



Revista internacional de
pesimismo filosófico

n.º 5

Teorías de la aniquilación

Barcelona, enero de 2026

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTOR

JOSÉ CARLOS IBARRA CUCHILLO

EDITORES

JOSÉ CARLOS IBARRA CUCHILLO

H. W. GÁMEZ

LUIS GONZÁLEZ MÉRIDA

CONSEJO EDITORIAL

JOHAN MARTÍ GALLAGUET BOHR

Universitat Pompeu Fabra

JOSÉ CARLOS IBARRA CUCHILLO

Universitat Autònoma de Barcelona

JUAN IGNACIO ITURRASPE STAPS

Universidad Nacional de Educación a
Distancia

IGNACIO MOYA ARRIAGADA

Western University, Canada

AIDA NAVAS APARICIO

Universitat de Barcelona

JESÚS NEGRO GARCÍA

Universidad de Oviedo

ANA PINEL BENAYAS

Universidad de Castilla-La Mancha

PAULA ROMÁN CAÑAMERO

Universidad Complutense de Madrid

LUIS GONZÁLEZ MÉRIDA

Universitat Autònoma de Barcelona

H. W. GÁMEZ

Universitat de Barcelona

RUBÉN OMAR MANTELLA

Universitat de Barcelona

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

LUIS GONZÁLEZ MÉRIDA

CONTACTO: revistahenadas@gmail.com

ISSN: 2696-550X (versión en línea)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	5
-------------------	---

ARTÍCULOS	9
-----------------	---

La sabiduría del Sileno. El antinatalismo como problema metafísico.....	11
--	----

Sarah Dierna (Traducción de Rubén O. Mantella)

Aporías de la aniquilación y pesimismo quiasmático	33
--	----

Santiago Gutiérrez Sánchez

La dictadura del futuro: reflexiones sobre la maldad de la extinción	61
---	----

Rubén O. Mantella

¿EFILismo o abiolismo? Hacia una ecología aniquilacionista.....	89
--	----

David Huertas García

Aniquilación y extinción.....	115
-------------------------------	-----

H. W. Gámez

Una crítica aceleracionista interna a la distopía aceleracionista de Nick Land	137
---	-----

Camilo Vargas Guevara

TRADUCCIONES.....	155
-------------------	-----

La sombra de una danza de marionetas:

Metzinger, Ligotti y la ilusión del yo	157
--	-----

James Trafford (Traducción de Grupo Marasmo)

Los objetos no tienen deseos: hacia una antropología

de la tecnología lejos del antropocentrismo	173
---	-----

Alf Hornborg (Traducción de Emma Baizabal)

Techné: De Platón y Aristóteles a Heidegger y

Marcuse	205
---------------	-----

Andrew Feenberg (Traducción de Efrén Marat Ocampo)

Presentación



Como señala Olga Plümacher en *El pesimismo en el budismo y otras religiones* [*Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*], el juicio axiológico del pesimismo filosófico es: «La suma de disgustos supera a la suma de placeres; en consecuencia, el no-ser es preferible al ser».¹ Fue a tenor de este aserto que las filosofías pesimistas del siglo XIX conformaron sus particulares soteriologías encaminadas a clausurar aquel mal concomitante al ser; i. e., las distintas teorías de la aniquilación.

Para Schopenhauer, la existencia es desde el punto de vista teórico un problema a explicar, y desde el punto de vista práctico «algo que no debería existir»;² por ello, su teoría ética recoge las prácticas de los penitentes cristianos y de los ascetas indios para conformar

¹ Plümacher, O. (2023). *El pesimismo en el budismo y otras religiones*. (H. W. Gámez, trad.). Madrid: Sequitur, p. 39

² Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación I*. (Rafael-José Díaz y Montserrat Armas, trads.). Madrid: Gredos, p. 634.

una teoría de la redención cuyo fin es la negación del principio vital del mundo: la voluntad de vivir.

A la estrella polar del pesimismo siguieron notables personalidades dentro del pesimismo filosófico, siendo de especial mención Philipp Mainländer, Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen. Los tres comprendieron que la soteriología del maestro era un «acontecimiento muy raro»,³ reservado a unos pocos santos y ascetas; y si cabía esperar una eventual redención del dolor y el sufrimiento, esta debía estar garantizada o, al menos, abierta, al ser en general. En este contexto, surgieron sus respectivas teorías de la aniquilación en clave teleológica; en el caso de Mainländer, entendida en tanto que proceso tanatoteleológico, siendo el fin final del mundo el «ingresar en la nada absoluta, en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir».⁴ En el de Hartmann, el paulatino desarrollo de la conciencia pesimista, cuyo sedimento es la apercepción de que toda forma de felicidad es quimérica, logrará investir a la faceta lógica (idea) de lo Inconsciente del vigor necesario como para emanciparse de su segmento irracional (voluntad), ingresando así en «el estado de felicidad más grande posible, a saber: el de la carencia de dolor»,⁵ o sea, en la voluntad vacía.

Aunque ha sido habitual que en los círculos universitarios se haya tomado el pesimismo como un fenómeno marginal en la historia de la filosofía, producto de individuos afectados por una suerte de «enfermiza alteración de la actividad espiritual»,⁶ cierto es que este *Weltdysangelium* ha persuadido a muchos otros de un tiempo a esta parte. Petter Wessel Zapffe vio en el desarrollo de la conciencia «la tragedia de una especie que se torna inadecuada para la vida al sobre-desarrollar una capacidad».⁷ Más recientemente, David Benatar ha señalado que «si la existencia es siempre un daño grave, entonces no puede haber obligación (basada en los intereses de personas potenciales), de traer a algunas y, *a fortiori*, tantas como sea posible, de estas personas»;⁸ premisa en que se fundamenta el llamado antinatalismo.

En definitiva, la lista es extensa, por lo que en el quinto volumen se han recogido en una serie de seis artículos las diversas teorías de la aniquilación que, desde Lucrecio en *De*

³ Beiser, F. (2022). *Weltschmerz: el pesimismo en la filosofía alemana, 1860-1900*. (Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García, trads.). Madrid: Sequitur, p. 98

⁴ Mainländer, P. (2014). *Filosofía de la redención*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Xorki, p. 337

⁵ Hartmann, E. (2022). *Filosofía de lo Inconsciente*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza, p. 650

⁶ Gebhard, R. (1931). Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer. En *Schopenhauer-Jahrbuch* 18, p. 220-228

⁷ Zapffe, P. (2004) *The last Messiah*. (Gisle R. Tangele, trad.). *Phylosophy Now* 45, p. 4

⁸ Benatar, D. (2006). *Better never to have been*. Oxford University: Oxford-New York, p. 94

rerum natura hasta el antinatalismo, pasando por el pesimismo decimonónico, Petter Zapffe, Ulrich Horstmann, Nick Land, Thomas Ligotti, Eugene Thacker, etc.; han reflexionado en torno a este arcano sentir de inveterada prosapia según el cual:

Nuestra naturaleza presente está muy cerca de la razón. La cual odia también la infelicidad. Y no hay razonamiento humano que no persuada del suicidio, es decir, mejor no ser que ser infeliz. Y nosotros seguimos a la razón en todo lo demás, y creeríamos faltar al deber del hombre actuando de manera contraria.⁹

* * * * *

En el primer artículo que recoge el presente volumen, titulado *La sabiduría de Sileno. El antinatalismo como problema metafísico*, Sarah Dierna analiza la reflexión en torno a la inconveniencia de traer seres humanos al mundo desde la perspectiva de la filosofía clásica. Recurriendo al mito de Sileno y Midas, Dierna distingue entre el antinatalismo contemporáneo en tanto que reflexión ética sobre el problema del nacimiento y el proto-antinatalismo antiguo, donde el centro tonal pivotó en torno a disquisiciones de orden metafísico.

El segundo artículo se titula *Aporías de la aniquilación y pesimismo quiasmático*, donde Santiago Gutiérrez Sánchez problematiza el modo en que el pesimismo decimonónico ha reflexionado en torno al sufrimiento. Ampliando la noción de «sufrimiento» que estos autores desarrollaron, propone una reinterpretación de la diáda trascendente-inmanente a fin de conformar un «pesimismo quiasmático».

En *La dictadura del futuro: reflexiones sobre la maldad de la extinción*, Rubén O. Mantella examina las líneas argumentales que a lo largo del siglo XX la filosofía ha esgrimido con relación al terror frente a la aniquilación humana. Comparándolas con posturas propiamente pro-extincionistas, concluye el auténtico valor de dicho debate, procurando desmitificar el concepto de la extinción.

El cuarto artículo que recoge el presente volumen escruta las principales tesis del efilismo. Al amparo de la emergencia climática que parece augurar una aniquilación efectiva de la vida en el planeta, David Huertas García esboza en *¿EFILismo o Abiolismo?: hacia una ecología aniquilacionista*, el itinerario de un movimiento ecológico pesimista aniquilacionista.

⁹ Leopardi, G. (2017). Zibaldone. (Elena Martínez, trad.). Madrid: Gadir, p.61

En *Aniquilación y Extinción*, el quinto artículo del presente volumen, H. W. Gámez compara las filosofías de Philipp Mainländer y Eduard von Hartmann en relación con *El Monstruo*, de Ulrich Horstmann. Tras señalar los denominadores comunes de estos tres filósofos, establece la diferencia entre teorías aniquilacionistas y extincionistas a fin de depurar las asociaciones que la hermenéutica en torno al pesimismo ha urdido ilegítimamente entre el pesimismo decimonónico y el contemporáneo.

Finalmente, Camilo Vargas Guevara ofrece una crítica a la obra de Nick Land en *Una crítica aniquilacionista interna a la distopía aceleracionista de Nick Land*. Estableciendo la continuidad entre *Sed de Aniquilación* y los textos del CCRU señala la inoperancia política del proyecto landiano recurriendo a Deleuze y Guattari.

Cierran el número textos inéditos de James Trafford, Alf Hornborg y Andrew Feenberg, traducidos al español por el Grupo Marasmo y el Seminario Tecnologías Filosóficas.

H. W. GÁMEZ

Artículos



La sabiduría de Sileno. El antinatalismo
como problema metafísico

The Wisdom of Silenus. Antinatalism as a
Metaphysical Problem

Sarah Díerna

Università degli Studi di Catania

RESUMEN

Uno de los temas de reflexión filosófica más originales y radicales de todos los tiempos es sin duda el antinatalismo. Aunque el tema solo ha recibido un interés creciente desde principios del siglo XXI, alcanzando una primera sistematización formal gracias al trabajo de David Benatar, el antinatalismo es en realidad una posición filosófica antigua. Una reconstrucción histórica del antinatalismo ha llevado a algunos estudiosos a distinguir entre «proto-antinatalismo» antiguo y «antinatalismo» en sentido contemporáneo, dos perspectivas estas que abordarían el problema del nacimiento de manera diferente. Mientras que el primero interpreta el tema del nacimiento como negación del nacimiento, el segundo insiste más en el argumento moral de la legitimidad ética de la procreación, y por lo tanto como *negación de la procreación*. Partiendo del famoso mito de Sileno y Midas, este ensayo se centra en el concepto de *negación del nacimiento* e intenta mostrar cómo el mundo antiguo desarrolló una forma de antinatalismo que se diferencia del contemporáneo por haber propuesto una reflexión *metafísica*, y no moral, sobre el nacimiento. Reflexión por lo tanto que privilegia la dialéctica entre el Ser y el No Ser en lugar de la cuestión procreativa. En este artículo se procurará interpretar la respuesta de Sileno como una descripción de la condición humana basada en una metafísica del límite y el Antinatalismo como una negación de este límite. Se tratará de argumentar la primacía de esta investigación metafísica del nacimiento sobre cualquier análisis moral, pues este representa solo un desarrollo práctico de aquella.

Palabras clave: Antinatalismo; Nacer; Negación del nacimiento; Muerte; Metafísica; Moral; No existencia; Procreación; Sileno y Midas.

ABSTRACT

One of the most original and radical topics of philosophical reflection of all time is undoubtedly antinatalism. Although the topic has received growing interest only since the beginning of the 21st century, achieving its first formal systematization thanks to the work of David Benatar, antinatalism is actually an ancient philosophical position. A historical reconstruction of antinatalism has led some scholars to distinguish between ancient “proto-antinatalism” and “Antinatalism” in the contemporary sense, two perspectives that would address the problem of birth differently. While the former interprets the issue of birth as *birth negation*, the latter insists more on the moral argument of the ethical legitimacy

of procreation, and therefore as *procreation negation*. Based on the famous myth of Silenus and Midas, this essay focuses on the concept of birth negation and attempts to show how the ancient world developed a form of antinatalism that differs from the contemporary one in that it proposed a *metaphysical*, rather than moral, reflection on birth. This reflection therefore privileges the dialectic between Being and Non-Being rather than the question of procreation. I will attempt to interpret Silenus' response as a description of the human condition based on a metaphysics of the limit, and antinatalism as a denial of this limit. I will argue for the primacy of this metaphysical investigation of birth over any moral analysis, as the latter represents only a practical development of the former.

Keywords: Antinatalism; Birth; Birth negation; Death; Metaphysics; Morality; Non-existence; Procreation; Silenus and Midas.

[TRADUCCIÓN de Rubén O. Mantella].

*Y más que ellos es feliz
Aquel que aún no ha sido
Y el mal no ha visto.*
QOHÉLET 4:3

*Los hombres deben ser compadecidos por su nacimiento,
no por su muerte.*
MONTESQUIEU – Cartas persas

I. Antinatalismo: de la legitimidad moral a la cuestión metafísica¹



Si la reflexión «que es propia de la filosofía» consiste en «ese pensamiento que comienza con la *escepsis* de las creencias firmes del pensamiento común» (Gentile, 2015, p. 88), entonces el antinatalismo constituye a todos los efectos una de las perspectivas filosóficas más originales del pensamiento contemporáneo. El antinatalismo tiene como objeto de investigación un tema decisivo para los vivos: el *nacimiento*. La pregunta no solo se plantea, sino que también se aborda desde una perspectiva decididamente alejada de las creencias comunes ya que se investiga el evento del nacimiento de una manera inédita: lo que se destaca es el valor negativo de traer a alguien al mundo; lo que se cuestiona es la supuesta bondad ética de la procreación, así como el significado de la vida y su sacralidad.

Como perspectiva filosófica, el antinatalismo se consolida de verdad solo a principios del siglo XXI (Giraud, 2006) y alcanzó una forma sistematizada con la obra de David Benatar (2006), hoy día el exponente más significativo del pensamiento antinatalista. Aunque el tema está recibiendo un interés creciente en el debate contemporáneo, la cuestión del nacimiento ha acompañado la especulación durante mucho más tiempo, tal vez incluso desde los albores de la humanidad, si, como es cierto, el animal humano es el ser vivo consciente y capaz de cuestionar su propia existencia, de comprender su propio destino, de conocer su propia naturaleza. La longevidad del tema y su continuidad en el tiempo explican la variedad conceptual del tema, justifican la presencia de múltiples métodos y

¹ [NT: Los textos citados por la autora se han traducido a partir de la edición disponible en castellano. Las citas de las obras en inglés y en italiano por las que no existe traducción se han traducido *ad hoc*. En unos pocos casos se utilizan corchetes para indicar el término original en inglés siempre que aclare el sentido de la frase. En consecuencia, la bibliografía final ha sido adaptada en virtud de las ediciones castellanas disponibles].

criterios de investigación y legitiman la pluralidad de visiones que se han desarrollado sobre el antinatalismo a lo largo de los siglos.

Creo que Masashiro Morioka (2021) ha logrado captar la diferencia más sustancial entre lo antiguo y lo contemporáneo a partir de sus receptores y, por lo tanto, identificándola en aquellos a quienes se dirige la reflexión antinatalista. Tomando como premisa la idea de que «el antinatalismo es el pensamiento de que todos los seres humanos o todos los seres sintientes [*sentient*] no deberían nacer», el autor mostró cómo «esta definición tiene dos implicaciones: una es que mirando hacia el pasado, podemos decir que todos los seres humanos o todos los seres sintientes no deberían *haber nacido*, y la otra es que mirando hacia el futuro, podemos decir que *no debemos dar a luz* a nuestros hijos» (Morioka, 2021, p. 2; énfasis propio) concluyendo así que es posible distinguir dos horizontes temáticos del antinatalismo: la negación del nacimiento y la negación *de la procreación*, que a su vez también describen dos horizontes históricos, a saber, respectivamente, la especificidad teórica del antinatalismo (o proto-antinatalismo) en el mundo antiguo y el más específico análisis *moral* del antinatalismo contemporáneo. El primer horizonte (el antinatalismo como negación del nacimiento) investiga así el nacimiento como lo que no debería haber sucedido a los que están allí; el segundo, en cambio, presta mayor atención a los que aún no han sido. Cabe decir que, debido a la distancia temporal y cultural, es razonable admitir que «la antigua forma de pensar antinatalista aún no tocaba la forma de argumentación a la manera del argumento de la asimetría de Benatar» (Lachmanová, 2020, p. 41).

La literatura filosófica contemporánea, sin embargo, ha tendido a establecer la reflexión sobre el nacimiento principalmente en la ética de la procreación y, por lo tanto, a centrarse en las generaciones futuras y la legitimidad de traer nuevos seres vivos al mundo. En el mundo antiguo, en cambio, la cuestión se habría planteado, profundizado y justificado en términos del *hecho* de que los que ya estaban allí nacieron sin un compromiso ético (o una investigación) activo y antiprocreativo. Esta diferencia llevó a la conclusión de que «salvo algunas raras excepciones, las antiguas reflexiones antinatalistas deben marcarse como más bien pasivas, ya que ninguna de esas lamentaciones da lugar a una propuesta de solución concreta» e individuando las razones de ello en el hecho de que para los griegos «la natalidad, así como la muerte, se consideraba un hecho natural de la vida» (Lachmanová, 2020, p. 42).

En el presente trabajo no me centraré en la cuestión procreativa del antinatalismo contemporáneo (lo que se ha denominado negación de la *procreación*). De hecho, creo

que el corazón del antinatalismo también se puede rastrear, y quizás de forma más significativa, en la negación del nacimiento que se ha atribuido a la especulación proto-antinatalista (Dierna, 2025). Y esto por una razón muy específica: pretendo argumentar la tesis de que el nacimiento es ante todo un hecho metafísico, ontológico y existencial que, como tal, debe ser captado antes que cualquier análisis y práctica ética, también porque tiene como sustrato una investigación sobre el estatus de lo vivo y del nacimiento como comienzo. Lo que sucede en cambio es que «el nacimiento, incluso en las entradas de las enciclopedias filosóficas dedicadas a él, se rubrica exclusivamente en el contexto del debate bioético»; sin embargo, hay que reconocer que «ante las discusiones bioéticas pertinentes sobre el problema de la interrupción del embarazo y su licitud o no y en qué términos, sobre las cuestiones de la procreación médicamente asistida, viene el acontecimiento del nacimiento mismo que, como la muerte, nos hace vivir singularmente» (Zucal, 2024, p. 5). Es sobre este acontecimiento mismo que se articula la reflexión sobre el antinatalismo como *negación del nacimiento*, que ha afectado a la tradición de pensamiento desde los griegos hasta Schopenhauer y que representa una problematización teórico-metafísica (y solo luego moral) de la cuestión natal.

Por lo tanto, intentaré reflexionar sobre lo que podría definirse como la *pregunta metafísica fundamental*—para recordar la famosa fórmula de Leibniz— del antinatalismo: ¿por qué para los vivos la nada es mejor que el ser? Intentaré responder a esta pregunta centrándome en la negación del nacimiento y no, para quedarme con la distinción de Morioka, de la procreación. Al hacer todo esto, intentaré articular mi respuesta a partir de un famoso mito de la tradición popular griega: el encuentro entre Sileno y Midas.

2. Las formas del mito

En la reconstrucción histórica del itinerario antinatalista, la historia de Sileno y Midas ha sido considerada «la fuente pesimista más antigua» (Lachmanová, 2020, p. 40), lo cual ciertamente atestigua el valor estratificado de la verdad propuesta en ella. El intercambio entre los dos personajes también es emblemático de lo que fue la *Stimmung* de Grecia. Cuando, en la obra que marca la transición de filólogo a filósofo, Friedrich Nietzsche (1872) pretendía mostrar cuál era la verdadera esencia emocional y especulativa del mundo griego frente a la imagen clásica preparada por Winckelmann, se refería a este mito de la tradición popular.

Lo que mantuvo ocupados a los dos personajes fue nada menos que la cuestión de qué es lo mejor y lo más deseable para el ser humano, una pregunta decisiva para una entidad que desea liberarse de su destino y quiere lo mejor para sí misma. La respuesta de Sileno es clara al indicar qué camino seguir. Para comprender el significado profundo de las palabras de Sileno, merece la pena mostrar el diálogo entre los dos personajes tal y como, según Plutarco, aparece en el *Eudemo* de Aristóteles. Allí la historia se cuenta de la siguiente manera:

Se dice que Sileno, después de la partida de caza en la que lo capturó Midas no quería, al principio, decir nada a éste cuando le preguntaba e interrogaba qué cosa es la mejor para los hombres y cuál es la más deseable de todas, sino que guardaba un silencio obstinado. Y que, cuando, tras haber empleado toda suerte de recursos, le indujo a decirle algo, él, obligado de esta manera, dijo: «Vástagos efímeros de un genio penoso y de una suerte desgraciada, ¿por qué me obligáis a deciros aquello que sería mejor para vosotros no conocer? Pues una vida con la ignorancia de los propios males es la más libre de penas. Pero para los hombres es totalmente imposible obtener la mejor cosa de todas y participar de la naturaleza de lo que es lo mejor: en efecto, lo mejor para todos, hombres y mujeres, es no haber nacido. Sin duda la siguiente después de esto y la primera de las cosas que puedan conseguir los hombres, pero la segunda mejor es, después de haber nacido, morir lo más rápidamente posible». Así pues, es evidente que Sileno se expresó así porque pensaba que la existencia después de la muerte es mejor que la existencia en esta vida (*Moralia*, I 15D-E).

Nietzsche (2014) también informa de la misma versión del mito:

«No te vayas lejos de aquí; escucha antes lo que tiene que contarte la sabiduría popular griega acerca de esta existencia que, inexplicablemente serena, se expone delante de ti». Cuenta una antigua leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque, sin poder atraparlo, al sabio Sileno, acompañante de Dionisio. Cuando éste, finalmente, cayó en sus manos, el rey le preguntó qué era lo mejor y más deseable para el hombre. Tieso y envarado, el *daimón* guarda silencio hasta que, urgido por el rey, termina profiriendo estas palabras en medio de una estridente risa: «¡Mísera estirpe efímera, hijos del azar y de la ardura!, ¿por qué me obligas a decirte algo, lo que te conviene no escuchar. Lo mejor de todo no está en absoluto a tu alcance, a saber; no haber nacido, no ser; ser nada...Y, en su defecto, lo mejor para ti es... morir pronto» (p. 34).

Aristóteles, nos transmite Plutarco, introduce al lector a la historia mítica describiéndola como una «creencia tan antigua y vieja entre nosotros que nadie sabe en absoluto ni su origen ni el que la estableció por primera vez, sino que está establecida así

por siempre hasta el fin» (115C). Esto significa que las tesis sobre las que pretendemos reflexionar no tienen precedentes en la tradición del pensamiento, sino que poseen una distancia histórica que las hace originales. Además, no pertenecen a las comunidades restringidas de eruditos, sino a la sabiduría popular. Se trata, por tanto, de esas historias sedimentadas en el sentido común hasta el punto de que todos las creen verdaderas, o que como mínimo no sorprenden a nadie, al contrario de lo que se espera de las comunidades humanas actuales, que se basan en un sistema de creencias muy diferente y, en algunos aspectos, contrario al propuesto por los antiguos. La premisa de Aristóteles «previene la objeción de aquellos que quieren juzgar esa posición como «extremista» y, por lo tanto, minoritaria» (Curi, 2008, p. 211). El no ser ocupaba una posición primordial para los vivos. El hecho de que tal teoría de la nada surgiera del pueblo implica que la experiencia del no-ser no necesitaba la fuerza lógico-deductiva y argumentativa que representa uno de los dos focos del debate contemporáneo, sino que se apoyaba en el tiempo de la vida y en la experiencia del dolor que siempre la acompaña.

También hay otras versiones del mito. Una historia alternativa cuenta, por ejemplo, que fue Sileno, queriendo retribuir la hospitalidad que recibió de Midas, quien decidió contarle una maravillosa historia sobre un pueblo feliz y longevo que vive más allá del océano en una condición de paz y serenidad envidiables. El dorado de ultramar descrito por Sileno, que algunos exégetas han identificado con la Atlántida de Platón, representaría el reflejo de nuestro mundo aliviado de las angustias de nuestra vida: «La isla más allá de las Columnas de Hércules», comentó Umberto Curi (2008), «no es un sitio geográfico, sino más bien un lugar de pensamiento. Representa esa alteridad pura con respecto a la cual podemos comprender todos los límites de nuestra propia identidad» (p. 94); desde la confrontación con esta realidad perdida:

Podemos comprender fácilmente hasta qué punto nuestra situación actual no coincide con el origen, sino que refleja un proceso de degeneración gradual, un distanciamiento creciente de un tiempo que ahora solo podemos imaginar, pero que en cualquier caso sigue siendo completamente irrecuperable (Id.).

Más precisamente, la condición humana se describiría mejor como una caída que no tiene una causa determinada, precisa e identificable: «El estado de los vivos es que han *caído*, aunque no es posible indicar ningún evento original que pueda configurarse como

una *caída*» (Curi, 2008, p. 211)². En ambas versiones de la historia, la respuesta contenida en las palabras de Sileno parece imposible de comprender para Midas.

La pregunta, tal como se lee, no se refiere a la generación, sino al nacimiento como un acontecimiento indeseable; por lo tanto, no a las generaciones futuras, sino, en cierto sentido, a los que ya están aquí o, más concretamente, a los que vienen al mundo como un acto que habría sido mejor evitar.

3. En el principio está el dolor

El contenido del mito, la inefable «sabiduría» de Sileno, vuelve como *leitmotiv* en muchos otros textos de la tradición filológica, literaria y filosófica tanto antigua como moderna. La respuesta dada a Midas, aunque aguda y directa, no explica todavía por qué es mejor no nacer o morir prematuramente; sólo nos muestra cuál es el camino hacia lo *óptimo*, pero no las razones. En el *Zibaldone di pensieri*, la naturaleza dual de esta verdad, a la vez manifiesta y, sin embargo, aún no comprendida verdaderamente, se expresa con la claridad y elegancia habituales de las que es capaz Giacomo Leopardi: «Según todos los principios de nuestra razón y experiencia, es mejor para los vivos, sin duda, no ser que ser»; la mayor dificultad no radica en darse cuenta de lo que con lucidez, honestidad y desencanto se muestra evidente y asumible, sino en poder entenderlo realmente: «¿Pero cómo se puede entender? ¿Que la nada y el no ser sea mejor que algo?» (Leopardi, 1997, p. 2643).

Para responder a estas preguntas, considere nuevamente la historia de Midas y Sileno. El pedagogo Sileno no explica realmente «las razones de la respuesta que está a punto de dar», lo que puede dar un tono apodíctico a sus palabras, pero, si se lee la respuesta con atención, la razón se indica en la *forma* en que Sileno llama «a su interlocutor “por su nombre”, recordándole lo que está escrito materialmente en su *ghénos*» aludiendo así a «lo que es peculiarmente constitutivo de la condición humana: su naturaleza efímera, ser hija de un demonio que trae dolor, y tener como semilla una “dura *tyche*”» (Curi, 2008, pp. 51-52). La razón de tal oración es ante todo metafísica y no moral; no depende del comportamiento de Midas u otros, sino de la naturaleza del ente que por su forma tiene una falta constitutiva y es marcado por el límite y la finitud.

² La caída es también uno de los conceptos fundacionales de la Gnosis. En la mitología gnóstica, sin embargo, es posible rastrear el evento original capaz de explicar la caída: la decadencia de un estado superior a uno inferior deriva de una herida «interna a la sustancia de Dios, al Pléroma primordial y autosubsistente, perfectamente desplegado y completo en todas sus partes, inmutable y eterno, espiritual y luminoso» (Fava, 2018, p. 32).

Desde la perspectiva de los mortales –que en el mito asume Midas– esto no se niega en absoluto, como lo demuestra la pregunta del rey que, incluso antes de la respuesta, enfatiza que la condición humana no es una condición deseable y que, por lo tanto, sería mejor no existir. No debe pasar desapercibido que la pregunta viene nada menos que de un rey, un hombre cuyo *estatus* debería ya ser óptimo y envidiable hasta el punto de pensar que el suyo sea el mejor destino para un humano que se encuentra inmerso en la existencia.

