modo lleva al máximo la información visual, destruye la fantasía erótica. (Han. *La agonía del Eros*, 60)

El placer, producto del dedeo, es un goce sin mediación (un coito: *ojo-imagen*) que excluye el misterio y la fantasía erótica. Es una relación pornográfica (un dato exhibido en su completitud) para la eyacuación de sí mismo. La relación hipervisual (el coito: *ojo-imagen*) desgasta los ojos (en cuanto órganos)²⁸ y la mirada (en cuanto contemplación), obliga a los ojos a un «*estar siempre abiertos*». Lo siempre abierto es aquello que no consigue concluirse, aquello que carece de mirada contemplativa.

La temporalidad de las imágenes digitales es ruidosa: las imágenes digitales chillan e imposibilitan la temporalidad silenciosa. Lo expositivo anula lo narrativo. La arritmia de la sociedad del hiperrendimiento acelera la vida, crea el mal tiempo. Una revolución del tiempo se manifiesta como urgente. El tiempo de la fiesta ha desaparecido. El tiempo de trabajo ha subsumido al ocio en la lógica de la productividad. El otro (la comunidad armónica) se ha difuminado. El yo se erige como individuo narciso-depresivo.

Hace algunos años, en el festival CTM de música experimental y electrónica, sucedió que, en un grupo de death metal, surgió la seria preocupación de cómo habría de terminar una pieza musical en proceso de ejecución. Propiamente eso no es posible. Una música que en

²⁸ «*La luz azul que recibimos de las pantallas de los dispositivos [están] relacionadas con [...] la fatiga ocular [...]: enrojecimiento ocular, ojos secos, visión borrosa e incluso dolores de cabeza.*» (Instituto Oftalmológico Fernández-Vega. *Fatiga visual*, 2022)

su estructura no implica ninguna conclusión no puede terminarse con sentido. Los músicos del grupo de death metal quedaron muy aliviados cuando los altavoces ardieron por sobrecarga. La solución llegó como catástrofe. De manera tan abrupta, a deshora y, en definitiva, catastrófica, terminará también nuestro mundo, que se acelera cada vez más por falta de una forma de conclusión. (Han. *Por favor, cierra los ojos*, 20)

La sociedad serial es incapaz de cierre: de conclusión. La catástrofe se asoma como sobrecarga: como exceso de positividad. Nuestra incapacidad para «*dejar de dedear*» y para «*cerrar los ojos*» concluirá nuestro mundo a manera de desastre: abruptamente y a deshora. Una revolución temporal se manifiesta como urgente. «*No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el tiempo*».

Elogio de la muerte, la ignorancia y el dolor

[...] nuestro problema no consiste sola ni principalmente en que no seamos capaces de conquistar lo que nos proponemos, sino en aquello que nos proponemos; que nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos, como en la forma misma de desear. Deseamos mal. En lugar de desear una relación humana inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar, deseamos un idilio sin sombras y sin peligros, un nido de amor y por lo tanto, en última instancia un retorno al huevo. En lugar de desear una sociedad en la que sea realizable y necesario trabajar arduamente para hacer efectivas nuestras posibilidades, deseamos un mundo de la satisfacción, una monstruosa sala cuna de abundancia pasivamente recibida. En lugar de desear una filosofía llena de incógnitas y preguntas abiertas, queremos poseer una doctrina global, capaz de dar cuenta de todo, revelada por espíritus que nunca han existido o por caudillos que desgraciadamente sí han existido. (Zuleta. *Elogio de la dificultad*, 15-16)

Deseamos la inmortalidad, la omnisciencia y la felicidad perpetua. En conclusión, deseamos mal. El transhumanismo es la maximización (en forma tecnológica) de nuestras frustraciones. Es la frustración deseando. «*Nosotros los humanos existimos en los escombros de un imaginado esplendor*.» (O'Connell. *Cómo ser una máquina*, 11). Deseamos algofóticamente (con miedo al dolor) y proyectamos un paraíso de «*mermelada sagrada*» (o en su defecto el retorno al paraíso) donde no hay ni dolor ni muerte: deseamos un mundo inocuo. *¡Es urgente una revolución en nuestra forma de desear!*

El imperativo de la hiperfelicidad, asociado a la sobreabundancia y la autosatisfacción, nos ha condenado a la lasitud espiritual. La cultura de lo light (lo insustancial y la flojera) son la

cede del abatimiento del alma; a saber: la depresión. Deseamos la felicidad perpetua debido a nuestra incapacidad de significar el dolor. Nuestra relación con el dolor es farmacológica (en caso de enfermedad), parafilica (en caso de masoquismo) o algofilica (en el caso del cristianismo). En ningún caso, es una relación filosófica.

Por último, hoy día rechazamos la ignorancia en favor de la hipnosis. La ignorancia como principio dialéctico negativo es constitutivo de conocimiento. Pretender erradicar la ignorancia y erigir un conocimiento absoluto elimina el «*todos los hombres por naturaleza desean saber*» aristotélico. Porque ¿qué saber desea aquel que ya no ignora nada? El rechazo de la ignorancia es en el fondo un desprecio por el conocimiento. Un deseo de hipnosis absoluta en los datos.

Capítulo III · Individualismo o de la muerte de la sociedad

“Ilustración oscura” es la expresión con la que se define a una tendencia neorreaccionaria influyente dentro del movimiento *alt-right* en los Estados Unidos y en general en Occidente [...] los neorreaccionarios estadounidenses se basan en el culto libertario de la desregulación y aspiran a la disolución final del Estado [...]

FRANCO “BIFO” BERARDI,
La segunda venida (2021), pág. 90

La contemporaneidad ha traído consigo un nuevo *homo*: el individuo. Un transeúnte espectral aislado de los asuntos públicos: un idiota; un confinado en sí mismo, indiferente y apático de los otros: un solitario; un consumista de sus propias emociones, representadas en mercancías e incapacitado para organizarse colectiva y simpáticamente; un irreflexivo autorreferencial que no apunta a nada, sino a sí mismo.

La historia de este individuo se cuenta desde hace cuatro siglos. Comenzó con un proyecto filosófico digno, el liberalismo, y desembocó en una aberración de desigualdad, egoísmo, desilusión, violencia y pasividad: el neoliberalismo. De ahí en más ya no se habla de simpatía, amistad, comunidad, ni sociedad; únicamente se dice «yo».

Las ciudades contemporáneas están deshabitadas, plagadas de mercancías y publicidades, neorreaccionarios y turistas. Son los espacios de la nada. La vida social se desarrolla ahora en las redes. Ahí se producen mercancías y emociones. Ahí se consumen productos y personas. El otro ha desaparecido y con él la sociedad. El mundo contemporáneo es, como dice el epígrafe de “*La náusea*”, «*un muchacho sin importancia colectiva, exactamente un individuo*».

Individualismo o de la muerte de la sociedad

[...] ¿quién es la sociedad? «[...] no existe tal cosa, tan sólo individuos, hombres y mujeres.»

MARGARET THATCHER,
Interview for Woman's Own ("no such thing as society"), 1987

[...] a lo largo de los dos últimos siglos las comunidades íntimas han ido desintegrándose.

YUVAL NOAH HARARI,
21 lecciones para el siglo XXI (2021), pág. 108

La afirmación sin freno de uno mismo y la deslegitimación de la palabra del otro se erigen como una de las reglas dominantes en los vínculos, y dan testimonio de formas de aislamiento de nuevo cuño. Cada uno es un bloque cerrado, impermeable a todo aporte exterior [...]

ÉRIC SADIN,
La era del individuo tirano (2022), pág. 220

Individuo (*individuus*) significa aquello que no puede dividirse, aquello que no tiene la posibilidad de distribuirse o compartirse. Es una unidad mínima contenida en sí misma que –por aglomeración– compone un todo. En el campo de lo humano, individuo es aquel que sustenta una mismidad o unicidad; es quien posee una relación de fidelidad consigo mismo (una identidad); es quien posee dignidad, independencia y autonomía moral; es aquel que goza de plena libertad y tiene obligaciones de autenticidad y autorrealización. El individuo –uno mismo– se refiere exclusivamente a sí mismo. Sin embargo, ¿qué sucede con una sociedad en la que la exacerbación de «*uno mismo*» –como entidad centralizada merecedora de toda atención y riquezas– hace desaparecer a los otros y a las comunidades?

La emergencia del individuo contemporáneo

El individuo contemporáneo emerge del liberalismo del siglo XVII. John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*²⁹, siembra los gérmenes del liberalismo político sobre la base de sus derechos naturales: derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad. La formulación de estos derechos individuales sirvió para oponer resistencia a las monarquías absolutistas, a los privilegios de la nobleza y el clero, al derecho divino y, en conclusión, a la injusticia y la desigualdad de las sociedades estamentales.

Inspiradas en los ideales del liberalismo y la ilustración se declararon la independencia de las trece colonias, la revolución francesa y las independencias latinoamericanas. Sobre ideales de libertad e igualdad se construyó un nuevo mundo político, uno que prometía horizontes más satisfactorios. Sin embargo, parece que las promesas del liberalismo fueron declinando en desigualdad: en desventajas para muchos y privilegios para pocos.

²⁹ Locke, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2022.

Con la entrada en vigor de la revolución industrial se consolidó el capitalismo, un sistema económico que tomó para sí las ideas del liberalismo (el de las libertades individuales) y lo extendió a los asuntos económicos (el derecho a la propiedad privada). Nace así una nueva forma de liberalismo (el liberalismo económico) que promueve el derecho de los individuos a poseer propiedad a título privado. Si bien la industrialización representó un crecimiento económico sin precedentes en la historia de la humanidad, también puso de manifiesto la coartada del liberalismo económico, a saber: que el crecimiento exponencial de la riqueza se refleja principalmente en beneficios para los propietarios de los medios de producción (los burgueses herederos) y en perjuicios para los desposeídos.

Al término de la gran guerra advino la crisis del 29. La política occidental se orientó por una economía mixta (libre-planificada) que conjugaba muy bien las teorías del liberalismo y el colectivismo. Por su parte, en oriente el desencanto del liberalismo económico, instaurado en la época industrial, propulsó las teorías colectivistas (comunismo y/o socialismo) en las que se pretendía ponerle freno al individualismo económico y a las desigualdades. Dichas propuestas se inclinaban por la eliminación de la propiedad privada (en favor de la socialización de los medios de producción). Sin embargo, su aplicación política atentaba también contra las libertades individuales y los «*derechos naturales*» establecidos por el primer liberalismo.

Las reacciones a las propuestas comunitaristas del marxismo no se hicieron esperar. El fascismo y el nazismo europeos se opusieron a la socialización de los medios de producción; pero, a su vez, eliminaron de su agenda política todo aquello que garantizara libertades individuales y derechos básicos. Los nacionalismos, como política inédita, despreciaron por igual el liberalismo y el socialismo.

Después de terminado el horror de la segunda guerra mundial, la humanidad se dividió: occidente recuperó su liberalismo (ahora con la promesa de corregir los errores del pasado) y oriente optó por continuar su proyecto colectivista. Fue la época en la que emergió el Estado de Bienestar: una mixtura político-económica respetuosa de las libertades individuales, pero reguladora de la economía asilvestrada. Sin embargo, el nuevo pacto de

bienestar no tardó en refutarse. Una nueva forma de liberalismo emergió, uno que acentuó el individualismo en su más extrema versión, a saber: el neoliberalismo³⁰.

El individuo neoliberal

En los comienzos de los años noventa, algo se modificó: hubo una suerte de *primacía sistemática de uno mismo ante el orden común* [...] Lo que caracterizaba a esta tendencia es que [...] apuntaba a favorecer la expresión de su “creatividad” [...] (Sadin. La era del individuo tirano, 21)

Friedrich Hayek, premio nobel de economía en 1974, sienta las bases de un nuevo liberalismo. Retomando las ideas de Adam Smith sobre la mano invisible, Hayek sugiere un «orden espontáneo»³¹ en el que los individuos, por ejercicio de su inalienable libertad y desligados de marcos centralizados, crean riqueza de manera natural y generalizada para sí mismos y en consecuencia para todos. Surge lo que llamamos neoliberalismo: una minimización de la intervención (desregulación y no-planificación) del Estado frente a los asuntos económicos en el que el individuo es artífice de su propia riqueza, o de su propia miseria. La propuesta de Hayek apuñaló el Estado de Bienestar y con la entrada en vigor del thatcherismo y el reaganismo se le sepultó.

A partir de los años noventa, no sólo en economía, sino también en las demás esferas de la vida, se impuso el imperativo: *ser productor de sí mismo*. Ya no habría en adelante un orden superior estatal que apuntara al bienestar colectivo; ya no podría señalarse como culpables a las políticas del Estado; era el momento de hacerse a sí mismo. La responsabilidad de ahí en más, para ser rico y famoso o para ser pobre e insignificante, recaería única y exclusivamente en el individuo. Sin embargo, dicha responsabilidad no se asumió con pesadumbre y resignación. Debido al bombardeo de los medios de comunicación y a la creciente implementación de tecnologías que posibilitaban la gestión de uno mismo, los individuos se convencieron, no sin entusiasmo ingenuo, de su libertad

³⁰ La dirección política y económica del planeta, después del thatcherismo y el reaganismo, ha desembocado en un *Estado Mínimo de Economía Máxima*. Esto es a lo que llamamos neoliberalismo. Sin embargo, y como sostiene Stiglitz en *El malestar en la globalización*, la liberalización del mercado y la supuesta reducción del Estado no representan ni libertad ni minimización reales, por lo menos no para todos.

³¹ Hayek, Friedrich A. *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial, 2018.

absoluta, de sus capacidades impresionantes, de su centralidad incuestionable: se convencieron de su heroísmo.

La aparición de internet y de dispositivos que podían conectarse a él supuso un nuevo ethos de época. Ya no sólo se era responsable del propio éxito económico, sino que, además, era fundamental utilizar las nuevas tecnologías para ser más eficiente laboralmente, para estar informado, para comunicarse y expresarse, para publicitarse, para satisfacerse, en conclusión: para ser millonario, sabio, sociable, famoso y feliz.

Recién hoy entendemos que su combinación singular [internet + teléfono móvil] llevaría prioritariamente a que los usuarios se considerasen como dotados, de ahí en más, de márgenes aumentados de autonomía, de un aumento de la soberanía que contribuiría, de un modo cada vez más consistente a lo largo de los años, a generar la formación de *una nueva psyché de los individuos*. (Sadin. *La era del individuo tirano*, 90)

Dotados con «*dispositivos que facilitan la vida*», los individuos se ven cada vez más absortos en regímenes privados de aislamiento. Desde el confort de su casa (equipada con una completa serie de bienes y servicios que generan la sensación de seguridad, plenitud y bienestar) los individuos producen, se informan, se expresan, se exponen y se divierten: se aíslan en su autosuficiencia.

Cada vez más absortos en preocupaciones privadas los individuos se pacifican no por ética sino por hiper-absorción individualista: en sociedades que impulsan el bienestar y la realización personal, los individuos están más deseosos de encontrarse consigo mismos, de auscultarse, de relajarse en viajes, música, deportes, espectáculos antes que enfrentarse físicamente. (Lipovetsky. *La era del vacío*, 199)

El individuo neoliberal –como demiurgo de sí mismo– se aísla de los otros. Desde la molición de su “*smarthome*” –y a través del nuevo candil mágico de Aladino: el “*smartphone*”– pliega el mundo a sus particulares deseos. El contacto con los otros y con el mundo se torna innecesario cuando con un “*finger touch*” hace aparecer todo lo que se apetece.

El individuo neoliberal es producto de una doble ilusión: el delirio de ser poseedor de derechos inalienables que pueden ser puestos encima (constituyendo una negación) de los derechos (igualmente inalienables) de otros (que también luchan por ponerse arriba). Y el espejismo de un poder total –que anida en sí mismo– como posibilidad de despliegue existencial en el presente y en el futuro, pero que se erige alejado de los otros. En otras

palabras, el individuo neoliberal es la consecuencia de una libertad negadora de la libertad de los otros y de un convencimiento de la valía propia que no necesita de otros. En este sentido, la máxima: «*la libertad de uno termina donde empieza la libertad de otro*» ya no representa más que una ficción.

Vivimos el pasaje del estadio de la libertad de expresión (free speech) –emanación del individualismo democrático basado en el derecho de cada cual a hacer valer sus opiniones dentro de un orden común– al estadio de la sobreafirmación de uno mismo, que llega al punto de negar todo fundamento a palabras contrarias, y que toma la forma, hoy cada vez más frecuente, de un discurso del rechazo y el odio, un hate speech. (Sadin. La era del individuo tirano, 220-221)

La línea delgada y frágil de *la libertad de expresión*, aquella que reivindica el derecho a ser escuchado y ser tenido en cuenta, ha sido desplazada por *el particularismo expresivo*, es decir, por la libertad de hablar para escucharse a sí mismo (sin importar quien escucha) y por la libertad de decidir sin tener en cuenta la opinión de nadie. Hemos pasado *de la libertad de expresión a los discursos de odio y del diálogo racional al vociferio logorreico*.

«Libertad» neoliberal

La libertad fue siempre un asunto común, un pacto entre ciudadanos para la convivencia y el bienestar general. Como pacto político tuvo siempre unos límites y condiciones ajustadas al orden social. La libertad sin referentes comunitarios es, o una tiranía donde alguien ostenta la absoluta libertad para oprimir a otros o una anarquía donde cada uno lucha a muerte por su libertad negando la de los otros.

En la antigua Grecia los ciudadanos libres podían participar de los asuntos públicos. El ejercicio de la libertad estaba anclado a lo que corresponde a todos, a saber: lo común. El ciudadano que, teniendo libertad, optaba por los asuntos privados, por el solipsismo, era llamado «*idiota*»: aquel que no se interesa por los asuntos políticos. Los romanos, por su parte, anclaban la libertad a la consecuencia moral. La exacerbación de la libertad, el libertinaje, arruinaba el espíritu, rebajaba a los seres humanos a la condición de bestias y sumía a la sociedad en la decadencia.

Durante la Edad Media la libertad se ajustó a las disposiciones morales de las comunidades religiosas. El libre albedrío se ejercía bajo la condición de obediencia al orden común. Por su parte, y como existen libertades más libres que otras, la modernidad trajo una nueva

forma de libertad: una libertad racional, democrática y universal. Las conquistas de la ilustración, la revolución francesa y el liberalismo posibilitaron nuevos acuerdos políticos – más amplios, más justos– en los que se dejaban atrás las tiranías, los baños de sangre, las quemaduras y las decapitaciones.

Después de la industrialización del mundo y de las dos guerras mundiales, la libertad tomó otro rumbo. Anclada a la lógica del *crecimiento económico* (ilimitado y sin regulación) y temerosa de las *regulaciones políticas* (por el recuerdo de los totalitarismos) la libertad se emancipó del orden común y público para quedar subordinada al orden económico privado y a merced de los más primitivos deseos individualistas³². Dicho de otro modo: la libertad contemporánea es un despojo del capitalismo neoliberal y del consumismo hedonista. La libertad ya no está enlazada a ninguna comunidad en la que las libertades se construyen, se comparten, se respetan y se despliegan.

La libertad está en crisis debido a que ha sido anclada al individualismo consumista. El amasijo de individualistas está unificado en la positividad del discurso y práctica neoliberal. Se nos ha convencido de que somos libres, nos hemos persuadido de que el libre mercado funciona para todos en igualdad de condiciones, hemos interiorizado que el fracaso se debe a nuestra flojera, nos hemos enceguecido con los ideales de la autenticidad y la realización. La contracara de todo esto es que la libertad de la que nos ufamamos está condicionada al consumo; el libre mercado no funciona debido a su alto costo en desigualdad y porque sólo aplica para un reducido grupo económico en las naciones hegemónicas³³; la idea de fracaso (debido al imperativo de ser exitoso) se enquistó en el interior de cada individuo, eclipsando

³² La política económica del libre mercado, según J. Stiglitz (El malestar en la globalización, 2019), se ha gestionado mal. Por un lado, porque el libre mercado beneficia a unos y despolitiza a otros. Y, por otro, porque (como se ha demostrado) sin un Estado regulador, los resultados de la liberalización mercantil devienen en una insalvable desigualdad económica. La desigualdad parece ser el principio económico esencial del neoliberalismo.

³³ El libre mercado es principalmente beneficioso (y verdaderamente libre) para las grandes empresas de los grandes países. Por su parte, la minimización del Estado (que no funciona igual para todos) es aplicada mayoritariamente en los países en vías de desarrollo. Este neoliberalismo a medias y asimétrico se traduce en libertad de mercado exclusivamente para las grandes empresas de los países hegemónicos y sus poderosas entidades financieras; y en una minimización del Estado (sin poder de decisión y a merced de la economía global) para los países que llamamos en desarrollo. La evidente contradicción entre el discurso del Estado Mínimo (para el Libre Mercado) y las Políticas Hegemónicas (de los Estados Fuertes), hace saltar la pregunta: ¿Estado Mínimo y Libre Mercado para quiénes? La respuesta es también evidente: Estado Mínimo para las naciones pobres y Libre Mercado para las naciones fuertes; tratados económicos desiguales: ventajosos para los Estados ricos y dañinos para los Estados débiles.

lo que de injusto y desigual hay en el medio; en conclusión, vamos por la vida, sonrientes en nuestra esclavitud disfrazada de empoderamiento libertario.

Bajo el imperativo de la libertad neoliberal³⁴, el individuo contemporáneo cada vez se aferra más a su condición biológica primitiva: egoísmo-biológico. Este instinto animal es reforzado a su vez por la economía de la competitividad y la exclusión: el capitalismo neoliberal.

Egoísmo biológico-económico

El capitalismo se organiza a través de la necesidad y el deseo, que tienen que reflejarse en el consumo y la producción. Las pasiones y las intensidades dejan paso a sensaciones agradables y a excitaciones sin consecuencias. Todo se reduce a la fórmula del consumo y el disfrute [...]

BYUNG-CHUL HAN,
Capitalismo y pulsión de muerte (2022), pág. 27

Egoísmo (extensivo) y simpatía (selectiva)

No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. (Smith. *La riqueza de las naciones*, 46)

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. (Smith. *La teoría de los sentimientos morales*, 49)

La configuración social de la especie humana parece estar determinada por dos factores biológicos contradictorios: *el egoísmo y la simpatía*. Los *cazadores-recolectores* se agruparon en pequeñas tribus cooperativas para la propia supervivencia. A la vez que iban desarrollando una simpatía por los cercanos, también recelaban, excluían, atacaban y, en algunos casos, extinguían a otras tribus que consideraban diferentes o extrañas.

³⁴ El neoliberalismo se aplica a medias y este, tal vez, es su secreto mejor guardado. Sin embargo, el discurso sobre la libertad es hegemónico. Su enfoque: el consumismo individualista. Asistimos así a la ópera magna del neoliberalismo: libertad para los Estado Fuertes y subordinación para los Estados Mínimos.

La especie humana se asocia exclusivamente para sobrevivir. En esa cooperación desarrolla simpatía y, a la vez, excluye a aquellos a quienes considera «*los otros*». Si bien en dicha cooperación se tejen lazos de simpatía, ésta es selectiva; no extensiva, a saber: estamos mejor dispuestos a cuidar de los que consideramos cercanos (*nosotros*) que a cuidar de los que concebimos lejanos (*ellos*).

Según la neurobiología, nos movemos desde un código biológico de cooperación que parte, a su vez, de una tendencia egoísta: 1) Cooperamos para recibir algo a cambio (este es el juego económico de *dar y recibir*). 2) Cooperamos para que los nuestros reciban algo en el futuro o para que se perpetúe nuestra especie. Esto no representa un recibir directo (expresamente egoísta), sino un recibir indirecto (guiado más por nuestra simpatía con los cercanos). 3) Cooperamos también para gozar de buena reputación al interior del grupo, para no ser rechazados (esto reporta beneficios para nosotros y nuestra propia supervivencia). 4) Y, también, somos capaces del cuidado de los otros (preferiblemente de los que consideramos cercanos).

El dar desinteresadamente (a lo que llamamos altruismo filosófico) obedece más a un *ideal ético* que a una inclinación biológica. Parece ser que ese «*haz el bien sin mirar a quien*» se materializa únicamente bajo casos excepcionales; también por la idea de que los nuestros se beneficien o se perpetúen (altruismo biológico); o para que nosotros mismos –debido a nuestra “*buena disposición de dar sin interés*”– gocemos de una buena reputación al interior del grupo. A pesar de todo, sea para el recibir propio o de los nuestros o para gozar de buena reputación, también somos capaces del cuidado (más con los cercanos que con los lejanos) incluso a costa de nosotros mismos.

Ahora bien, ¿somos capaces de cooperar con aquellos que no pertenecen a nuestro círculo cercano? Efectivamente, somos capaces de cooperar con miembros ajenos al propio grupo, siempre y cuando esa cooperación (anclada a la lógica económica de *dar y recibir*) represente beneficios para nosotros mismos (cooperación directa) o para los nuestros (cooperación indirecta). Sin embargo, una pregunta más importante sería: ¿somos capaces de cuidar de aquellos que no pertenecen a nuestro círculo cercano? Al parecer sí. Somos capaces de cuidar de los extraños en casos excepcionales y bajo una condición: *una razón ética* (evidentemente contraria a nuestro egoísmo biológico).

A pesar de todo, sea por egoísmo (beneficio directo), por simpatía selectiva (beneficio indirecto), por gozar de buena reputación (para sobrevivir) o por razones éticas (contrarias a la disposición biológica), la especie humana no pudo ser lo que es sin los otros, es decir, como individuos completamente aislados. A pesar de que, como aparenta en la mayoría de los casos, nuestro cerebro esté haciendo sus cálculos (de beneficio directo o indirecto) siempre.

Pareciera que cooperamos muy bien con cercanos y lejanos (por egoísmo: para nosotros mismos y nuestro grupo) y cuidamos de los cercanos para la perpetuación del grupo o para gozar de una buena reputación. Incluso, a veces, también cuidamos de los ajenos. Sin embargo, ¿no es hora ya de superar esa disposición biológica de cooperar sólo para recibir y de cuidar únicamente para gozar de buena reputación?, ¿no es hora ya de empezar a estar a la altura de nuestros más loables ideales éticos de cuidado? Es decir, ¿no es hora ya de cuidar a los extraños (a los ajenos de nuestro grupo íntimo) sin esperar ningún beneficio para nosotros o los nuestros; cuidar no para nuestra reputación o para nuestro alivio de conciencia?

Con todo, ¿qué sucede con la cooperación y el cuidado en los tiempos de la supremacía del individuo –en donde parece que ni siquiera estamos conformados en pequeños grupos– en los tiempos del hiperindividualismo neoliberal? ¿Es posible hoy incluso el cuidado de los cercanos? ¿O, tal vez, nuestro sistema económico nos refuerza esa inclinación individualista (egoísta) para la que estamos dispuestos biológicamente?

Egoísmo económico (Capitalismo extensivo)

El capitalismo es un sistema económico primitivo. Estimula algunos de nuestros rasgos biológicos sociales más instintivos: el egoísmo y la competitividad. Nos determina en el recelo del otro y en su exclusión –a pesar de que la especie humana es también cooperativa y está capacitada para el cuidado y el altruismo–. Su lógica de cooperación (asimétrica: desigual) se rige por el «*calculos economicus*»: *no dar sin recibir nada a cambio*. O mejor, *no dar sin recibir más a cambio*. Su ética se inclina por la *maximización económica* a costa de la naturaleza y la población. En su marcha inexorable destruye el planeta y lo hace insostenible. Además, fabrica desigualdad, pobreza, enfermedad, burocracia, corrupción y exclusión.

Es una farsa ideológica y una afirmación pseudocientífica declarar que el capitalismo es el mejor sistema económico de la historia debido a que satisface a plenitud, según dicen, nuestra constitución biológica más íntima: *«el ser humano es egoísta por naturaleza»*. A pesar de la evidencia de nuestro egoísmo natural, la especie humana, como ya se dijo, no se comporta exclusivamente a partir del individualismo egoísta. Su tendencia a asociarse, a cooperar y a cuidar, también hacen parte de su código genético.