La condición social de Midas recuerda la situación del héroe de Sófocles, Edipo, que ha derrotado a la Esfinge y fue rey de Tebas al casarse con Yocasta, esposa del anterior soberano, pero que al final, también por su deseo de saber, se encuentra mendigando a las puertas de Colono frente al Coro de ancianos que, observando su destino, solo puede concluir que:

El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene. Porque, cuando se deja atrás la juventud con sus irreflexivas locuras, ¿qué pena se escapa por entero? ¿Cuál de los sufrimientos no está presente? Envidia, querellas, discordia, luchas y muertes, y cae después en el lote, como última, la despreciable, endeble, insociable, desagradable vejez, donde vienen a parar todos los peores males (OC, I 225- I 235).

En estos versos la referencia a la sentencia de Sileno es explícita. Son pronunciadas por quienes, ya no jóvenes, han experimentado la vida y ahora ven en la tragedia de Edipo solo una confirmación del tipo de existencia que pertenece a todos los que llegan al ser: fatigas, tormentos y angustias que se apaciguan solo con la muerte que, como era de esperar, es descrita por Sileno –y por el coro de Sófocles– como la única posibilidad de redención ofrecida a los que ya son algo. El gobernante caído de Tebas tiene esta misma experiencia: el momento en que el rey parece aliviarse, finalmente liberado de su carga, corresponde al momento en que los dioses lo llaman a cruzar las puertas del Hades, como si la carga de vivir se liberara solo con el fin de la existencia que ha caído sobre los mortales. La conclusión proto-antinatalista a la que llega la tragedia de Sófocles llega a su ajuste de cuentas, por así decirlo, a las puertas del Hades, cuando se mira hacia atrás y parece que lo mejor no es la vida que se pierde, sino la muerte hacia la que se dirige. En el umbral del reino de los muertos Edipo no llora por su final, sino por el pasado poco generoso que sufrió debido a la desobediencia de Layo al consejo de Apolo.

La historia de Edipo no es una excepción, «no surge de la influencia de una *tyche* particularmente adversa, para otros en cambio propicia», porque Τύχη es por naturaleza

ambivalente, un «entrelazamiento indisoluble con el que el bien y el mal se presentan en la vida del hombre. Al contrario: el caso mismo de Edipo, de aquel que gozó de un destino tan favorable que podría ser considerado "igual a los dioses" [...], demuestra que, cualquiera que sea la forma que adopte, incluso cuando se manifieste como *eu-tychia*, el ser "hijos de la *tyche*" es la raíz de la que brota la infelicidad irredimible de los hombres» (Curi, 2008, p. 57).

La condición humana se ve agravada también por otra característica propia de nuestra especie: la *conciencia* de la imposibilidad de ir más allá del sufrimiento a la que está destinado todo ser nacido. De hecho, Sileno evita de todas las maneras responder a Midas; al final cede solo por la insistencia de este último. Sin embargo, antes de dar su sentencia, reprocha al rey su deseo de saber porque, como leemos en la respuesta relatada anteriormente, «si acompañada de la ignorancia de los propios males, la vida es libre de dolor». El humano tiene la facultad de conocer el destino; no aprende la forma precisa de los acontecimientos, pero conoce el destino final de sus labores. Ignorar cuáles serán los eventos más terribles y perturbadores no evita que ocurran, sino que reduce el dolor que causan por el hecho de ser conocidos con antelación. Emil Cioran (2014), en un libro significativo a tenor de su título, describe la conciencia como el «puñal en la carne» (p. 74) que impide cualquier apertura al futuro porque crea una herida irreparable que, de nuevo según la metafísica de Cioran, no quita la vida, sino que hace que el ser humano no sea apto para ella porque se encuentra aplastado por un dolor del que no puede escapar por dos razones: por su intensidad y por la imposibilidad de liberarse de ella.

Sileno finalmente revela la verdad indescriptible a Midas, advirtiéndole que nunca podrá alcanzar el mejor destino para el ser humano. Esto significa que el ser humano no puede redimirse de ninguna manera de su situación existencial, ya que esta le pertenece de manera intrínseca, revelándose de hecho insuperable mientras permanezca vivo. Una primera lectura del mito podría sugerir que interpretamos el mejor destino como una condición vacía que Sileno usa para describir la imposibilidad de que los humanos alcancen un estado óptimo mientras permanezcan vivos. Una segunda lectura, que no excluye en modo alguno la anterior, lleva a dar un sentido positivo —una ontología en la que el ser y la nada no se oponen— al destino que el ser humano no puede esperar alcanzar. Se trata de concebir el no-ser como el estado óptimo preferible al Ser, en las dos formas en que es viable: *no nacer* o *morir lo antes posible*. Esto significa que el Ser, cualquiera que sea la condición en la que uno se encuentre, sigue siendo un mal, algo por lo que uno podría

preguntarse: ¿por qué –parafraseando a Leibniz– existe la vida en lugar de la nada, si la nada es menos dolorosa que el vivir?

La sabiduría de Sileno radica en haber sabido reconocer que la infelicidad se encuentra en el *principio*, en el doble sentido de esta palabra: es el aliento vital que acompaña al ser vivo desde el primero hasta el último instante; ello radica precisamente en ese paso del no ser al nacer, siendo el nacimiento la condición habilitante de todas las demás.

4. Nacimiento y metafísica

Aunque no es la única presencia verificable en la historia del pensamiento, la respuesta de Sileno a Midas representa quizás una de las síntesis más exitosas y efectivas para ilustrar el alcance y el significado de la filosofía antinatalista. Como hemos visto, no se centra en la cuestión procreativa, sino en la existencia de la entidad cuyo nacimiento hubiera sido mejor no recibir. Algunos estudiosos han justificado esta falta de decisión práctica en el campo ético con la insuficiencia de los recursos tecnológicos disponibles en ese momento; otros han hecho de esta falta una razón que impediría incluir este tipo de argumentos dentro del marco antinatalista; otros han hablado de una forma de proto-antinatalismo. En la tradición filosófica, no han faltado pensadores que han decidido no tener hijos, interiorizando práctica y activamente las razones de su negación del nacimiento. El ejemplo más emblemático fue quizás el de Tales: Diógenes Laercio reporta la creencia de «algunos» según la cual Tales no tuvo hijos y que, cuando se le preguntó la razón, dio una respuesta verdaderamente ejemplar: «por amor a los hijos» (Tales, DK I I A26)³.

Creo que podemos tratar de plantear el asunto de manera diferente identificando en el concepto de «negación del nacimiento» [*birth negation*], que parece insuficiente para esbozar una práctica antinatalista, la cuestión metafísica fundamental del antinatalismo. De hecho, esta es la clave teórica para profundizar con respecto a la cual la praxis procreativa, que es central para el análisis contemporáneo, es solo una consecuencia. Para comprender mejor la dirección de tal horizonte teórico –que planteo aquí sin pretender agotarla– es necesario partir de una metafísica de lo vivo que esboce la forma del ser con respecto al

³ [NT: Esta cita se apoya en el texto de Giovanni Reale (2006) que incluye el texto griego y es más completo. La edición Gredos de 1981 por Eggers y Juliá, por ejemplo, al seleccionar temáticamente, no incluye este pasaje].

todo. El ser vivo que se constituye como una entidad separada que puede pensarse como una individuación provisional nacida del vientre cósmico, que existe como un ser temporal, finito y pasajero. La experiencia de lo vivo está continuamente marcada por la limitación, por la privación que anticipa y repite la última sustracción representada por la muerte.

Si se mantiene esta metafísica de la finitud, entonces la negación del nacimiento aparece no solo como una opción existencial y filantrópica dirigida a las generaciones presentes y futuras. Esta negación del nacimiento también se percibe como una fricción con respecto a la individuación, es decir, la forma del límite que posee el ente. Lo que el ser humano vive con angustia es, de hecho, el límite que lo define y lo hace ser exactamente esta entidad identificada. Se podría ir más allá para argumentar que la perturbación original del animal metafísico se refiere a su estar en el mundo, en comparación con lo cual la negación, el *no-ser*, se presenta como un destino mucho mejor. A este nivel del problema, la raíz del antinatalismo ya no es moral, sino metafísica. No se trata de la simple legitimidad de una acción, sino del ente como forma identificada. El dolor es la fricción de esta individuación que subsiste mientras uno permanece como una cosa separada, una gota de tiempo colgada de una cornisa, que caerá en cualquier momento. Sin embargo, también desde esta altura, tanto el nacimiento como la muerte, el venir al Ser y el dejar de ser, entre cuyos extremos la existencia se encuentra como una presencia individualizada, no dependen de la voluntad de los individuos. La metafísica de Schopenhauer (WWV I) es quizás el ejemplo más adecuado para indicar este concepto. La Voluntad, que para muchos se convierte en el último *truco* para justificar la praxis procreativa cuando las otras justificaciones ya no se sostienen, es la primacía de la materia/energía; la existencia que realmente cuenta y cuya fuerza no puede ser restringida por ninguna disposición cultural. Conceptos como Voluntad, Sustancia –me refiero a la Sustancia de la *Ética* de Spinoza– y Necesidad entran en juego en este marco metafísico como fuerzas contrastantes con las que el Antinatalismo debe enfrentarse: para superarlas, para rendirse a ellas o para encontrar, simplemente, una expresión que sea capaz de alinearse con ellas sin ser derrotada.

El dolor es la clave de esta individualidad formada. Surge del choque entre la fuerza afirmativa de la vida, del ser que quiere seguir existiendo impulsado por movimientos que no siempre dependen de él y la fuerza que en cambio niega la vida porque comprende su extrañeza y su juego dedicado a nada. Como aprendemos de la respuesta de Sileno, el dolor también se despierta con el conocimiento. El ser humano es entre los vivos el animal

metafísico que se plantea preguntas de talla filosófica también por su disposición a conocer que le pone ante sí:

El conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica [...] Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor; quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo (WWV II, 199).

Es por lo tanto la forma del ente el germen de su propia negación. El dolor, de hecho, surge de la experiencia del límite, pero más principalmente de la superación gnoseológica que se da del límite. Si la condición humana es tan sufriente, es también porque se encuentra entre dos aguas: por un lado, hay un conocimiento que va más allá de su propia forma identificada; por otro lado, está precisamente el sufrimiento por algo no deseado, angosto y negativo, el ζῶή, la vida universal que no se puede negar porque el ser humano no tiene poder sobre ella. Lo que en el nivel moral sigue siendo una elección autónoma y consciente, a tal altura escapa al dominio de los vivos. También en este sentido, debemos comprender la imposibilidad pronunciada por el tutor de Dioniso. El humano – que entre los vivos es el animal consciente y capaz de captar de antemano la posibilidad de la nada– es *víctima* del mismo ser-a-la-vida. Y esto sucede en dos niveles: el primero es el nivel de toma de decisiones de los padres; el segundo – independiente de los padres también– es la de las leyes inescrutables del cosmos que los seres vivos y todo lo que surge no pueden controlar y por lo que, en cambio, se actúa sobre ellos. El dolor metafísico parece poner al ser humano contra una pared: sufre una condición que no depende de él y de la que no puede redimirse. Este *impasse* aumenta aún más el hiato con el mundo que ahora se niega, se vive con hostilidad y, en última instancia, no se quiere. La existencia está marcada por una condición verdaderamente difícil y angosta. Cuando se pierde el impulso vital y la fuerza inconsciente que lo agita, permanece la angustia de la separación. La única liberación auténtica sería precisamente la inalcanzable: no haber nacido nunca. La experiencia cognitiva de esta metafísica del límite aumenta el dolor porque aleja al ser humano del mundo que vive como individuo y, al mismo tiempo, le muestra la imposibilidad –para usar las palabras de Sileno– de alcanzar el *optimum* mientras uno sea, de hecho, un individuo.

La fuerza de los dispositivos conceptuales del antinatalismo es tal que funda la esencia de esta perspectiva filosófica y de cualquier implicación ética. De hecho, la praxis antiprocreativa sigue siendo solo una praxis, una consecuencia empírica del conocimiento

metafísico del mundo. Incluso la asimetría de Benatar, que formaliza con el rigor de la lógica y la fuerza argumentativa del silogismo; la conclusión de que el no-ser es mejor que el ser (o en todo caso el ser no tiene ninguna ventaja sobre el no-ser) encuentra un fundamento más sólido si la cuestión se plantea en términos metafísicos.

Comparada con la tesis de la llamada conducta «pasiva» que Lachmanová atribuye al proto-antinatalismo, este debe interpretarse más correctamente como una experiencia de aceptación del límite a través de la cual el hombre griego decide sobrellevar su existencia. El evento del nacimiento, así como la impostura final representada por la muerte, en una palabra, la individuación como ser-a-la-vida, fueron aceptados como formas y manifestaciones de la vida. Vivir significa experimentar el límite y acoger el tiempo como un intervalo entre la nada de antes de nacer y la nada a la que, pasando por su vida, regresa. No una solución pasiva, sino una praxis afirmativa que acepta tomar este camino porque sabe que la dirección que toma tiene la nada como aterrizaje.

5. Muerte y metafísica

Si bien en el ámbito moral, y por tanto también práctico, la muerte no es la consecuencia directa y más obvia de la tesis según la cual es mejor no haber nacido, en palabras de Sileno se presenta en cambio con el mismo significado que el argumento sobre el nacimiento.

Morir es lo mejor que pueden esperar aquellos que ya están en el mundo y ya no pueden alcanzar el *optimum*. Si para los individuos existentes la muerte no equivale en absoluto a la no existencia pre-vida –ya que entre los dos extremos está todo lo demás, es decir, el tiempo vivido que somos– en el nivel de la existencia universal es sólo el otro umbral concedido a los entes, una vez que se ha cruzado el que los trajo al mundo. En otras palabras, la muerte no es en absoluto el enemigo desagradable que se apodera de nosotros y nos lleva, sino que es otra forma de no ser que en la metafísica de la voluntad o de la substancia se interpreta más correctamente como *ser otro*. En esta dimensión metafísica, la muerte se convierte en el regreso al lugar de donde se vino. Ontológicamente, la simetría entre la no existencia anterior y posterior a la vida descrita por Lucrecio (2018) tiene sentido.

En el pensamiento filosófico antiguo, mucho más que en la modernidad, esta equivalencia entre el nacimiento y la muerte era bastante manifiesta; la muerte, mucho más que la vida, se planteaba como la posibilidad de un feliz final. Cuando Creso quiso saber de

Solón quién era el hombre más feliz sobre la faz de la tierra, pronunció –como relata Heródoto (I 30, 3-5)– el nombre de Telo de Atenas, un personaje que ya estaba muerto. Muy similar es la historia de Cleobi y Bitón para quienes la madre pidió lo más hermoso que le podía pasar a un humano, y recibieron la muerte como un regalo; de nuevo la historia de Trofonio y Agamede, arquitectos del templo de Apolo en Delfos, que fueron recompensados por su trabajo pidiendo y recibiendo lo *optimum*, es decir, la muerte. Todas estas historias hablan del significado que asume la muerte, como exaltación de la nada, en este universo marcado por el límite en el que el ser humano se encuentra en una lucha entre el deseo de mantenerse a sí mismo y el de deshacerse de él. El ser es esta entidad efímera, transitoria, que sufre a causa de su límite y, sin embargo, encuentra su salvación en el límite, de modo que la herida de su naturaleza es también el punto de sutura que repara el desgarró.

Sin embargo, se ha visto que la muerte es algo más profundo y penetrante que el último aliento. Como límite, privación y carencia, se relaciona con la vida, es el otro nombre para el vivir. Por lo tanto, la muerte no es más que la culminación del proceso del morir que comenzó con el comienzo de la vida: el nacimiento. Esta forma de entender la muerte encuentra una de sus expresiones más fuertes en el concepto de *persuasión* de Carlo Michelstaedter (2010). En lo que habría sido su tesis de grado, el filósofo de Gorizia afirmó que «la *persuasión*, niega el tiempo y la voluntad en cada tiempo deficiente» (p. 14): la negación del tiempo es la muerte; la voluntad, siempre deficiente, es el movimiento asintótico de la vida misma que trata, sin conseguirlo nunca, de ir a la conquista de sí misma.

Es precisamente porque el límite envuelve la condición natural de los vivos, haciéndolos efímeros, transitorios y cercanos al final, que la muerte como transición al no-ser implica la conquista de una especie de plenitud, el cumplimiento del estado privativo en el que consiste la vida. Al morir, el ser humano se convierte esencialmente en lo que es.

6. Conclusión

En este trabajo he tratado de reflexionar sobre el antinatalismo como un problema metafísico y no moral. Por lo tanto, no se ha investigado la legitimidad ética de la procreación, lo que ha afectado ampliamente el debate científico, constituyendo el tema privilegiado de la posición filosófica contemporánea. Retomando un famoso mito de la tradición, como es el diálogo entre Sileno y Midas, se ha intentado mostrar algunos de los

elementos más significativos para trazar una perspectiva metafísica sobre el evento del nacimiento. Entre estos, ciertamente vale la pena mencionar la dialéctica entre el Ser y el no-ser, dentro de la cual surge la pregunta metafísica de por qué este último es mejor que el primero. La dificultad para comprender la respuesta, que también es evidente —evidente hasta el punto de que Sileno no necesita argumentar las razones— requiere que sea elaborada, pensada y articulada a partir de una metafísica del límite y la finitud que sea capaz de mostrar la figura de lo vivo, su naturaleza constitutivamente carente e incapaz de poseerse plenamente.

Aunque algunos estudiosos se ven llevados a identificar en el proto-antinatalismo de la sabiduría de Sileno una especie de tendencia a un mero pensamiento pesimista y nihilista que se aleja de la reflexión antinatalista en sentido estricto, aquí he tratado de argumentar que la posición de la negación del nacimiento [*birth negation*] plantea en cambio un enfoque fundamental a la cuestión antinatalista, una disposición filosófica que, aunque capta la evidencia de que sería mejor no venir al mundo, es también capaz de elevar todo ello a un nivel teórico más fundamentado en el que una posición tan decisiva como la del significado del nacimiento puede ser confrontada con algunos de los principales conceptos del conocimiento filosófico para poder encontrar, a partir de la comparación con ellos, una comprensión más profunda, fuerte y capaz —como promete Leopardi— de captar lo que sigue siendo una posición filosófica, y una práctica, decisiva y compartible: aquella para la cual el no-ser es mejor que el Ser.

La respuesta de Sileno tiene el mérito de subrayar cómo la imposibilidad es constitutiva del ser, no como un defecto, sino como una condición. También y sobre todo en este elemento consiste la semantización del antinatalismo, no en el plano ético, sino en el metafísico. A partir de aquí, de hecho, es posible esbozar una ontología real de la no-existencia dentro del propio Ser, que sea capaz de captar la estructura del ser vivo, sin tener en cuenta la capacidad de este último para modificar los resultados o condicionarlos. Por lo tanto, no creo que sea una orientación dirigida al pasado —como argumentaba Morioka— e incapaz de transformar la conciencia del dolor en una praxis activa y antiprocreativa; se trata más bien de captar el alcance del Antinatalismo desde un área filosófica más extensa, por así decirlo, en la que el ente siempre hace su pregunta con respecto al Ser del que forma parte.

El riesgo, es cierto, es que la posición moral del antinatalismo pueda debilitarse como resultado de tal confrontación, ya que los conceptos de necesidad y voluntad (metafísicamente entendidos), colocándose más allá de cualquier acción práctica, restringen

el alcance de la acción de los individuos, es decir, la posibilidad efectiva de una elección antiprocreativa. No creo que tal reflexión deba ser necesariamente el lugar de aterrizaje, pero sin embargo sostengo que cualquier pensamiento filosófico debe tener el coraje de enfrentar incluso las preguntas que podrían correr el riesgo de cuestionar su fundamento; sería mucho más arriesgado evitar la confrontación con tales hipótesis y teorías, ya que nos enfrentaríamos a tesis filosóficas parciales que siguen siendo fuertes mientras la confrontación siga siendo interna a las ideas, posiciones y convicciones ya conocidas. La respuesta de Sileno, sin embargo, sugiere un camino diferente en el que el nudo conceptual que fundamenta la conclusión antinatalista, lejos de debilitarse o diluirse, muestra con mayor fuerza argumentativa el significado de la tesis según la cual sería mejor no haber nacido.

Agradecimientos

Agradezco a Rubén Omar Mantella por la lectura atenta y participativa de mi ensayo, sus sugerencias han mejorado mucho el presente trabajo. Agradezco al profesor Alberto Giovanni Biuso por el intercambio de ideas y opiniones (incluso cuando eran divergentes) y por la constante discusión sin la cual esta contribución no habría sido posible.

Bibliografía

- BENATAR, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford University.
- CIORAN, E. M. (1998). *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus.
- CURI, U. (2008). *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*. Bollati Boringhieri.
- GIRAUD, T. de (2006). *L'art de guillotiner les procreateurs. Manifeste antinataliste*. Le mort qui trompe.
- DIERNA, S. (2025). *È il nascere che non ci voleva. Storia e teoria dell'Antinatalismo*. Mimesis.
- HERÓDOTO. (1999). *Historia*. Cátedra.
- FAVA, L. (2018). Un itinerario nel mito gnóstico. *Vita pensata*, IX, 18.
- GENTILE, G. (2015). Teoria generale dello spirito come atto puro. En G. Gentile. *L'attualismo*. Bompiani.
- LACHMANOVÁ, K. (ed.). (2020). *History of Antinatalism, How Philosophy has Challenged the Question of Procreation*. Pub. Independiente.
- LEOPARDI, G. (1997). *Zibaldone di pensieri*. Mondadori.
- LUCRECIO, C. (1985). *De la naturaleza de las cosas*. Orbis.
- MICHELSTAEDTER, C. (1910/2010). *La persuasión y la retórica y el diálogo de la salud*. Universidad de Murcia.
- MORIOKA, M. (2021). What is Antinatalism? Definition, History and Categories. *The Review of Life Studies*, 12.
- NIETZSCHE, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*. Gredos.
- SCHOPENHAUER, A. (1818/2023a). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (1844/2023b). *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta.
- REALE, G. (ed.). (2006). *I presocratici*. Bompiani.
- SÓFOCLES (1981). *Tragedias*. Gredos.
- ZUCAL, S. (2024). *Storia della filosofia della nascita. Dai Greci a Nietzsche*. Morcelliana.

Aporías de la aniquilación y pesimismo
quiasmático

Aporias of Annihilation and Chiasmatic
Pessimism

Santiago Gutiérrez Sánchez

Madrid, España

RESUMEN

Partiendo de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana, este artículo desarrolla una concepción orgánica de la idea de aniquilación que evidencia la necesidad de una revisión crítica de las filosofías que erigen el sufrimiento como prueba en contra de la vida. En primer lugar, se argumentará que cierta tradición pesimista se ha hecho cargo tan solo de versiones parciales y abstractas del sufrimiento, sobrevalorando su carácter subjetivo frente a su componente biocultural. Después se mostrará cómo la organicidad de todo sufrimiento invalida los balances negativos (cuantitativos y cualitativos) que pretenden fundamentar las teorías de la aniquilación. Ni la existencia ni la prevalencia del sufrimiento autorizan per se a concluir que es mejor forzar el cese de la vida o de la consciencia. Sobre la base de lo anterior, se propondrá por último una ampliación del pesimismo, reinterpretando para nuestros fines la noción kantiana de lo trascendental frente a la noción clásica de inmanencia: si la tradición de pesimismo aniquilacionista, radical o moderado, se revela como un optimismo meta-biológico de corte economicista, un pesimismo que incorpore lo trascendental podría ser el umbral de un nuevo campo de lucideces, reincidencias y lamentos: el *pesimismo abierto* o *pesimismo quiasmático*. Pero para ello habrá que decir antes lo que el pesimismo no es, o lo que no puede ser si es que aspira a hacerse cargo del fondo material de sus ideas.

Palabras clave: Organismo; Aniquilación; Sufrimiento; Trascendental; Inmanencia; Quiasma; Insondable.

ABSTRACT

Starting from Schopenhauer's metaphysics of the will, this article develops an organic conception of the idea of annihilation, highlighting the need for a critical reassessment of philosophies that take suffering as evidence against life. First, it will be argued that certain pessimistic traditions have dealt only with partial and abstract versions of suffering, overestimating its subjective character while neglecting its biocultural component. It will then be shown how the organic nature of all suffering undermines the negative (both quantitative and qualitative) assessments that aim to justify theories of annihilation. Neither existence nor the prevalence of suffering, in themselves, warrant the conclusion that it is better to force the cessation of life or consciousness. On this basis, the article finally proposes an expansion of pessimism, reinterpreting for its purposes the Kantian notion of

the transcendental in contrast to the classical notion of immanence: if the tradition of annihilationist pessimism –whether radical or moderate– reveals itself as a meta-biological optimism of economicist tendency, a pessimism that incorporates the transcendental could mark the threshold of a new field of lucidity, recurrence, and lamentation: an *open pessimism* or a *chiasmatic pessimism*. But to reach that point, one must first state what pessimism is not, or what it cannot be if it is to reckon with the material ground of its own ideas.

Keywords: Organism; Annihilation; Suffering; Transcendental; Immanence; Chiasm; Unfathomable.

I. Economías de la muerte

I.1. Turbolaconismos

Y la luz brilla en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprendieron.

JUAN, 1:5



Si admitimos que una de las grandes virtudes del sistema de Schopenhauer está en el reconocimiento de que la actividad intelectual es solo una manifestación particular de la voluntad, que precede y subordina a lo reflexivo en todos sus aspectos¹, nos vemos también obligados a admitir que toda teoría, incluida la teoría schopenhaueriana de la voluntad, está al servicio de cierta funcionalidad orgánica y desenvuelve, en términos de Monod, una doble trama de veracidad y adaptabilidad performativa. Es decir, toda teoría ostenta o pretende ostentar un cierto grado de adecuación con la realidad, pero también prospera o no conforme a cierta «selección natural de las ideas»:

Es tentador, para un biólogo, comparar la evolución de las ideas a la de la biosfera. Puesto que el Reino abstracto trasciende la biosfera más aún que ésta el universo no vivo, las ideas han conservado algunas de las propiedades de los organismos. Como estos, tienden a perpetuar su estructura y a multiplicarla, pueden fusionar, recombinar, segregar su contenido y, en fin, evolucionar, y en esta evolución la selección, sin ninguna duda, juega un gran papel (Monod, 1971, pp. 179-180).

No hay mayor cura contra la altanería teórica que leer a Schopenhauer, quien, por otra parte, fue quizás uno de los filósofos más altaneros de la historia. Sin embargo, de su sistema se desprende que ninguna teoría es orgánicamente indiferente. Incluso en los discursos teóricos la razón es una excusa para el desarrollo de las lógicas de la vida. La

¹ Razón por la cual nuestras inteligencias artificiales, puramente intelectivas, nunca podrán aspirar a la singularidad, esto es, a una presunta replicación y superación de la inteligencia humana. Pese al atractivo propagandístico de la idea, pensar que los procesos intelectivos son suficientes para originar algo que en su base depende de la vida es como empezar la casa por el tejado. La voluntad, más que la inteligencia, constituye el principio genético del sistema en cuestión. No basta con simular procesos intelectivos: sin una voluntad artificial, que solo podría surgir de un entrecruzamiento tecno-orgánico que combinase biotecnología y robótica blanda, solo hay simulación de la conciencia humana, no replicación ni superación. Además, esta simulación se perfecciona en función de su capacidad para engañar al usuario, no en función de su grado de acercamiento al fenómeno simulado. En este sentido, los cibernéticos (entidades compuestas, parcialmente orgánicas) ofrecen más posibilidades de acercamiento a la singularidad que los androides (puramente simulativos), ya que la voluntad, como potencia preintelectiva, exige un anclaje en lo viviente.

razón solo es efectiva en la medida en que permite comprender su propio carácter secundario respecto de las aspiraciones de la voluntad, pero no más allá, con lo que resulta desajustado tratar de imaginar seres más hábiles intelectualmente que los hombres. Una vez que la razón ha realizado su gesto supremo, es decir, el de arrodillarse ante la voluntad, ya no ofrece mayores horizontes, y hay que juzgar sus productos en función de si están referidos o no a dicha esfera meta-explicativa de la voluntad, que, como veremos, no es otra cosa que una hipóstasis cosmológica de lo orgánico.

¿Cuáles, entonces, podrían ser las leyes de una «selección natural de las ideas»? Debemos tener en cuenta que esta selección no sería meramente natural, sino también cultural y, por tanto, implicaría un proceso biocultural en que lo fijado genéticamente se retroalimentase con lo adquirido por medio del complejo aprendizaje epigenético presente en la cultura (ya desde la obra etológica de Lorenz (1972) queda claro que no existe una contraposición entre lo innato y lo aprendido). Monod propone que una idea próspera² sería aquella que haga sentir mayor confianza y vitalidad a sus portadores, y que este potencial de adaptabilidad de las ideas está generalmente ligado a la capacidad de los discursos para aliviar la angustia del hombre perdido en el cosmos, ya sea por medio de relatos míticos, religiosos o de teorías filosóficas; todo ello serían narrativas ontogenéticas (Monod, 1971, p. 191). Además, añade que deberíamos reconciliarnos con la ciencia porque es el único relato que trasciende la función terapéutica y prometeica del conocimiento. De la teoría vigilada y puesta al servicio de la eficiencia explicativa surge el cosmos vacío de intenciones; el postulado de objetividad que guía la ciencia sería un principio anti-proyectivo, un puro metodismo que no ofrecería explicaciones últimas, pero al parecer supliría todo eso con su altísima capacidad de acelerar el desarrollo tecnológico y el bienestar de las personas³.