Ciertamente el capitalismo actual carece de simpatía, perpetúa sólo un aspecto de nuestra biología: el egoísmo individualista. Ignora las formas del cuidado que no representan utilidad. Deja de lado las propuestas éticas que proponen trascenderlo. Se conforma con su propia ética: la del salvajismo; y su propia lógica: la de la asimetría. Por lo demás, sostiene discursos hegemónicos que refuerzan imaginarios asociados a: *«el capitalismo es el único sistema económico que funciona; el cambio climático no existe; las empresas privadas generan riqueza para todos; el pobre es pobre porque quiere; las enfermedades mentales son consecuencia de una pobre inteligencia emocional; la burocracia es un mal necesario; la corrupción no es sistemática; y, la exclusión es un principio de la seguridad»*.

Optando por el salvajismo³⁵, el sistema económico capitalista genera un preocupante crecimiento de la desigualdad³⁶; una insalvable crisis ambiental³⁷; un indiferente ensanchamiento de la pobreza³⁸ y una deshonrosa perpetuación de la exclusión, la violencia, el odio y la discriminación³⁹.

³⁵ El poder del capitalismo salvaje reposa en la difusión de un estado de amenaza latente, una crisis asintótica (que nunca llega). Sin embargo, a pesar de difundir la idea de una potencial catástrofe, ignora y niega la crisis real que se cierne a sus pies. Por lo demás, la consecuencia de ese estado de amenaza constante hace que el individualismo se acentúe: somos menos altruistas cuando más amenazados nos sentimos.

³⁶ Según la ONU: «El 10% más rico de la población mundial se lleva actualmente el 52% de la renta mundial, mientras que la mitad más pobre obtiene el 6,5% de la misma [...]» (ONU. News, 2023).

³⁷ «Cerca de la mitad de la humanidad ya vive en zonas de peligro climático, por lo que tiene 15 veces más probabilidades de morir a raíz de efectos del clima como el calor extremo, las inundaciones o la sequía» (ONU. News, 2022).

³⁸ Aproximadamente «1.100 millones (poco más del 18 por ciento de una población de 6.100 millones de personas) viven en situación de pobreza multidimensional aguda en 110 países» (PNUD. Comunicado de prensa, 2023).

³⁹ Según António Guterres: «El mundo observa un aumento alarmante de múltiples manifestaciones de odio y de la intolerancia» (ONU. News, 2019). «El discurso del odio refuerza la discriminación y la estigmatización y se dirige con mayor frecuencia contra las mujeres, los refugiados y migrantes y las minorías [...]» (ONU. News, 2023).

Frente a lo que parece inevitable basta con dar un vistazo rápido a las propuestas de solución –o mejor, de mitigación– a la crisis global, la mayoría de los informes (artículos, investigaciones, opiniones, entrevistas, declaraciones, congresos, foros, conferencias y declaraciones) se inclinan por una apuesta política racional, es decir, colectiva, común, de alianza y unidad. Sin embargo, es el mismo capitalismo-neoliberal (a través de su lógica hipercompetitiva y su discurso hiperestimulante) el obstáculo para la puesta en marcha del cuidado del planeta y la recomposición del tejido social.

El capitalismo neoliberal insiste en que «salvar el planeta» y «hermanar a los seres humanos» depende de cada individuo. De ahí que las tendencias culturales actuales se inclinen por apelar (y culpabilizar) a la conciencia individual para el activismo ecológico y que cada día retumben, en todos lados y hasta la saciedad, las ingenuidades de la psicología positiva. De la misma manera que se induce a los individuos a ser demiurgos de sí mismos, incluso a costa de otros, se les estimula también a que salven el planeta solos y a que sean empáticos con los demás. Sin embargo, ni las practicas ambientalistas individuales suponen una solución real ni la empatía basta, porque la primera no logrará dar el giro a la crisis (es ínfima) y la segunda, exige comprensión de los sentimientos del otro; pero no compromiso.

Una vez más el individuo: protagonista, director, guionista, doble de acción, camarógrafo, sonidista, fotógrafo, productor, editor y espectador de sí mismo. Y como nuestra biología nos determina a querer recibir atención y, a la vez, a desdeñar a los otros, nuestras sociedades desembocan en una guerra civil global (directa, fría o digital) en donde quien (de manera individual) se decide por una vida más «*políticamente correcta*» despreciará con altivez a quienes no se comportan de acuerdo con sus leyes.

Así pues, el nudo del individualismo es gordiano: el carnívoro mirará con recelo al vegetariano y éste llamará asesino al primero; las feministas señalarán el machismo de los hombres y éstos las acusarán de histéricas; los afros, indígenas y migrantes recelarán de los blancos y éstos se asquearán de las minorías. Cada uno (centrado en sí mismo) tratará de hacer valer su propia ley⁴⁰ (y la publicará en redes). De ahí que el individualismo actual sea una guerra global de particularismos autoritarios donde reina la ingobernabilidad.

⁴⁰ Su privilegio o «*ley privada*».

Es evidente que bajo estas condiciones no es posible tomar acciones de cuidado por el planeta, mucho menos imaginar un pacto político racional que oriente las sociedades contemporáneas. Por el contrario, encontramos un sinnúmero de nihilistas-hedonistas: consumistas; y una inquietante proliferación (en las redes y en las calles) de ilustrados-irracionales: neorreaccionarios.

Neorreaccionarios

El neorreaccionario es aquel individuo que haciendo uso de su «libertad» –y legitimando la lógica del libre mercado– ordena armas de alto calibre por internet y recibe el envío en la comodidad de su casa; aquel que luego twitteo –por su derecho a la libertad de expresión– : «*No hay #MAGA⁴¹ mientras exista una infestación de judíos*»; se pone una cámara “GoPro” en la frente para transmitir por *Facebook Live*, entra en una sinagoga (en Estados Unidos) o en una mezquita (en Nueva Zelanda) y mata a todas las personas que encuentra a su paso.

Es evidente una gran confusión: no hay libertad auténtica en el hecho de ordenar por internet las cosas que te han inducido a desear de manera compulsiva; no son libertad de expresión los discursos de odio; no es ético convertir el sufrimiento en un show; y definitivamente, los actos de odio no se corresponden con ninguna postura política, democrática, revolucionaria, libertaria o humanitaria. Es sólo el resultado de sujetos decepcionados por el neoliberalismo, incitados por los flujos de las redes sociales, desequilibrados mentalmente y sin asistencia estatal, convencidos de su valor, merecimiento y poder, embebidos de un mesianismo –positivista y oscuro–, y embaucados por la ficción y el fracaso de la libertad individual: son neofascistas.

El neofascista –convencido de su poder, dotado de las mercancías que circulan por la gran autopista del libre mercado, (des)informado por las “*fake news*”, incapacitado (por hiperestimulación mediática) para el pensamiento crítico, soportando la sensación de un caos social y la humillación histórica que lo llevan a la nostalgia del pasado y a la esperanza de un nuevo orden (parecido al antiguo régimen); aquel que tratando de deshacerse de la frustración utiliza las tecnologías para la expresividad de sí mismo o las armas para vengarse del mundo– es la versión más extrema del individualista contemporáneo.

⁴¹ Make America Great Again.

La ciudad vacía, la ciudad de nadie

[...] la desaparición de la ciudad, de la ciudad moderna como tejido urbano inseparable de la escena civil de los derechos de ciudadanía y del espacio público de intercambio de argumentos y mercancías, indisolublemente unida a [...] el homo typographicus (es decir, el [...] que sabe leer y escribir), a la formación de los Estados-nación y a la "libertad de prensa". Esta desaparición tiene, por tanto, dos caras: la ciudad "superada" por las grandes unidades supranacionales y, tendencialmente, planetarias o mundiales; pero también la ciudad "disgregada" en comunidades aisladas (a veces constituidas por un solo individuo), diseminadas, dispersas y sin ningún territorio común. En cierto sentido –en el sentido jurídico y sociológico–, la "ciudad" que así desaparece es lo que los teóricos del liberalismo bautizaron como sociedad civil, es decir, el espacio público [...]

JOSÉ LUIS PARDO,
Prólogo, La sociedad del espectáculo (2012), pág. 28

La ciudad superada por la economía global y disgregada en el individualismo particularista es una ciudad abandonada, una ciudad vacía. La muerte de lo público, el desdén por lo común, ha dejado a las ciudades llenas de nada: de mercancías. Esa ciudad de la nada mercantil es la ciudad de los individuos centrados en sí mismos en la que no se tejen relaciones más allá del pleno mercado.

Los individuos contemporáneos recorren las ciudades como espectros, sin detenerse ni habitar en ellas, corriendo de un lugar a otro o consumiendo una cosa u otra. El espectro de la ciudad va en su monopatín (desembarazado de la mayoría de las señales de tránsito e indiferente de los acuerdos comunes concernientes a la movilidad) a toda velocidad; se le ve caminando mientras (con la cabeza inclinada y dedeado su móvil) consume las imágenes del día; va conectado a sus audífonos (manifiesta señal de aislamiento) desligado de las voces de los otros y del barullo de la ciudad.

En la ciudad de nadie «*crece el desierto*». Se apoderan de ella las fieras, el ruido, la inmundicia, los fantasmas, las baratijas y las moscas; a saber: las fieras neorreaccionarias, el ruido publicitario, la suciedad de la contaminación ambiental, los espectros de los marginados, los depresivos y las mercancías de los mercachifles. A su vez, la ciudad es estetizada, gentrificada, para la incitación al consumo, para maquillar su decadencia y sostener la maraña del mundo «*espectacular*».

El espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación [...] (Debord. *La sociedad del espectáculo*, 55)

La ciudad convertida en el escenario de una única relación, *consumidor-mercancía*, no es ya el territorio de los ciudadanos. Se ha convertido en el centro comercial de los consumidores. Por tanto, no es –en sentido estricto– una ciudad; es una plaza de mercado que elimina el espacio público: la sociedad civil. La ciudad sin ciudadanos es una ciudad vacía, una ciudad sin alma.

Ciudad, del latín civitas, en el contexto romano hacía referencia al territorio donde echaban raíces los ciudadanos. Ciudadano, es, por tanto, aquel que habita la ciudad, aquel que tiene derechos y obligaciones con ella. Ciudadano y hombre libre se diferencian en la medida en que el ciudadano está vinculado con..., mientras que el hombre libre es un peregrino, un extranjero que recorre tierras extrañas. Ahora bien, a pesar de su desvinculación territorial, al peregrino lo movía la devoción como práctica de respeto por una causa común. En la actualidad carecemos también de peregrinos; sólo recorren extrañas tierras aquellos veraneantes, los turistas, orientados por la lógica del consumo hedónico o de la serenidad simulada.

Pareciera que la ciudad sigue llena de vida, aunque sea en cuanto a la relación «*consumidor-mercancía*». Sin embargo, por un lado, reducir la vida social a una única relación, es un empobrecimiento en cuanto a su diversidad; por lo demás, dicha relación no representa la vida en su complejidad, pues también las actividades mercantiles (reales y concretas) en la ciudad cada vez más se ven reemplazadas por las actividades mercantiles virtuales y abstractas: las compras en línea. Es decir, ya ni plazas de mercado ni centros comerciales son las ciudades. Ahora están cada vez más vacías porque la técnica económica ha «facilitado» el consumo desde el ataúd llamado “smarthome”.

El sistema económico basado en el aislamiento es una producción circular de aislamiento. [...] el proceso técnico aísla. Desde el automóvil hasta la televisión, todos los bienes seleccionados por el sistema espectacular constituyen asimismo sus armas para el refuerzo constante de las condiciones de aislamiento de las “muchedumbres solitarias” [...] (Debord. *La sociedad del espectáculo*, 48)

Las muchedumbres solitarias

Un día, y probablemente pronto, será preciso entender qué es lo que, ante todo y de manera urgente, falta a nuestras grandes ciudades: lugares serenos para meditar, lugares silenciosos con largos y altos pórticos para el mal tiempo, o para el tiempo demasiado soleado, en donde no penetre el estrépito y el ruido de los coches y de los pregoneros, en los que una delicada advertencia prohíba incluso al sacerdote rezar en voz alta: obras arquitectónicas, edificios y construcciones, que en su conjunto expresen la sublimidad de la reflexión y el retiro.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
La gaya scienza § 280 (1990), pág. 206

El individuo contemporáneo –aislado en sí mismo, convencido de su poder irrefutable y de su valor trascendental, alienado en su presunción de libertad, persuadido de ser el único portador de verdad y representando el papel del ruidoso emanador de belleza y luminiscencia– ha quebrantado todo contrato social, yace en soledad: es un solipsista engreído y peligroso. Sin embargo, a su vez, es un durmiente resignado y pasivo.

La ciudad en la que transitan los solitarios se compone del silencio escandaloso de las muchedumbres solitarias. La soledad de las muchedumbres es ruidosa. Su estridencia se guía por el *parecer*:

La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social comportó una evidente degradación del *ser* en *tener* en lo que respecta a toda valoración humana. La fase actual de ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un desplazamiento generalizado del *tener* al *parecer* [...] (Debord. *La sociedad del espectáculo*, 42-43)

En este sentido, los solipsistas contemporáneos van berreando su soledad, indiferentes a las soledades de los otros y del mundo, haciendo de la suya una campana que les aparenta el *tener* y el *ser*. El bullicio de la soledad los hace figurarse acompañados: aparentan no estar solos.

A pesar de estar siempre en escena, y aullando su emoción, los solitarios contemporáneos se aglutinan en una pasividad mortal, en un silencio resignado y pavoroso: en una crisis del pensamiento crítico.

[...] La facultad cognitiva que llamamos “crítica” es la capacidad del individuo para distinguir entre proposiciones verdaderas y falsas, así como entre actos buenos y malos [...] para ser

capaz de distinguir críticamente, nuestra mente necesita procesar información, sopesar y luego decidir. La capacidad crítica implica una relación rítmica entre estímulo informativo y tiempo de elaboración. (Berardi, *La segunda venida*, 79)

La relación rítmica entre estímulo y elaboración, entre información y pensamiento, se ha tornado arrítmica. El enorme flujo informativo de la época (el de los individuos de a pie y el de las grandes empresas) ha saturado la atención. Esto ha provocado el *entumecimiento de la razón crítica* en favor del *enardecimiento de la emoción apática*.