² No olvidemos aquí, sin embargo, una importante objeción formal de la noción de *adaptabilidad de las ideas*, que encuentra una de sus expresiones recientes más agudas en el argumento evolutivo contra el naturalismo (Plantinga, 1994). Si el valor de verdad se ve eclipsado por un valor adaptativo, esto es, si el naturalismo y la evolución son verdaderos, entonces nuestras facultades cognitivas no están diseñadas para la verdad, sino para la supervivencia, por lo que no podemos confiar en que nuestras creencias (incluyendo el naturalismo) sean verdaderas. Por esto, la idea de una selección natural de las ideas debe ser siempre contrapesada con cierto principio de correspondencia entre la verdad y sus descripciones del mundo. Es lo que he llamado «una doble trama de veracidad y adaptabilidad performativa».

³ Para Monod el comportamiento intencional de lo viviente sirve de contraparte al postulado de objetividad de la ciencia, razón por la cual la biología se erige como ciencia limítrofe y particularmente relevante a la hora de cuestionar el paradigma científico del cosmos no-agencial. Siguiendo la corrección de este postulado que parece sugerir la biología, cuanto mayor fuese la intencionalidad de lo analizado, más disuelto resultaría el análisis o, mejor dicho, más evidente sería el andamiaje filosófico de lo que se pretendía como una explicación objetiva de la realidad.

Aquí podemos dejar de seguir a Monod: la ciencia no es ni un camino de ideas unívocamente adaptadas, ni tampoco es inmune a las mistificaciones reconfortantes. Una idea próspera en términos de Monod, es decir, capaz de aumentar la confianza y la vitalidad de sus portadores, puede, a la larga, mostrarse desadaptada en términos prácticos, ya sea porque ha priorizado su subsistencia hasta vaciarse⁴ o porque ha producido tecnologías destructivas. Además, nos consolamos con cualquier cosa: la búsqueda de consuelo es tan insuficiente como ilimitada, y el soñador desesperado puede encontrar cobijo incluso en las bellezas y complejidades del «universo ciego» que algunos científicos divulgan sin ninguna vergüenza metafísica. La liturgia de los átomos puede ser tan acogedora como la eucaristía y la danza de las estrellas puede empaparnos con todo el misterio del que antes se encargaba Dios. Pero el ateo naturalista, en su lecho de muerte, si es honesto, se preguntará igualmente *qué* es lo que termina. ¿Y qué puede terminar realmente, qué puede ser aniquilado y extraído de los circuitos naturales?

El círculo será siempre y en todas partes el verdadero símbolo de la naturaleza, pues es el esquema del retorno; este es de hecho la forma más universal de la naturaleza (...); solo por medio del retorno es posible en la incesante corriente del tiempo y su contenido una existencia permanente, es decir, una naturaleza (Schopenhauer, 2014, vol. II, p. 519).

En particular, si existe una selección natural de las ideas, se trata aquí de explicar primero cómo ha podido prosperar *la idea de una ética de la aniquilación*, esto es, de que la inexistencia o la extinción del ser es preferible a la continuación de la vida. Si esta idea no hubiera prosperado en ciertos círculos intelectuales que, aun siendo reducidos, se han encargado de conservar sus formulaciones y de propagarlas, no nos quedaría de ella más que el sentimiento subjetivo que las inspiró, tan común en muchos de nosotros: la agonía de saber que sería mejor estar muerto antes que atravesar ciertas desgracias. Pero si más allá de la prevalencia del sentimiento ha triunfado, aun siendo ostensiblemente autolítica, esta noción programática de la deseabilidad de un cese forzoso, universal o particular, de la existencia consciente, ¿no habría tenido la teoría que concluir también con su propia aniquilación? ¿Por qué han querido conservarse las teorías de la aniquilación? ¿Cómo ha podido la teoría de la aniquilación encontrar sus nichos de adaptabilidad y guarecerse en

⁴ Aquí vale la pena citar la crítica que hace Goethe de los filósofos en su *Teoría de los colores*: «[...] el filósofo puede continuar operando en su esfera con un resultado falso, toda vez que ningún resultado es tan falso que no pueda tener valor como forma exenta de todo contenido» (Goethe, 2008).

ellos, si estas actitudes conservadoras contravienen el propio contenido de la idea, que es la aniquilación, es decir, el viaje solo de ida hacia la nada? ¿Cómo puede la nada seguir llenándose de pasajeros? ¿Con qué especie de turbolacionismo proliferan los himnos de la muerte? La respuesta está unas líneas más arriba: la razón es una excusa para el desarrollo de las lógicas de la vida. Algunos teóricos del suicidio se suicidaron; otros no, pero todos se reprodujeron teóricamente y publicaron sus trabajos, es decir, cometieron primero la *noseogamia* y después la *papirogamia*.

¿Y qué es la voluntad schopenhaueriana, sino una proyección a escala universal e indiferenciada del comportamiento conservador de los organismos? Más allá de la representación y del principio de individuación, tenemos tan solo una potencia ciega y anhelante cuyas oscilaciones dictan desde las leyes físicas hasta el aburrimiento humano. Ahora bien, las tres características estructurales de lo vivo, ampliamente reconocidas por la biología y la bioquímica, a saber, la membrana, el metabolismo y la autorreproducción, coinciden perfectamente con las propiedades de la voluntad, que se objetiva en diversos niveles, se autorregula por medio de una lucha constante y pugna por perpetuarse. La voluntad schopenhaueriana es un principio biocosmológico y, en ese sentido, muchos la han interpretado bien como una fuerza animista o como un panteísmo. En realidad, el pensador alemán, lejos de ser pesimista plomizo, fue un budista corrosivo, convencido de las verdades profundas de los *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*, y también un platonista trágico, acusador de las dinámicas malditas de lo sensible. Identificó la emancipación de la persona respecto de su deseo con una serenidad trans-volitiva solo alcanzable momentáneamente, y que en último término apuntaría a una imposible condición trans-corpórea y trans-orgánica⁵.

Si lo corpóreo y lo orgánico, sometidos a la voluntad, inducen una primacía absoluta de la especie sobre el individuo, que resulta desechado (o peor, reutilizado) tan pronto como cumple con su función reproductiva, toda la teoría de Schopenhauer trasluce sin duda la posibilidad o el anhelo de un «discreto más allá» de las lógicas orgánicas. Nuestro autor, probablemente el padre de todos los aniquilacionismos⁶ occidentales, no creyó nunca

⁵ Por medio del desapego, de la «serena melancolía» de los santos, en Schopenhauer (2014a, p. 450) se trata siempre de trascender contemplativamente las condiciones que nos impone la naturaleza, o de trascender compasivamente las condiciones que nos impone el principio de individuación. En todos los casos la voluntad queda fuertemente asociada a una posibilidad de mitigar el influjo de la voluntad sobre el individuo, es decir, de descubrir esa no-individualidad de fondo que se encuentra más allá de las exigencias recurrentes de lo orgánico, de lo corpóreo.

⁶ Tomamos aquí el término utilizado por Horstmann de *aniquilismo* en su obra *El monstruo* (2024, p. 78). Lo utiliza para referirse al paso del nihilismo como negación del sentido, que resultaría excesivamente reflexivo,

en la aniquilación, puesto que reconoció en ella, como veremos más adelante, un contrasentido y una pura imposibilidad orgánica. Habló siempre en contra del suicidio y defendió en cambio la mitigación de las necesidades, promesas y exigencias que el organismo impone periódicamente sobre los cuerpos.

1.2. Nihilogramas

La mayoría de los pensadores aniquilacionistas posteriores a Schopenhauer (von Hartmann, Mainländer, Zapffe, Michelstaedter, Horstmann, Ligotti o Benatar, por citar algunos) han sido seducidos, cada uno en su propio terreno, por el delirio aritmético que despliega su maestro en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*. A lo largo de pasajes memorables, el filósofo alemán suma las alegrías de la vida, resta los sufrimientos y obtiene un resultado aplastantemente negativo que le permite arremeter contra la vida en todas sus facetas, afirmando que los animales experimentan un sufrimiento perpetuo (Schopenhauer, 2014a, p. 357)⁷, que los hombres son presa de la circularidad engañosa del deseo y que incluso aquellos que ven satisfechos todos sus deseos se hunden en el aburrimiento. Todo ello parece conducir a una conclusión fulgurante: no merece la pena vivir. La vida es un error, una tortura, una trampa, algo que hubiera convenido ahorrarse⁸. Así, la reflexión de la que surgirá el axioma aniquilacionista por excelencia es puramente económica: puestas en la balanza, las alegrías pesan mucho menos que los sufrimientos, y casi podría decirse que los sufrimientos pesan tanto que convierten la balanza en una catapulta, enviando las alegrías fuera de la órbita de la reflexión. Lo que queda ante este cómputo económico es, cómo no, una paradoja: la voluntad de negar la voluntad de vivir, que en los aniquilacionistas se reducirá a una pura tentación de negar la vida.

Pero el cálculo no es tan sencillo. El propio Schopenhauer advierte contra la ingenuidad de creer posible un retorno a la nada: ningún ser vivo desaparece sin dejar

a una aplicación resuelta de la nada sobre los seres. Así, el vacío de sentido se convierte en sentido: en una marcha hacia la aniquilación.

⁷ «Lo que descubrimos solo con atención y esfuerzo extremos en la naturaleza carente de conocimiento se nos revela claramente en la naturaleza que posee conocimiento: en los animales, cuyo permanente sufrimiento es fácil de demostrar».

⁸ Cabría aquí hacer una objeción respecto a la coherencia afectiva de la teoría schopenhaueriana de la voluntad. ¿Cómo es posible que Schopenhauer condene la voluntad en su expresión orgánica y al mismo tiempo la exalte como fondo de armonía cósmica indiferenciada, esto es, como *noúmeno*? Pero la respuesta es evidente si recordamos los caudales órfico-platónicos e hinduistas de los que el propio autor se confiesa deudor: la vida, como condición principalmente corpórea, se encuentra sujeta al principio de individuación, y está por tanto constitutivamente desgarrada, desvinculada de una realidad primordial. Detrás del velo de maya, fuera de la cueva, se encuentra la verdad, la luz unitaria más allá de la oscura repetición de los cuerpos.

huella, porque todo organismo forma parte de una red de intercambios materiales y energéticos que trascienden su mera individualidad (Schopenhauer, 2014a, pp. 321-322). Ninguna existencia puede ser abolida de modo absoluto, sin que ningún otro ser, proceso o forma herede, conserve o reutilice sus restos: «... el ser vivo no sufre una aniquilación absoluta con la muerte, sino que sigue existiendo con y dentro del todo de la naturaleza» (Schopenhauer, 2014b, p. 515). El cuerpo muerto alimenta bacterias, recicla minerales y libera nutrientes, e incluso los fenómenos orgánicos que podrían cargar con el signo negativo de la aniquilación (la apoptosis, la extinción, etc.) sirven a la continuidad de otras formas de vida. Se sigue, entonces, que la aniquilación entendida en términos absolutos no tiene correlato en la naturaleza. Así, considerada como un dictado moral o como una postura existencial, la idea ética de aniquilación apenas logra disimular su carga ontológica. Y bien, ¿qué es lo que se extingue? Una noción ingenua de aniquilación requiere, por tanto, suponer un tránsito sin resto, sin secuela y sin transformación, algo que no se da en el universo conocido.

En este punto podría argumentarse que lo que busca el aniquilacionista en realidad es la extinción de la conciencia, para lo cual debe sacrificar su existencia corpórea; ahora bien, ¿no será la aniquilación de la conciencia la enésima ilusión de la conciencia? ¿Cómo puede la conciencia estar segura de albergar los medios de su desaparición y, con ella, de la desaparición del sufrimiento? En último término, el aniquilacionismo radical está obligado o bien a abrazar un solipsismo que acorrala sus preocupaciones hacia el plano incomunicable de lo puramente subjetivo (un *egoísmo teórico*, en términos de Schopenhauer) o bien a ampliar orgánicamente el concepto de aniquilación.

Cabe puntualizar aquí que la posibilidad de una aniquilación radical suele venir acompañada de ciertos *ontofatalismos* o presupuestos de nulidad ontológica. Es fácil renunciar al mundo si nuestro discurso ontológico, bien por ser puramente relacional, bien por ser puramente sustancial o bien por ser una ontología desgarrada como la de Mainländer, ya se ha encargado de aniquilar el mundo previamente. Es muy sencillo aceptar la idea de aniquilación cuando se ha aceptado previamente cierta aniquilación basal como presupuesto ontológico, ya sea un cosmos entrópico y extenuado, una esfera de brillos trasmundanos e inaccesibles o una red relacional des-sustancializada e indiferenciada. Se trata, en este último caso, de una reducción de la complejidad categorial del mundo por la vía relacional, típica de las filosofías y religiones orientales, igual que en occidente han sido típicas las reducciones de la complejidad por la vía sustancial. Schopenhauer mismo se

adscribe a esta línea de interpretación orientalista y omnirelacional, llegando a decir que la materia es un mero *abstractum* que consiste solo en su actuar:

Solo de la materia es verdad (...) que su ser consiste en actuar; que ella es enteramente solo causalidad, es decir, la causalidad misma intuida objetivamente; por ello no es nada en sí misma, sino que, como ingrediente del objeto intuido, es un mero *abstractum* que no puede darse por sí solo en ninguna experiencia (Schopenhauer, 2014b, p. 215).

La versión más moderada e interesante del aniquilacionismo, sin embargo, es la que se desliza más allá de los compromisos ontológicos (que son, como hemos dicho, promesas de compatibilidad teórica que encierran un cierto afán reproductivo, conservador, orgánico) para mostrarse simplemente como tentativa infructuosa y desesperada. Se suplica, entonces, una cesación del sufrimiento que esta vez no puede llegar a coincidir con la cesación de la vida, porque, aunque previamente se ha identificado el sufrimiento con la vida, también se ha admitido que no hay liberación en la fiebre suicida, sino egoísmo, fruto del principio de individuación y de la voluntad de vivir. Esta es la modalidad de aniquilacionismo moderado que parece abrazar Schopenhauer, cuyas palabras destilan a menudo la tensión del *saber* que la vida es un tormento confuso y fortuito y, pese a todo, *querer* seguir viviendo o, mejor dicho, no poder dejar de quererlo. Los fugitivos de la vida, teóricos o no, siguen queriendo la vida, y es la propia voluntad de vivir lo que empuja la mano del suicida (Schopenhauer, 2014a, § 69).

En Schopenhauer encontramos la clave de toda teoría honesta de la aniquilación: cualquier deseo de desaparecer se hunde en lo irreductible de las necesidades y afanes orgánicos, es reabsorbido por un cúmulo de inercias del que apenas somos capaces de distraernos por medio del arte, la filosofía, el ascetismo y la compasión. Recordemos que Schopenhauer anticipa la objeción más burda que podría hacersele: la de estar proponiendo una salvación irrealizable. Al fin y al cabo, ¿quién podrá sostener por más de un minuto la vida del santo contemplativo? Pero Schopenhauer aclara que mientras vivamos la maldición supera siempre cualquier redención posible. No podemos esperar un estado de gracia permanente; no hay redención estable, todas las negaciones de la voluntad de vivir son

precarias y transitorias (2014a, p. 445)⁹. Lo que prevalece es el vaivén de la voluntad, trasfondo de toda actividad posible.

Entonces, ¿por qué no arrojamos a los brazos de la muerte? El capítulo titulado «Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí» del vol. II. de *El mundo como voluntad y representación*, además de ser uno de los discursos más maravillosos sobre la muerte que se hayan pronunciado jamás, ayuda a entender hasta qué punto Schopenhauer defiende un aniquilacionismo moderado: en él se insiste en que no hay razones de peso para temer la muerte ni tampoco para buscarla (2014b, pp. 505-552). La muerte es sencillamente un cese de la funcionalidad corpórea que quiebra las ilusiones de la representación y las entrega a la unidad cósmico-volitiva que subyace a todo principio de individuación. La muerte no hace sino consumir el giro de la voluntad sobre sí misma y permitir la reunión de lo que ya estaba reunido de antemano. No se la describe como una desaparición, sino como una disolución en la matriz de la voluntad indiferenciada. Nada se anula en la muerte que no sea prescindible. Ahora bien, ¿vuelve esto deseable a la muerte? En absoluto, porque ese deseo solo podría manifestarse como una voluntad de vivir que potencia el principio de individuación, y con él el egoísmo, la injusticia, la maldad y la crueldad. *Preferir* la muerte es, en definitiva, ponerle condiciones a la vida y por tanto afirmarla, entrar en una negociación con ella acerca de lo que sería tolerable o no.

En efecto, no debe engañarnos la aparente negatividad de la teoría aniquilacionista: la proposición «antes que seguir viviendo es preferible empujar la vida hacia su aniquilación» es negativa solo en su contenido, pero positiva en la forma, es decir, en el plano conservador de la organicidad meta-teórica. El aniquilacionismo esconde una doble soteriología, estructural y temática, y como tal proyecta siempre la estructura de un progreso que se abre a todas las dinámicas performativas y orgánicas de las teorías, además de presentar en sus temáticas el tropo del falso descenso o el horror revitalizante propio de la catábasis. En tanto que postulan *el valor positivo de la anulación* y entran al juego biocultural de la prosperidad teórica, si los aniquilacionistas que han sucedido a Schopenhauer se rinden al cálculo dramático de bienes y males, lo hacen consintiendo con un discurso formalmente optimista y paradójicamente coherente con la voluntad de vivir que el contenido de su discurso pretendería negar. Y si *reproducen* y *radicalizan* estos cálculos, que en el fondo

⁹ «No debemos creer que, una vez negada la voluntad de vivir por medio del conocimiento convertido en aquietador, esta negación no pueda vacilar, ni que se la pueda considerar como una propiedad definitivamente adquirida. Por el contrario, hay que reconquistarla siempre en una lucha constante».

son económicos, es porque han visto a su maestro hacerlo en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*.

Pero allí donde nuestro metafísico gruñón no quiso llevar más lejos las posibilidades de la aniquilación porque entendió que es, en la teoría, una incoherencia lógica y orgánica, y en la práctica una manifestación retorcida de la voluntad de vivir y no una negación de la misma, su prole teórica lo espolea hacia el error, se obsesiona con la furia admirada y la convierte en método. Schopenhauer moderó su teoría de la deseabilidad del no-ser, limitándola al lamento y a la apología contenida de la muerte como regreso a la matriz. La ecolalia aniquilacionista de sus herederos radicales parte también de la presunta preponderancia del sufrimiento vital como valor puramente negativo (que ya en la propia teoría de Schopenhauer es un axioma difícil de sostener, y al cual habría que agradecer, eso sí, el habernos descubierto acorralados por el perpetuo afán orgánico), pero desarrolla desde ahí una propuesta de extinción programática, por vías lógicas o poéticas, con justificaciones cuantitativas o cualitativas, y se emplea a fondo para demostrar que la muerte es preferible a la vida, que el no-ser es preferible al ser y que, en definitiva, es posible algo así como una *comparación ontológica* que conduce a una *ética de la renuncia fundamental* (aunque nunca tan fundamental como para renunciar a la renuncia). Y en el tono y el estilo, si se lee cuidadosamente a estos autores oscuros, siempre podemos encontrar una mueca triunfante en su amargura: la sonrisa del titiritero que hace bailar el cadáver de una idea.

I.3. Naturaleza del sufrimiento

Allí donde el aniquilacionista moderado ofrecía una caracterización de la vida que surgía de una *comparación endógena* de sus elementos, esto es, limitaba el campo de sus comparaciones al interior de la vida (al sufrimiento y al gozo como elementos negativo y positivo que le son intrínsecos), el argumentario del aniquilacionista radical, al que el propio Schopenhauer se acerca a veces, aunque siempre con mucha más ironía que sus vástagos teóricos, tiende a caracterizar la vida en función de una *comparación exógena*: enfrenta la vida con alternativas que de todas formas nos serían inaccesibles. Por tanto, ante la ausencia de uno de los polos de la comparación soñada por el aniquilacionista radical, sus ideas toman la forma de una *extrapolación teórica* o, dicho llanamente, se ponen al servicio de un enunciado universal no verificable. Si el cálculo del aniquilacionista moderado (al que quizá deberíamos llamar *miserífugo* radical) era todavía etiológico y dependiente de

descripciones causales del sufrimiento, el cálculo del aniquilacionista radical (al que quizá deberíamos llamar *miserófago* moderado) es ya ontológico y depende de un puro embelesamiento omnicondenatorio, abstracto, un asociacionismo discursivo sin límites que podría ser lógico, místico o incluso periodístico¹⁰

Ahora bien, se trata aquí de investigar si el sufrimiento, que es, por cierto, el eje de rotación de toda teodicea (quizá es preciso leer el aniquilacionismo como una subtrama neurótica del problema del mal), es condenable *per se*, tal y como pretenden los aniquilacionistas radicales y moderados. Para ello, sin embargo, tendremos que confrontar brevemente la antesala del aniquilacionismo, que es el nihilismo o la ausencia de valores objetivos de verdad, bondad y jerarquía ontológica; una ausencia que el aniquilacionista hipostatiza después para convertir, paradójicamente, en valor objetivo. Aquí el contraargumento es evidente: el organismo es un centro de coordenadas valorativas de primer orden, y si no se acepta como tal es por el lastre de las metafísicas antropocéntricas que se abordarán en la segunda parte del artículo. Por ejemplo, el dolor, en términos generales, es una respuesta fisiológica a un estímulo nocivo, ya sea físico o emocional. Se manifiesta como una señal de alerta y de rechazo que informa al organismo sobre un daño, activando mecanismos de protección que buscan preservar la integridad del cuerpo. Aunque sin lugar a duda existen casos de resignificación cultural de la recepción del dolor en el hombre, como mera respuesta valorativa biológica el dolor es universal en el reino animal y forma parte de las estrategias evolutivas que permiten la supervivencia de las especies.

Hablamos aquí de sufrimiento, por otro lado, porque este implica una dimensión subjetiva que trasciende el mero dolor físico: es una experiencia emocional y cognitiva no estereotipada y que puede emerger o no como consecuencia del dolor (de hecho, puede ser causa de dolor, como es el caso de la somatización en los trastornos psíquicos). La aparición del sufrimiento viene profundamente influenciada por factores sociales, culturales y psicológicos, de manera que un mismo estímulo causante de sufrimiento por estar marcado negativamente en cierto grupo social, cierta cultura o cierta circunstancia psicológica, puede resultar inocuo en otros contextos. La interrelación entre dolor y sufrimiento se ha hecho evidente en las observaciones contemporáneas sobre el

¹⁰ Los informativos hacen esa misma enumeración absorta de los males que parece zanjar negativamente y de forma abstracta el mundo en función de consideraciones últimas, desentendidas de su propio funcionamiento. El telediarario es un pesimismo. Arimán, el dios de la información según Steiner, podría ser el dios de los pesimistas.

sufrimiento animal: los animales pueden sufrir igual que los humanos. Muchos animales no solo sienten dolor físico, sino que también experimentan emociones complejas: miedo, angustia, ansiedad¹¹. Aquí, una interpretación de las consecuencias cognitivas y emocionales del dolor en términos exclusivamente humanos podría llevar a una visión antropocéntrica que imposibilita nuestra comprensión del sufrimiento como fenómeno biocultural¹². Debemos, por el contrario, reubicar el análisis: si el dolor existe de manera sistemática en el reino animal, y especialmente en los organismos con sistema nervioso centralizado puede venir acompañado de sufrimiento, esto no puede ser un accidente. Su universalidad sugiere *función* y, en efecto, el dolor cumple un papel adaptativo más allá del *sentido* que se le quiera conferir. Es señal de daño, amenaza, urgencia, y como tal es una fuente de aprendizaje.

Las posturas que erigen el sufrimiento en contra de la vida caen, por tanto, en un doble malentendido. Primero, sobrevaloran el carácter subjetivo del dolor, interpretándolo solo como experiencia consciente, ignorando su rol infraindividual, somático y evolutivo, y segundo, no distinguen *función* y *sentido*, ignorando también que estos dos elementos a veces pueden oponerse. ¿Qué nos lleva a concluir que todo lo que nos desagrade debería desaparecer? No todo lo que existe en el ámbito vital responde a una lógica de agrado o de plenitud. La vida no es una garantía de bienestar, sino una estrategia de continuidad, y cuando una filosofía afirma que el sufrimiento es prueba suficiente para justificar el rechazo de la existencia, comete un desplazamiento: arranca el fenómeno de su suelo biológico para colocarlo en un plano exclusivamente subjetivo y existencial. ¿Cómo sabemos que ese es un plano de análisis adecuado para ofrecer caracterizaciones y comparaciones de la vida? ¿Debemos situar lo intransferible de las experiencias subjetivas de la desgracia en el centro de todo pensamiento pesimista? El cuerpo no hace tales distinciones: sufrir es conservarse y conservarse es sobrevivir. Aquí no hay ninguna trascendencia ni mensaje último, sino pura economía funcional. Recordemos: no es necesario postular el determinismo biológico para hablar de un orden de exigencias orgánicas que es condición de posibilidad de la experiencia

¹¹ La propia biología nos introduce el drama de la conciencia. En toda la naturaleza, y no solo en la humana, se distinguen las reacciones estereotípicas, con mayor carga de determinación genética, de las reacciones cognitivas, variables en función de múltiples factores, abiertas a todo un proceso de deliberación orgánica. Por eso no tiene sentido imaginar la biología como la ciencia de las determinaciones orgánicas. La biología también es ciencia de la indeterminación, de la tentativa, del historial de adaptaciones fallibles y movedizas.

¹² A este respecto, para desmitificar la idea de una condición infracognitiva de los animales no humanos (surgida de los sesgos de antropomorfismo, antropectomía y antropocentrismo), y también como compendio de conocimientos etológicos fundamentales, resulta interesantísima la lectura del ensayo *La zarigüeya de Schrödinger: cómo viven y entienden la muerte los animales* de la filósofa Susana Monsó (2021, pp. 38-41, 61-67 y 87-93).

subjetiva y que, por tanto, la comprende, la organiza y amplifica su sentido solipsista. En resumen: si se quiere pensar el pesimismo con rigor, conviene empezar por rechazar la viabilidad biológica de todo aniquilacionismo radical, no porque el sufrimiento no exista, sino porque su existencia no autoriza la conclusión de que la vida sea un error *per se*. ¿Es esto una crítica integral que tiende a invalidar todo pensamiento pesimista?¹³ No necesariamente. A continuación, trataremos de concluir que, a la luz del reconocimiento que hemos hecho de nuestras condiciones orgánicas, podrían abrirse nuevos horizontes lamentables para los parroquianos del no a la vida.

2. El pesimismo abierto

2.1. Trascendencia e inmanencia

Comencemos con la más simple de las palabras: «Infinito». Esta, como «Dios», espíritu y algunas otras expresiones que tienen equivalente en todas las lenguas, en modo alguno es la expresión de una idea, sino un esfuerzo hacia ella. Representa un intento posible hacia una concepción imposible. El hombre necesitaba un término para indicar la *dirección* de este esfuerzo, la nube tras la cual se halla, siempre invisible, el objeto de esta tentativa. [...] El espíritu debe elegir entre *imposibilidades*.

EDGAR ALLAN POE, Eureka

Si el aniquilacionismo moderado de Schopenhauer proponía una trascendencia precaria de la voluntad de vivir por medio de su negación (esto es, por medio de una mitigación ascético/contemplativa de los condicionamientos orgánicos), el aniquilacionismo radical parece hartarse del candor budista de su maestro y termina postulando, como es el caso de von Hartmann (2022) o de Mainländer (2014), una voluntad cósmica de morir que solo cabe obedecer con la aniquilación del individuo o del mundo. Así, tenemos que allí donde en Schopenhauer había trascendencia, en sus herederos solo queda una obediencia a la inercia negativa del cosmos.

A esta constelación de obediencias puede añadirse, por ejemplo, el aniquilacionismo trágico de Zapffe (2004), para quien la conciencia es un desajuste evolutivo que exige un

¹³ Es cierto que en este artículo coexisten las objeciones materiales y las objeciones formales al aniquilacionismo radical. Se trata de dos tipos de objeción diferentes, y, si bien su combinación corre el riesgo de ser tachada de anticlimática, no creemos que encierre contradicción alguna.

sacrificio de lucidez. Su propuesta de rendición estratégica no es más que una obediencia al exceso de conciencia que exige, paradójicamente, su autoocultamiento. Ligotti (2011), por su parte, condensa en una estética del horror la obediencia aniquilacionista: no hay voluntad que trascender ni sentido que conquistar, solo la necesidad de aceptar (como quien acepta la lógica de un cuento macabro) que la conciencia es una marioneta de lo innombrable, y que su desaparición es la única forma de justicia metafísica. Y en Benatar (2006), la obediencia adopta la forma de una inferencia ineluctable: no se trata de un acto trágico ni de una voluntad exterior, sino de la aceptación racional de una asimetría ontológica entre daño y placer que dicta, con la frialdad de un silogismo, la no-procreación como único acto éticamente coherente. Podríamos citar a muchos otros autores, pero el caso es que tenemos una obediencia inercial en el pesimismo heredero de Schopenhauer (cosmogónica en Mainländer, lógica en Benatar, trágica en Zapffe, estética y metafísica en Ligotti, etc.), que, frente a la aspiración schopenhaueriana a una expresión redimida de la voluntad, renuncia a toda posibilidad de redención y conserva únicamente el elemento negativo de la metafísica de su maestro. Esto es lo que caracteriza a las teorías de la aniquilación. Pero en el proceso, los pensadores aniquilacionistas incurren en dos grandes orgullos metafísicos y antropocéntricos: la *Metafísica de la Excepción Humana* [MEH], que concibe una separación radical entre la naturaleza y la cultura, y la *Metafísica de la Agencia Histórica* de la humanidad [MAH], que concibe la posibilidad de modular premeditadamente el porvenir de los colectivos humanos. Ahora bien, antes de entrar a la crítica de estas dos metafísicas es preciso, en la línea del aniquilacionismo moderado, restituir el sentido trascendental del pesimismo, de modo que este pueda volver a hacerse cargo del fondo material de sus ideas. Para ello, urge responder a la pregunta por los límites del conocimiento y por la flexibilidad de estos límites.

Como vector clásico de oposición a la *inmanencia*¹⁴, en que la plenitud real se concentraría en una sola esfera¹⁵, podemos pensar la *trascendencia* como una inmanencia

¹⁴ Si bien seguiremos a Kant (2002) en su distinción entre lo trascendental y la trascendencia, central para la conciencia de los condicionantes constitutivos del conocer, adoptamos aquí el sentido clásico de la inmanencia (Plotino, Spinoza, Deleuze) como autosuficiencia e independencia, como aquello que se basta a sí mismo y no remite a otro para ser o para conocerse. Esto nos llevará, como veremos, a identificar lo inmanente con lo nouménico, cuyas vías de acceso solo pueden ser precarias, escalonadas, trascendentes a lo largo de lo insondable.

¹⁵ Puede llamarse *esfera* a cualquier centro operativo de ideación en el que un grupo más o menos definido de ideas puja por su imposible transformación en cosas, es decir, por adjudicarse un entorno de realidad. Por tanto, la subsistencia de la esfera depende de una doble tensión, siempre arriesgada, entre su centro epistémico y sus contornos ontológicos; tensión que la obliga a intercambiar centros y límites con otras esferas. El entorno de realidad es precisamente el precario triunfo de esta negociación que se produce en la esfera entre centros y límites. Pronto veremos que esto hace de ella el primer concepto quiasmático. Así, llamo

mitótica, necesariamente limitada por las condiciones del proceso cognoscente, en que la realidad de una esfera siempre refiere a la de otra. En Schopenhauer, por ejemplo, tal como se recordó al principio del artículo, la esfera de la voluntad trasciende a la esfera de la razón. La trascendencia es la multiplicación de las inmanencias y, quizás, la esperanza de una reunión de todas ellas en un plano general y meta-inmanente¹⁶. En el mejor de los casos, esta necesidad de referir unas esferas a otras se toma como fuente de humildad epistémica y no como afán resolutivo/clasificadorio de las esferas. En realidad, toda trascendencia es comparativa: establece una circulación de ciertos valores que se ponderan en una esfera, se trasladan a la otra y se compensan en ella. De ahí que la definición kantiana de lo *trascendental* (la mejor condensada de todas) sea la de condición de posibilidad del conocimiento. Aquí lo que Kant entiende por *trascendencia* aparece como un intento particular de apertura epistémica dentro de la esfera más general de lo trascendental. Lo trascendente está subordinado a lo trascendental en el sentido de que su posibilidad de aparecer como idea o incluso como ilusión está mediada por las estructuras trascendentales. El rechazo clásico de la esfera conocida, sensible, o la expectativa de un más allá sobrenatural son solo expresiones particulares del esquema general de lo trascendental, que debería entenderse más bien como un reconocimiento de cierta multiplicidad a la que nos vemos abocados en el mero proceso de conocer, así como una búsqueda de las relaciones de dependencia entre las diversas esferas que generan nuestras propias limitaciones, ya que no podemos acceder a la unidad última o primera (que, es cierto, sería inmanente en cualquier caso).

esfera a cualquier centro de ideas que busca aumentar su *volumen* (su correspondencia ontológica) en todas direcciones, es decir, busca la correspondencia con un entorno real, tiene sed de mundo, y en esa búsqueda se ve obligada tanto a definir unos límites para sí misma como a intercambiar límites y centros con otras esferas, cuando los primeros se muestran defectuosos. Aun siendo un concepto estructuralmente flexible que admite una aplicación en campos muy distintos, incluye ineludiblemente un mínimo grado de abstracción tal que permita agrupar ideas bajo una misma aspiración referencial. Esferas pueden ser la realidad sensible, el paraíso, la música o el deporte, si es que todos estos centros operativos de ideación martirizan la inmanencia de fondo con sus sueños descriptivos, pero no el grupo de las recetas de cocina o el grupo de los tipos de ángulo, carentes de sed de mundo, y que si acaso habrían de comprenderse como subesferas de las esferas de la nutrición o de la matemática. Todas las esferas son mediatas, deficientes en su acceso a la inmanencia y, por tanto, susceptibles de entrar en esquemas de trascendencia. La intuición final que haría de los esquemas de trascendencia una meta-inmanencia es que todas las esferas tienen el mismo centro, para lo cual hay que renunciar, sin embargo, a la aspiración referencial, es decir, al *logos* propiamente dicho, que mediante sus distinciones ha permitido la formulación de todos los esquemas. En la esfera, por último, se aúnan el discurso sobre el mundo y las condiciones de posibilidad del propio discurso. Lo que sabemos del saber tienta a lo que sabemos del mundo: este es el conglomerado que, por su mediatez y su tentativa, puede ser referido a otra esfera y trascender.

¹⁶ Pero esta esperanza no es condición necesaria ni suficiente para lo trascendente, sino que queda siempre relegada al componente de segundo orden de la trascendencia, que es, en esencia, comunicación interesférica.

Esta relación comparativa que establece compensaciones ontológicas es precisamente la que abre la posibilidad de una comunicación entre los dos tipos de esfera trascendental: la esfera trascendente y la esfera transcendida. Epistemológicamente, la inmanencia es una estática y lo trascendental supone una dinámica. La inmanencia, en la medida en que está autocomprendida, es pura inmediatez que no admite evolución alguna más allá de la pura inercia de sus elementos constitutivos, y solo se abre al análisis panorámico, mientras que lo trascendental exige un análisis ontogenético. La inmanencia, al ser lo primero y lo último, podrá ser productiva pero siempre resulta inaccesible al conocimiento, precisamente porque su carácter inmediato obstruye toda tentativa intelectual: se puede estar en lo inmediato, se puede ser lo inmediato, pero no se puede conocerlo, porque toda forma de conocimiento implica mediación. Y más aún: la mediación lógico-teórica no es el único tipo de mediación que existe. Ya hemos visto que el conocimiento no es solo conocimiento, sino también adaptabilidad de ese mismo conocimiento, lo que implica también mediaciones estéticas y sociales¹⁷. Lo trascendental, por otra parte, en su acepción kantiana, es precisamente el medio por el que trazamos nuestro acceso limitado a la inmanencia. Es el ámbito crepuscular del conocimiento y sus transiciones forzosas.

Se trata, por tanto, de la clase de elementos últimos que presentan las ontologías como sistemas explicativos de una totalidad estática o dinámica. Cualquier sistema explicativo que quiera hacerse cargo de su propio modo de conocer se ve abocado a los esquemas trascendentales, esto es, a desarrollar una dinámica inspirada por sus propias limitaciones. En cambio, y como ocurre en el caso de los aniquilacionismos radicales, cuando una teoría se permite zanjar el mundo en un sentido o en otro, es porque está arrogándose un acceso directo a la inmanencia, esto es, a la esfera explicativa última, incondicionada, cuyo conocimiento abriría la posibilidad de embelesamiento ontológico que antes oponíamos a la etiología. Es evidente que el trascendentalismo o el inmanentismo de una ontología no se decide en el desarrollo de sus peculiaridades, sino en su cierre o su apertura categorial, es decir, en el talante abierto o cerrado de sus elementos constitutivos, de sus factores conclusivos, del fondo decisivo que induce retrospectivamente todo el margen de sus esperanzas, de sus vigores ideales o sus anemias materiales. Por eso es común encontramos ontologías que echan mano de factores aparentemente trascendentales solo

¹⁷ Considérese aquí el ejemplo paradigmático de acercamiento a la inmediatez por vías mediatas, esto es: el acercamiento a Dios. La teología ofrece mediación lógica, la mística ofrece mediación estética y la ritualística ofrece mediación social. No hay acercamiento sin mediación.

para terminar zanjando el cosmos, cerrándolo y volviéndolo, en último término, estático, orgulloso, plagado de ilusiones de inmanencia. Y ya hemos visto que la inercia ontológica expuesta por las teorías de esta clase solo es capaz de inspirar, en el plano epistemológico, una obediencia.

La verdadera prueba de trascendentalismo es una capacidad para mantener la dinámica ontogenética a raíz de la humildad epistémica de sus supuestos. Por contraintuitivo que pueda parecer, sobre todo a raíz de la mala fama que pesa sobre la idea de lo trascendental, sobrecargada de las interpretaciones religiosas y sobrenaturales de la trascendencia¹⁸, una teoría trascendental es simplemente una teoría que acepta su condicionamiento epistémico constitutivo, es decir, cierta recursividad indefinida de sus impotencias a la hora de comprender absolutamente el mundo. Por ello, este tipo de teorías se ven abocadas a un escalonamiento de sus accesos al mundo, y a un reconocimiento constante de sus límites. La historia de este reconocimiento integral y no anecdótico de la propia ignorancia se remonta a los orígenes de la filosofía, pero entonar el *scio me nescire* todavía está mal visto en los círculos intelectuales, y raras veces logra ser lo bastante honesto como para situarse en el centro de la teoría. En el caso de Schopenhauer, por ejemplo, encontramos múltiples referencias a nuestro acceso radicalmente limitado al noúmeno, esto es, a la voluntad (cuya sola caracterización por vías introspectivas es probablemente un exceso), pero también es de sobra conocida la arrogancia y la autosuficiencia teórica del pensador alemán.

2.2. Pesimismo quiasmático

Se puede decir, en cualquier caso, que trazar la distinción entre pesimismos cerrados y pesimismos abiertos es lo mismo que distinguir entre pesimismos inmanentes y pesimismos trascendentales. Ahora bien, podemos preguntar preliminarmente lo siguiente: ¿puede el pesimismo ser trascendental sin reducir su compromiso con lo pésimo? Probablemente sí, porque, pese a que lo trascendental es esencialmente un condicionamiento que funciona como apertura propositiva de exterioridades, nada impide imaginar exterioridades peores o transiciones a una exterioridad que empeoran la esfera trascendida. Además, la propia precariedad de nuestro acceso a la inmanencia podría dar

¹⁸ Recordamos que la trascendencia no es necesariamente sobrenatural, sino que solo indica una transición interesférica que exige un previo reconocimiento de lo trascendente.

pie a un cierto pesimismo epistémico, que compartiría con el escepticismo, sobre todo con el radical, su humillación, pero no su parálisis. Aquí la cuestión es ya puramente casuística y depende de la caracterización que se haga del trasvase valorativo entre esferas. En nuestro caso, de la mano del aniquilacionismo moderado de Schopenhauer hemos visto que lo peor no puede ser puramente subjetivo ni tampoco puramente orgánico, si es que queremos evitar las consecuencias solipsistas o deterministas de un sistema que se decantaría, de nuevo, por un falso cierre inmanente. Hemos visto punto por punto las insuficiencias de las caracterizaciones puramente negativas de la vida, tanto por ser experiencia orgánica y condicionada por exigencias corporales como por ser experiencia subjetiva y condicionada por los dramas de la conciencia.

Nos encontramos, pues, en el cruce de caminos entre lo trascendental y lo inmanente, esto es, entre lo inaccesible y nuestra relación con ello, necesariamente precaria y comparativa, dependiente de una referencia continua a exterioridades excesivas. Un pesimismo abierto, trascendental, que no sueñe con cerrar comprensivamente el cosmos recurriendo a esquemas de inmanencia negativa y que reconozca los límites del conocimiento, pero no en el sentido de la impotencia subjetiva o de la inapetencia teórica (aquí ya no se trata de las rendiciones triunfantes del aniquilacionismo radical), sino en el sentido de la declarada insuficiencia de nuestras propias categorizaciones de lo negativo; un pesimismo así ha de ser necesariamente quiasmático. Esto significa que no ha de partir de una pura intuición moral ni de un puro principio lógico, sino de un entrecruzamiento: el de la vida como estructura orgánica que contiene al pensamiento, y del pensamiento como gesto que desborda, pliega o hiere a esa misma vida. No hay aquí una voluntad de redención ni un deseo de aniquilación, sino la exposición a una tensión sin síntesis entre lo vivido y lo comprendido. Una tensión dinámica, especular, de simetrías reversibles, tal como enuncia la figura del *quiasma*¹⁹. El pesimismo quiasmático ya no puede definirse como diagnóstico del mundo ni como actitud ante él, sino como la confesión de un descoyuntamiento entre experiencia y representación, entre la realidad del dolor y la tentativa de darle forma. Pesimista es quien no encuentra reposo ni en el ser ni en su negación. Se trataría de mantenerse en el cruce de caminos, temblando en el centro de la equis, colgados de la

¹⁹ Tomamos este concepto de Merleau-Ponty, especialmente en su obra *Lo visible y lo invisible* (2010). Mientras el quiasma designa una figura de entrecruzamiento, donde los elementos se reflejan o invierten en una estructura de simetría reversible (como en la figura retórica o en la biología genética), proponemos que su contrario funcional sería la *disyunción* (*disjunctio*), entendida no solo como separación, sino como ruptura de la reciprocidad estructural. La *disjunctio* implica el desgajamiento irreversible de las partes, sin posibilidad de eco ni inversión, lo que anula la lógica especular del quiasma.

cruz, abiertos a la tensión entre lo que se sueña y lo que se hace, entre lo que duele y lo que se dice que duele.

2.3. Lo insondable y la ética del desfase

Este entretejimiento de los polos epistémico y ontológico (quiasma) exige una *ética del desfase* y un *compromiso con lo insondable*. Son cauces teóricos que exceden las condiciones de este artículo, pero quizá es oportuno trazar en este punto las líneas generales de ambos proyectos.

Allí donde el pesimismo clásico intentaba establecer un saldo, una contabilidad del sufrimiento, una ecuación de la existencia, el pesimismo quiasmático insiste en la imposibilidad del cierre, en la desmesura de lo viviente. No se trata, por tanto, de demostrar si el sufrimiento justifica o no la aniquilación, sino de mostrar que ninguna justificación, en uno u otro sentido, puede agotar su materia o sustraer intelectualmente lo viviente de su fondo de inmanencia. De aquí, de la actitud quiasmática, surge precisamente la idea central de *lo insondable*²⁰, que habrá de inspirar investigaciones posteriores. Insondable es el camino que va de lo trascendental a lo inmanente. No debe identificarse lo insondable con lo simplemente misterioso, oculto, y ni siquiera con lo trascendente como interferencia necesaria entre esferas, sino con el régimen asintótico del conocimiento en los términos anteriormente explicados. Lo insondable es *lo que resiste la función teórica sin dejar por ello de ser real*. El más allá del saber es su abismo interior: no está fuera, sino dentro. Es el punto donde las categorías se agotan, los sentidos no sirven porque resultan intercambiables e insuficientes, los signos se dislocan porque siempre harían falta otros, y, para el caso que nos ocupa, el sufrimiento excede tanto su expresión como su medida. Abriéndonos a la idea de lo insondable vemos que el sufrimiento persiste entonces como intensidad, como escisión o testimonio de que la vida no es objeto de conocimiento, sino fractura del conocimiento. Desde ahora, toda comprensión cabal del sufrimiento, si es que no quiere enredarse en idealizaciones disfrazadas de miserabilismo, deberá asumirlo como un fenómeno que no está cerrado ni en su aspecto biológico ni en su aspecto subjetivo. La vida no se agota en la contabilidad ridícula que podemos hacer de ella: se desborda en

²⁰ La justificación de por qué esta categoría no quiebra las condiciones del sujeto trascendental kantiano es muy evidente, pero precisa de una larga explicación. Conformémonos aquí con decir que es precisamente la continua variabilidad de lo orgánico, de lo viviente, lo que autoriza a concebir todo un espectro epistemológico al que no tenemos acceso, o cuyo acceso depende de ciertas flexibilidades epistémicas que se deciden, en nuestro caso, en la convergencia biocultural (tecnología-cultura-organismos).

zonas mudas, en orillas que desequilibran y torturan la teoría. Lo verdaderamente contrario a la vida no es la muerte, que está integrada en los procesos vitales, sino el intento de clausura intelectual de la misma bajo la intrascendencia de las fórmulas totales.

En este punto cobra pleno sentido la insistencia que hemos hecho desde el principio del artículo en el carácter corpóreo y orgánico del ser humano, que está, como todo ser vivo, dotado de una membrana, un metabolismo y un afán de preservación y multiplicación. La dinámica y la preocupación de los cuerpos orgánicos se sitúa en la base de la experiencia subjetiva y configura sus manifestaciones, incluidas la cultura y toda su sofisticación, su sutileza, sus inversiones y sus reinterpretaciones de la directriz natural²¹. Ahora bien, si algo caracteriza a los seres vivos es la variabilidad y la limitación de los recursos de que disponen para responder a las necesidades de su propio organismo. No existe un ser vivo general: todos son particulares y, sin embargo, sí obedecen a ciertas dinámicas generales²² que invitan a pensar en la iterabilidad de lo vivo sobre el fondo común de lo insondable. Para acercarse a una superación de la MEH es preciso reconocer una *orgánica trascendental* que informe sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento orgánico, pero que también introduzca la posibilidad de una flexibilización de dichas condiciones en función de los marcos de adaptabilidad. En esta limitación y codependencia consustancial a todo lo vivo, que se encuentra siempre dotado de unos sentidos y no de otros, de un tipo de movimiento y no de otro; que se encuentra, en fin, abierto a unas posibilidades y cerrado a otras, y completamente ligado a un intercambio con su entorno, queremos ver un ejemplo paradigmático de esfera en el sentido anteriormente descrito.

Todo ser vivo está abierto a la trascendencia, que no es sino la flexibilidad de lo insondable. Aunque no cabe aquí desarrollarlo, a esa esfera insondable pero flexible pertenecen las subesferas de lo *desconocido* (aquello que no ha sido tematizado porque escapa a cierto orden conceptual), lo *desapercibido* (lo que no puede ser percibido porque escapa a cierto orden sensible), lo *desfigurado* (lo que no admite ninguna representación

²¹ Puede que no exista algo así como la *naturaleza humana*, pero sin duda existe la *naturaleza en lo humano*, y la cultura no es ni mucho menos una separación de lo natural. Quienes defienden que sí lo es, arrastran un orgullo ancestral que en sus versiones teóricas despliega toda una MEH, postura que ha sido casi unánime a lo largo de toda la historia de la filosofía (el *dasein* claramente antropocéntrico de Heidegger (2014) produjo quizás la última hornada de metafísicos de la excepción humana), pero que cada vez encuentra más opositores. Entre ellos cabría destacar a Edgar Morin y a Tommaso Menegazzi (2013).

²² Repetimos: membrana (individuación o límite funcional), metabolismo (autocatálisis, procesos internos de transformación y mantenimiento) y multiplicación (genética, capacidad de reproducción y transmisión de información).

estable de la sensibilidad) y lo *desvivido* (lo que no admite ninguna representación estable de la imaginación).

En cuanto a la ética del desfase, de nuevo evidentemente excesiva para los propósitos de este artículo, baste decir que el reconocimiento del condicionamiento orgánico y la apertura a lo insondable de lo humano invitan también a abandonar la vieja MAH. Este paradigma es plenamente vigente hoy en día, sobre todo en las esferas políticas y económicas, y viene a sostener que la multitud humana, en general, es dueña de su destino y puede modular premeditadamente el curso de la historia. Aquí, ante las fuerzas (transhistóricas, transculturales, orgánicas, insondables también) que evidentemente exceden y condicionan la pobre esfera de lo humano, y que nos hemos esforzado por recordar a lo largo de todo el artículo, es donde podemos retomar con todo derecho el *pesimismo*, pues nunca se han reunido suficientes pruebas para quebrar esta ilusión que nubla la visión de la humanidad periódicamente ensangrentada, enteramente sometida a la furia recurrente de sus mareas. Por mucho que el capitalismo fagocite las utopías, seguimos pensando en la multitud humana en términos de movilización utópica²³. La historia de la humanidad es verdaderamente pésima en el sentido de que permanece cerrada a toda posibilidad de trascendencia, por obra de esta creencia en la posibilidad de una modulación premeditada de la historia. El hombre trata de regular el cúmulo histórico, pero no sabe regularse a sí mismo. Aquí es necesario dar cuenta, de nuevo, del quiasma, del entrecruzamiento de historia y naturaleza, porque solo así se abre la posibilidad de reconocer el desfase entre *regulaciones* y *posibilidades* en el campo de la ética. De este reconocimiento se deriva una mejor comprensión de lo que efectivamente ocurre, y las verdaderas advertencias éticas, presentes de modo primigenio en todas las viejas religiones, beben de esta conciencia del desfase entre las condiciones íntimas y las aspiraciones históricas.

La tesis fuerte que encierra la ética del desfase, que buscaría romper la MAH, describe una asimetría en cuanto a la transferencia de valores desde la esfera colectiva a la esfera individual²⁴. La estética es el plano de transferencia de valores que va de lo colectivo a lo individual, y la moral es el plano de transferencia de valores que va de lo individual a lo colectivo. Igual que no existen estéticas individuales, sino solo colectivas, tampoco existen

²³ Hay que sustituir, en todo caso, el término de *utopía* por el de *upatía* si hubiera que soñar, habría que empezar por una purga ideal de las emociones de los individuos que conformasen la utopía. Lo contrario sería empezar la casa por el tejado.

²⁴ Sirva esta breve exposición también como ejemplo por el cual las esferas se interconectan entre sí, abriéndose o cerrándose a lo trascendental.

bondades ni maldades colectivas, sino solo individuales. Esto invalida toda posibilidad de una agencia histórica. Los sujetos colectivos no son sujetos morales. Ningún malvado es bueno por pertenecer a un colectivo presuntamente amable, y ningún santo es malo por pertenecer a un colectivo presuntamente perverso²⁵. Santa es, por ejemplo, una persona que no aspira a vender nada. Aunque esto, como puede uno imaginarse, es tan difícil que casi cabe imaginar al santo como alguien que solo vende bondades. Es particularmente difícil introducir esta ética en una civilización completamente enturbiada por los dogmas opuestos: se piensa que la estética es una cuestión de elecciones puramente individuales, y que la ética tiene que ver con la adhesión a proyectos colectivos.

Hasta ahora se ha procurado mostrar las insuficiencias del aniquilacionismo radical, y también se ha propuesto un modelo de pesimismo abierto, trascendental, quiasmático: una epistemología cuyo fracaso es quizá su única dignidad, puesto que inaugura sus aptitudes trascendentes. Por lo demás, aceptar que el sufrimiento no puede ser completamente cifrado, ni equilibrado, ni evacuado, implica que tampoco puede ser refutado ni glorificado: queda, así, dejando tras de nosotros el último resto de condena, solo una matriz de inestabilidad, de contrariedades que nos empujan una y otra vez a reunimos con lo insondable. En este punto, como ya anticipó Schopenhauer, puede que al pensamiento no se le ocurra nada que hacer con ese reencuentro permanente con sus límites. En ese caso, ¡viva el pensamiento!

²⁵ En la raíz de estas ideas habría que buscar las reflexiones neomísticas de Simone Weil (2007, pp. 187-206). Ver los fragmentos finales de *La gravedad y la gracia*, dedicados a lo social.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Pre-Textos.
- BENATAR, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford University.
- BURKERT, W. (2009). *La creación de lo sagrado: La huella de la biología en las religiones antiguas*. Acantilado.
- COLEMAN, W. (1977). *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function and Transformation*. Cambridge University.
- DARWIN, C. (2009). *El origen de las especies*. Alianza.
- DERRIDA, J. (2010). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- DIÉGUEZ, A. (2012). *La vida bajo escrutinio: Una introducción a la filosofía de la biología*. Biblioteca Buridán.
- FECHNER, G. (2010). *Nanna o la vida psíquica de las plantas*. Sequitur.
- GOETHE, J. von. (2008). *Teoría de los colores*. Consejo General de la Arquitectura Técnica de España.
- GODFREY-SMITH, P. (2017). *Otras mentes: el pulpo, el mar y los orígenes profundos de la consciencia*. Taurus.
- HARTMANN, E. von (2022). *Filosofía del inconsciente*. Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trotta.
- HORSTMANN, U. (2024). *El monstruo. Perfiles de una filosofía antropófuga*. Sequitur.
- JONAS, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trotta.
- KANT, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Tecnos.
- LIGOTTI, T. (2011). *The conspiracy against the human race: A contrivance of horror*. Hippocampus.
- LORENZ, K. (1972). *El comportamiento animal y humano: Los orígenes del conocimiento*. Plaza y Janés.
- MAINLÄNDER, P. (2014). *Filosofía de la redención*. Xorki.
- MARGULIS, L., SAGAN, D. (2013). *Microcosmos*. Tusquets.
- MENEGAZZI, T. (2013). *Antropología filosófica. Genealogía conceptual y propuestas contemporáneas*. UAM (Tesis doctoral).
- MERLEAU-PONTY, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- MONSÓ, S. (2021). *La zarigüeya de Schrödinger: cómo viven y entienden la muerte los animales*. Plaza y Valdés.

- MONOD, J. (1971). *El azar y la necesidad*. Barral.
- MORIN, E. (1992). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
- PLANTINGA, A. (1994). Naturalism defeated? En J. Beilby (Ed.), *Naturalism defeated? Essays on Plantinga's evolutionary argument against naturalism* (pp. 1–12). Cornell University.
- SCHOPENHAUER, A. (2014a). *El mundo como voluntad y representación I*. Gredos.
- SCHOPENHAUER, A. (2014b). *El mundo como voluntad y representación II*. Gredos.
- SCHRÖDINGER, E. (2006). *¿Qué es la vida?*. Tusquets.
- VARELA, F. y MATURANA, H. (1972). *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*. Editorial Universitaria.
- WEIL, S. (2007). *La gravedad y la gracia*. Trotta.
- ZAPFFE, P. W. (2004). The last messiah. *Philosophy Now*, (45), pp. 17–21.

La dictadura del futuro: reflexiones
sobre la maldad de la extinción

The Dictatorship of the Future: Reflections
on the Evil of Extinction

Rubén O. Mantella

Universitat de Barcelona

RESUMEN

Este artículo analiza críticamente el debate filosófico en torno a la extinción humana, enumerando y cuestionando las razones por las que se le suele tratar como el «mal absoluto». A partir del trabajo de Émile Torres, *Human Extinction: A History of the Science and Ethics of Annihilation*, se examinan las principales líneas argumentativas avanzadas, sobre todo durante el siglo XX, para intentar dar contenido y contexto racional al terror de la aniquilación humana: los argumentos de pérdida adicional, el de los asuntos pendientes de la humanidad, el significado cósmico de nuestra especie y el sufrimiento de las últimas generaciones. También se revisan posturas pro-extincionistas –desde Schopenhauer hasta Benatar– que, desde diferentes tradiciones pesimistas, conciben la desaparición de la humanidad como un bien o, al menos, como una salida moralmente aceptable frente al sufrimiento inherente a la existencia. El autor sostiene una posición crítica hacia los enfoques utilitaristas impersonales y hacia el «largoplacismo», que supedita el presente a narrativas futuristas y cósmicas, lo que puede derivar en una «dictadura del futuro». La reflexión concluye que el verdadero valor de este debate radica en desmitificar la idea de la extinción, liberándola de su carácter incuestionable y permitiendo repensar nuestras prioridades éticas y políticas desde una perspectiva más situada en el presente del dolor y de la condición humana.

Palabras clave: Extinción humana; Utilitarismo; Transhumanismo; Pro-extincionismo; Sufrimiento; Ética; Antinatalismo.