La aceleración de los infoflujos llevó a la saturación de la atención, por lo que nuestra capacidad para discriminar entre lo que es verdadero y lo que es falso se ve confundida y perturbada; la tormenta de infoestimulación nubla la vista, y las personas terminan por involucrarse en redes de autoconfirmación. (Berardi, *La segunda venida*, 79)

En la época del *“laissez faire”* –en la que la mirada crítica se ha nublado– el otro desaparece. Comienza la era del *sí mismo* –atomizado en su emocionalidad autoafirmativa– indiferente de la naturaleza y la humanidad.

Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. (Han. La expulsión de lo distinto, 9)

Envueltos en la positividad, los espectros contemporáneos se definen a partir de una ruidosa soledad acompañada de una irreflexiva emocionalidad. Así pues, asistimos al desastre espectacular de la autoalienación en la que, como diría Benjamin, *vivimos nuestra propia destrucción como un goce estético*.

Haría falta, y de manera urgente, *sympátheia*:

Ni fe ni esperanza [...] Hay algo más urgente: hoy el foco tiene que estar puesto en la caridad, en la compasión [...] Pueden llamarlo compasión, empatía entre seres sintientes. Pueden llamarlo solidaridad [...]

[...] ¿Qué es la amistad? Es la habilidad para crear un mundo común, un mundo de [...] expectativas éticas. La amistad es la posibilidad de crear un camino común en el curso del tiempo.

[...] No hay camino; el único camino es nuestro andar juntos. (Berardi, *La segunda venida*, 107)

La sinfonía de los sordos

*El gran director de orquesta,
el señor K.G.N,
frente a los músicos,
sacude –con su mano derecha– la batuta.
¡Comienza el concierto!
Cada músico, concentrado en su partitura,
interpreta la sinfonía que mejor le parece.
Cada uno quiere destacar,
sentirse realizado en su interpretación.
Se esfuerza, cada uno, hasta el cansancio, en ser el mejor intérprete.
¡La sala del teatro está vacía!
porque cada intérprete es, a la vez, espectador de sí mismo.
La sinfonía,
tocada en un tempo prestissimo,
chirrea tortuosamente.
Sin embargo, nadie escucha, todos llevan tapa oídos.*

¿No es acaso la anterior escena una imagen de nuestro tiempo? El director de orquesta: el Capitalismo (global y neoliberal). La mano derecha (en la que lleva la batuta): los sectores conservadores, de derecha, neorreaccionarios y fundamentalistas. La batuta: las tecnologías digitales que cada vez dirigen más la vida social. Los músicos: aislados entre sí e indiferentes a los otros, se autoexplotan en su interpretación, quieren ser los mejores sin nadie, quieren ser felices a solas. La sala vacía: el afán de protagonismo de todos en donde no hay observadores; sólo actores. El ruido que se interpreta: hiperacelerado, señal del espíritu de época. El estridente chirrido que hace que los vidrios revienten y que, sin embargo, nadie escucha porque todos están confinados en sí mismos.

Capítulo IV · «Übermensch» y «Kontemplation»

Lo que se cuenta en las sucesivas líneas es la historia de lo imprescindible para los dos próximos siglos –sí es que acaso nos restan doscientos años todavía–. Describe lo que tendrá que suceder, lo que no podrá suceder de otra manera, a saber: el advenimiento del übermensch de la kontemplation o un irremediable suicidio como redención de la vida.⁴²

Una palabra define nuestra época: “*Krisis*”. Crisis significa cambio profundo, mutación, transición y dificultad. Generalmente se utiliza para designar una situación de empeoramiento debido a la ruptura de algún equilibrio: un quebrantamiento. Ahora bien, ¿qué es lo que se ha quebrado? ¿Acaso el cosmos, Dios, los seres humanos, los valores, los contratos? Sobre todo, y de forma escandalosa, se han fracturado las relaciones. ¿Cuáles? Los vínculos con la *sagrada naturaleza*, con la *realidad* y con *los otros*: ¡El mundo ha desaparecido!

El trabajo de nuestros contemporáneos ha sido diagnosticar la “*krisis*” –esa ruptura con lo natural, lo social y lo real– y esbozar propuestas de re-ligación. Es vasta la literatura sobre las causas de la “*krisis*” y extensas las reflexiones sobre sus consecuencias; a su vez, abundantes son las propuestas de mitigación o solución; sin embargo, escasas las «acciones».

Entre los rastreos de los porqués de la “*krisis*” se encuentran: *el cristianismo* –según Nietzsche–; *la pulsión de muerte* –desde la perspectiva de Freud–; *el aburguesamiento de las sociedades* –en la teoría de Marx–; *el olvido del ser* –según el pensamiento de Heidegger–; *la devaluación del cuidado de sí* –en los análisis de Foucault–; *la violencia del patriarcado* –desde las posturas del feminismo–; *el olvido de la naturaleza* –en la propuesta de Serres–; *el nihilismo-hedónico* –según las reflexiones de Onfray–; *el exceso de positividad* –para el surcoreano B-C Han; y *la ruptura de los pactos comunes* –desde la tecnocrítica de Sadin–.

Ahora bien, entre los síntomas de la “*krisis*” se podrían mencionar, según los anteriores autores, *el nihilismo*; *la desmesura (exacerbación del yo)*; *agresión y autodestrucción*; *la explotación, la desigualdad y la distracción*; *la confusión de los entes* (lo óntico: lo que es)

⁴² Parfraseo de las primeras líneas del numeral 2 de *La voluntad de poder* de Nietzsche.

con el ser (lo ontológico: la esencia de lo que es); el *desconocimiento* (*ignorancia e indiferencia*) de sí mismo; las *violencias y fobias, la discriminación y la intolerancia: el sectarismo*; la *destrucción de la naturaleza por la condición parasitaria del ser humano*; el *consumismo como ejercicio de la libertad y camino a la felicidad*; *lo igual a sí mismo y la expulsión de lo otro*; y el individualismo autoritario.

Ante los signos de la decadencia y el malestar, algunas propuestas plantean un *socialismo participativo* (Piketty), un *comunismo libertario* (Berardi), un *decrecimiento económico* (Georgescu-Roegen), un *contrato natural* (Serres), un *superhumano* (Nietzsche), un *hedonismo-ético* (Onfray), una *vida contemplativa* (B-C Han), un *retorno al Estado de bienestar* (Stiglitz), una *democracia radical* (A. Cortina); un *colectivismo racional* (Sadin) o una *filosofía del cuidado* (Foucault, Heidegger y Groys). En conclusión, algo radicalmente diferente del mundo actual. Sin embargo, y a pesar de los horizontes, nos enfrentamos a un nudo, al parecer gordiano, inextricable.

«Übermensch» y «Kontemplation»

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, – una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
Así habló Zaratustra (2001), pág. 38

Un nudo inextricable

En la alegoría de la caverna de Platón se proponen dos mundos: uno verdadero y otro aparente. En el primero se encuentra la *Idea de Bien* (el Ser), en el segundo las copias o imitaciones (mimesis) de la *Idea*. A través de una gradación, Platón distingue entre unos objetos más semejantes a la idea (más verdaderos) y otros menos semejantes a ella (más aparentes). La teoría de las ideas nos convence de que con un esfuerzo epistemológico es posible liberarnos, no sin dolor, de la caverna de sombras que nos ata a las apariencias para acceder a la verdad del mundo tras su velo.

La idea de rasgar el velo de las apariencias para descubrir la verdad –desvelar lo encubierto, disipar las mentiras, desenmascarar la falsedad– constituye el fundamento de los ejercicios teológicos, filosóficos y epistemológicos determinantes de occidente. La

fascinación de los religiosos, académicos, científicos y ciudadanos de a pie occidentales está vinculada a la pretensión platónica de acceder a la verdad última. En este sentido, nombramos a esa escalada como un despertar de la conciencia, un abrir los ojos, un liberarnos de la manipulación, el engaño y la falsedad. Nos regocijamos –como el esclavo de la caverna que logró romper sus cadenas y ver con claridad– de la nitidez y luminosidad con las que vemos el mundo después de liberarnos. Sin embargo, ¿qué sucede cuando ya no es posible distinguir entre lo verdadero y lo aparente porque *la ficción se ha hecho real*, porque *los simulacros han reemplazado la realidad*?

[...] se esfumó la diferencia soberana entre uno y otro que producía el encanto de la abstracción [...] La metafísica entera desaparece. No más espejo del ser y de las apariencias, de lo real y de su concepto. No más coincidencia imaginaria: la verdadera dimensión de la simulación es la miniaturización genética. Lo real es producido a partir de células miniaturizadas, de matrices y de memorias, de modelos de encargo –y a partir de ahí puede ser reproducido un número indefinido de veces. No posee entidad racional al no ponerse a prueba en proceso alguno, ideal o negativo. Ya no es más que algo operativo que ni siquiera es real puesto que nada imaginario lo envuelve. Es un hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera. (Baudrillard. *Cultura y simulacro*, 6-7)

Los simulacros son una copia de una copia, son una realidad que perdió su origen y relación con lo real. Al existir cada vez más simulacros, *la realidad* ha quedado suprimida –suplantada– y la simulación ha tomado su lugar. Hoy –a diferencia de la época de Platón– no se alcanza a la verdad (por desocultamiento) ni se la imita (miméticamente) ni se la deforma (mintiendo) ni se la niega (dudando). En la actualidad, *preceden simulacros* que copian y se copian creando una sociedad espectacular, una simulación: una *realidad-simulada* que se ha desligado de la *realidad-real* y la ha reemplazado.

Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia. Pero la cuestión es más complicada, puesto que simular no es fingir: «Aquel que finge una enfermedad puede sencillamente meterse en cama y hacer creer que está enfermo. Aquel que simula una enfermedad aparenta tener algunos síntomas de ella». (Littré). Así, pues, fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: hay una diferencia clara, solo que enmascarada. Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo «verdadero» y de lo «falso», de lo «real» y de lo «imaginario». El que simula, ¿está o no está enfermo contando con que ostenta «verdaderos» síntomas?

Objetivamente, no se le puede tratar ni como enfermo ni como no-enfermo [...] (Baudrillard. *Cultura y simulacro*, 8)

La simulación es la confusión entre lo real y lo imaginario, la difuminación de lo real, la emergencia de lo imaginario como real. Disimular es ocultar la verdad a través de una mentira, es deformar la verdad. En este caso, siempre habrá posibilidad (hoy o en el futuro) de descubrir la verdad oculta y disipar la mentira. Por el contrario, simular no es ocultar la verdad, no es mentir. Simular es suplantar la realidad. No hay en la simulación una referencia a la verdad. En este caso, no es posible reivindicar ninguna verdad ni contradecir ninguna mentira porque la simulación es la verdad misma: es la realidad.

Cuando alguien miente –y sabe que miente– trata de sustentar la deformación de la verdad para no ser descubierto, pretendiendo con ello obtener un beneficio o evitar una consecuencia. Por el contrario, quien simula –quien delira– no está mintiendo porque hace de su simulación una realidad indiscernible de la realidad. No es lo mismo un político que miente sobre su gestión ambiental diciendo que ha sembrado seiscientos árboles durante su mandato y otro que está convencido de que el calentamiento global no existe. No es lo mismo quien disimula una resaca diciendo que tiene migraña para evitar un llamado de atención de su jefe, que quien simula una enfermedad estando saludable.

Volviendo a Platón, no es que las apariencias encubran una verdad tras de sí, ni que tengamos que realizar algún tipo de esfuerzo epistemológico o metafísico para descubrirla. La verdad es que vivimos en una simulación espectacular y, sin embargo, no estamos atrapados en ninguna “*matrix*” de la que haya que salir. Los simulacros no encubren ninguna verdad, son la verdad. El espectáculo ha reemplazado la realidad.

Según Debord, el espectáculo no es una enorme mentira difundida por los medios masivos de producción de imágenes. La sociedad espectacular es, sobre todo, una cosmovisión del mundo que se ha hecho fáctica:

No debe entenderse el espectáculo como el engaño de un mundo visual, producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes. Se trata más bien de una *Weltanschauung*⁴³ que se ha hecho efectiva, que se ha traducido en términos materiales. Es una visión del mundo objetivada. (Debord. *La sociedad del espectáculo*, 38)

⁴³ Visión del mundo o cosmovisión.

Del mismo modo en el que Baudrillard habla de la suplantación de lo real por lo simulado, Debord entiende espectáculo no como una mentira, sino como una imagen del mundo que deformó la realidad en irrealismo:

El espectáculo [...] No es un suplemento del mundo real, una decoración sobreañadida. Es el núcleo del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares –información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones–, el espectáculo constituye el modelo actual de vida socialmente dominante [...] (Debord. *La sociedad del espectáculo*, 39)

Sea bajo el nombre de simulación o espectáculo parece ser que la realidad ha muerto y con ella la naturaleza y la sociedad. He aquí nuestro nudo inextricable: ¡lo real ha muerto!

La palabra nudo podría sugerir que es posible y necesario hacer esfuerzos para desenmarañar las apariencias y acceder a la verdad. Sin embargo, la verdad es que la realidad es una simulación espectacular en la que todos participamos y de la que no podemos escapar. La simulación espectacular (esa imagen del mundo sin referencia a ninguna realidad: el puro simulacro) ha aniquilado la realidad. De ahora en adelante «*no se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real*» (Baudrillard. *Cultura y simulacro*, 7). De la misma manera en que los iconos suplantaron a Dios y los mapas a los territorios, hoy podemos decir que lo *virtual-digital* suplantó la naturaleza y la sociedad, el cosmos y la humanidad.

Propuestas, lazos y horizontes

–Ven a jugar conmigo –le propuso el pequeño príncipe–. ¡Estoy tan triste!

–No puedo jugar contigo –dijo el zorro–. No estoy domesticado.

–¡Ah!, perdón –dijo el pequeño príncipe.

Sin embargo, luego de reflexionar, agregó:

–¿Qué significa “domesticar”?

[...]

–Algo ya muy olvidado –respondió el zorro–. Significa “crear lazos...”.

–¿Crear lazos?

–Eso –dijo el zorro–. Todavía no eres para mí más que un niño semejante a otros cien mil niños. Y no tengo necesidad de ti. Pero si me domesticas, tendremos necesidad el uno del otro. Serás para mí único en el mundo. Seré para ti único en el mundo...