ABSTRACT

This article critically examines the philosophical debate surrounding human extinction, analyzing and questioning the reasons why it is often treated as the “ultimate evil.” Drawing on Émile Torres’ *Human Extinction: A History of the Science and Ethics of Annihilation*, it reviews the main argumentative lines developed –especially throughout the twentieth century– to provide rational content and context to the terror of human annihilation: the arguments of additional loss, humanity’s unfinished business, the cosmic significance of our species, and the suffering of the last generations. It also revisits pro-extinctionist positions –from Schopenhauer to Benatar– which, within different pessimistic traditions, regard the disappearance of humanity as a good, or at least as a morally acceptable way out in the face of existence’s inherent suffering. The author adopts a critical stance toward impersonal

utilitarian approaches and “longtermism”, which subordinates the present to futuristic and cosmic narratives, potentially resulting in a “dictatorship of the future.” The reflection concludes that the true value of this debate lies in demystifying the idea of extinction, stripping it of its unquestionable status, and enabling us to rethink our ethical and political priorities from a perspective more rooted in the present realities of suffering and the human condition.

Keywords: Human extinction; Utilitarianism; Transhumanism; Pro-extinctionism; Suffering; Ethics; Antinatalism.

I. Introducción

Puede parecer evidente que la extinción de la especie humana sea, eufemística y resumidamente hablando, algo *malo*. Pues lo será por la misma razón que matar a cualquier persona es malo: matar está mal, matar a muchos está *muy* mal, matar a todos es lo *peor*. Sin embargo, evidente no lo es y hasta cabe preguntarnos, por razones filosóficas, pero también me atrevería a decir políticas, si y porqué la extinción humana aparece tan a menudo en nuestra imaginación colectiva como el desastre por excelencia. El *pessimum inter pessima*.

Puede parecer una pregunta absurda, inútil incluso, pero parafraseando a Mark Fisher, note el lector que en tiempos recientes *se nos dice* que es más fácil imaginarnos colonizando Marte que, por ejemplo, disminuir las injusticias económicas. En la segunda década del siglo son numerosísimas las referencias a la posibilidad de la extinción humana, sobre todo desde que el filósofo sueco Nick Bostrom popularizó (gracias a *YouTube*, cabe decirlo) el concepto de «riesgo existencial», junto con un grupo de millonarios que desde Silicon Valley se han sumado al carro del «largoplacismo» (*Longtermism*). Por una vez que hombres influyentes hacen caso de la filosofía académica resulta que la usan para justificar su ostentosa hipermasculinidad a la hora de esparcir la semilla humana por el cosmos¹. Larry Niven, el famoso escritor de ciencia ficción, solía bromear que los dinosaurios se extinguieron porque no tenían un programa espacial, y, añadido yo, los programas espaciales requieren mucho dinero e inversión pública.

El problema de los riesgos existenciales es que lo que es «absolutamente malo» tiende a influir *absolutamente* en nuestros juicios morales y políticos (o así se puede usar): se puede usar para acallar el disenso, para trivializar lo importante e inmediato en nombre de lo gigantesco y lejano, se puede usar para decir que se actúa más allá de lo político. Como en las mejores escenas de *Independence Day* donde el enemigo común hace de enemigos políticos aliados meta-políticos. Por la mismas razones, por ejemplo, se argumenta que la expansión espacial necesita de nuevos cuerpos, lo que le permite a un Elon Musk sumarse al sentimiento pronatalista de moda e invitarnos a hacer más hijos y, a ser posible, que estudien ingeniería².

¹ Torres (2023) describe de manera muy detallada y crítica la manera en la que un consorcio de pensadores, emprendedores y transhumanistas diversos se han cohesionado alrededor de la obsesión por los problemas de largo alcance cronológico de la humanidad, incluida su posible extinción.

² La ciencia ficción tiene un interesante contacto, desde al menos Jules Verne, con las aspiraciones ingenieriles y emprendedoras de *self-made men* y otros machotes de la tecnología y las finanzas. Para un panorama breve

Resistir a estos discursos es una razón práctica, si el lector la necesita, para emprender una tarea teórica extraña e interesante: investigar qué es *exactamente* la extinción humana y de qué manera sería, si lo es, algo malo, terrible, lo absolutamente peor. Averiguarlo nos permitirá no sólo contextualizar tan magno evento, sino también despojarlo de su aura mística y poder juzgarlo así con perspectiva.

Para ello utilizaré como referencia al principal estudio sobre el tema de los últimos años: el detallado y bien escrito *Human extinction: A history of the science and ethics of annihilation*, de Emile Torres (2023).

2. ¿Qué es la extinción humana?

Que significa extinguirnos no es sencillo. La extinción de otras especies es casi un concepto teórico, mientras que la *nuestra* nos aparece concreta y terrible, nos suena a *omnicidio*: al asesinato masivo a todos los humanos³. Torres nota que la idea misma de que los humanos puedan extinguirse de forma total y definitiva es relativamente reciente, digamos del siglo XIX. El apocalipsis divino era un final *provisional* que daba lugar a una segunda realidad, la humanidad se acaba aquí, pero continúa allá. El Armagedón era un evento, además, *necesario*. Cuando pensamos en la «extinción» estamos usando un término naturalista, darwiniano, materialista: estamos pensando en la completa, total, definitiva y *contingente* aniquilación de lo humano.

Pero bien ¿qué es lo humano? O, mejor dicho, ¿qué se debe perder para que se pierda lo humano? Hemos hablado de «especie» pero sospecho que a cualquier habitante del mundo occidental le importaría bien poco dejar atrás su pertenencia filética a la especie *homo sapiens* si con ello salvara lo que sí nos importa: nuestra capacidad de sentir y pensar, hablar y juzgar. Y más si a cambio obtuviera más tiempo o calidad de vida, como esperan los transhumanistas. Torres hace una categorización muy compleja de la que aquí solo nos importa notar la diferencia entre pensar la extinción como el fin de una cierta especie (extinción *filética*) o como el fin de una o varias propiedades que consideremos normativamente relevantes (extinción *normativa*). Varios escenarios, si bien por ahora de

pero muy entretenido de este contacto aconsejo al lector el delicioso ensayo de Nieva, M. (2024). *Ciencia ficción capitalista: Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo*. Anagrama.

³ Torres cita un artículo de 1959 de Kenneth Tynan para el New Yorker: «Siempre hemos tenido la capacidad de suicidarnos y la destreza para cometer homicidio; después de muchos milenios, dominamos el arte del genocidio; y ahora estamos equipados para un nuevo crimen, aún sin nombre, aunque uno adecuado sería *omnicidio*: el asesinato de todos» [Traducción propia]. Véase Torres, 2023, p.89.

ciencia ficción, podrían hacer posible la primera sin la segunda y hasta la segunda sin la primera.

Ejemplos del primer escenario no lo imaginan solo los *biohackers* sino los que sueñan con convertir las conciencias humanas en *software* conservable en servidores. Más realístico, me parece, es que tras nuestra muerte colectiva dejemos atrás alguna forma de inteligencia artificial que nos haga, para los que así lo consideren, de «heredera espiritual». Un ejemplo del segundo escenario lo imaginó *Planet of the Apes* en 1968: el *homo sapiens* sobrevive, pero muere (o se pierde) «la humanidad». Si las consecuencias del cambio climático siguen empeorando, quizás los humanos de un futuro mucho más cercano vivirán una vida que no reconoceríamos como del todo humana, por mucho que un antropólogo reconociera los esqueletos.

Que estas posibilidades sean del futuro (quizás) lejano no disminuye la confusión: ¿Qué es lo que debemos conservar? ¿Qué es lo que no debe perderse de aquella cosa que llamamos «la humanidad»? Personalmente pienso que la herencia filética la dejaríamos morir encantados, y así varios pensadores han tendido a querer argumentar que lo que es realmente valioso de la presencia del ser humano es algo que no tiene nada que ver con la biología. Aclararlo ha sido el trabajo de algunos autores que podríamos incluir en la corriente del pesimismo filosófico, pero también es un útil ejercicio para razonar, o recordarnos, donde yacen nuestros intereses, nuestros ideales, y por qué no, qué cosas priorizar de nuestro enorme abanico de compromisos éticos y políticos.

3. Razones para el horror absoluto: porqué la extinción es algo malo

Al hacer el intento puede darse cuenta el lector que al someter a escrutinio las intuiciones que gritan horrorizadas desde el fondo de nuestras mentes ante las películas apocalípticas norteamericanas lo que es que *exactamente* hace que la extinción humana sea un mal tan terrible no queda tan claro. Torres hace algo interesante y útil al enumerar las razones principales que diferentes autores han avanzado para afirmar que la extinción humana es un mal. Seguiremos su enumeración y me concentraré en autores y argumentos relativamente recientes y universalizables, dejando a otros de mis compañeros de esta revista la tarea de evaluar con más detalle las más complejas (y *sui generis*) aportaciones de autores del pesimismo filosófico clásico, como Schopenhauer, Mainländer o Hartmann.

Finalmente, y antes de proceder, nótese que en ningún momento estoy dudando de si matar a un ser humano es algo malo o no. Sí lo és. Todos los autores que citaremos están de acuerdo en que asesinar a todos los humanos sería un crimen terrible, pues en primer lugar porqué se acortarían las vidas de muchas personas que tienen fuertísimos intereses en mantenerse con vida. Sin hablar siquiera de autonomía, consentimiento y un largo etcétera. Pero hay muchas maneras en las que la humanidad se puede acabar sin necesidad que alguien, o algo en específico, la asesine de forma repentina y brutal. De lo que estamos hablando es de porqué y de qué manera es *el fin de la existencia de la humanidad misma* algo malo.

Razón I: pérdida adicional.

Muchos de los autores que han escrito sobre los males de la extinción humana, sobre todo dentro de la tradición utilitarista anglófona, parecen sostener la que Torres llama una visión de «pérdida adicional». *In nuce* la idea es que si mañana todos los seres humanos muriesen, digamos por efecto de un meteorito devastador, un posible observador notaría que una primera cosa valiosa se ha «perdido»: la vida de miles de millones de personas; pero además notaría una segunda pérdida: la de la especie humana. Es decir, en ese supuesto habrían ocurrido *dos* tragedias distintas, no solo una (Torres, 2023, p. 231). Compárese con aquellos que, como Torres, consideran que no es así y que tanto que muera el 100% o solo el 90% de la humanidad la tragedia, o la «pérdida de valor», sería exactamente la misma o «equivalente». Los que defienden la visión de pérdida adicional están afirmando, en el fondo, que la extinción humana sería mala porqué algo adicional, *a parte de las vidas humanas*, ja que se perdería para siempre el valor total de todo el arte jamás creado, por ejemplo, del amor jamás amado, o de toda la felicidad que no se disfrutaría nunca. Lo malo de la extinción sería una especie de coste de oportunidad.

La mayoría de los autores que, según Torres, sostienen esta visión se adhieren al «impersonalismo axiológico»: una tendencia muy común entre los utilitaristas clásicos (como Henry Sidgwick) al considerar que algunas «entidades» pueden tener valor por sí mismas. Para los utilitaristas suele ser la felicidad o el «*welfare*» lo que tiene valor intrínseco. Si es así entonces cabe creer que el bienestar o la felicidad, en un sentido impersonal, debe maximizarse. Argumentan, por lo tanto, que la extinción es mala debido no tanto a las vidas perdidas, sino al *valor* de la felicidad jamás realizada. Bostrom, por ejemplo, calcula que las vidas futuras potenciales en el universo accesible son tan altas como 10^{58} . Si solo una

fracción de ellas tuviera una vida que mereciera la pena ser vivida, el fin de la humanidad supondría la ausencia de incalculables unidades de valor en forma de felicidad producida. Por eso según Sidgwick «un rechazo universal a propagar la especie humana sería el mayor de los crímenes concebibles» (Sidgwick, 1981, p. 487). Merece la pena señalar que, por esta misma razón, la extinción humana sería una catástrofe axiológica *incluso si el proceso fuese completamente voluntario* (Torres, 2023, pp. 248–253).

Razones muy diferentes han aportado otros autores como Thomas Nagel, Bertrand Russel, Günther Anders y Hans Jonas (citados por Torres) quienes han argumentado que el fin de la humanidad constituiría una pérdida no en términos de felicidad perdida sino de proyectos irrealizados o abandonados: la civilización, el arte, la filosofía, el progreso moral, la paz en el mundo.

Razón 2: asuntos pendientes y nuestra participación en la cadena del ser.

Los últimos autores que he mencionado caben mejor en otra categorización: lo que Torres llama el «argumento de los asuntos pendientes» (*unfinished business*), que en cierto sentido es una visión retrospectiva de las pérdidas adicionales. Este es el argumento de aquellos que creen que la extinción humana sería algo terrible porque acortaría alguna aventura o esfuerzo transhistórico o transgeneracional, «desperdiciando» así los esfuerzos de las generaciones pasadas. La construcción de la civilización, por ejemplo, o «el reino de la ley, la hermandad del hombre» como escribe I. F. Clarke en un artículo de 1971, en el que estas aspiraciones «constituyen el trabajo pendiente de la raza humana» (Torres, 2023, p.302).

Günther Anders, por ejemplo, afirma que la extinción sería similar a una «segunda muerte» de aquellos que, ya muertos, serían olvidados para siempre, sus esfuerzos serían en vano, como si nunca hubieran existido. La extinción rompería lo que él, como Jonas, consideraba la cadena ética que conectaba a las personas pasadas, presentes y futuras en una sola «Liga de Generaciones». El «mundo común» de Hannah Arendt (1958/1998) que Schell recoge (1982): la extinción pondría fin a un esfuerzo colectivo, la lucha por la trascendencia, las artes y la ciencia, la ética y las instituciones políticas. Bennet (1978) llega a hipotetizar que tengamos una «obligación, *prima facie*, de garantizar que los asuntos importantes [de la raza humana] no queden inconclusos». Torres nota que estos autores no dejan siempre claro si están hablando de deseos, deberes deontológicos, legales, o si se

trata simplemente de preferencias estéticas, o de consejos supererogatorios. Él mismo confiesa que, sí, *sería una pena* que nos extinguiéramos antes de que el progreso de la ciencia pudiera producir «una imagen explicativa-predictiva completa de la realidad» porque «terminar nuestro trabajo epistémico proporcionaría al menos algún tipo de cierre, y eso sería algo bueno» (Torres, 2023, pág. 434). Pero reconoce que se trata de una preferencia no moral, pues preferir que así sea o aconsejarlo no es lo mismo que poder argumentar que su ausencia sería un mal absoluto.

Razón 3: el significado cósmico y el valor de quienes crean valor

Muchos de los autores y filósofos citados también han argumentado que la extinción humana pondría fin a algo maravillosamente único: los humanos. Tan valioso de hecho que tiene *un significado, o un peso, cósmico*, es decir, que su presencia hace que el universo sea un poco mejor, un poco más especial. Parte de lo que nos hace especiales, argumentan, es que hasta donde sabemos, los humanos son la única especie inteligente en el universo, pues la paradoja de Fermi impone a algunos cierto respeto cósmico⁴. Acabar con los humanos o la humanidad, entonces, significaría acabar con un bicho extraño y exótico: un creador de valor, un portador de derechos, un poseedor de racionalidad, la única parte del universo capaz de entenderse a sí misma.

No solo somos únicos, sino que Hans Jonas por ejemplo argumenta que los humanos, en virtud de nuestro libre albedrío, somos los «únicos seres éticos», y la existencia continua de seres capaces de «orden moral» le parece importantísima. Nuestra obligación de sobrevivir no es con personas futuras particulares, sino con la «idea de Hombre», asegurando «la premisa misma de toda obligación». Jonas afirma con contundencia que «el suicidio colectivo aniquilaría el fenómeno de la justicia y la injusticia por igual, y así privaría al Ser de las dimensiones metafísicas y morales que tanto tardó en producir» (Citado por Torres, 2023, p. 243). Por eso le preocupaba que «el hombre [tome] su propia evolución en sus manos», porque lo que importa no es tanto nuestra especie filética cuanto nuestra capacidad de traer al mundo nuestra capacidad normativa

⁴ En resumen, se trata de la idea, atribuida al físico italiano Enrico Fermi y popularizada por divulgadores y escritores de ciencia-ficción norteamericanos, de que existe una aparente contradicción entre la alta probabilidad de que existan civilizaciones extraterrestres en el universo, dada la cantidad de planetas habitables que debe haber (estadísticamente hablando) y la falta de evidencia o contacto con tales civilizaciones.

Razón 4: (A) lo malo que afecta a las personas es la capacidad del futuro de crear significado.

Tanto yo como Torres no consideramos el impersonalismo axiológico una doctrina digna de ser tomada en serio. Nos adherimos, al contrario, a una axiología «que afecta a las personas» (*person-affecting*, en inglés): actos y eventos son buenos y malos sólo si «afectan» (o podrían afectar) a alguna persona, y son buenos o malos en tanto que y en la medida que la afectan. Así la existencia de la especie humana puede tener valor sólo si afecta de manera positiva a algún humano real. Una manera de defender que la extinción humana sería mala sin hacer referencia a valores impersonales es (A) argumentar que la extinción humana sería mala porque causaría inmenso sufrimiento a las personas que deben vivir bajo semejante espada de Damocles. Una segunda manera, que no excluye, sino que se suele añadir a la primera es (B) hacer referencia al sufrimiento que experimentaría la última generación de seres humanos. Consideremos (A) primero.

Una preocupación central planteada por Torres, basándose en el trabajo de Ernest Partridge y otros, es la angustia psicológica que surgiría si la gente estuviera *segura de* que la humanidad se encuentra al borde de la extinción. Partridge argumentó que los humanos tenemos una necesidad fundamental de trascendencia (Torres, 2023, p. 229). Esto implica valorar algo más allá de nosotros mismos: nuestras comunidades, nuestros logros culturales y la continuación de la humanidad misma que incluye su permanencia en el tiempo. Considerar la extinción inevitable no solo de nuestra especie sino de nuestros proyectos cumulativos y aspiraciones sociales nos quitaría lo que yo llamaría el «papel regulativo» que el futuro tiene, o puede tener, en la vida humana, al conectar nuestros esfuerzos individuales y colectivos hacia un punto de fuga trascendental⁵. El conocimiento de la inevitable aniquilación humana, escribe Partridge, proyectaría una «sombra existencial» sobre las vidas humanas ya que gran parte de lo que hacemos se sustenta en la creencia de que las generaciones futuras heredarán y llevarán adelante nuestros esfuerzos (Torres, 2023, p. 311). Sin esta fuente de consuelo, nuestra propia mortalidad sería más difícil de soportar y nuestros esfuerzos en vida se sentirían vacíos y vanos.

⁵ Dicha así la idea ya era de Kant, aunque Kant fue honesto en admitir que no tenemos evidencia ni razones de que la historia tenga un propósito, y que su papel regulativo es más bien una necesidad humana de sentir que nuestros esfuerzos colectivos apuntan a algo. Véase, por ejemplo, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), así como los §§ 65-67 de la *Crítica del juicio* (1790).

Razón 5: (B) lo malo que afecta a las personas es el sufrimiento de la última generación.

Aunque las generaciones anteriores a la extinción enfrentaran la desesperación existencial y la falta de sentido, aunque superen el empobrecimiento de sus vidas y dejen de confiar en la «inmortalidad vicaria» que supuestamente ofrecen las futuras generaciones, aun así debe haber una generación de humanos que sufriría daños no solo existenciales sino psicológicos y físicos concretos: la *última* generación. Benatar ya había señalado (en 2006) que las últimas personas en la Tierra no solo tendrían que lidiar con el *conocimiento* de que son los últimos humanos, sino que también sufrirían en carne propia el colapso de las estructuras sociales y prácticas que sostienen la vida. Según este argumento los últimos supervivientes de la raza humana se enfrentarán a una existencia corta, dolorosa y solitaria quizás mejor retratada por la película de Alfonso Cuarón, *Los hijos de los hombres* (inspirada en la novela de P.D. James del mismo nombre). Benatar se toma esta posibilidad tan en serio que, aunque sea de los que argumentan que toda procreación sea inmoral, aun así propone que un enfoque «por fases» podría ser moralmente *preferible*: crear nuevas personas, poco a poco, con el único propósito de aliviar el sufrimiento de las últimas generaciones y traer la humanidad a una extinción voluntaria menos dolorosa. Si bien esta sugerencia es controvertida, subraya el nivel de consenso que hay acerca del enorme sufrimiento que padecería la «última generación».

Anti-razón 1. Variedades de Pro-Extincionismo

Otros autores, la mayoría de los cuales podríamos incluir con matices en la larga tradición de pesimismo filosófico, han argumentado que la extinción humana no debe porqué pensarse como algo malo o como lo peor que nos pueda pasar. Algunos hasta han sugerido que sería algo preferible a su continuación. Con sus debidas diferencias podemos clasificar todos los argumentos de estos autores bajo la rúbrica del «pro-extincionismo». Torres afirma, aunque no da cifras, que la mayoría de los filósofos que han escrito sobre el tema de la extinción humana pertenecen a este grupo (Torres, 2023, p. 426).

La versión más *mainstream* de esta posición la encontramos en los que abogan por la extinción humana como algo deseable desde el punto de vista de la salud del planeta tierra y sus habitantes no humanos. El ambientalismo moderno ha desarrollado esta veta

de pro-extincionismo misantrópico que caracteriza al *homo sapiens* como una enfermedad, un cáncer, un virus. Una especie de «viruela humana». Un *homo shiticus* (Torres, 2023, pp. 292–330). Algunos grupos de activistas ambientales (como la *Church of Euthanasia* o el *Voluntary Human Extinction Movement*) abogan públicamente (aunque quizá de manera más provocadora que sincera) por nuestra desaparición voluntaria, ya sea cometiendo suicidio colectivo o simplemente evitando tener hijos.

Esta posición nos parece menos interesante y más difícil de argumentar, sobre todo si el lector comparte conmigo la confusión ante la idea que un planeta sin humanos pueda ser algo bueno o deseable. Como decíamos, si no afecta a alguna persona, debe argumentarse por qué y de qué manera debe importarnos la existencia de un hermoso y floreciente planeta Tierra sin nadie que lo disfrute, lo use, lo contemple o lo aprecie.

Por ello me concentraré en la más polémica, pero aun así más razonable posición de quienes creen, filantrópicamente, que la extinción sería algo bueno para los propios humanos: se trata de una postura *person-affecting* y, si hay algo en común entre los que la defienden, es la consideración general de que el dolor, el sufrimiento, la frustración, el aburrimiento y la muerte humanos son razones suficientes para que prefiramos nuestra extinción antes de seguir continuando esta alargada tortura.

Torres argumenta que esta parece ser la posición de Philipp Mainländer y de Eduard von Hartmann. El primero recomendaba el suicidio de la humanidad, aunque a nivel individual lo recomendaba «solo a quienes ya no pudieran tolerar la existencia» (Torres, 2023, p. 242), mientras que el segundo parece sostener una posición más compleja, enmarcada en una metafísica muy *sui generis* que, mezclando Schopenhauer con Hegel, desea no solo la desaparición de la humanidad sino de toda la vida en el universo, aunque Hartmann no ofrezca indicaciones de como esto podría suceder. Hartmann, dice Torres, «rechazó tanto el antinatalismo como el promortalismo», entendiendo este último como la defensa del suicidio individual, lo que vuelve su argumento aún más «desconcertante» (Torres, 2023, p. 244.). Su filosofía es demasiado compleja y específica para nuestros propósitos, y opto por clasificarlos a ambos como promortalistas en el sentido amplio de sostener que deberíamos hacer algo de manera activa y voluntaria, para acortar la existencia de la especie humana.

La mayoría de los autores pro-extincionistas prefieren, sin embargo, no hacer nada al respecto o, como mucho, abogan como los ambientalistas por dejar de reproducirlos y así acabar con la especie de forma, si se quiere, negativa. El Marqués de Sade, dice Torres,

parece haber sido el primero en sugerir la idea de que si la vida humana llegase a su fin no sería una gran tragedia, aunque no avanzó explícitamente si debía hacerse algo al respecto. Schopenhauer podría ser incluido aquí: Torres recuerda al lector que el filósofo de Danzig no defendió el suicidio individual ni fue, como Mérida señaló en esta misma revista (2024), un anti-procreacionista: es decir, Schopenhauer nunca defendió explícitamente la idea prescriptiva de que las personas debían, por razones éticas o morales, dejar de reproducirse, menos que menos con el fin de alcanzar la extinción humana. La posición de Schopenhauer, coincido con Torres, quizás sea coherente con su metafísica, pero aun así resulta extraña dada la cantidad de pasajes en los que da entender que la reproducción es el medio con la que la ciega *Wille* reproduce el teatrillo de los horrores de la existencia. Ejemplo de una *via negativa* aún más pasiva es Roger Crisp, quien estaría dispuesto a «permitir» que un asteroide aniquilara la vida humana en nuestro planeta (Crisp, 2021).

El filósofo noruego Peter Wessel Zapffe fue más explícito y activo, prescribiendo el antinatalismo como un acto de *pietas* colectiva: la inteligencia humana es un error de la naturaleza, «una paradoja biológica, una monstruosidad, una absurdidad, una hipertrofia de la clase más catastrófica», condenada al sufrimiento y a la indignidad, soportándolo porque la evolución y la cultura nos dieron los medios para aislar la verdad de nuestra condición y distraernos de ella, y nos iría mejor si camináramos voluntariamente más allá del precipicio (Zapffe, 1933).

El ya citado David Benatar es entre los autores recientes más conocidos que sí aboga por la extinción humana voluntaria a través de la negativa a procrear, apelando a una batería de argumentos que, en el fondo, vuelven siempre a la maldad de la existencia humana y a la ruleta rusa existencial que es el acto de procrear (Benatar, 2006, 2015, 2017). Finalmente quiero mencionar al filósofo argentino Julio Cabrera, aunque Torres no parezca conocerlo. Cabrera, partiendo de una forma de pesimismo filosófico que llama «ética negativa» (Cabrera, 2014), también argumenta en contra de la procreación pero, aunque piensa que no deberíamos promover activamente la extinción humana, sí que explora la posibilidad de que no debamos, bajo razones éticas, evitarla a cualquier coste. En este sentido, para Cabrera la extinción no es ni buena ni mala, sino simplemente el resultado necesario de que los humanos dejen de hacer lo que él sí considera es la verdadera conducta dañina, que es la reproducción de la vida.

La propia posición de Torres se deriva de su distinción entre el *proceso* de extinguirse y el *estado* de estar extintos, una distinción que recuerda a la de Benatar entre *comenzar* una vida y *continuar* una vida. La distinción permite a ambos reconocer que el

proceso de volverse extintos será casi inevitablemente malo: psicológica, sociológica, política y físicamente doloroso y penoso. Sin embargo, el estado de estar extintos, es decir, una vez que ya no haya más seres humanos, no será malo (para Torres) y será de hecho preferible (para Benatar). Esto, junto con el fuerte compromiso de Torres con una axiología *person-affecting*, lo lleva a sostener que la extinción antropogénica voluntaria no sería ni algo preferible ni algo malo, pues ya no afectaría a nadie.

Él reconoce que es poco probable que los seres humanos alguna vez lleguen a extinguirse voluntariamente, y también señala que un exceso de atención en el futuro, como hacen transhumanistas y otros pensadores «largoplacistas», corre el peligro de someternos a una «dictadura del futuro» sobre el presente (Torres, 2023, p. 328. La expresión es de Joseph Nye). Por eso, asumiendo que sea improbable que la entera especie humana decida hacer caso de los filósofos pesimistas y buscar su propio fin, Torres acaba abogando «en la práctica» por «trabajar diligentemente no solo para asegurar la supervivencia continuada de la humanidad reduciendo la probabilidad de riesgos catastróficos globales», sino también por «hacer que el futuro sea lo mejor que pueda ser [...]» (Torres, 2023, p. 440.).

3. Análisis y discusión de las razones presentadas

Tenemos las categorías principales de argumentos que se han usado para defender que la extinción de la raza humana sería un mal absoluto que hay que evitar, y algunos que dicen lo contrario. Veamos de qué manera responden a un poco de escrutinio argumentativo.

1) *No hay pérdidas si no hay jugadores.*

El argumento de la pérdida adicional se puede despachar fácilmente si no acordamos peso a la axiología impersonalista que lo sostiene. Cualquier bien o cantidad de valor que haya en la futura existencia de millones de millones de seres humanos es un valor que o es *vacío*, porque es impersonal, o está ligado a algo y, por lo tanto, afecta a alguien. En el segundo caso lo que hace que la extinción sea un mal no sería la pérdida de valor, sino el daño futuro o el coste de oportunidad de quien creemos se verá afectado.

Pero esto es problemático también, porque una vez extintos todos los humanos nadie podría ser dañado o privado de nada. Algunos, como el propio Torres, apuntan a una

posición «neutral» para la cual, como ha señalado Narveson (Narveson, 1967), el fin de la humanidad sería una «vergüenza» por una cuestión de gusto personal, algo que es *feo* de pensar. Pero se trata de una preferencia estética, no ética⁶. J. J. Smart dijo lo mismo cuando admitió que entre un mundo poblado por 1 millón o por 2 millones de personas, no puede dejar de «sentir» una «preferencia» por el segundo «pero si alguien siente lo contrario no sé cómo discutir con él» (Smart, 1961, p.18. Citado en Heyd, 1992, p. 65). Lo mismo apuntamos en referencia al ambientalismo pro-extincionista. Es muy común pensar en un mundo sin humanos como algo horrible y vacío, pero esa imaginación y ese sentimiento hablan más de nuestro ego como individuos y como especie más que de cualquier supuesto propósito ético trascendental que nuestra presencia pueda cumplir en el cosmos. Quizás cada uno sea especial e «irrepetible» en cuanto individuo, que la especie lo sea es algo que hasta Kant pensaba ser el fruto de nuestra soberbia, pues la naturaleza, sin nuestra especie, no perdería ni ganaría nada⁷.

2) *El problema con los asuntos pendientes*

Argumentos como los asuntos pendientes o inconclusos pueden sonar muy poco atractivos: los materialistas y racionalistas podrían acusar fácilmente a quien los use de romanticismo. Se podría notar, por ejemplo, que nadie está «conectado» con sus antepasados pasados ni con sus futuros compatriotas. Que la conexión es imaginaria y, además, basada en sesgos e idealizaciones poéticas, religiosas, nacionalistas. La liga o asociación de generaciones, así como el «mundo común» de Arendt, pueden descartarse como sensiblerías sin peso, ficciones mentales. Que yo esté «compinchado» con Napoleón, o con mi abuela, es algo que está «en mi cabeza». Y se pueden aportar pruebas. Considérese lo poco que los occidentales pensamos en el pasado, si no instrumentalmente; lo poco que realmente nos importa el honor o el logro de incluso los más grandes entre nosotros, si no es para ayudarnos a brillar y vivir mejor; piénsese en lo poco que nos

⁶ Según Torres, incluso Kant (1755, *Historia Natural Universal y Teoría de los Cielos*) parece haber sostenido la posición de que «no debemos lamentar la desaparición del mundo», ya que el hombre no está «exento» de la ley de la creación que quiere que todas las criaturas «paguen su tributo a la mortalidad». (Citado en Torres, 2023, p. 236),

⁷ Torres argumenta, citando sobre todo su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755, que Kant era bien consciente de que la muerte de una especie, incluida la humana, era solo un evento más en los ciclos cósmicos. Ver Torres, 2023, pp. 235 y sig. Aunque hay que recordar que Kant sí pensaba que la existencia humana tiene valor que va más allá de su individuación. Sus palabras aquí pretenden transmitir la idea más general de que, por regla cosmológica, todo muere, y no que, en sí misma, la extinción prematura de la especie humana no sería mala.

importa, en la práctica, el futuro de las generaciones venideras incluyendo la de nuestros hijos. Sin hablar de lo poco y mal que tratamos a nuestros ancianos. Confieso que simpatizo con esas críticas, pero el argumento necesita una lectura más caritativa.

Los humanos somos criaturas que vivimos de ilusiones y sensiblerías. Si tiene sentido pensar, preocuparnos y ser responsables acerca del futuro, no hay razón por la que uno no *pueda* preocuparse por su relación con las generaciones pasadas y futuras. Personalmente, no me siento parte de la Gran Cadena del Ser que una larga y rica tradición consideran fundamental para la existencia humana. Pero otras personas sí se sienten así y por razones muy tangibles: conocen y aman a sus abuelos y bisabuelos, conocen los nombres y las historias de sus antepasados y de sus antiguos pueblos, poseen casas y herramientas del pasado, luchan por ideales y formas de vida utilizadas y honradas por gente muerta y que esperan mantener vivas en el futuro. ¿Es reduccionista quizás tildarlas de sentimentalismo? Quizás. Estas personas podrían no solo *sentir* estas cosas, sino que puede ser un aspecto *existencialmente definitorio* que decida su posición en el mundo como una parte de un todo. En términos de William James, puede ser la «religión» de una persona, su «reacción total ante la vida», la «más completa de todas nuestras respuestas a la pregunta «¿cuál es el carácter de este universo en el que habitamos?» (James, 1997, pág. 35). Creo que este es el sentido más alto o más caritativo al que se refieren las personas que se aferran al valor de un apellido, de una tradición y unos proyectos transhistórico y transgeneracionales: para los que lo sienten significa «la realidad primaria tal como el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, y no con una maldición ni una broma» (James, 1997, p. 38). La procreación podría ser un medio necesario por el cual uno se siente impulsado a apreciar, continuar, expandir su familia o su legado nacional o religioso. A él o ella importaría, y mucho, si no pudieran estar a la altura de la memoria y los ideales del pasado. Para ellos, parte de lo que da sentido a la vida humana es precisamente hacer la parte que le toca a uno en la gran cadena del ser, incluso si eso se expresa a menudo en términos menos ideales y más pragmáticos como mantener vivo un legado religioso, aumentar la fuerza de la nación o continuar con el negocio familiar.

Ahora, cabe decir que muy pocas personas realmente creen y viven estas ideas en el mundo contemporáneo, especialmente el Occidental, aunque en el resto del planeta quizás siga siendo la cosmovisión dominante. El lector puede juzgar por sí mismo si esa cosmovisión es gazmoña o no. Personalmente, aunque respeto a esas personas y esa cosmovisión, me sumo a una tendencia común al pesimismo filosófico según la cual están

más bien equivocadas y que el camino de la filosofía occidental hacia el individualismo y la atomización de los proyectos vitales es consecuencia *razonable* (no por eso bonita ni vitalista) de llevar el razonamiento hasta sus últimas consecuencias. Lo contrario requiere suponer mucho, requiere por ejemplo una metafísica de fondo y quizás un sentido teleológico de la historia que fundamente dicha cosmovisión, así como el argumento de los asuntos pendientes. Tendríamos que asumir, por ejemplo, que las generaciones futuras serán lo suficientemente parecidas a nosotros como para preocuparse por nuestros proyectos y continuar nuestro trabajo. Tendríamos que asumir que las generaciones pasadas estaban haciendo el mismo *business* que nosotros, lo cual es discutible. Hermoso o no, edificante o menos, me temo que el argumento de los asuntos pendientes se basa en sentimientos e ideales que son ilusorios.

Quizás, como señaló Nietzsche, las ilusiones son necesarias para vivir y la verdad aniquila la vida. Pero aun así sigue habiendo una diferencia entre las ilusiones y la vida. El pesimista siciliano Manlio Sgalambro sentenciaba que marcar esa diferencia era justo el trabajo del pesimismo, que hacer caso de tradición de la modernidad europea nos enseña que la estricta razón nos lleva, inevitablemente, a destruir lo que la misma razón añadió al universo para fundamentar la existencia humana (Sgalambro, 2014, p. 154).

3) *Ni significado cósmico y ni valor del valorador*

Lo que acabo de decir nos lleva al siguiente punto. Si se le dedica un momento puede uno darse cuenta rápidamente que no queda claro por qué ser únicos en el universo debería ser algo valioso. Tampoco está claro por qué la existencia de un ser capaz de valorar, y de crear cosas con valor, sea a su vez algo valioso. De hecho, resulta difícil argumentar que lo sea. Negar el impersonalismo, así como hacer caso del consenso no escrito sobre la visión vagamente materialista que compartimos en Occidente, nos lleva más bien a la conclusión de que no hay nada valioso *Sub Specie Aeternitatis*. Solo hay cosas *valiosas de Sub Specie Humanitatis*, como decía Benatar (2017).

En definitiva, al universo le importa nada si hay criaturas capaces de ética o de pintar las Meninas, y a nosotros nos importa porque nos afecta, sino tampoco lo haría. Si alguna vez encontramos otras criaturas inteligentes, podríamos ser lo suficientemente sabios como para reconocer y apreciar lo que ellos valoren. Pero incluso si fuera cierto y la vida resultara ser rara, o incluso única, en el universo, eso no significa que debemos valorar la existencia de la vida misma más de lo que ya lo hacemos, es decir, instrumentalmente,

como algo que es bueno para *los que están vivos*. Hans Jonas, por ejemplo, parece asumir que la ética es más que un instrumento, algo que nos sirve a nosotros. Otra vez, para evitar un argumento circular haría falta otra teoría que nos diga por qué deberíamos continuar el proyecto ético o la unicidad de la especie humana. Sin ella el argumento de Jonas es análogo al carpintero que justifica continuar produciendo sierras para que siga habiendo serrín.

4) *No solo el futuro produce significado.*

Es un hecho empírico innegable que *la esperanza de* que vaya a haber un futuro produce significado y dirección en nuestras vidas. Cualquiera puede imaginar fácilmente que, si todos supiéramos que la Tierra está a punto de ser destruida por un asteroide, eso cambiaría de alguna manera la forma en que las personas elegirían vivir sus vidas. Es un tema explorado en la buena ciencia ficción filosófica⁸. Ahora, *cuánto* nos cambiaría y en qué dirección no está tan claro como parecen creer los que hacen el argumento de que el futuro genera sentido. El argumento hace del significado y la trascendencia una cosa de todo o nada, sin diferenciar además *cuanto* en el futuro debe de estar nuestra extinción para causar dicho revuelo.

Tomemos el ejemplo de Partridge que Torres cita, el de saber que nuestra estrella más cercana, el Sol, fuera a apagarse en los próximos 200 años. El escenario inspira temor y vértigo, pero Partridge olvida que ese es más que tiempo suficiente para que muchas personas sigan viviendo sus vidas sin mucho cambio. ¿Quién realmente tiene deseos, planes o proyectos que lleguen tan lejos? La mayoría de las personas se contentarían con saber que su vida y la vida de sus hijos (u otros seres queridos) no se verán afectadas. *Algunos* se preocuparán sabiendo que no habrá continuidad después de eso, y esa preocupación podría cambiar *algunos* aspectos de su vida, pero no debe porqué resultar en un colapso total de nuestra creación de sentido.

No tengo otra forma de probarlo que apelar a la experiencia, la cual me dice que (1) la gran mayoría de las personas pasan muy poco tiempo pensando en el futuro, incluido el futuro de sus propias vidas, y (2) incluso cuando piensan en el futuro o en alguna conclusión filosófica al respecto, eso rara vez los *motiva*, por sí solo, a hacer cambios drásticos. Es una imprudencia creer que solo porque en 200 años la Tierra dejará de existir

⁸ Véase, por ejemplo, *The Drowned World* de J.G. Ballard (1962), *Children of Men* de P.D. James (1992), *The Road* de Cormac McCarthy (2006) o el monumental *Problema de los tres cuerpos* de Liu Cixin (2008).

la mayoría de las personas se volverán instantáneamente violentas, saqueadores de tiendas, lanzadores de Molotov, asistentes a orgías, etc. como en algunas películas donde todos pierden la cabeza al mismo tiempo después de recibir noticias de un apocalipsis inminente. La verdad es, creo, que la mayoría seguiría yendo a trabajar todas las mañanas, pagando impuestos, yendo al centro comercial, viendo fútbol.

Aquí encontramos un sesgo típico de los intelectuales: escritores, artistas, directores de cine y filósofos. Todos deseamos ser inmortales a través de nuestro trabajo, si no de nuestro cuerpo. Queremos marcar la diferencia, ser recordados o, al menos, vivir una vida iluminada y energizada por la creencia de que hemos contribuido a algo más grande que nosotros mismos, la tendencia a la «autotrascendencia» que describe Partridge. Nuestro «mundo común» arendtiano podría ser la República de las Letras, la historia de las artes, la *philosophia perennis*. Los políticos y los empresarios, personas con una fuerte voluntad de poder, pueden sentir lo mismo: piensan en grande y tienen un ego que titilar con la evocación del futuro de la nación o de una sociedad por acciones. Sin embargo, ese no es el caso de la mayoría de las personas en el mundo que solo quieren vivir sus vidas: comer, jugar, dormir, tener sexo, algo de comodidad, amistades relevantes y profundas.

Lo que dije hasta ahora también se aplica a la idea de que *saber* de nuestra extinción proyectaría una sombra existencial sobre nuestras vidas, tal vez en forma de tristeza o depresión, como la que describe Lars von Trier en la película *Melancholia* (2011), que trata precisamente este tema. Algunos se deprimirían, mientras otros, sin embargo, podrían alegrarse de no tener que volver a trabajar el lunes. El ya citado Sgalambro, por ejemplo, cree que la verdadera actitud ante la vida es precisamente la de vivir bajo la sombra de la destrucción del Sol, de la muerte térmica del universo, cosa que sabemos con la dureza de la termodinámica desde al menos ciento cincuenta años.

De hecho, podemos imaginar escenarios alternativos: si supiéramos que le queda poco a nuestra especie quizás algunas guerras empeorarían, tratando de jugar las últimas cartas antes del final. Otras, sin embargo, perderían su significado. Tal vez el Oriente Medio estaría menos interesado en adjudicar la Tierra Santa si supiéramos que en 200 años no habría Israel ni Palestina. Tal vez Putin actuaría de manera diferente si no se preocupara por el futuro de la Gran Rusia. Esto es especulación, pero solo pretende mostrar que no se trata de una pregunta cerrada y que, de hecho, podría salir algo positivo de tener un recordatorio más tangible y cercano de nuestra mortalidad como especie: un renovado sentimiento de hermandad frente al inminente final como los que han subrayado gigantes del pesimismo filosófico como Schopenhauer o Mainländer.

Ahora, si la gente creyera que la raza humana encontraría su fin durante el lapso de su vida, las cosas por supuesto serían diferentes. Las reacciones geopolíticas, políticas, económicas y psicológicas serían de lo más variado. La mayoría de las personas tienen familias y aún querrían protegerlas y cuidarlas. Además, los que defienden argumentos como este siempre y solo piensan en que la extinción humana sea externa, total y forzada por los eventos. ¿Qué pasa con la extinción voluntaria? Si decidiéramos no desviar el asteroide o simplemente dejar de reproducirnos, ¿pasaríamos el último acto de humanidad violando y matando? No lo creo, y aunque no puedo probarlo considero que argumentos como los que acabo de hacer apuntan a las alternativas.

5) *No deberíamos pensar demasiado en la última generación.*

El argumento de la última generación tiene algo de peso. Si supiéramos con certeza de la existencia de una última generación como causa directa de nuestras acciones, digamos porque todos decidiéramos seguir las invitaciones de autores antinatalistas como Peter Zapffe, David Benatar, Julio Cabrera o Castro Merino (2023), podríamos efectivamente preocuparnos por el sufrimiento de la última generación.

Sin embargo, como hemos apuntado, no debe inferirse inmediatamente que la última generación sufriría mucho más que cualquier otra generación. En la fantasía en la que, a la Zapffe, decidimos que es mejor acabar con la humanidad unidos de la mano para acabar con el sufrimiento, movidos por una compasión extrema hacia la vida, la última generación podría tener una existencia más sombría que la nuestra, sin duda, pero tal vez todavía más significativa y digna de ser vivida y celebrada. De manera más realista, la última generación sufrirá mucho por la ausencia de jóvenes capaces de cuidar de los ancianos, pero eso solo si suponemos que los ancianos necesitarán o querrán vivir vidas muy largas, y que la tecnología no será lo suficientemente avanzada como para ayudarlos a tener un final digno.

Sin embargo, especular demasiado es peligroso. Lo que importa aquí es darse cuenta de que, si la extinción fuera externa o involuntaria, entonces la última generación sería el menor de nuestros problemas, mientras que, si fuera interna o voluntaria, entonces la última generación no tiene porqué llevar una vida tan sombría como las descritas por aquellos que piensan en ella desde el estándar de vida, los deseos y aspiraciones actuales. Pensemos lo que pensemos sobre la extinción, la última generación es una posibilidad tan remota con características tan lejanas de cualquier escenario que podamos realísticamente

considerar, que no puede ni debería entrar de derecho en nuestros razonamientos, sean cuales sean, que necesiten apelar a la continuidad de la especie humana. Muchas cosas habría que decidir mucho antes, como decidir si y porqué trabajar activamente para que el planeta de pasado mañana no sea un microondas con océanos de microplásticos, cosa que, dada la realidad empírica de nuestro compromiso ambiental y sociopolítico, no parece interesarnos muchísimo.

6) *Sobre el pro-extincionismo y si nos equivocamos.*

Analizar críticamente el pro-extincionismo es mucho más complicado por la simple razón de que los que han escrito sobre ello lo han hecho con mucha más abundancia de detalle que sus contrincantes. En términos generales se podría decir que, como con el impersonalismo y el utilitarismo, si no se comparten las premisas axiológicas de los pro-extincionistas tampoco se compartirá su conclusión. Si Schopenhauer, Zappfe o Cabrera se equivocan, si la vida no es un teatro de horrores ni el ser humano un ser destinado al sufrimiento y la muerte, entonces se abren fáciles alternativas conceptuales. La posición de Torres es más fácil de aceptar ya que su «neutralismo» (el *estado* de ser extinto no puede ser ni bueno ni malo para nadie ya que no afecta a nadie) requiere menos premisas. Aun así adolece de problemas análogos que el argumento epicúreo contra la muerte. Benatar, por ejemplo, argumenta de manera muy convincente que tiene sentido, aunque parezca contraintuitivo, decir que *estar muerto* es malo *para la persona muerta* (Benatar, 2017) y lo mismo se podría decir de la especie humana. No podemos analizar su posición aquí, pero la subrayo para notar que hasta entre los que suscriben a la axiología que afecta a las personas hay desacuerdos sobre cómo interpretarla y sobre qué consecuencias tiene.

Prefiero aquí añadir una reflexión mía que, hasta ahora, no he encontrado en la literatura sobre el tema. Quizás sea un meta-argumento y elijo llamarlo «el argumento de las decisiones irrevocables».

Una decisión irrevocable es una decisión que, si se actúa sobre ella, no se puede corregir o revocar ya que elimina las condiciones de su revocabilidad. La pena de muerte es una decisión irrevocable, una de las razones por la que muchos (yo incluido) están en contra de ella. La extinción de la especie humana sería también irrevocable y, si consecuencia de un razonamiento filosófico pro-extincionista, sería también una decisión nuestra. El problema entonces no radica en la *solidez* de los argumentos ni en su estructura

lógica, sino en la especificidad del tema: la extinción humana es un objeto de reflexión que contempla la permanencia misma de su objeto de reflexión y de la existencia misma de agentes capaces de decisiones.

Con esto no pretendo afirmar que la filosofía debería rechazar los argumentos pro-extincionistas por razones de supervivencia de la misma filosofía como disciplina. Lo que sí quiero plantear es que una de las características que confieren a la filosofía su valor distintivo y su singularidad como empresa teórica es su apertura, entre otras cosas, a la posibilidad del error. También la ciencia comparte este rasgo, pero la filosofía sola, quizás, contiene en sí misma esta posibilidad como una suerte de mandato meta-ético. La filósofa que no admita error, que no contemple equivocarse, no comete falacia sino que comete el vicio ético antifilosófico por excelencia, al menos como la hemos pensado hasta ahora en Occidente.

¿Esto qué significa? Pues que si los filósofos pro-extincionistas lograran *abogar exitosamente* (por ejemplo, persuadiendo a la humanidad de dejar de reproducirse), su posición quedaría blindada contra toda refutación, para siempre o como mínimo hasta que el último ser humano respire. Incluso el más convencido de los pro-extincionistas debe reconocer que el pro-extincionismo *podría* estar equivocado. Supongamos que así fuera: que otros agentes –alienígenas o inteligencias artificiales– desarrollaran una filosofía más rigurosa que la nuestra y demostraran que habíamos errado, que nuestros razonamientos eran falaces, que pasamos por alto una relación fundamental entre conceptos, psicología humana y realidad empírica, la cual mostraba que la continuidad del proyecto humano (ya como especie, ya como función normativa) tenía un valor intrínseco o un peso ético positivo. En tal caso, habríamos provocado la extinción de la humanidad sobre la base de un argumento que consideramos, en su momento, a prueba de error. Y no habría vuelta atrás, no habría posibilidad de corregir el error.

Es preciso subrayar que esto no constituye una refutación del pro-extincionismo, ni un argumento en favor de ninguno de los autores que celebran el futuro glorioso de la raza humana o la esperanza en el progreso *ad infinitum*. Lo que quiero subrayar es algo no acerca de lo que es verdadero, sino a la posibilidad misma de refutar lo que se crea como verdadero.

Un pro-extincionista podría objetar que, incluso en el supuesto –altamente hipotético– de que los filósofos lograrán persuadir a la totalidad de la humanidad y de que existiera consenso en el ámbito académico a favor de esta posición, no sería razonable

proceder de forma apresurada. Ningún filósofo serio propondría de inmediato un programa antinatalista, por ejemplo, de esterilización planetaria simplemente porque se hubiera alcanzado un consenso académico alrededor de un puñado de *papers*. Más bien, se requeriría tiempo, deliberación y consideración de alternativas. Incluso cabría la espera reflexiva, doscientos, quinientos o mil años —el intervalo que se estimara adecuado, y sólo en ausencia de mejores argumentos o de evidencia histórica contraria, considerar pasos concretos hacia la extinción humana—. Pasos que, en todo caso, habrían de ser decididos de manera voluntaria por la mayoría de las personas que de esa manera se harían responsables, ellas, no la filosofía, de haber cerrado para siempre el asunto.

Sigo teniendo dudas (¿Y si doscientos años fueran insuficientes? ¿O incluso mil? Tal vez la humanidad requiere de diez mil años más para alcanzar una utopía política, tecnológica y psicológica, etc.), aunque quiero notar que no estoy apelando simplemente a la esperanza. De hecho, el pro-extincionista podría objetar que apelar a la esperanza, siempre posible (mientras hay vida hay esperanza, dice el dicho) es optimismo circular y auto-confirmatorio: si asumimos que la vida siempre puede mejorar dado el tiempo suficiente, se sigue necesariamente que debemos otorgarle ese tiempo, en especial si «tiempo suficiente» se define como el necesario para que se produzca el resultado positivo que deseamos, minimizando o desatendiendo los efectos y costes negativos. A mi juicio, esta objeción es correcta: existe circularidad. Algunos autores, como quizás John Dewey, dirían que podría ser una circularidad «virtuosa» en tanto se fundamenta en un axioma de autoconservación: los humanos deseamos (*de facto*) vivir y vivir bien; y si queremos seguir viviendo debemos seleccionar aquello que favorece la vida e ignorar lo demás (el dolor, la muerte, etc.), lo cual es una razón en sí misma para aceptar esa circularidad. Ahora bien, incluso si este último razonamiento fuera válido, no constituiría un argumento sobre lo que es éticamente correcto hacer, sino sobre el tipo de argumentos necesarios para asegurar la supervivencia de la especie. Sería, pues, un argumento de tipo prudencial, e incluso *ad hoc*. La circularidad sería «virtuosa» solo en un sentido metafórico, dado que en la mera voluntad de sobrevivir no debe porqué haber virtud, ni bondad, ni justicia.

Para concluir solo puedo decir que, personalmente, no asumiría la responsabilidad filosófica o moral de *promover activamente* la extinción de la humanidad en base a un argumento filosófico. Tal vez ello se deba al miedo, y no a la sensatez de mi argumento de las decisiones irrevocables, o de cualquier otro argumento contrario. Tal vez se trate de humildad, o de una combinación de ambas. Sospecho también que responde a la intuición de que la existencia de una entera especie no debería depender de una abstracción teórica.

Quizás el pro-extincionistas deba, por estas mismas dudas que he planteado, mantenerse en la *via negativa* individual como la más adecuada: no hagas lo necesario para evitar la extinción, no te reproduzcas, por ejemplo, pero tampoco hagas la vida de los demás más difícil de lo que ya es. Tanto si se equivoca como si no ya habrá otros para seguir argumentando, al menos hasta que causas externas no nos fuercen fuera de la existencia, lo cual seguramente no suceda por ascetismo (o pesimismo) filosófico sino, de manera más plausible, por estupidez colectiva.

4. Conclusión

Para concluir, me gustaría volver al principio. Los argumentos que hemos descrito y analizado hasta ahora son todos muy interesantes y seguramente más complejos de lo que yo he podido, o he sido capaz, de mostrar aquí. Lo que espero haber indicado, sin embargo, son dos cosas. En primer lugar, que toda discusión sobre la extinción humana está cargada de un sinfín de presupuestos, desde los puramente filosóficos hasta otros de carácter antropológico y político. Quizás hasta meta-filosóficos si se considerara, como hacen muchos, que el trabajo mismo de la filosofía es, contrariamente a lo que decía Sgalambro, favorecer, expandir y ampliar el dominio de la vida sobre el universo. Sea como fuere, hacerse consciente de estos supuestos así como de sus problemas es ya algo útil, como mínimo para liberarnos de las fáciles obviedades que se usan a diario para arrimarnos al último proyecto social y político de gran alcance.

En segundo lugar, quiero señalar, como hace Torres al criticar a los filósofos largoplacistas y sus mecenas multimillonarios, que pensar demasiado en el futuro es peligroso. Las personas que creen que todo lo que hacen está motivado por, o justificado gracias a, la apelación al futuro de la humanidad está cometiendo un error ético: pues es un error hacia el *ethos* de uno mismo habitarlo con los espectros de las posibilidades futuras en lugar que con las certezas relativas del presente. Pero también es un error moral porque significa atar el sentido de las acciones humanas, sus motivaciones, aspiraciones y objetivos, no ya a lo que está ante nuestros ojos (incluidas las personas que habitan hoy este planeta con nosotros), sino a una *narrativa* que solo es posible al abstraer personas, reglas e ideales en historias de gran alcance teleológico y cósmico. O en valores agregables, en inversiones necesarias, en muertes aceptables. El tipo de persona que vive así es el tipo de persona

dispuesta a morir por una idea, pero también a matar por una. No creo, como mínimo, que se pueda acusar a ningún pesimista filosófico de lo segundo.

Bibliografía

- ARENDT, H. (1998). *The human condition* (2ª ed.). University of Chicago.
- BENATAR, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford University.
- BENATAR, D. (2015). The Misanthropic Argument for Anti-natalism. En S. Hannan, S. Brennan, & R. Vernon (Eds.), *Permissible Progeny?* (pp. 34–64). Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199378111.003.0002>
- BENATAR, D. (2017). *The human predicament: A candid guide to life's biggest questions*. Oxford University.
- BENNET, J. (1978). On Maximizing Happiness. En R. I. Sikora & B. Barry (Eds.), *Obligations to Future Generations* (pp. 61–73). Temple University.
- CABRERA, J. (2014). *Crítica de la moral afirmativa: Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* (2ª ed.). Gedisa.
- CASTRO MERINO, M. A. (2023). *El Maldito Regalo de Nacer. Un ensayo antinatalista*. Punto Didot.
- HEYD, D. (1992). *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*. University of California.
- JAMES, W. (1997). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Penguin.
- MÉRIDA, L. (2023). ¿Por qué Schopenhauer (no) es antinatalista?. *Revista Hénadas*, 4.
- NARVESON, J. (1967). Utilitarianism and New Generations. *Mind*, LXXVI(301), 62–72.
- SHELL, J. (1982). *The Fate of the Earth*. Knopf.
- SGALAMBRO, M. (2014). *La morte del sole* (3ª ed). Adelphi.
- SIDGWICK, H. (1981). *The methods of ethics*. Hackett.
- TORRES, É. P. (2023). *Human extinction: A history of the science and ethics of annihilation*. Routledge.
- ZAPFFE, P. W. (1933). Den sidste Messias. *Janus* 9, 645-665. [Petter Reed y David Rothenberg, trads. (inglés), accessible en https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2019/06/OAP_Zapffe_Last_Messiah.pdf].

¿Efilismo o abiolismo? Hacia una
ecología aniquilacionista

Efilism or Abiolism? Towards an
Annihilationist Ecology

David Huertas García

RESUMEN

A pesar de que el cambio climático lleva tiempo siendo uno de los grandes retos a los que se enfrenta tanto la humanidad como el planeta, este no ha sido adecuadamente abordado desde una visión pesimista. Una respuesta que un pesimista puede dar al cambio climático es la del efilismo, un movimiento filosófico nacido en internet que, aunque no es muy conocido entre el público en general, cada año cuenta con mayor relevancia y notoriedad. Por ello, expondremos las principales ideas de este movimiento a través de dos de sus grandes representantes, Gary «Inmendham» Mosher y Guy Edwards Bartkus. Después, haremos un análisis crítico de sus ideas y concluiremos exponiendo lo que considero que deberían ser las principales tesis del movimiento ecológico pesimista aniquilacionista, al que denominaré como «abiolismo».

Palabras clave: Efilismo; Ecología; Aniquilación; Inmendham; Bartkus; Moral.

ABSTRACT

Although climate change has long been one of the greatest challenges facing both humanity and the planet, it has not been adequately addressed from a pessimistic perspective. One response a pessimist can give to climate change is that of efilism, a philosophical movement born on the internet that, although not well known among the general public, is gaining more relevance and notoriety each year. Therefore, we will present the main ideas of this movement through two of its leading representatives, Gary "Inmendham" Mosher and Guy Edwards Bartkus. We will then conduct a critical analysis of their ideas and conclude by presenting what we consider to be the main theses of the pessimistic annihilationist ecological movement, which I will refer to as "abiolism".