SAINT-EXUPÉRY,
El principito (1997), pág. 93-95

La resignación y el nihilismo-hedónico

Mark Fisher llama *realismo capitalista* a la imposibilidad de los contemporáneos para imaginar y poner en marcha una alternativa al orden imperante. En este sentido, el *realismo capitalista* es una resignación frente a la crisis ambiental, la disrupción tecnológica, el aislamiento social y la desigualdad económica. Síntomas –todos– percibidos por los individuos, pero asumidos con la actitud: ¡así son las cosas... no hay nada por hacer!

Por su parte, de Michel Onfray podemos interpretar la existencia hoy de un *nihilismo-hedónico* que embrutece a las personas con entretenimiento, exagera *las pasiones tristes* y encadena a las sociedades en el consumismo (volviéndolas blandas –en lo espiritual– y autistas –para lo social y natural–).

En conclusión, entre el realismo capitalista y el nihilismo hedónico, hallamos un individuo que se consume a sí mismo a través de todo un aparataje de consumibles y que, como agravante, no encuentra salida a su condición, aunque sienta un malestar que le oprime, pero que, muy a su pesar, se ha resignado (y abrazado) a él.

Ahora bien, la pregunta fundamental –en todo caso– sería: ¿estamos irremediablemente condenados al individualismo, al nihilismo-hedónico, a la simulación espectacular y a la resignación? ¿Tiene caminos, horizontes y posibilidades de enlazar –y religar– el despojo de lo humano en el “*desierto de lo real*”?

¡Retorno a la naturaleza!

[...] La vida volverá a ser digna de vivirse, pero entre los árboles, cuando reivindicemos nuestra raza de hijos del sol con orgullo.

GONZALO ARANGO,
Correspondencia violada (2011), pág. 199

Sagrada, provechosa, explotada, desconocida y finalmente desdeñada... he ahí la infame historia de las relaciones y rupturas entre el *homo* y la *physis*. Y es que el proceder del ser humano ante la naturaleza ha estado determinado por relaciones parasitarias –diría Serres– en las que el huésped maldito toma todo sin devolver nada y la jovial anfitriona ofrece todo sin recibir nada.

En la antigua Grecia existían tres espacios bien diferenciados entre sí: *oïkos*, *ágora* y *témenos*. El primero corresponde al *refugio privado* donde se enciende la hoguera: el hogar;

el segundo al *lugar público* donde se desarrollan las actividades sociales –políticas y económicas–: la plaza; y el tercero al *terreno sagrado* –un círculo mágico aislado de la ciudad: un bosque sagrado– en el que se contempla: el recinto. A su vez, quien sólo se preocupaba de los asuntos privados –ignorando los públicos– era llamado idiota⁴⁴; quien dedicaba su vida a las actividades de la plaza pública era el hombre activo (el ciudadano): el político o el negociante; y quien frecuentaba el bosque sagrado para contemplar ociosamente era llamado sacerdote⁴⁵ o filósofo.

El bosque sagrado era el lugar de la contemplación en silencio. Hoy hemos perdido ese bosque a fuerza de idiotez –o individualismo–. Por aislamiento (en ese refugio privado al que llamamos hogar y en donde ya únicamente encendemos hogueras digitales –pantallas–) hemos olvidado la *physis*. Además, la reclusión en la imagen (mediado por las hogueras digitales) ha hecho también que la vida pública esté desapareciendo.

En *La crisis de la narración*, Han nos presenta una historia jasídica citada por Adorno y que corresponde al libro sobre mística judía de Gershom G. Scholem. En ella se expone el progresivo olvido del bosque sagrado y a su vez la incapacidad actual para evocar lo que en él sucedía:

Cuando el Baal Shem, el fundador del jasidismo, debía resolver una tarea difícil, cuando debía realizar alguna obra en bien de las criaturas, iba a un determinado sitio en el bosque, encendía un fuego y, sumido en sus meditaciones, musitaba plegarias. Y todo lo que emprendía entonces se realizaba tal como se lo había propuesto.

En la siguiente generación, cuando el Maguid de Mezritch hubo de afrontar un gran reto, se dirigió a ese mismo sitio del bosque y dijo: «Ya no sabemos hacer fuego, pero podemos recitar las oraciones». Y después de haberlas recitado, todo ocurrió según lo había planeado.

En la siguiente generación, Rabi Moshe Leib de Sasov tuvo que realizar una gran hazaña. También él fue al bosque y dijo: «Ya no sabemos hacer fuego, hemos olvidado las meditaciones que alientan la plegaria. Pero conocemos el lugar del bosque donde todo eso debe hacerse, y con eso debe bastar». Y en efecto, resultó que con aquello fue suficiente.

Pero cuando, transcurrida otra generación, Rabi Israel de Rischin se propuso afrontar una gran tarea, permaneció en su castillo, sentado en su trono dorado, y dijo: «No sabemos

⁴⁴ Aquel que sólo se preocupa por asuntos privados (ἰδιώτης / idiotas / lo propio, lo privado: uno mismo).

⁴⁵ Sacer (sagrado) y *dhe- (hacer): el que hace cosas sagradas.

hacer fuego, no somos capaces de recitar las oraciones prescritas y ni siquiera conocemos tampoco el lugar del bosque. Pero podemos contar la historia de todo esto». Y bastó con narrar aquella historia para lograr el mismo efecto que también habían alcanzado los tres anteriores.⁴⁶

Adorno cita íntegramente esta historia jasídica en sus «Saludos a Gershom G. Scholem en su septuagésimo cumpleaños». La interpreta como una narración metafórica sobre el progresivo proceso de secularización en la Modernidad. El mundo se va desencantando progresivamente. Hace tiempo que se apagó el fuego mítico. Ya no podemos recitar plegarias. Tampoco somos capaces de meditar en secreto. Incluso nos hemos olvidado del lugar mítico en el bosque. A eso se le suma hoy, además, algo decisivo: estamos a punto de perder incluso la capacidad de narrar, con la que aún seríamos capaces de evocar posteriormente aquel suceso mítico. (Han. *La crisis de la narración*, 71-72)

La historia de Gershom G. Scholem, citada por Adorno y presentada por Han, podría terminarse así: En la última generación, cuando el Príncipe Bartleby quiso resolver la gran tarea de su época (retornar a la naturaleza y (re)tejer los lazos sociales), permaneció indiferente en su miserable habitación, frente a su hoguera digital, y dijo: «No sé hacer fuego... y no me concierne, no soy capaz de recitar oraciones... y *“preferiría no hacerlo”*, no conozco ningún bosque sagrado... lo mío son las playas turísticas, tampoco puedo narrar lo que sucedía en esos lugares... por lo demás, me aburre». Y el mundo desapareció y la extinción asomó el alba.

El retorno a la naturaleza tendrá que darse categóricamente por inactividad. Pero no por esa inactividad activa que engulle informaciones e imágenes a través de las pantallas, esa que se paga planes turísticos en vacaciones, esa inactividad Bartlebyniana muda y abúlica, sin mundo y sin otros, que nos condena a la depresión consumista y al individualismo autoritario. En palabras de Debord, no puede ser la inactividad de la sociedad espectacular, es decir, la del ocio como subproducto del trabajo, la del tiempo libre racionalizado por la productividad:

[...] el no-trabajo, [...] la inactividad [...] no está en ningún sentido liberada de la actividad productiva: depende de ella, constituye una sumisión atenta y estupefacta a las necesidades y resultados de la producción; es, en cuanto tal, un producto de su racionalidad.

⁴⁶ Scholem, Gershom G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

[...] la actual "liberación del trabajo", el aumento del tiempo de ocio, no es en modo alguno una liberación en el trabajo, ni una liberación del mundo conformado por ese trabajo. La actividad enajenada en el trabajo no puede nunca recuperarse mediante la sumisión a los resultados de ese mismo trabajo alienado. (Debord. *La sociedad del espectáculo*, 47-48)

El retorno a la naturaleza tendrá que ser por las vías del aburrimiento profundo, del *otium* que contempla el mundo en lugar de sus imágenes, del que se admira de lo simple, del irracional desligado de la productividad, del que no corre frenéticamente para verlo todo y "saberlo" todo: el ocio de la serenidad y la lentitud, el que permite ver de nuevo la *physis* y, además, encontrarse con los otros.

¿Hay naturaleza a la que retornar? Queda todavía una escasa, débil, pálida y amenazada naturaleza, un despojo que aún no desaparece. Será determinante, a partir de ahora, volver –a fuerza de inacción– a esa lánguida realidad que silenciosamente aún persiste. Se ha demostrado que el retroceso de la acción humana (su afanosa y frenética locura por producir y consumir) permite la recuperación y estabilidad del sistema natural. Durante la cuarentena mundial, provocada por la pandemia del Covid-19, el sistema natural se vio aliviado con nuestro encierro: la calidad del aire mejoró debido a la disminución de las emisiones atmosféricas contaminantes, disminuyó el consumo de energía y la deforestación, mejoró la calidad de las aguas superficiales, disminuyó el ruido ambiental y se redujo el tráfico ilegal de fauna silvestre. Por consiguiente, no es la acción –el activismo–, sino la inacción –el retiro– la que hará emerger de nuevo la naturaleza: ¡Las próximas cuarentenas tendrán que ser ambientales!

Las cuarentenas ambientales tendrán que ser pactadas políticamente y deberán sopesar racionalmente los impactos psicológicos, sociales y económicos negativos que suponen la inactividad. Tendrá que establecerse un nuevo contrato que nos obligue a detenernos; pero que destine recursos a los sectores más vulnerables de la sociedad (recursos aportados por los sectores más acaudalados), que promueva encuentros comunitarios (mediados por la conversación, la siembra y la admiración del entorno) como forma de combatir el aislamiento en lo digital, la sensación de soledad, la depresión y el individualismo.

Llamaré a ese nuevo contrato *ethos otiosus*, un proceder que incluye el *contrato social* –bajo la forma de la solidaridad económica y el encuentro comunitario como forjador de lazos–; el *contrato natural* –como método para la recuperación y estabilidad de la *physis*–; y la *contemplación admirativa* –como serenidad (nuevo emerger del mundo) y puerta al

pensamiento y la reflexión—. Un emanar ocioso (social, natural y filosófico) en el que retornemos a la naturaleza y a la comunidad.

Eikon Klazein: contra la simulación espectacular

La imagen ha suplantado la realidad, ha devenido en hiperrealidad. Los simulacros nos han encadenado a una simulación espectacular de imágenes e informaciones que nos aísla de los otros y del mundo, nos ata a las pantallas y nos exhorta a trabajar hasta el cansancio para consumir hedónicamente los signos del capitalismo.

La condición humana del individuo contemporáneo bien podría definirse así: un individualista autoritario (un neorreaccionario), indiferente de lo público (un idiota), cansado en el alma por exceso de trabajo (un activo-deprimido), incapacitado para la contemplación y el pensamiento crítico –por exceso de positividad hiperinformativa y sobreestimulante– (un adormecido), un consumista hedónico de signos (un nihilista), un parásito de la naturaleza (un depredador). En conclusión, una especie que, tal vez, debería extinguirse.

Las imágenes de la realidad determinan nuestras relaciones con los otros (lo social) y con lo otro (lo natural). La imagen como realidad misma se erige como un espectro –falsedad auténtica, espectáculo, simulación– frente al que parpadeamos para regocijarnos.

Allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales, y en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico. El espectáculo [...] Es más bien aquello que escapa a la actividad de los hombres, a su reconsideración y a la corrección de sus obras. Es lo contrario del diálogo [...] (Debord. La sociedad del espectáculo, 43)

El parpadeo del «último hombre» es hipnótico. Incapaz de despreciar la felicidad que ha inventado, consume imágenes –no-cosas– dejando enmascarada la realidad profunda. En este sentido, acumula vivencias, pero no experiencias, es decir, adolece emociones, pero no construye razones.

La condición hipnótica por enmascaramiento de la realidad, según Baudrillard, tendría la siguiente sucesión:

Las fases sucesivas de la imagen serían estas:

— es el reflejo de una realidad profunda;

- enmascara y desnaturaliza una realidad profunda;
- enmascara la ausencia de realidad profunda;
- no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro.
(Baudrillard. *Cultura y simulacro*, 14)

La imagen como reflejo de la realidad profunda sería realismo: una representación objetiva de la realidad (el mayor grado de proximidad y semejanza) sin deformación alguna de la misma. La imagen que enmascara y desnaturaliza la realidad se corresponde con lo que en arte llamamos expresionismo: una deformación de la realidad; pero que aún la reconoce como punto de partida. La imagen que enmascara la ausencia de realidad concierne a lo abstracto: algo que ya no se refiere a la realidad porque se ha desligado de ella y que encubre su ausencia. La imagen que sobrepasa lo real hasta casi suplantarla sería surrealista: el más allá de la realidad sin referencia. Ahora bien, en los tiempos que corren, la imagen como hiperrealidad es aquella que ya no mantiene ninguna relación con la realidad profunda, es ya puro simulacro, metáfora del mundo real, posrealidad, a ella corresponden: el marketing y la publicidad, la I.A, la realidad virtual o simulada, la realidad aumentada, las tecnologías 3D y 4D, los videojuegos de rol, el ciberespacio, la infoesfera, el metaverso... es la realidad reemplazada por la imagen inmersiva que se reproduce a sí misma. ¿Queda todavía alguna realidad a la que dirigirse? ¿Algún resquicio de realidad persistente? o ¿ha sido ya todo reemplazado? Tal vez no sea yendo tras la idea fuera de la caverna, tal vez es en la caverna misma donde todavía queda algún girón de realidad. Sin embargo, no es a través de los ojos como volveremos a la realidad, es a través de la realidad.

Hemos de inaugurar una nueva iconoclasia que nos permita cerrar los ojos y tomar distancia de la imagen del mundo –de la espectacular simulación mediatizada por las pantallas– para volver al contacto directo, ese que se da cara a cara, frente a frente, ese que crea lazos y hace emerger a los otros y a lo otro desaparecido. Por exceso de realidad –de positividad– ha desaparecido la realidad, es urgente que por negatividad –ceguera luminosa– retornemos a la realidad concreta, a lo inmanente.