Keywords: Efilism; Ecology; Annihilation; Inmendham; Bartkus; Morality.

I. Introducción



Desde una perspectiva antropocéntrica, la historia de la Humanidad es la historia de grandes sufrimientos: guerras, dolores, pérdidas, hambre, frustraciones, daños... Si ampliamos el panorama a una perspectiva zoocéntrica, entendiéndola como aquella que pone en el centro a los animales, tanto humanos como no humanos, la conclusión no es mucho mejor. Grandes descripciones se han hecho sobre lo miserable, dura, depredadora y cruenta que es la vida en los ámbitos salvajes. Sin embargo, aun adoptando esta visión, no habríamos agotado la cantidad de dolor, mal y daño que alberga este planeta. Cada día, millones de bacterias, virus, plantas, hongos y demás seres vivos padecen gran cantidad de daño, similar al de los animales humanos y no-humanos, tales como depredación, pérdidas, ausencias, parasitismo, etc. A pesar de esta realidad, pocos han sido los filósofos que han tratado de esta situación y han ofrecido una respuesta a los males que padecen dichas criaturas. Si el pesimismo es el sistema que defiende que la no existencia es preferible a la existencia para los humanos, dadas las penas que padecen, y si el resto de seres vivos no se encuentran en una mejor situación que la de los seres humanos, entonces el pesimismo debe extender tanto su reflexión como su radio de acción al resto de seres vivos.

¿Es cierto que el resto de seres vivos se encuentran en una situación igual que la nuestra? Para muchos esto no es algo evidente. Por ejemplo, en un momento de su obra *Simbioética*, el reconocido ecologista Jorge Riechmann (2022, p. 22-23) recoge la descripción descarnada de lo que supone la depredación en la vida salvaje hecha por Ernest Becker. Sin embargo, Riechmann ofrece un contraargumento que nos libera de esas visiones dantescas de la vida natural que pasa por apelar a una perspectiva bacteriológica. Según él, la depredación es un proceso que se da fundamentalmente en el mundo zoológico pero rara vez se comprueba en el ámbito de las plantas ni de las bacterias. En esas realidades se dan mayores procesos de colaboración y apoyo mutuo de los que cabría imaginar. Por tanto, si la existencia entre aquellos seres vivos que componen el 98% de la biomasa terrestre se da de manera tan armoniosa, entonces la cantidad de bienes es enormemente superior a la cantidad de males, por lo que las visiones pesimistas perderían gran fuerza. Quizás, el problema no sería que la vida sea un valle de lágrimas, sino que los males se deberían a la falta de cooperación entre los seres humanos y el resto de seres. La solución no sería abandonar la existencia, sino lograr una mejor convivencia que reduzca las experiencias más dolorosas.

Estas reflexiones llevan a Riechmann (2022, p.19) a abandonar el antropocentrismo por lo que denomina como *bacteriocentrismo*, apelando al papel esencial que desempeñan las bacterias en el buen funcionamiento de los ecosistemas terrestres y en el de nosotros mismos, ya que nuestros cuerpos están compuestos por millones de bacterias, lo cual hace que más que seres diferenciados unos de otros, seamos seres simbióticos que mantenemos una serie de relaciones de apoyo con otros seres vivos. Por tanto, si aceptamos que los seres no animales son lo esencial, el pesimismo debe centrar sus reflexiones desde la perspectiva de estos seres. De lo contrario, el pesimismo se enfrentará a grandes problemas.

Con esta exposición vemos la necesidad de desarrollar una ecología pesimista que tome en consideración una perspectiva biocéntrica que muestre cómo las experiencias de grandes males y penalidades no sólo se desarrollan en el ámbito zoológico, sino también en el de resto de seres vivos. Y no sólo eso, sino que también hay que mostrar que esas experiencias no sólo se producen por la acción de los seres humanos, sino que también se producen en ausencia de los mismos. La tradición filosófica ha denominado a este tipo de experiencias como «males naturales». En consecuencia, una ecología pesimista pasa por mostrar también que, aunque los seres humanos desaparezcan, el resto de seres vivos, pertenezcan a la especie o renio a la que pertenezcan, no se librarán de una existencia penosa y miserable fruto de la posibilidad de que padezcan algún mal, y que, dado esto, la no existencia de todos los seres vivos es preferible a su existencia.

Tomar una perspectiva biocentrista, sostener la existencia de males naturales y defender que todos los seres vivos se encuentran afectados de grandes males, son algunas de los principios que deben guiar a toda forma de ecologismo pesimista. Pero faltaría un punto por tratar y es que, en el caso de aceptar lo anterior, ¿qué es lo que debemos hacer? Esta cuestión es causa de divisiones dentro del movimiento ecologista, entre aquellos que defienden algún tipo de intervención humana en la naturaleza y, en otro extremo, quienes defienden el dejar hacer a la naturaleza. Nuestra reflexión se enmarca dentro del movimiento intervencionista añadiendo un matiz más: el aniquilacionismo. Entendemos por «aniquilación» aquel evento o proceso violento aplicado a alguna propiedad o sustancia resultando en su completa destrucción o reducción a la nada, el cual puede producirse en un rango de tiempo variable. Por tanto, en nuestro artículo defenderemos el extincionismo como forma de hacer de este mundo un lugar mejor.

¿Cuál es la mejor forma de ecologismo aniquilacionista pesimista? Este artículo se centra en lo que en el ámbito anglosajón se ha denominado como *Efilism*. Ahora bien, ¿en qué consiste el efilismo? Esta cuestión ocupará nuestra atención en el siguiente apartado.

Después de haber ofrecido una concepción general del efilismo, nos embarcaremos en un análisis crítico para ver cuáles son sus principales fortalezas y debilidades. Por último, al final del artículo daremos una alternativa a la que hemos denominado como abiolismo.

2. ¿Qué es el efilismo?

El concepto de efilismo (o *efilism* en inglés), mencionado ya en esta revista¹, proviene de la palabra «*life*» pero escrita al revés y su existencia es muy breve: surgió en el año 2007 en internet, concretamente en las plataformas de YouTube y Reddit. Su «fundador» es Gary «Inmendham» Mosher, un youtuber y filósofo autodidacta quien publica su pensamiento en dos páginas web, efilism.com y donotgod.com, así como en su canal de YouTube, Inmendham. A pesar de haber desarrollado una actividad prolífica con más de cuatro mil vídeos publicados abordando temas diversos, su pensamiento no es muy conocido al sumar sólo unos catorce mil quinientos suscriptores en YouTube. Pero el efilismo está en auge, siendo conocido por el público general debido a un acontecimiento reciente.

El 17 de mayo de 2025, un coche bomba fue detonado en un centro de reproducción asistida en Palm Springs, California. La explosión dejó una víctima mortal, el autor del ataque, y cuatro heridos, los cuales fueron dados de alta, así como daños materiales en algunos edificios cercanos. En las investigaciones posteriores del FBI se descubrió que el autor del atentado fue Guy Edward Bartkus y que entre las motivaciones del ataque estaban sus ideas nihilistas y antinatalistas. Las autoridades encontraron un manifiesto elaborado por Bartkus en el que decía:

All a promortalist is saying is let's make it happen sooner rather than later (and preferably peaceful rather than some disease or accident), to prevent your future suffering, and, more importantly, the suffering your existence will cause to all the other sentient beings... The end goal is for the truth (Efilism) to win, and once it does, we can finally begin the process of sterilizing this planet of the disease of life (Sledge, 2025).

El mismo Bartkus refería al ya mencionado Inmendham como una de sus fuentes intelectuales (Campbell, 2025, 6:00 y 7:10), aunque el youtuber se apresuró a desligarse del

¹ Véase Mérida, L. (2023). *El transpesimismo de Gilbert Simondon*. *Hénadas. Revista Internacional de Pesimismo Filosófico*, 3, pp. 63-89: <https://revistahenadas.com/wp-content/uploads/2023/12/Henadas-n3-COMPLETO-3.pdf>

ataque y condenar el atentado. Fue en ese momento cuando el concepto *efilism* empezó a difundirse entre la prensa.

Pero dicho esto, ¿cuáles son las ideas principales del efilismo? Para poder responder, nos vamos a apoyar en Inmendham y Bartkus, al ser las autoridades principales de la corriente.

Pues bien, como ya se ha podido comprobar, el efilismo es una corriente más extrema que el antinatalismo, así como más comprometida con el bienestar animal que cualquier otro movimiento, como puede serlo el veganismo. Si la tesis fundamental del antinatalismo es la inmoralidad de traer nuevas vidas humanas a la existencia y está a favor de la extinción de los seres humanos mediante la no reproducción, el efilismo traslada esta condena a toda forma de vida. Más concretamente, el efilismo es la creencia de que el ADN y el sufrimiento sensible en este planeta son los mayores problemas en el universo. Como dice Inmendham:

Generally, historical Antinatalism was a condemnation of solely human procreation, and was not informed by an understanding of evolution, abiogenesis, the fact that all sentient creatures are the products of a single DNA molecule, or that the worst suffering occurs in nature (Inmendham, s.f.).

Tal defensa es justificada, según Inmendham, según criterios y conocimientos extraídos de las ciencias y las implicaciones que de ellas se derivan. ¿Cuáles son estos principios? El ateísmo, la ausencia de consentimiento para nacer y el mecanismo del deseo. Veámoslos uno por uno.

Comenzando por el ateísmo, este es entendido como el reconocimiento de que el Universo no fue creado por ningún diseñador inteligente, sino que es fruto de lo que denomina como «*crude forces*». En un momento de la historia, el universo se inició con el Big Bang, sin que haya alguna razón que justifique el que haya algo en lugar de nada. Tras el Big Bang, la materia se fue combinando y organizando en entidades más complejas creando las estrellas, planetas y demás cuerpos celestes. Durante este proceso se formó la Tierra, en la cual la materia que contenía se fue uniendo hasta que apareció la vida, momento en el cual sucedieron todos los problemas. Hasta ese momento, el universo era un lugar benigno, pero con la aparición del ADN se abrió la posibilidad de que existieran organismos sintientes y, con la sensación, la posibilidad del sufrimiento.

Inmendham justifica el rechazo a la existencia de una divinidad creadora por dos argumentos: el primero es que no hay evidencias de la existencia de un creador; pero sí de

otros mecanismos que explican la aparición y desarrollo del Universo, como la evolución; el segundo es el conocido argumento de que apelar a una divinidad creadora no sirve para explicar el origen del Universo, porque, si esto es así, ¿quién creó a esa divinidad? Y si respondemos que esa divinidad existe eternamente, entonces, por la misma razón podemos defender que el Universo es eterno y no necesita de una causa previa que explique su origen. Por tanto, debemos rechazar la hipótesis de la existencia de un dios creador y abrazar el ateísmo.

Bartkus añade otro argumento: el famoso argumento del mal. Si este mundo es fruto de un diseño inteligente elaborado por un diseñador inteligente, ¿entonces cómo puede haber tanto sufrimiento? Un mundo diseñado inteligentemente sería uno en el que los seres que en él morasen no sufriesen. Pero es evidente que ese mundo no es el nuestro, por tanto, nuestro mundo no puede ser fruto de un diseño inteligente. Lo interesante es que el sufrimiento que cuenta moralmente para hacer esta valoración no solo es el sufrimiento humano, sino también el sufrimiento de los animales no humanos:

When you see innocent creatures getting completely fucked by life, I'm not just talking humans, but even animals, right? How the hell can you sit there and call that an intelligent design? It clearly isn't. It's a completely absurd thing to call life an intelligent design (Campbell, 2025, 3:54).

El segundo punto de partida del efilismo es la ausencia de consentimiento para nacer. Ambos sostienen que nadie nos ha pedido permiso para existir. Siguiendo la retórica heideggeriana podemos decir que simplemente hemos sido arrojados a la existencia. Y, como cualquier acto que recaiga sobre un individuo o agente del que no tengamos su consentimiento expreso es inmoral o censurable, entonces el traer nueva vida al mundo es inmoral. En este punto, Bartkus es mucho más claro: «*so yes, the point is obviously you can't you get people's consent to bring them here so don't do it, it's that fucking simple right? This is not complicated logic, this is not complicated ethics, okay?*» (Campbell, 2025, 1:27)

Además, en su manifiesto, Bartkus compara la ausencia de consentimiento al nacer con una situación polémica: la violación de una persona inconsciente. Alguien podría cuestionar el antinatalismo diciendo que traer nuevas vidas sin el consentimiento de ese nuevo ser no es inmoral en tanto que no hay manera posible de comunicarse con ese ser antes de traerlo a la vida. Por tanto, no es inmoral traer nuevos seres a la vida. Pero, para Bartkus, quien sostuviese su posición así debería admitir entonces que acostarse con una persona inconsciente es moral, ya que ambos ejemplos comparten la ausencia de capacidad

de dar consentimiento o no a la acción que reciben. Pero es evidente que practicar sexo con una persona inconsciente está mal, lo consideramos una violación. Y si esto está mal, entonces traer nuevas vidas es inmoral, aun cuando no podamos comunicarnos con ese ser.

Por último, estarían sus reflexiones sobre la psicología. Acabamos de decir que todo evento está regido por los mecanismos de la evolución y el cerebro humano no sería una excepción. En el caso del cerebro humano, este funciona, por un lado, como «*as selfish scheming tools*» y, por otro lado, por el mecanismo del deseo, según el cual nuestro cerebro se rige por la búsqueda ciega constante de placer. Una búsqueda que nunca es definitiva, sino perpetua, provocando que nuestro estado natural sea la insatisfacción. Bartkus expone esta idea del mecanismo del deseo mediante la metáfora con la adicción y las drogas:

But, I mean, think about this. You know, if you sit around and do absolutely nothing, like literally nothing, right, you're going to become very miserable pretty quickly, right? And the reason for this is that the default state for you is deprivation, right? And this is how life gets you to chase things, right? And, yeah, that includes literally even drinking water; what we would call basic needs, right? um your brain gets you to chase things that's really what's going on right um and the that you know we're chasing really is stupid right (Campbell, 2025, 3:12-3:38).

Es muy interesante como Bartkus no está haciendo otra cosa que repetir la famosa frase de Pascal que apela a la misma idea: la incapacidad humana de estar en un estado de reposo. Para Bartkus e Inmendham, esto se debe al mecanismo del placer que opera en nuestro cerebro que, al igual que un drogadicto, nos hace estar constantemente consumiendo para evitar el mono y los sufrimientos que llevan aparejados el no consumir. Y eso que nos hace consumir el mecanismo del deseo es la vida, una droga mucho peor para ellos porque es un conjunto de experiencias banales que no son importantes.

Estas premisas tienen importantes consecuencias. En primer lugar, dado que el Universo carece de un diseño y de un diseñador, carece también de valores intrínsecos. Según se desprende de la concepción de Inmendham, algo tiene valor solo y en la medida en que algo o alguien lo ha creado o realizado en vistas a un fin. Dado que nada ha creado las cosas tal y como son, no existe ningún valor intrínseco de las cosas, sino que el valor que les demos a las mismas dependerá de lo que cada uno considere valioso. Es el ser humano y no las cosas mismas el que dota de valor a la realidad. Así, dice: «*Concepts like beauty are filtered through are sense perception and cognition. Without a thing to witness the*

"beautiful mountain" it couldn't be characterized as beautiful without an observer» (Inmendham, s.f.)

Otra consecuencia es el antinatalismo. Si los eventos que ocurren en el universo y nuestras acciones responden a deseos ciegos sobre los cuales no tenemos ningún control, sino que se nos imponen, entonces la vida es una imposición más. Por lo tanto, si no hay ninguna necesidad en que existamos y, además, esa existencia se caracteriza por mayor cantidad de dolor que de placer, entonces es una inmoralidad traer nuevas vidas que estén condenadas a padecer grandes sufrimientos.

Otra consecuencia de estas premisas sería el llamamiento a que el ser humano se haga responsable del sufrimiento de todos los seres vivos. Es decir, dada la ausencia de finalidad última, de la ausencia de control de lo que nos ocurre y de la insatisfacción característica de la vida, la consecuencia es *«great amounts of suffering will continue to occur if knowledgeable humans do nothing to prevent this suffering»* (Inmendham, s.f.) Bartkus llega a decir que la vida es a *«zero-sum game»* (Campbell, 2025, 5:30) o incluso peor porque, a continuación, defiende que no hay nada placentero en la vida, que todo es sufrimiento y que a lo que llamamos placer es a la cesación de ese sufrimiento. Pero como tal, el placer no tiene ningún sentido positivo, únicamente es la ausencia de dolor. La vida es sufrimiento, y nosotros debemos evitar el sufrimiento, no solo para nosotros y nuestros semejantes, sino también para todo organismo sintiente. Es responsabilidad nuestra acabar con el sufrimiento, por lo que la misión de los seres humanos debe ser el fin de la vida. Como dice Inmendham:

EFIL is life spelled backwards. Life is Consumption, Reproduction, Addiction & Parasitism. It's C.R.A.P.². We, as sentient feeling organisms, are the products of 4 billion years of the holocaust of evolution—it's not a good story, and it's not one worth continuing. EFILism is a conclusion, derived from an assessment of the full summation of the history of the reality of sentient life on Earth. It is the most important responsibility, of the only sentient species intelligent enough, to effectively manufacture a graceful exit strategy for life on planet earth. It is the responsibility of the Efilist, to enter into the battlefield of ideas with the rest of the human race, and try to the best of one's ability, to argue for an understanding of the truth and consequences of our circumstance on this planet (Inmendham, s.f.).

Ahora bien, ¿cómo se debe producir esa «salida de la vida en el planeta Tierra»? Es en este punto donde se produce toda la polémica con el efilismo. La mayoría de críticos

² Nótese el juego de estas siglas con la palabra inglesa *«crap»*, que significa «chorrada, tontería, mierda».

consideran que el efilismo es un movimiento violento que legitima y justifica la violencia, el asesinato indiscriminado y otras muchas acciones moralmente condenables. De hecho, en internet circula una carta de la comunidad antinatalista condenando al efilismo, recogiendo numerosas declaraciones del propio Inmendham y la comunidad efilista justificando la violencia en sus múltiples formas. A pesar de la gran evidencia a favor de esta tesis, lo cierto es que en la página web de Inmendham encontramos una actitud diferente. A lo que él apunta es a una actitud compasiva hacia al resto de seres al darnos cuenta de lo difícil y dura que es la vida salvaje para los animales no-humanos. Así, dice:

"Destroying all life" is the wrong way to look at Efilism. The conclusions drawn are indeed dire but the philosophy need not be bastardized. One must be inclined towards compassion, knowledge, and sober judgment before actualizing the depth of suffering that exists and will continue if life is perpetuated. The philosophy does not mean you cannot live out your own life but it does entail that you recognize that there are implications to your actions and a price to pay external to your own desires (Inmendham, s.f.).

No podemos comprobar si esto fue una modificación posterior a raíz de las numerosas críticas tras el atentado al centro de reproducción asistida. Sin embargo, la idea de exterminar de facto a las especies es más notoria en Bartkus. Él no ve qué beneficio puede traer el reconocimiento del sufrimiento ajeno. Ese reconocimiento solo nos hace comprender cuán absurda es la existencia y cuán miserable es la vida, es decir, nos produce mayor dolor:

I mean, life really truly is completely fucking absurd right? and to anyone who's like aware of these facts you know intelligent whatever it's the more and more you become aware of this shit the more miserable life becomes just like oh fuck this is really bad you know um you start to see all the harm and it's just it's so nasty (Campbell, 2025, 7:20).

Por tanto, la solución pasa por ofrecer una «salida digna» a las personas mediante el suicidio y el derecho a morir. Podemos calificar este efilismo como «promortalista». Pero ¿qué es el promortalismo? Para Bartkus, el promortalismo sería la corriente que sostiene que hay que adelantar la muerte de cada ser. Es evidente que todo ser va a morir en algún momento de su vida y, dado el enorme sufrimiento que existe en la vida, la muerte debe ocurrir lo más tempranamente posible para evitar dicho sufrimiento. La inevitabilidad de la muerte es un aspecto muy importante para Bartkus porque implica, para él, que el promortalista no es moralmente responsable de las muertes que ocasione. Si la muerte es

inevitable dado que la vida implica la muerte, entonces los verdaderos responsables morales de la muerte de los seres son aquellos que han traído a la vida a dichos seres, es decir, los progenitores (Campbell, 2025, 29:36-30:00).

En conclusión, las posturas filosóficas de Inmendam y Bartkus parten de las ideas de ausencia de un sentido de la existencia, del no consentimiento de haber nacido y de la defensa de que la existencia es dolorosa debido a mecanismos como el del deseo que nos hace vivir insatisfactoriamente. En esta situación se encuentran todos los seres vivos, pero es responsabilidad del ser humano, por ser el único consciente de estos hechos, el ponerle fin. Un fin que no se basa en la mejora de las condiciones de vida, sino en la búsqueda del adelanto de la muerte para todos los seres. ¿Son convincentes los argumentos e ideas de estos autores? La siguiente sección está destinada a averiguarlo.

3. Crítica al efilismo clásico

Hasta aquí hemos hecho un desarrollo de las tesis principales del efilismo de la mano de dos de sus desarrolladores más prominentes. Por lo general, el efilismo no termina de convencer a la gente y se han ofrecido diversos argumentos para sostener el rechazo a las tesis efilistas (Zero Contradictions, s.f.), principalmente sobre el extremismo de sus conclusiones. Yo también estoy de acuerdo en que la mayoría de argumentos y premisas efilistas distan mucho de ser convincentes, principalmente, porque nos obligan a admitir postulados muy fuertes que, en realidad, no son necesarios aceptar para concluir lo que, a mi juicio, sí que son las dos grandes intuiciones acertadas del efilismo: la redención debe alcanzar a todo ser viviente, no sólo a los seres humanos o seres sintientes, por un lado, y, por el otro, que es responsabilidad de los seres humanos el que la redención sea alcanzada por todos los seres vivientes. Así que, en lo que sigue, voy a realizar una crítica a los postulados efilistas para trascenderlos.

Mencionamos anteriormente que el efilismo se sostenía por tres principios: el ateísmo, la ausencia de consentimiento para nacer y el mecanismo del deseo. Pues bien, considero que los dos primeros principios son innecesarios para sostener la tesis principal del efilismo.

Empezando por el ateísmo, ya dijimos que este se entendía como la imposibilidad de que haya un diseñador inteligente tras el origen del universo. Dado esta ausencia de diseñador, así como la ausencia de valores y metas finales últimas que den sentido a lo que nos ocurre, se concluye que la vida carece de valor e importancia por el enorme sufrimiento

sin sentido que en él se produce. Aunque es cierto que la ausencia de valores trascendentes puede producir sufrimiento, algo que podemos denominar como *pesimismo teleológico* en honor a Carlos Moyá (2021), no creo que de la ausencia de trascendencia se siga necesariamente la necesidad de exterminar toda forma de vida. Negar la existencia de un diseñador inteligente es una tesis muy dura y que no es necesaria admitir para defender el efilismo, porque bien podría suceder que existiese un diseñador inteligente que crease el mundo con una finalidad, la cual, en realidad, no fuese tan buena. O bien dicha finalidad última sí que fuese buena, pero que su consecución no compensa la enorme cantidad de dolor y sufrimiento que implica lograrla. Por tanto, a lo sumo, la defensa de acabar con toda forma de vida dado el sufrimiento sólo nos obliga a rechazar la tesis de que existe un diseñador inteligente, el cual ha creado el universo con una finalidad tal que compensa las penas a las que nos vemos sometidos, con independencia de si esa finalidad se alcanza en esta vida o en la otra. Además, aun aceptando el dolor del pesimismo teleológico, dista mucho de ser un dolor que afectase a todos los seres vivos y que, en consecuencia, justificase la extinción de todo ser vivo. En definitiva, el efilismo puede ser compatible con algunas formas de creencias religiosas.

Otro punto a tratar es la cuestión del consentimiento. Hemos mencionado repetidamente que tanto Inmendham como Bartkus rechazan la reproducción de las especies dado que nadie ha pedido previamente a ese ser que se va a traer a la existencia su consentimiento para ser concebido. De hecho, el segundo justificaba su posición con una reducción al absurdo. Bartkus considera que si sería absurdo justificar mantener relaciones sexuales con una persona inconsciente que no nos ha dado su consentimiento previo de no hacerlo, dado que lo consideraríamos como una violación y, por ende, estaría mal, entonces la idea de que traer nuevos seres sin haberles pedido su consentimiento previo es moralmente aceptable es de la misma manera absurda y moralmente incorrecta, ya que ambos casos comparten la característica de que no pueden expresar ni su consentimiento ni su rechazo. Aunque es cierto que ambos casos comparten la incapacidad del agente en cuestión de expresar su consentimiento, hay que reconocer que hasta aquí terminan las similitudes, dándose, al menos, dos notables diferencias entre ambos ejemplos.

En primer lugar, y aunque puede ser discutible, considero que existe una notable diferencia entre los seres existentes y los no existentes y los deberes morales que tenemos para con ellos. Así, un ser que existe actualmente es un sujeto con una serie de deberes que debemos cumplir, por ejemplo, no violarle porque está inconsciente, mientras que un ser inexistente carece de derechos, por ejemplo, que nos preocupemos de si nos da o no

el consentimiento previo para traerle a la existencia. He dicho antes que es discutible esta idea porque muchos ecologistas parecen no estar de acuerdo. Por ejemplo, uno de los argumentos clásicos para cuidar el medio ambiente es el deber que tenemos para con las generaciones futuras de garantizarles unas condiciones de vida y habitacionales óptimas para su existencia. Estas generaciones futuras, hoy por hoy, no existen y, si aceptamos lo anterior, no tendrían el derecho a que les leguemos o no un ecosistema favorable para la vida. Por lo tanto, no todos estarían de acuerdo con afirmar que no tenemos ningún deber con los seres inexistentes.

La segunda diferencia notable entre ambos casos es que, con independencia o no de si aceptamos que los seres existentes y los no existentes difieren en los deberes que tenemos para con ellos, lo cierto es que, mientras que la imposibilidad de comunicación y de pedir consentimiento a un ser no existente es perpetua, esta incomunicación con un ser existente es temporal. Es decir, mientras que no hay forma posible de contactar con un ser inexistente, salvo que creamos en algún tipo de espiritismo, el cual rechazamos, con una persona inconsciente sí puede haber un momento en el que podemos comunicarnos con él o ella. Basta, por ejemplo, esperar a que dicha persona recobre su conciencia para preguntarle si quiere o no mantener relaciones sexuales con nosotros y saber así si nos da su consentimiento o no.

Hay que añadir que, aun cuando no aceptásemos nada de lo dicho anteriormente, tenemos grandes problemas si, como hacen Imendham y Bartkus, decidimos derivar la moralidad exclusivamente del consentimiento. Por un lado, hay que reconocer que hay acciones que son moralmente buenas o elogiadas, incluso, aunque hayamos dado nuestro no consentimiento previamente. Por ejemplo, mi postre favorito es la tarta de tres chocolates y mi familia lo sabe. Supongamos que dentro de poco será mi cumpleaños y mi familia está pasando por una situación económica complicada que nos impide hacer gastos considerables, entre los cuales se encuentra el gastar dinero en una tarta de tres chocolates. Yo, no queriendo hacerles cargar con gastos innecesarios, le digo a mi familia que no me compren ninguna tarta. Sin embargo, queriendo que disfrute de mi cumpleaños, deciden destinar parte del dinero que tienen reservado en comprármelo. En esta situación yo no he dado mi consentimiento a que me compren una tarta, pero, sin embargo, parece que el esfuerzo y sacrificio que hacen es elogiado y a mí me produce un bien. Por tanto, no todas las acciones morales necesitan de un consentimiento previo para que sean buenas y, entre esas, podría situarse la concepción de nueva vida, si no añadimos algún otro requisito.

Por otro lado, podemos sostener que hay acciones consentidas que son moralmente cuestionables. Por ejemplo, tenemos los famosos casos de gestación subrogada o vientres de alquiler. Por mucho que haya mujeres en el mundo dispuestas a consentir pasar el embarazo del hijo de otra persona a cambio de una remuneración económica, no queda muy claro que sea moralmente correcto ni el usar del cuerpo de otras personas de este modo ni que el nacimiento de nuevos seres humanos esté mediado por una transacción económica. Por tanto, parece que hay límites a lo que el consentimiento puede conseguir.