Con respecto a la imagen del mundo, Chomsky dice que entre la realidad y la noticia hay toda una filtración de la información que obedece a los dueños de los medios, los anunciantes y publicistas, la dependencia gubernamental o empresarial, la censura para

evitar represalias y la ideología ordenada con el *statu quo*. Todo ello hace que la realidad se deforme y llegue saturada de sesgos, publicidad, discursos e intenciones subrepticias alineadas con el capitalismo del consumo de signos. En este sentido, es a través de la suspensión del morbo informativo (del no-ver) el que nos permitirá volver a cultivar el pensamiento crítico.

Tal vez, el camino sea un minimalismo de la información: estar menos informado, menos dateado. Tal vez, el humano del futuro (si desea aún evitar que todo desaparezca) tendrá que apostar por una ignorancia parcial –evitar el conocimiento total–: ese que propone la sociedad de la simulación espectacular, que determina al mundo en un dato calculable y controlable, en una imagen absoluta e infinitamente reproductora de sí misma. No es consumiendo más imágenes como volveremos al mundo, es cerrando los ojos como el mundo se hará presente de nuevo.

Del retroceso del individualismo

Odio a los indiferentes. Creo, como Friedrich Hebbel, que «vivir significa tomar partido». No pueden existir quienes sean solamente hombres, extraños a la ciudad. Quien realmente vive no puede no ser ciudadano, no tomar partido. La indiferencia es apatía, es parasitismo, es cobardía, no es vida. Por eso odio a los indiferentes. La indiferencia es el peso muerto de la historia. Es la bola de plomo para el innovador, es la materia inerte en la que a menudo se ahogan los entusiasmos más brillantes, es el pantano que rodea a la vieja ciudad y la defiende mejor que la muralla más sólida, mejor que las corazas de sus guerreros, que se traga a los asaltantes en su remolino de lodo, y los diezma y los amilana, y en ocasiones los hace desistir de cualquier empresa heroica. La indiferencia opera con fuerza en la historia. Opera pasivamente, pero opera.

ANTONIO GRAMSCI,
Odio a los indiferentes (2023), pág. 187-188

La historia del individuo en los dos últimos siglos ha sido la del despliegue. Ese ensanchamiento furioso contra toda autoridad y tradición nos permitió –para nuestra fortuna– derrocar monarcas, deslegitimar papas, gestar revoluciones y pactar derechos. Sin embargo, ese individuo desplegado se sentó en el trono –justo en el centro– y a fuerza de su libertad y su felicidad se desarraigó de los otros. Su retiro en sí mismo –en su soledad–, se caracteriza más por la autocomplacencia indiferente que por la contemplación solitaria del sabio. A diferencia de Zaratustra –que luego de diez años de soledad en la montaña regresó a la ciudad– el individuo contemporáneo no muestra intenciones ni tiene fuerzas

para volver a los otros, porque no está colmado de sabiduría, está saturado de información, porque no está rebosante, está vacío.

Saturado de información y, sin embargo, vacío, el individuo postmoderno tiene entumecido el pensamiento crítico y la sensibilidad social. En este sentido, el discernimiento y la solidaridad están diluidas en el mar de la información, el primero; y en el sibaritismo, la segunda. Un individuo saturado de información se compromete con los otros... para exterminarlos y un individuo sensualista, consume su autodestrucción como un goce estético. El primero no discierne la información que lo ahoga y decide matar en nombre de su libertad, al segundo sólo le importa su propio placer y se regocija en su felicidad.

La historia que el individuo del futuro tendrá que escribir será la del repliegue. Descentrarse de su posición de soberano para proceder desde la ética del cuidado por encima del solipsismo moral. El punto de partida de tal proyecto parte de la idea de que los humanos somos –antes que nada– humanidad.

Nuccio Ordine en su libro *“Los hombres no son islas”*, nos presenta un fragmento de la meditación XVII del libro de las *“Devociones...”* de John Donne⁴⁷. En ella se ilustra categóricamente la condición de *no-aislamiento* de los seres humanos:

Ningún hombre es una isla, ni se basta a sí mismo; todo hombre es una parte del continente, una parte del océano [*a part of the maine*]. Si una porción de tierra fuera desgajada por el mar, Europa entera se vería menguada, como ocurriría con un promontorio donde se hallara la casa de tu amigo o la tuya: la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque soy parte de la humanidad; así, nunca pidas a alguien que pregunte por quién doblan las campanas; están doblando por ti. (Ordine. *Los hombres no son islas*, 11)

Desprenderse de los otros es disminuirse. El actual empequeñecimiento de lo social –ese aislamiento individualista– viene declinando en ansiedad, depresión y suicidio. Nihilismo incandescente e insalvable, sin salida ni reversa. La enfermedad de los dos próximos siglos –diría Nietzsche–, el mal del siglo –diría Silva–:

[...] un desaliento de la vida
Que en lo íntimo de mí se arraiga y nace,
El mal del siglo... el mismo mal de Werther,

⁴⁷ Donne, John. *Devotions Upon Emergent Occasions and Death's Duel: XVII · Nunc lento sonitu dicunt, Morieris*. New York: Vintage, 1999.

De Rolla, de Manfredo y de Leopardi.

Un cansancio de todo, un absoluto

Desprecio por lo humano... un incesante

Renegar de lo vil de la existencia,

Digno de mi maestro Schopenhauer;

Un malestar profundo que se aumenta

Con todas las torturas del análisis...

[...] (Silva, José Asunción. Obras completas, 92)

Frente a ese «*cansancio de todo*» y «*absoluto desprecio por lo humano*», habrá que propiciar el *aburrimiento profundo*, una privación radical del *trabajo capitalista* y de la *diversión consumista*, a saber, una cesación total del individualismo incandescente. Una reivindicación de lo inútil: de aquello que no representa ganancias ni beneficios. Una ética cordial que obligue el cuidado sin retribuciones o reputaciones. En política se llamaría *acuerdo racional de justicia social*; en economía, *tratado de solidaridad económica*; en ciencia, *contrato natural*⁴⁸; en filosofía, *ética de la razón cordial*⁴⁹. ¿El camino? La educación ¿Cuál? Una educación de lo inútil; a saber, una educación filosófica desde su enfoque práctico: la ética.

¡Pensamiento crítico y sensibilidad social: arte, cultura y educación!

La historia de la pedagogía reciente podría agruparse en dos grandes paradigmas educativos; uno que llamaremos disciplinario (rígido) y otro –el actual– que llamaremos emotivo (blando). El primero ponía su empeño en la obediencia, la vigilancia, la memoria, la rutina, la disciplina militar, la moral cristiana, las “*ciencias duras*” y el castigo. El segundo, promueve la expresividad, la creatividad, la autonomía, la felicidad, la diversidad, la flexibilidad, las “*habilidades blandas*” y la autenticidad. No es propósito de esta reflexión

⁴⁸ Michel Serres llama *contrato natural* al pacto de «*simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto, en el que el conocimiento ya no supondría la propiedad, ni la acción el dominio, ni éstas sus resultados o condiciones estercolares.*» (Serres. *El contrato natural*, 69).

⁴⁹ La ética de la razón cordial, propuesta por Adela Cortina, consiste en educar para la justicia y la compasión, para un reconocimiento de la dignidad y la solidaridad, para el «[...] el reconocimiento cordial de que nuestras vidas están originariamente vinculadas y por eso importa hacerlas desde la compasión.» (Cortina. *Aporofobia*, 168).

analizar las ventajas y desventajas pedagógicas de uno y otro. Por el contrario, es necesario afirmar que los dos prototipos han cumplido funciones reproductivas similares:

[...] la educación es más bien el motor de la reproducción de la realidad social, el espacio donde las incoherencias del campo social capitalista se confrontan en directo. Los profesores debemos ser facilitadores del entretenimiento y, al mismo tiempo, disciplinadores autoritarios. Deseamos ayudar a los alumnos a pasar los exámenes, y ellos desean tenernos como figuras de autoridad, capaces de decirles qué hacer. Pero esta interpelación del profesor como figura de autoridad es justamente lo que exacerba el problema del “aburrimiento” [...] Irónicamente, a los educadores se les exige el rol del disciplinador justo cuando las estructuras disciplinarias colapsan [...] (Fisher. *Realismo capitalista*, 55)

Es evidente que los dos paradigmas se enmarcan en el sistema capitalista. Por lo tanto, ambos –desde diferentes enfoques– están vinculados con los imperativos de la producción y el consumo (la reproducción socio-económica) del capitalismo. La educación disciplinaria docilizaba cuerpos para hacerlos útiles y obedientes, es decir, para el *trabajo productivo* y la *conservación del orden*. A su vez, el paradigma emotivo, educa mentes para el *rendimiento laboral* y la *diversión personal*. Bajo el imperativo de *rendimiento y entretenimiento*, el paradigma emotivo cumple la misma función que el disciplinario: crecimiento económico y conservación del orden político. Sin embargo, en el primero, la palabra determinante era «no» (la prohibición); en el segundo, lo que determina el control es el «sí» (la expresividad). Al respecto, una lectura atenta de *1984* de Orwell y de *Un mundo feliz* de Huxley nos permitirá analizar dos tipos de sociedades distópicas de control total: una por rigidez (1984), la otra por dulzura (Un mundo feliz).

Así las cosas, habrá que apostar por el retorno de la *scholé*. Una escuela ociosa liberada de los imperativos del rendimiento y de la positividad: una escuela contemplativa que no se oriente por estándares, competencias, indicadores o desempeños, a saber, por la burocracia del capitalismo; tampoco por los discursos –ideológicos– de la positividad “new age”: «quiero, puedo y me lo merezco».

[...] la burocracia en la educación, ese sistema donde el profesorado mismo es cómplice del régimen de autovigilancia que la mercantilización de la educación promueve. La burocracia en la educación es la prueba de la transformación de las antiguas estructuras disciplinares y autoritarias en nuevos modos de control [...] (Aguirre. «Prólogo.» En *Realismo capitalista*, 14)

Los nuevos modos de control total reposan en la autoexplotación del goce. La relación entre deseo y satisfacción en la contemporaneidad es cada vez más cercana. Pareciera como si desear fuera suficiente (e imperativo) para la realización. Bajo este ethos es posible hablar de individuos tiranos que desean y obtienen; bajo esta lógica, la menor obstrucción de la realización enunciada por el deseo los enfurece o los deprime:

[...] el capitalismo tardío insiste (y se justifica) en una relación literal entre el deseo y el interés [...] En una cultura en la que la noción [...] del deber se ha subsumido en el imperativo [...] del goce, puede parecer que los padres fallan en su función si en algún sentido restringen a los hijos el derecho al goce en términos tan absolutos como inmediatos [...] al pasar muy poco tiempo con los niños, se vuelve normal el rechazo a encarnar la función “represiva” de decirles qué hacer y qué no hacer. Esta tendencia al declive del rol paterno se proyecta también en la producción cultural: los únicos contenidos que se le ofrecen al público son aquellos que ya parecen estar deseando, y todo lo demás se rechaza [...] ya no es posible un retorno del [...] padre duro en casa [...] ¿Cómo ir entonces más allá de la cultura del conformismo moribundo y monótono que resulta del rechazo al desafío de educar? (Fisher. *Realismo capitalista*, 110-111)

La escuela de lo inútil –adhocrática y de la negatividad– deberá apostar por el aburrimiento profundo (la lentitud y la paciencia) en oposición al entretenimiento total; reivindicará la práctica de la dificultad en lugar del proceder disciplinario y del rendimiento, promoverá el pensamiento crítico contra la infoestimulación y el individualismo, también contra la injusticia y la desigualdad, propiciará la conformación de comunidades aunadas por la solidaridad social y el cuidado de la naturaleza. La escuela de lo inútil deberá enraizarse en los saberes que no promueven ganancias ni beneficios: el arte, la poesía, la filosofía, la jardinería. Deberá promover prácticas igualmente inútiles: círculos de conversación en el que se narren historias, recorridos de ciudad (derivas, vagabundeos) al estilo de los situacionistas franceses, escritura de diarios personales y comunitarios. En conclusión, deberá impulsar la negatividad: cerrar los ojos a las pantallas, menguar los deseos, proyectar y emprender menos, desacelerar el crecimiento y las ganancias, desafanarse de los beneficios y de la felicidad, aminorar el yo, producir lo necesario y consumir austeramente, calcular menos y rendir lo justo, minimizar la diversión y el entretenimiento, construir menos y tecnificar poco, a saber, socavar y desvirtuar el capitalismo neoliberal.

Justicia (lo político) e Igualdad (lo económico)

Es paradójico que en la época del “*crecimiento económico*” y la “*abundancia total*” haya aproximadamente «*1.100 millones de personas en situación de pobreza multidimensional aguda en todo el planeta*»⁵⁰. Es igualmente alarmante que estemos presenciando una agudización de las violaciones a los derechos civiles y humanos de las poblaciones más vulnerables –de las minorías– en todo el mundo y que, a la vez, nos estemos preparando para una década determinadamente más belicosa, autoritaria e intolerante⁵¹: unos años venideros peligrosos en cabeza de personajes como Trump, Bukele, Maduro, Milei, Wilders, Meloni, Netanyahu, Putin, Zelenski y Kim Jong-un.

La armonía es el requisito fundamental de la justicia política y de la igualdad económica. La armonía social (la justicia política y la igualdad económica) se materializa a partir de una *educación ética (cordial) para el cuidado* y un *pacto político (racional) para la convivencia (radicalmente incluyente y comunitariamente libre): educación y acuerdo*. Educar, no sólo en las escuelas a las generaciones presentes y venideras para *el cuidado universal*, sino, además, establecer un contrato, una ley cordial y racional, hará que renazca la antigua diosa Maat.

Ahora bien, el camino hacia la igualdad económica es por la vía de la equidad política, es decir, el camino a la justa distribución de la riqueza tendrá que ser a través de la justa administración de la justicia. El libre mercado (sin regulación política: carente de una justa administración de la justicia) ha desembocado en una insalvable desigualdad económica y en una injusta (e inhumana) distribución de la riqueza: es el reino de la disarmonía.

El camino a la justicia y a la igualdad está marcado por los actos justos (en lo político y lo económico). Sin embargo, no se procede justamente sin educación ética. El desarrollo de la sensibilidad social para la igualdad económica (desde la solidaridad) y para la justicia política (desde la inclusión radical y libre) sólo será posible a partir de la educación ociosa (para la armonía): una educación para la concordia política y económica. La justicia y la igualdad caminando de la mano de su madre: Maat.

⁵⁰ Fundación Microfinanzas BBVA. *Medir la pobreza, una de las claves para reducirla*, 2023.

⁵¹ El Espectador. *Avanzamos hacia “una década más peligrosa”, advierte instituto de defensa*, 2024.

Übermensch o redención

Amar la ganancia fácil, el aumento anual de tu salario, las vacaciones pagadas. Querer más de todo lo ya pre-fabricado. Tener miedo de conocer a tus vecinos y morir.

Así tendrás una ventana en tu cabeza. Ni siquiera tu futuro será ya un misterio, nunca más. Tu mente será perforada en una tarjeta y guardada en un pequeño cajón.

Cuando quieran que compres algo te llamarán. Cuando quieran que te mueras por la ganancia, te lo harán saber.

Entonces, amigos, todos los días hagan algo que no tenga sentido. Amen al Señor. Amen al mundo. Trabajen gratis. Tomen todo lo que tengan y sean pobres. Amen a alguien que no lo merece. Denuncien al gobierno y abracen la bandera. Esperen vivir en esa república libre que representa. Aprueben todo lo que no puedan comprender. Elogien la ignorancia, porque lo que el hombre no ha encontrado, no ha destruido.

Hagan las preguntas que no tienen respuestas. Inviertan en el milenio. Siembren secoyas. Digan que su cultivo principal es el bosque que no han sembrado, y que no vivirán para cosechar. Digan que las hojas se cosechan cuando se han podrido en el moho.

Llamen a eso su ganancia.

Pongan su fe en dos centímetros de humus... que se acumularán bajo los árboles cada mil años. Escuchen la carroña – pongan sus oídos y escuchen el débil parloteo de las canciones que están por venir. Esperen el fin del mundo. Rían. La risa es inconmensurable. Sean alegres aun cuando hayan considerado todos los hechos.

Mientras las mujeres no se rebajen por el poder, complazcan más a las mujeres que a los hombres. Pregúntate a ti mismo: ¿Satisfará esto a una mujer deseosa de tener un hijo? ¿Esto perturbará el sueño de una mujer a punto de dar a luz?

Ve con tu amor al campo. Túmbate a la sombra. Descansa tu cabeza en su regazo. Jura lealtad a lo que está más cerca de tus pensamientos.

Tan pronto los generales y políticos presagien los movimientos de tu mente, piérdela. Déjala como una señal para marcar el sendero falso, el camino por el que no fuiste. Sé como el zorro que hace más huellas de las necesarias, algunas en la dirección equivocada. Practica la resurrección.

WENDELL BERRY,
The mad farmer poems

El proyecto de humanidad (si acaso le queda aún alguna posibilidad como proyecto existencial) tendrá que concertarse en una agenda *ético-política, global y racional*, que declare y actúe conforme a la supremacía de la naturaleza sobre el sistema hipercapitalista, que ubique por encima –de la cuantificación de la vida– a la dignidad humana, que promueva –desde la educación, la arquitectura, el arte, la ciencia y la cultura– perspectivas para la desaceleración y el sentido, que establezca la concordia como principio de las relaciones humanas y supere los fantasmas del nacionalismo radical y la globalización igualadora, que regule –desde la racionalidad filosófica– las tecnologías disruptivas y los

delirios del transhumanismo. En palabras de Nietzsche, que promueva el advenimiento del «*übermensch*» y, en palabras de Han, que viva de acuerdo con la «*kontemplation*». En conclusión, el «superhumano» deberá crear un nuevo dios, uno que no se ha inventado todavía: «¡el dios de la lentitud!»

Ahora bien, en caso de que este loable proyecto –el que exige el advenimiento del *übermensch de la kontemplation*– siga fracasando como hasta ahora, acojamos entonces la filosofía de la redención de la nada de Mainländer: al ser el cosmos una consecuencia de la muerte de Dios (muerte perpetrada por suicidio) y la vida una descomposición putrefacta de su cadáver; tal vez será urgente y necesario reivindicar el suicidio como creador de vida. De la misma manera que el suicidio de Dios engendró la vida, que el suicidio de los hombres la restituya.

Conclusiones

Cuando éramos una especie insignificante, fuimos uno con la naturaleza: coexistíamos. Nuestro ritmo biológico se correspondía con el ritmo cósmico. Sin embargo, la evolución cognitiva, técnica y social de la especie humana trajo consigo una *voluntad de depredación* que hizo que domináramos, explotáramos y, consecuentemente, olvidáramos el cosmos. El *homo* se obsesionó con la técnica y olvidó la naturaleza, es decir, se obcecó en su acción y nubló la naturaleza. La supremacía de lo industrial difuminó lo natural: desplazó la *physis* y situó lo *artificialis* en el centro.

Paulatinamente, la especie humana fue olvidando los ritmos de la naturaleza. Nuestra escisión, causada por la técnica agrícola y la producción industrial, se hace evidente cuando decimos “*medio ambiente*” para referirnos a eso que está fuera de nosotros, a eso que nos rodea, pero de lo que –al parecer– ya no somos parte. Nuestra acción –invadir, construir, producir, consumir– desplazó, transformó, explotó y saturó la naturaleza. Ahora somos una especie antinatural; ahora, *natura ha muerto*.

La actividad del ser humano, como ya se ha dicho, desembocó en el olvido del cosmos. Olvido que podemos definir como *desarraigo o nihilismo ecológico*. El olvido del cosmos es la incandescente enfermedad de nuestra época, es el nihilismo en su fase absolutista.

Del mismo modo en que Nietzsche rastrea y narra la muerte de Dios, la presente investigación se permite afirmar que «*natura ha muerto*». Dicha muerte, no es un asunto filosófico (un nihilismo abstracto o moral); no es un asunto de cosmovisión, de paradigma o subjetividad. De lo que se trata –categórica y radicalmente– es de la muerte concreta de la vida concreta; a saber, de la extinción de la base de la vida. No es la muerte de una idea, no es la muerte de una forma de comprender el mundo, no es la muerte de una corriente ideológica; es, sobre todo, la muerte de la totalidad de la vida: la extinción en términos materiales y concretos. La muerte con la que todo morirá sin posibilidad de regeneración.

La actual investigación ha permitido no sólo rastrear *la pérdida del aura de la physis*, sino, además, definir categóricamente a nuestra contemporaneidad como *la época del colapso ecológico por exceso de positividad*. A saber, por encima de la naturaleza hemos superpuesto un sinnúmero de mercancías y simulacros, anudados todos ellos al imperativo del rendimiento y la utilidad, que han llevado al planeta a la deforestación, la sequía y la

escasez de agua, el consumo excesivo, la contaminación del aire, el cambio climático, la contaminación marítima y la extinción masiva de especies.

Ahora bien, ante la evidente degradación del planeta y el nihilismo ecológico, el presente trabajo se pregunta ¿hay todavía algún camino transitable? o, por el contrario, ¿hemos condenado definitivamente al planeta y por consiguiente a nosotros mismos a la extinción? Al respecto, esta tesis revisó textos como *Cosmos* de Michel Onfray, *Vida contemplativa* de Byung-Chul Han y *El contrato natural* de Michel Serres, para proponer *una filosofía del sentido de lo inútil, la inactividad contemplativa y el compromiso colectivo* frente al dantesco panorama que nuestra técnica y nuestro afán, nuestro exceso, han configurado.

El camino de ahora en adelante tendrá que ser en sentido contrario, es decir, en lugar de maximizar, lo que se hace urgente es la minimización de nuestras actividades depredadoras. Y aunque los capitalistas nos hayan convencido de la imposibilidad para desacelerar la producción de muerte y el consumo de simulaciones que han creado, es necesario que tengamos todavía el valor y la decencia de redimir el mundo a costa del capitalismo, es decir, a fuerza de vida contemplativa. Sólo a partir de ella volveremos a priorizar lo importante: la vida.

Las consecuencias de nuestra actividad depredadora, enfocada siempre al crecimiento perpetuo y a la satisfacción inmediata de nuestras necesidades, no sólo ha borrado la naturaleza, sino que además ha sustituido la realidad. La presente investigación auscultó la teoría de Guy Debord y Jean Baudrillard al respecto del espectáculo y la simulación para sostener que ya no sólo se trata de las imágenes como una realidad alterna, sino de las imágenes como la realidad misma. Dicho postulado se patentiza en la (casi sagrada) importancia de los datos y pantallas en la sociedad contemporánea.

Las pantallas nos han encadenado en la simulación: un orden global en el que las imágenes han sustituido la realidad. A partir de esas imágenes construimos nuestra relación con el mundo y con los otros. La mediación de las pantallas nos ha socavado el pensamiento crítico y la sensibilidad social; nos ha exacerbado un nuevo ethos: el solipsismo hedonista. Una condición en la que “dedeamos” pantallas para sentirnos menos solos y para “descargar” felicidad. Las tecnologías de lo virtual-digital han quebrado el mundo. Nos

comportamos frente a los datos y las pantallas como lo hacemos cuando honramos a Onán; a saber, de manera desenfrenada y en espera de la descarga.

Ahora bien, nuestra reflexión presentada aquí, no se dirigió únicamente al dataísmo, ni tampoco se detuvo en demostrar la simulación que las imágenes han creado; se orientó también a revisar la tecno-filosofía del transhumanismo que pretende a través de la tecnología (médica, genética, informática y robótica) independizar a la especie humana de su condición biológica al punto de permitirle una libertad absoluta, un conocimiento total, una felicidad plena y la vida eterna.

Las propuestas del transhumanismo, aunque atractivas, deben invitarnos a pensar y preguntarnos: ¿es humano aquel que vive eternamente? ¿No es acaso un muerto viviente? La postura frente al transhumanismo se asume, en este trabajo, desde la sospecha, la duda y crítica. Extirpar nuestra biología más originaria sería transmutar (algunos lo llaman evolucionar) a una especie, en definitiva, no-humana; so pena de desembocar en el no-reconocimiento de nosotros mismos o de los otros: una crisis de identidad o una autosuficiencia que terminarán en el aburrimiento perpetuo o en el trabajo incansable parecido al de las máquinas. La condición de lo humano (para que sea verdaderamente humana) se compone de todo aquello que la tecnología quiere corregir, a saber: el dolor, la duda, la muerte, la tristeza, la vejez, la ignorancia, el impulso, el error... en conclusión: la negatividad.

La exhortación que pretende proponer la presente investigación se orienta hacia la actitud de sospecha en torno a las promesas del transhumanismo; además, invita a tomar distancia (cerrar los ojos y detener el “dedeo”) de los enjambres de la simulación espectacular (las pantallas). Así las cosas, entre la fascinación por los datos y el optimismo tecnocientífico, la humanidad ha menguado su pensamiento crítico a golpes de información, ha rechazado el dolor constitutivo del ser y de la vida en favor de la comodidad y el placer, ha desatado a los hombres de sus comunidades y los ha hecho tiranos de sí mismos; además, como acto final, pretende erradicar a la muerte, único suceso que nos da el carácter ontológico de vivientes. Luego de la erradicación de la muerte a manos de la tecnología no habrá más que muertos vivientes.

En consecuencia, con una naturaleza ausente y una hiperrealidad patente, el único refugio de lo humano es el sí mismo. Un refugio que no es el del sosiego reflexivo; por el contrario, es uno frenético, ahogado, cansado, ansioso y depresivo: es la disminución de la voluntad de vida. Convencido de que es libre y de que su fin es la felicidad bajo cualquier justificación, el humano ha devenido individuo, se ha desenlazado de la comunidad a fuerza de producción (de sí mismo) y consumo (de sí mismo).

La tendencia natural al egoísmo de la especie humana ha sido bien explotada y aprovechada por el capitalismo. Al respecto, la investigación se cuestiona si es incorregible dicha inclinación y si es necesario, incluso urgente, apostar por un trasegar menos centrado en el sí mismo para posibilitar una construcción más colectiva. Sin embargo, dado el contexto y de acuerdo a los hallazgos presentados aquí, es posible afirmar que la sociedad, en cuanto espacio vital de encuentro significativo, ha sido socavada por el utilitarismo y el rendimiento y, de la misma manera, ha degradado a los humanos en un individualismo apático, en el mejor de los casos, y violento en los más extremos casos.

La extinción de la solidaridad social se da por la acentuación –ejecutada por el capitalismo– del egoísmo biológico inherente a la especie humana. Dicho realce de ese egoísmo es aplicado estratégicamente y difundido hasta la saciedad –por el sistema económico contemporáneo– como un valor inalienable y trascendental. De este modo, se concluye un asunto: el capitalismo promueve el egoísmo al punto de producir intolerancia y asilamiento. Las ciudades agonizan en manos de hiperindividualistas: productivos y hedónicos, autoritarios e intolerantes.

Una sociedad constituida por la supremacía de lo individual no es de ningún modo una sociedad. Se ha perdido en ella el sentido de lo común para darle paso a lo propio. En este sentido, la sociedad ha muerto y las ciudades están casi vacías. Cada individuo preocupado exclusivamente de sus asuntos (su libertad y su felicidad) ha desdeñado de la solidaridad y expulsado a lo distinto. De ahora en más, cada uno acaso sobrevive en su sarcófago de datos mientras la crisis ecológica se agrava.

En consecuencia, la actual investigación, aborda con preocupación el alarmante crecimiento del sectarismo y la intolerancia. El sectarismo contemporáneo ya ni siquiera es un movimiento colectivo. Hay tantas sectas como individuos. Una sociedad en la que cada

individuo defiende –a sangre y muerte– su verdad absoluta, es una sociedad que ya no existe, ha desaparecido a causa de la ruptura del contrato social –el pacto político, el acuerdo ético–. Un contrato social quebrantado es la antesala de la guerra civil global donde todos arremeten contra todos.

Para finalizar –y de acuerdo con las interpretaciones, hallazgos y propuestas del actual trabajo– es concluyente que:

- I. La crisis actual es de orden ontológico; a saber, es una amenaza no sólo a nuestra forma de vida, sino la totalidad de la existencia, a la vida misma. Dicha crisis se enmarca en el colapso ecológico, la disrupción tecnológica y el individualismo.
- II. La crisis ambiental se deriva de la muerte de la naturaleza. Muerte provocada por las técnicas agrícolas e industriales. La consecuencia de dicha muerte es el nihilismo ecológico; a saber, la desacralización de la naturaleza.
- III. La disrupción tecnológica, tanto en su aspecto dataísta como en el transhumanista, ha menguado nuestra capacidad crítica y nuestra empatía, a la vez que viene exacerbando el individualismo autoritario, el consumismo hedónico y el optimismo irreflexivo.
- IV. La exacerbación del individualismo, a fuerza de hiperproducción e hiperconsumo, nos ha desligado de los otros: lo público, lo común. Se ha difuminado la sociedad al punto de desaparecer y con ella las ciudades han quedado vacías. Por lo demás, la desaparición de los otros en cuanto que sujetos de cuidado se evidencia en la aparición de nacionalismos y prácticas reaccionarias (intolerancia, discriminación y odio) de nuevo cuño.
- V. La urgencia de visitar el camino recorrido hasta ahora en la idea de trazar un horizonte –no para la creación de una naturaleza sintética o el mejoramiento tecnológico de la especie humana ni tampoco para la acentuación de un individuo autosuficiente desligado de los otros– sino para el advenimiento de un *übermensch de la kontemplation*.
- VI. Un *übermensch de la kontemplation* es aquel que retornará a la naturaleza desde lo ritual, se distanciará de los enjambres de información (de la simulación espectacular) que le impiden pensar y reivindicará su condición humana

(biológica). Este nuevo humano volverá –desde el contrato social y natural– fortalecido en la concordia a los otros y lo otro.

- VII.** Retornar a la naturaleza por la vía de la inactividad y el aburrimiento profundo es la alternativa para revitalizar la *physis*. Es minimizando el hacer, suspendiendo la acción, abandonando el afán y entorpeciendo el rendimiento como podremos restituir a natura. En definitiva, es urgente dedicarse a la inutilidad, a lo superfluo, a lo desinteresado y a lo sin propósito ni beneficio.
- VIII.** La inauguración de una nueva iconoclasia frente a la actual hiperrealidad nos devolverá el sosiego del pensamiento y (el cerrar los ojos a las pantallas) nos abrirá los oídos al mundo. La simulación espectacular se despoja de su omnipotencia en cuanto la “dispersa atención” que se le dirige es desviada a lo que queda de la realidad. Destruir la imagen empieza por cerrar los ojos y detener los dedos.
- IX.** El retroceso del individualismo depresivo y reaccionario tendrá que darse por la vida de la ética cordial: una apuesta (educativa, política y económica) por el cuidado de los otros en la que se priorice a los más vulnerables desde la justicia social y la solidaridad económica, y en la que los proyectos colectivos (el bien común) estén por encima de los individuales.
- X.** De ser incapaces de abrir el camino para el *übermensch de la kontemplation*, será necesario entonces proceder de acuerdo con el proyecto de la «*filosofía de la redención*», a saber: suicidarnos para que nuestro cadáver se convierta en aporte orgánico (abono) a la vida y así dejar de apestar de una vez por todas.

Referencias (Capítulo I)

- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Traducido por Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1978.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*. Traducido por Silvia Fehrmann. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2016.
- . *Pequeña historia de la fotografía*. Traducido por Andrea Nader & Norma Escudero. Buenos Aires: Imago Mundi, 2011.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista*. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja negra, 2016.
- Han, Byung-Chul. *Vida contemplativa*. Traducido por Miguel Alberti. Bogotá: Taurus, 2022.
- Handke, Peter. *Poema a la duración*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Lumen, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses*. Traducido por Joandomènec Ros. Bogotá: Debate, 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducido por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1981.
- Marc, Augé. *Los no lugares*. Traducido por Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2013.
- . *El nacimiento de la tragedia*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1980.
- ONU. *Objetivos de desarrollo sostenible*. s.f.
<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>
(último acceso: 27 de 02 de 2023).
- Reyes, Luvia Milián. *Historia de la Ecología*. Octubre de 2007. http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/07/07_1934. Pdf. (último acceso: 13 de julio de 2024)
- Safranski, Rüdiger. *Sobre el tiempo*. Traducido por Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Katz, 2013.
- Serres, Michel. *El contrato natural*. Traducido por Umbelina Larraceleta & José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Stallard, Esme. *Cambio climático: 6 puntos de no retorno [...]*. 10 de 09 de 2022.
<https://www.bbc.com/mundo/noticias-62845351#:~:text=Los%20puntos%20de%20no%20retorno%22&text=Si%20s>

e%20cruzan%2C%20podr%C3%ADan%20desencadenar,irreversibles%22%2C%20seg%C3%BAAn%20Naciones%20Unidas. (último acceso: 28 de 02 de 2023).

Veblen, Thorstein. *Teoría de la clase ociosa*. Traducido por Carlos Mellizo Cuadrado. Madrid: Alianza, 2014.

www.deChile.net. DECEL. s.f. <http://etimologias.dechile.net/> (último acceso: 27 de 02 de 2023).

Referencias (Capítulo II)

Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

ASALE. *Diccionario de Americanismos*. 2010. <https://www.asale.org/damer/dedear> (último acceso: 15 de marzo de 2023).

Benjamin, Walter. «*El capitalismo como religión.*» *La Raza Cómica*, 2017.

Bostrom, Nick. *Nick Bostrom's Home Page*. mayo de 2005.
<https://nickbostrom.com/ethics/values> (último acceso: 13 de marzo de 2023).

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducido por Luis Echávarri. Madrid: Alianza, 1985.

Cevallos, Miguel Ángel. *¿cómoves?* julio de 2020.
<https://www.comoves.unam.mx/numeros/articulo/140/biologia-sintetica-la-primera-celula-viva-artificial> (último acceso: 13 de marzo de 2023).

Clarín. *Michel Serres, los méritos del olvido*. 08 de diciembre de 2016.
https://www.clarin.com/rn/ideas/Michel-Serres-meritos-olvido_0_SkQJh9uwmg.html (último acceso: 06 de marzo de 2023).

Condliffe, Jamie. *MIT Technology Review*. 15 de noviembre de 2017.
<https://www.technologyreview.com/2017/11/15/241690/for-the-first-time-gene-editing-is-taking-place-inside-the-human-body/> (último acceso: 13 de marzo de 2023).

Diéguez, Antonio. *Transhumanismo*. Barcelona: Herder, 2019.

Fisher, Mark. *Realismo capitalista*. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja negra, 2016.

Han, Byung-Chul. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2022.

—. *En el enjambre*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2014.

—. *La agonía del Eros*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2015.

—. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2015.

—. *La sociedad paliativa*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2021.

—. *No-cosas*. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Bogotá: Taurus, 2021.

-
- . *Por favor, cierra los ojos*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2016.
- . *Psicopolítica*. Traducido por Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2015.
- Harari, Yuval Noah. *21 lecciones para el siglo XXI*. Traducido por Joandomènec Ros. Bogotá: Penguin Random House, 2021.
- . *Homo Deus*. Traducido por Joandomènec Ros. Bogotá: Penguin Random House, 2021.
- Instituto Oftalmológico Fernández-Vega. <https://fernandez-vega.com/blog/>. 20 de noviembre de 2017. [https://fernandez-vega.com/blog/fatiga-visual-afectan-los-ojos-la-exposicion-prolongada-las-pantallas/#:~:text=La%20luz%20azul%20que%20recibimos,e%20incluso%20dolor es%20de%20cabeza](https://fernandez-vega.com/blog/fatiga-visual-afectan-los-ojos-la-exposicion-prolongada-las-pantallas/#:~:text=La%20luz%20azul%20que%20recibimos,e%20incluso%20dolor es%20de%20cabeza.). (último acceso: 15 de marzo de 2023).
- Marx, Karl. *El capital*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- O'Connell, Mark. *Cómo ser una máquina*. Traducido por Francisco J. Ramos Mena. Madrid: Capitán Swing, 2018.
- Platón. *Diálogos. Fedón, Fedro, Banquete*. Traducido por María Araujo & Luis Gil. Bogotá: Penguin Random House, 2019.
- Plutarco. «Histórico Digital.» *Vidas paralelas*. s.f. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fhistoricodigital.com%2Fdownload%2FVidas%2520paralelas%25201.pdf&clen=653704 (último acceso: 22 de noviembre de 2021).
- Rey, Gloria Helena. *El tiempo*. 12 de octubre de 2020. <https://www.eltiempo.com/salud/adicciones-los-jovenes-se-enfrentan-a-la-tecnologia-con-el-celular-e-internet-542527> (último acceso: 22 de noviembre de 2021).
- Schwab, Klaus. *La cuarta revolución industrial*. Traducido por D.R. Bogotá: Penguin Random House, 2016.
- Serres, Michel. *Pulgarcita*. Traducido por Luis Alfonso Palau. Medellín: Alianza Francesa, 2013.
- www.deChile.net. *DECEL*. s.f. <http://etimologias.dechile.net/> (último acceso: 27 de febrero de 2023).
- Zuleta, Estanislao. *Elogio de la dificultad*. Bogotá: Planeta, 2019.

Referencias (Capítulo III)

- Berardi, Franco "Bifo". *La segunda venida*. Traducido por Tadeo Lima. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2012.

-
- Han, Byung-Chul. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2022.
- . *La expulsión de lo distinto*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2017.
- Harari, Yuval Noah. *21 lecciones para el siglo XXI*. Traducido por Joandomènec Ros. Bogotá: Penguin Random House, 2021.
- Hayek, Friedrich A. *Derecho, legislación y libertad*. Traducido por Luis Reig Albiol. Madrid: Unión Editorial, 2018.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Traducido por Joan Vinyoli y Michéle Pendanx. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2022.
- Margaret Thatcher Foundation. «<https://www.margaretthatcher.org>.» *Interview for Woman's Own ("no such thing as society")*. 23 de septiembre de 1987. <https://www.margaretthatcher.org/document/106689> (último acceso: 08 de julio de 2023).
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Traducido por José Jara. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- ONU. *news.un.org*. 07 de Febrero de 2023. <https://news.un.org/es/story/2023/02/1518412#:~:text=El%2010%25%20m%C3%A1s%20rico%20de,Social%20de%20las%20Naciones%20Unidas>. (último acceso: 05 de Diciembre de 2023).
- . *news.un.org*. 03 de Junio de 2022. <https://news.un.org/es/story/2022/06/1509732> (último acceso: 05 de Diciembre de 2023).
- . *news.un.org*. 26 de Enero de 2019. <https://news.un.org/es/story/2019/01/1450082> (último acceso: 05 de Diciembre de 2023).
- . *news.un.org*. 18 de Junio de 2023. <https://news.un.org/es/story/2023/06/1522042> (último acceso: 05 de Diciembre de 2023).
- PNUD. *undp.org*. 11 de Julio de 2023. <https://www.undp.org/es/colombia/comunicados-de-prensa/indice-pobreza-multidimensional-global-2023#:~:text=Seg%C3%BAn%20la%20actualizaci%C3%B3n%20de%202023,multi-dimensional%20aguda%20en%20110%20pa%C3%ADses>. (último acceso: 05 de Diciembre de 2023).
- Sadin, Éric. *La era del individuo tirano*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- Sartre, Jean-Paul. *La náusea*. Traducido por Aurora Bernández. Bogotá: Seix Barral & Oveja Negra, 1983.

Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 1996.

—. *La teoría de los sentimientos morales*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 1997.

Stiglitz, Joseph. *El malestar en la globalización*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun y María Luisa Rodríguez Tapia. Bogotá: Taurus, 2019.

Referencias (Capítulo IV)

Aguirre, Peio. «Prólogo.» En *Realismo capitalista*, de Mark Fisher, 14. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.

Arango, Gonzalo. *Correspondencia violada*. Eduardo Escobar. Medellín: Universidad CES, 2011.

Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Traducido por Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1978.

Berry, Wendell, y Abigail Rorer. *The mad farmer poems*. Berkeley: Counterpoint, 2013.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2010.

Donne, John. «John Donne: Ningún hombre es una isla.» En *Los hombres no son islas*, de Nuccio Ordine, traducido por Jordi Bayod, 11. Barcelona: Acantilado, 2023.

El Espectador. *Avanzamos hacia “una década más peligrosa”, advierte instituto de defensa*. 13 de febrero de 2024. <https://www.elespectador.com/mundo/mas-paises/avanzamos-hacia-una-decada-mas-peligrosa-advierte-instituto-de-defensa-noticias-hoy/> (último acceso: 29 de febrero de 2024).

Fisher, Mark. *Realismo capitalista*. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.

Fundación Microfinanzas BBVA. *Medir la pobreza, una de las claves para reducirla*. 16 de octubre de 2023. [https://www.fundacionmicrofinanzasbbva.org/medir-la-pobreza-una-de-las-claves-para-reducirla/#:~:text=Seg%C3%BAn%20la%20actualizaci%C3%B3n%20de%202023,multidimensional%20aguda%20en%2011%20pa%C3%ADses](https://www.fundacionmicrofinanzasbbva.org/medir-la-pobreza-una-de-las-claves-para-reducirla/#:~:text=Seg%C3%BAn%20la%20actualizaci%C3%B3n%20de%202023,multidimensional%20aguda%20en%2011%20pa%C3%ADses.). (último acceso: 29 de febrero de 2024).

Gramsci, Antonio. «Odio a los indiferentes.» En *Los hombres no son islas*, de Nuccio Ordine, traducido por Jordi Bayod, 187-188. Barcelona: Acantilado, 2023.

Han, Byung-Chul. *La crisis de la narración*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2023.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.

—. *La voluntad de poder*. Traducido por Dolores Castrillo Mirat. Madrid: Edaf, 2000.

Ordine, Nuccio. *Los hombres no son islas*. Traducido por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, 2023.

Saint-Exupéry, Antoine de. *El principito*. Traducido por Lirca Vallés. Bogotá: Panamericana, 1997.

Scholem, Gershom G. «Desencantamiento del mundo.» En *La crisis de la narración*, de Byung-Chul Han, traducido por Alberto Ciria, 71-72. Barcelona: Herder, 2023.

Serres, Michel. *El contrato natural*. Traducido por Umbelina Larraceleta y José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2004.

Silva, José Asunción. *Obras completas*. Bogotá: Talleres tipográficos del Banco de la República, 1965.