Además, hay otras situaciones que marcarían los límites del consentimiento. Nos referimos a lo que el filósofo estadounidense Michael Sandel (2009/2011) denominó como «consentimiento viciado»: aquellas situaciones en las que no queda clara la voluntariedad del consentimiento, no sólo porque pueda haber coacción a la hora de dar consentimiento, sino que la persona que consiente no estaba lo suficientemente bien informada sobre las consecuencias de lo que estaba consintiendo o bien que las partes en negociaciones no estaban en una situación de equidad, sino que alguno estaba en mejor posición. Volviendo a los casos de gestación subrogada, y citando un caso que el propio Sandel menciona, supongamos que una mujer accede a gestar el hijo o hija de otra pareja a cambio de una cantidad de dinero. La mujer gestante, antes del proceso, no quiere saber nada de tener hijos y tiene clarísimo que en cuanto lo conciba se lo dará a la otra pareja. Pero resulta que, durante los nueve meses de gestación, la gestante va adquiriendo lazos emocionales con el bebé hasta el punto que cuando da a luz al bebé resulta que ya no quiere dárselo a la pareja. ¿Sería moral dárselo a la madre biológica, a pesar de que dio su consentimiento de no quedárselo, o más bien lo que deberíamos hacer sería quitárselo y dárselo a los padres que pagaron por ese hijo? Cuando menos, este es un dilema ético bien interesante en el que no queda claro lo que se debe hacer. Hay quienes pueden argumentar, y así hace Sandel, que el consentimiento de la madre gestante estaba viciado desde el principio porque ella no sabía en realidad lo que suponía ser madre o gestar durante varios meses a un ser vivo, por lo que el contrato estaría viciado.

Por último, si el consentimiento fuese tan importante entonces, la principal tesis del efilismo, la de la moralidad de evitar la continuidad de la existencia de todos los seres vivos, sería insostenible porque ¿cómo vamos a conseguir que un ser vivo no humano nos dé su consentimiento para matarle o, al menos, que evitemos que se siga reproduciendo? No parece viable que esto se pueda dar y si una acción sólo es moral si quien la recibe ha expresado previamente su consentimiento a dicha acción, entonces sería inmoral hacer

nada con ese ser vivo y, mucho menos, conseguirle redimir de su sufrimiento. Además, si el consentimiento es tan importante, ¿Bartkus logró el consentimiento previo de las personas a las que afectó su atentado de ser asesinadas, o hizo el atentado sin haber conseguido su consentimiento? Más bien, lo segundo. Por todos estos motivos, no se debería derivar la inmoralidad del natalismo de la falta de consentimiento al nacer, sino que la inmoralidad viene de otra fuente, a saber, el hecho de traer nuevos seres a una realidad que, o bien sólo le va a producir daño, o bien le va a producir más daño que beneficio, o bien que le va a producir mucho beneficio, pero que los daños que va a recibir también no compensan en absoluto dichos beneficios, con independencia de si antes hubo o no consentimiento previo.

Otro punto que habría que analizar es el de cuál es el origen de los males. Parece claro que, tanto Inmendham como Bartkus, sostienen que el surgimiento de la vida es el origen de todos los males. Ahora bien, no termina de quedar claro qué entienden por vida. Por un lado, sostienen que es la presencia de ADN lo que hace que determinadas entidades tengan vida. Pero, por otro lado, sus continuas referencias a animales sintientes parecen sugerir que son estas criaturas, y no toda forma de vida, a las que hay que dar mayor preferencia en acabar con su vida o, incluso, que sólo debemos centrarnos en ellas. Si aceptamos esta última interpretación, la perspectiva que el efilismo estaría empleando sería una zoocéntrica y no una biocéntrica y, en consecuencia, el nombre de efilismo debería ser cambiado por el de oozilismo, o algo semejante. Una manera de conciliar la tesis de que el origen de los males es la vida en general porque nos hace sufrir sería atribuir facultades mentales a todos los organismos, los cuales nos permitiría postular el sufrimiento a toda forma de vida. El problema con esta interpretación es que no hay nada en los vídeos de Inmendham ni en el manifiesto de Bartkus que nos permita afirmar que ellos defienden esta tesis, ni tampoco que la opinión mayoritaria y experta sea la de atribuir mentes a todos los seres vivos. Por tanto, si queremos garantizar la coherencia argumentativa de ambos autores, debemos sostener que ellos entienden por vida toda aquella entidad que posea ADN.

Ahora bien, ¿es una buena definición reducir la vida al ADN? No lo creo. Aunque apelar al ADN aumenta considerablemente el número de seres capaces de una redención y, en consecuencia, entra en coherencia con la perspectiva biocéntrica que el efilismo debe defender, sigue dejando fuera a otros seres que, intuitivamente, consideramos como vivos, tales como algunos virus. Además, definir la vida como aquello que posee ADN sería reducir la vida a sus propiedades químicas, en particular, a unas determinadas propiedades

químicas que no tienen que ser las únicas. Quienes se dedican a buscar formas de vida más allá de la Tierra, tienen en consideración que pueden existir otras formas de vida basadas en compuestos diferentes. Reducir la vida al ADN nos puede dejar de considerar como vivos otras formas que, en realidad, están vivas. Por tanto, esta definición tampoco nos sirve porque reduce el fenómeno de la vida a una forma particular y posible de organizarse, cuando, en principio, nada nos impide pensar que existan en el Universo o puedan existir otras formas de vida basadas en organizaciones químicas diferentes.

Además, aun aceptando que el ADN es el criterio para determinar que algo esté vivo o no, no queda claro en el efilismo por qué el ADN es tan malo. Podría ser la apelación al sufrimiento, pero ya hemos dicho que este criterio no es válido en tanto que no todos los seres vivos con ADN son capaces de sufrir.

¿Por qué es tan importante la extensión de la redención? Porque debe ser lo suficientemente amplia para garantizar que ningún mal pueda ocurrir, pero no tan extensa como para que choque con el principio de responsabilidad del ser humano de lograr esa redención. La extensión no puede ser muy corta porque, si no, las probabilidades de que surjan nuevos seres que puedan padecer tantos males sería muy alta. No debemos olvidar que a lo largo de la historia de la Tierra se han producido hasta cinco grandes extinciones masivas, siendo la gran extinción masiva del Pérmico-Triásico la que acabó con el mayor porcentaje de especies del planeta, entre el 81% y el 96%. Pues bien, a pesar de esta gran extinción y de que tanto antes como después se han producido otras grandes extinciones, la vida ha seguido su curso y ha evolucionado hacia formas de vida con mayor capacidad de padecimiento de males, siendo el ser humano quien ocupa la cúspide. Por tanto, debemos establecer un criterio que garantice lo más posible el que no vuelva a aparecer un ser capaz de padecer las cotas de mal que sufren los seres humanos y el resto de seres vivos. Y creo que la vida es la mejor candidata porque si sólo la extendiésemos a la capacidad de sufrir, entonces sería muy probable que volvieran a aparecer seres que padeciesen como nosotros, ya que quedarían muchas formas de vida de las que podrían surgir seres que sufrieran.

Hasta aquí hemos visto algunas críticas que se pueden realizar a los planteamientos de Inmendham y Bartkus. De entre estos análisis solo ha quedado vigente el establecimiento de la vida como el criterio para determinar lo que merece ser redimido y lo que no. Partiendo de esto, ¿hacia dónde debemos apuntar? Es lo que trataremos de mostrar en el último apartado.

4. Abiolismo: una ecología pesimista

Vistas las críticas al efilismo, proponemos una nueva doctrina que se postule como una ética aniquilacionista pesimista: el abiolismo. Ya hemos dicho que el efilismo tiene dos grandes tesis, las cuales nosotros mantenemos: la de extender la redención a todos los seres vivos y la de responsabilizar a los seres humanos de alcanzar dicha redención. Estas ideas se basan en afirmar que la vida es la fuente de todos los problemas. Ahora queda por justificar dicha tesis, es decir, ¿por qué la vida es tan mala? Anteriormente mencionamos que ni la falta de un sentido para la existencia ni la ausencia del consentimiento al nacer nos valen. Y recordemos que, sea cual sea la justificación que establezcamos, debemos hacerlo siguiendo una perspectiva biocéntrica, lo cual nos pone en grandes problemas, porque el gran criterio que ha servido para justificar la no existencia ha sido el sufrimiento y no se puede sostener desde una perspectiva biocéntrica—no todos los seres vivos tienen mentes con la posibilidad de sufrir—. Si queremos defender que toda forma de vida es mala y debe ser eliminada, entonces debemos apelar a otras nociones. ¿Cuál? Sea cual sea, debe ser algo que cumpla el siguiente criterio: que sea aplicable y común a toda forma de vida y solo a ella, sin poder ser aplicada a otro tipo de entidades. Siguiendo esto, considero que ese criterio es la posibilidad de padecer males. Así, la vida no es deseable porque abre la posibilidad a determinadas entidades a padecer males, algo que si no tuviéramos vida no seríamos capaces de padecer.

Dado que apelamos a la noción de «mal», debemos aclarar que entendemos por este término. Nosotros lo usaremos en un sentido amplio, propia de la tradición filosófica, para referirnos a cualquier situación adversa o carencia. Apelando a esta definición, la tradición ha distinguido dos tipos de males: los males naturales, que son aquellos producidos de manera natural, sin la intervención de un agente moral como el ser humano; y los males morales, que son los producidos por los agentes morales. Esta distinción es importante porque pone de relieve que las exposiciones ideales del comportamiento de la naturaleza dejada a su merced de algunos ecologistas no son ciertas. En la naturaleza también ocurren males con independencia del daño que los seres humanos puedan ocasionar muchos daños con sus actos al resto de seres vivos. No sólo me estoy refiriendo a grandes catástrofes naturales, como huracanes, erupciones volcánicas o tsunamis, sino también a la aparición de enfermedades o la presencia de mecanismos como el parasitismo en todos los órdenes de los seres vivos. Por ejemplo, existe un virus que se denomina «bacteriófago» cuyo ciclo reproductor comprende la inoculación de su material genético a una bacteria. Dentro de

la bacteria infectada se van produciendo nuevos bacteriófagos en tal cantidad que terminan por hacer explotar a la bacteria o la van descomponiendo quedándose con partes de la membrana bacteriana. Este ejemplo es importante porque muestra un daño que una bacteria puede recibir por lo que las ideas que mencionamos al principio de Jorge Riechmann sobre el bienestar existente en el mundo microscópico deben ser puestos en duda.

Entonces, ¿por qué la posibilidad de padecer males sitúa a los seres vivos en una situación tan horrible con respecto a si no estuvieran vivos? Porque cualquier mal implica un empeoramiento en un sistema, dado su estado previo. Así, la vida es algo horrible porque abre la posibilidad de padecer males, que es aquello que implica un empeoramiento en un sistema. En este sentido, nuestro estado originario es la no existencia y con la vida ese estado se empeora al hacer realidad la posibilidad de padecer males. Dado esto, se concluye que serán objeto de valor moral aquellos seres capaces de padecer algún mal en tanto que están vivos. Sólo de una entidad a la que se le ha dotado de vida se puede decir que padece un mal ya que ven empeorado su estado previo. Por ejemplo, las entidades inorgánicas no pueden padecer ningún mal en tanto que no puede haber un empeoramiento de su estado anterior. Por ejemplo, ¿en qué sentido podríamos decir que una piedra, al cortarla, ve empeorado su estado? En ninguno, la piedra ha cambiado, es diferente, pero no se la ha hecho ningún mal porque no se ha empeorado su estado. En cambio, si yo a una célula le quito el aparato de Golgi, por ejemplo, por el cual se encarga de procesar proteínas, le he producido un mal porque ha visto empeorado su estado al verse privado de esa capacidad de procesar proteínas. Y todo ello con independencia de que haya o no experiencia de sufrimiento en ese proceso. El que algo sea malo es independiente de la posibilidad de tener experiencias u otros estados mentales. La vida seguiría siendo igual de mala, aunque no hubiera seres que sufrieran. Por tanto, el criterio de moralidad de una ética pesimista ecológica debe ser el mal, no el sufrimiento. Esto no quiere decir que todo cambio o modificación en un ser vivo impliquen un mal o un bien. Al igual que en el caso de las piedras, los seres vivos pueden padecer modificaciones inocuas. Por ejemplo, que la rama de un árbol se rompa será considerado un mal o no dependiendo de si esa rotura implica algún empeoramiento en su estado previo.

Además de esta pregunta debemos aclarar la tesis de que es el ser humano quien debe realizar la redención. ¿Por qué? Porque el ser humano es un agente moral, quizás el único, con la consciencia necesaria para reconocer su situación miserable y la del resto de seres vivos y porque es el único ser que tiene la capacidad de actuar en consecuencia. El

hecho de que seamos agentes morales implica una serie de responsabilidades hacia el resto de seres que podemos denominar como pacientes morales, los cuales tienen derechos, pero no deberes. ¿Cuáles son esos deberes? Dentro de un marco pesimista, estos deberes deben implicar algún tipo de utilitarismo negativo en el que el objetivo sea reducir y prevenir el mal en los seres vivos. La vida es la condición de posibilidad de padecer males, por lo que la acción moral suprema será eliminar la vida.

Una posible objeción sería: ¿acaso la vida no es un bien también en tanto que puede producir beneficios o mejoras en un sistema previo al hacer posible el placer? Algunos efilistas como Bartkus suelen ser muy drásticos al evaluar las experiencias positivas que se pueden obtener en la vida. Muchas veces se afirma que todo lo que ocurre en la vida es malo. Sin embargo, no creo que sea necesario afirmar tal cosa. Por muy dura y dolorosa que sea la vida, también hay momentos felices y agradables. Pero reconocer esto no excluye necesariamente la tesis de que la vida no merece ser vivida. Ambas ideas pueden ser reconciliables bajo dos formas: una posibilidad puede ser afirmar que hay momentos placenteros en la vida pero que estos momentos son cuantitativamente menores a los momentos difíciles. Es decir, que en la vida los momentos malos superan en cantidad a los momentos buenos. Esto se podría justificar apelando a la noción de «males sobrantes»: puede que haya algunos males que produzcan bienes, pero hay tantas posibilidades de males para producir un único y mismo bien que solo aumentan las probabilidades de que padezcamos muchos más males que bienes sin necesidad.

La segunda posibilidad podría ser afirmar que en la vida hay momentos buenos o, incluso, que los momentos buenos son más numerosos que los malos, pero que, aun siendo esto así, la vida seguiría sin merecer la pena en tanto que los momentos malos son cualitativamente superiores a los buenos. Por muchos momentos buenos que haya en la vida, ninguno compensa el dolor que implica padecer males. Sería mucho mejor no experimentar nada bueno si con ello nos evitamos de padecer los momentos malos.

Este tipo de argumentos ya fueron expuestos por el filósofo pesimista de época helenística Hegesías. En su obra *Apokarteron* (Pérez Comejo, 2021), en la que un individuo se marcha al desierto para morir de hambre mientras que sus amigos tratan de persuadirle de que no lo haga, hay un momento en el que un amigo de Apokarteron, Bión, le expone el argumento de que en la vida podemos ser bendecidos con grandes placeres. De hecho, hay grandes dolores que nos permiten disfrutar de grandes bienes, por ejemplo, aunque la muerte del padre de Bión fue muy dolorosa para él, tras esta descubrió una caja llena de poemas que su padre había escrito a su madre. Aquellos poemas eran tan buenos que le

produjo mucho placer saber que su padre era un gran poeta. Si no hubiera sido por la muerte de su padre, nunca lo habría descubierto. Ahora bien, tras esto, Apokarteron pregunta a Bión si el placer que sintió al descubrir los poemas fue más intenso que el dolor de experimentar la muerte de su padre, a lo cual el propio Bion reconoce que el dolor fue más intenso que el placer. Así, concluye Apokarteron:

En verdad, Bión, la diferencia de intensidad entre placer y dolor es la diferencia entre un león que experimenta el placer de comerse una gacela y el dolor de la gacela cuando es devorada. A no ser que suceda de otra manera, y el león entre en éxtasis cuando se la come (Pérez Comejo, 2021).

La argumentación de Apokarteron no sirve sólo para justificar que la vida, a pesar de sus placeres y beneficios, no merece ser vivida, sino también legítima que en nuestras evaluaciones morales privilegiemos la búsqueda de la disminución del dolor, frente a la búsqueda de aumentar el placer, ya que el dolor nos produce una impresión más intensa que el placer. Esto nos llevaría a sostener la moralidad del utilitarismo negativo mencionado anteriormente.

El otro gran presupuesto que implica el efilismo es el promortalismo que, como se ha comentado antes, consiste en la tesis de adelantar cuanto antes la muerte. Ahora bien, no cualquier tipo de muerte vale, ni tampoco en cualquier momento. Como es evidente, hay tipos de muerte que son más dolorosas que otras para el individuo, y dado nuestra máxima de no aumentar innecesariamente el daño en el mundo, no debemos promover tales tipos de muerte. Los únicos tipos de muerte que serían moralmente aceptables son aquellas que no suponen un daño a dicho sujeto. Aunque también tenemos que tener en cuenta que, aun sabiendo que la muerte no es ningún mal, es muy probable que los conocidos y personas con las que el difunto comparte algún lazo emocional puedan sentir un gran dolor por la pérdida de ese ser querido y convertir los días que les quedan de vida en un infierno mayor del que ya es. La vida es mala, pero, una vez que estamos en ella debemos obrar teniendo en cuenta de los seres que viven en su totalidad (Castro Merino, 2023, p. 21). Por tanto, creo que la muerte que un ecologista pesimista debería defender es una que sea lo menos dañina posible tanto para el individuo como para el resto de seres vivos. Y la manera de conseguir esto es que la muerte alcance lo más rápidamente posible a todos los seres vivos a la vez de manera simultánea.

¿Cómo lograr esta Gran aniquilación? Esta ha sido una de las grandes preguntas que todos los pesimistas se han planteado y han tratado de responder sin lograr una solución

satisfactoria. Me temo que yo tampoco puedo resolver el problema. Sin embargo, si quiero mencionar algunas posibilidades.

Por lo general, la principal estrategia aniquilacionista que se ha buscado ha sido la de evitar la reproducción. Así, se conseguiría que la especie humana desapareciese por completo al interrumpir su ciclo reproductor. Si bien esta opción es la menos indolora, no solo resulta extremadamente difícil ponerla en práctica para los seres humanos, sino que es imposible que todos los seres vivos del planeta dejen de reproducirse. Porque aun cuando consiguiésemos castrar a todos los humanos y el resto de animales no-humanos, es imposible hacer esto con determinados seres cuya reproducción es asexual, como las plantas o las bacterias. No hay manera de convencer a estos organismos para que dejen de reproducirse, ni es posible castrarlos al carecer de aparatos reproductores. Por lo que buscar la Gran aniquilación mediante la no reproducción de las especies parece imposible.

Una opción para evitar que los organismos asexuales se reproduzcan es conseguir que el medio en el que habitan esté tan contaminado que sea imposible la reproducción por no reunir las condiciones adecuadas. Una manera de lograrlo, pienso yo, sería mediante la expulsión de gran cantidad de material tóxico sobre la superficie. Sin embargo, a pesar de que ya ha habido regiones en la Tierra sobre las que se ha derramado materiales radioactivos, o han podido sobrevivir en ellas ciertas especies o se han vuelto a repoblar. La vida es un mal difícil de erradicar puesto que tiene una gran resistencia y habilidad de regeneración. Ni aunque tapáramos el Sol impidiendo que la luz solar llegase a la superficie lograríamos acabar con todas las formas de vida, ya que en la actualidad hay regiones en la profundidad de los océanos en donde no llega la luz del Sol y que, sin embargo, están repletos de vida. Quizás, la manera de garantizar que la Tierra no reúna las condiciones necesarias para la reproducción sería mediante la destrucción de la propia Tierra. Es posible que detonando algún armamento con la suficiente potencia en el centro de la Tierra se lograra dicho fin. Pero, teniendo en cuenta que la distancia que nos separa del centro de la Tierra es de mayor de seis mil kilómetros de profundidad y que la distancia máxima que el ser humano ha logrado excavar ha sido de unos doce kilómetros, parece muy improbable que logremos ese objetivo a corto plazo.

En definitiva, resulta improbable que estemos en la actualidad ante las condiciones tecnológicas necesarias para llevar a cabo la Gran Redención. Sin embargo, esto no debe hacernos abandonar el proyecto aniquilacionista. No es un hecho natural el que la vida se vaya a perpetuar para siempre. Algunas de nuestras mejores teorías científicas pronostican el fin del Universo en algún punto muy lejano en el tiempo. Por ejemplo, tenemos la Teoría

del Big Crunch, la cual dice que, en algún momento, el Universo volverá a comprimirse tanto hasta formar una singularidad semejante a la que le dio inicio. Otras teorías predicen lo que se ha denominado como el Big Freeze por el cual el Universo alcance un estado de vacío absoluto y muerte térmica. Por último, tenemos la teoría del Big Rip la cual pronostica que las partículas subatómicas que conforman todos los cuerpos del universo se irán dispersando tanto que llegará un momento en que el que toda partícula permanecerá separada del resto para siempre. Con independencia de qué teoría aceptemos, lo que nos indica es que el Universo se dirige a su destrucción, por lo que todo ser vivo morirá tarde o temprano. Aunque seguramente no debemos esperar hasta esos finales del Universo para presenciar el fin de todo ser vivo. Estos desaparecerán mucho antes de que el Universo colapse y es el deber y la responsabilidad de los seres humanos que incluso ese fin sea mucho anterior a lo que de forma natural llegará a producirse. Esto es a lo que apela el abioloismo. Lo único que se necesita es un cambio de paradigma.

Tal y como sostiene Bryan Tomasik (Tomasik, 2016), y que resulta evidente, nuestros sistemas ecológicos actuales tienen un sesgo provida basado en la idea de que lo que hay que buscar es la prosperidad y supervivencia de los ecosistemas. Sin embargo, si cambiamos de modelo y defendemos que la reducción del daño y del mal tiene mayor relevancia moral que el bienestar, o que la manera correcta de entender el bienestar es la reducción del mal, entonces, lo que debemos buscar es acabar con la vida de los ecosistemas, ya que no hay vida sin mal ni puede haber mal si no hay vida. Es esto último lo que debe buscar una ecología pesimista aniquilacionista. Es esto lo que defiende el abioloismo.

5. Conclusión

Schopenhauer comenzaba «La doctrina de la representación intuitiva» de su obra *El mundo como voluntad y representación* haciendo una breve historia cosmológica. Según él, dentro del espacio infinito que es el Universo, ocupado por estrellas y planetas, en uno de estos últimos cuerpos celestes se habría engendrado «una capa mohosa [que] ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo» (Schopenhauer, 2009, p.31). A pesar de reconocer lo degradante y miserable que era esa «capa mohosa», Schopenhauer continúa su reflexión centrándose exclusivamente en el ser humano. Esto es una muestra de que el sesgo antropocentrista ha estado presente desde los inicios del pensamiento pesimista. Pero eso no tiene por qué seguir siendo así.

Gracias al trabajo de numerosos ecologistas a lo largo del último siglo, por fin nos hemos dado cuenta de que vivimos en un mundo rodeados de otros seres. Unos seres cuya situación es igual de dura y complicada que la nuestra. Afortunadamente, sus lamentos y deseos pueden ser entendidos por los seres humanos, que tienen la responsabilidad moral de darles cumplimiento. Esta es la base sobre la que el movimiento efilista se asienta.

Sin embargo, creo que el efilismo carece de una justificación teórica fuerte. Por ello, proponemos una nueva corriente: el abiolismo. Aquí sólo hemos podido señalar las principales preguntas y cuestiones a abordar que todo ecologismo pesimista en clave aniquilacionista debería responder. Las respuestas que hemos dado son las siguientes:

1. Adopción de una perspectiva biocéntrica en nuestros juicios.
2. Aceptar el utilitarismo negativo como base de la moral.
3. Situar la noción de mal como criterio de todo juicio ético.
4. Considerar la vida como la condición de posibilidad de padecer males.
5. En la vida hay más males que bienes y/o los males son más intensos.
6. La vida no merece ser vivida.
7. Defensa del promortalismo, siempre y cuando no suponga un aumento de los males tanto para el individuo como para el resto de seres.
8. Sostener que es el ser humano quien tiene el deber de llevar a cabo el objetivo redentor:

Si todo lo anterior es cierto, entonces:

9. El ser humano debe promover el final existencial de toda forma de vida.

Que hayamos llegado a estas conclusiones no significa que todos estemos de acuerdo con los resultados alcanzados. Además, sé que hay muchos puntos que aún han quedado sin tratar. Por ello he escrito este artículo, para poner sobre la mesa el debate sobre en qué debería consistir un ecologismo pesimista. Yo he intentado aportar un grano de arena a dicho proyecto. Ahora te toca a ti, querido lector, determinar si dicha tarea merece ser o no continuada.

Bibliografía

- CAMPBELL, C. (2025, 17 de mayo). *Authorities have Confirmed The Deceased Bomber's Identity*. En CoachellaValley.com. <https://coachellavalley.com/authorities-have-identified-the-deceased-individual-in-bombing/>
- CASTRO MERINO, M. Á. (2023). *El maldito regalo de nacer: Un ensayo antinatalista*. Punto Didot.
- HÄYRY, M., & SUKENICK, A. (2024). *Antinatalism, Extinction, and the End of Procreative Self-Corruption*. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/9781009455299>
- INMENDHAM. (s.f.). Efilism. <https://www.efilism.com/index.html>
- LOCHMANOVÁ, K. (Ed.). (2020). *History of Antinatalism: How Philosophy Has Challenged the Question of Procreation*. Publicación independiente.
- MACCORMACK, P. (2020). *The Ahuman Manifesto: Activism for the End of the Anthropocene*. Bloomsbury.
- MÉRIDA, L. (2023-2024). *El transpesimismo de Gilbert Simondon*. Hénadas, 3, 63-89.
- MOYA, C. (2021). *Entre infinitos*. Ril.
- PÉREZ CORNEJO, M. (2021, 15 de abril). APOKARTERON. El diálogo perdido de Hegesías de Cirene (con un artículo de Piercarlo Necchi). *Mainländer España – Sociedad Internacional Philipp Mainländer*. Actualizado el 18 de abril de 2021. Recuperado de <https://www.mainlanderespana.com/single-post/apokarteron-el-di%C3%A1logo-perdido-de-hegesias-de-cirene>
- RIECHMANN, J. (2022). *Simbioética*. Plaza y Valdés.
- SANDEL, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*. Penguin.
- SCHOPENHAUER, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación II* (2.ª ed.). Trotta.
- SLEDGE, M. (2025, 19 de mayo). What is “Efilism,” the obscure anti-natalist ideology of the Palm Springs bomber? *The Intercept*. <https://theintercept.com/2025/05/19/efilism-palm-springs-bomber-fertility-clinic/>
- TOMASIK, B. (2016, 25 de agosto). *Suffering-Focused Ecocentrism*. Recuperado de <https://briantomasik.com/suffering-focused-ecocentrism/>
- TORRES, É. P. (2023). *Human Extinction: A History of the Science and Ethics of Annihilation*. Routledge.
- ZERO CONTRADICTIONS. (s.f.). *The case against Efilism*. <https://zerocontradictions.net/misc/case-against-efilism>

Aniquilación y extinción

Annihilation and Extinction

H. W. Gámez

Barcelona, España

RESUMEN

Dentro de una misma escuela filosófica, las diferencias teóricas acostumbran a ser más ilustrativas que las semejanzas, pues aquellas certifican el distinto modo en que se puede reflexionar desde unas mismas premisas. No obstante, dichas divergencias terminan opacadas por los evidentes paralelismos, corriéndose el peligro de imputar las conclusiones de un filósofo a otro. Si bien cabe especular que este error en que puede incurrir la hermenéutica especializada solo es alarmante en el ámbito erudito, en lo que respecta al pesimismo llega a favorecer los prejuicios de que tan habitualmente es objeto. Esto mismo ha ocurrido en relación con la filosofía de Horstmann, Hartmann y, especialmente, Mainländer; por ello, en el presente artículo se abordará cómo partiendo de una misma premisa, el juicio axiológico del pesimismo, cada uno llega a conclusiones sensiblemente diferenciadas en el plano soteriológico.

Palabras clave: Aniquilación; Extinción; Redención; Holocausto; Horstmann; Mainländer; Hartmann.

ABSTRACT

Within a single philosophical school, theoretical differences tend to be more illuminating than similarities, as the former attest to the distinct ways in which one can reflect on the same premises. However, these differences can be obscured by the obvious similarities between authors, running the risk of attributing the conclusions of one philosopher to another. While it's possible to speculate that this error, which can affect specialized hermeneutics, is only alarming within the specialized and academic sphere, when it concerns philosophical pessimism, it tends to foster the prejudices to which it is so commonly subjected. The same thing has occurred in relation to the philosophy of Horstmann, Hartmann, and, especially, Mainländer; for these reasons this article will address how, starting from the same premise –the axiological judgment of pessimism– each arrives at significantly different conclusions on the soteriological level.

Keywords: Annihilation; Extinction; Redemption; Holocaust; Horstmann; Mainländer; Hartmann.

I. Introducción

Una mirada poco atenta al pesimismo podría hacer pensar que, por tener todas estas filosofías un denominador común, a saber, alcanzar la redención en tanto que clausura de los dolores del mundo; las diferencias que guardan entre sí son nimias salvedades. Si bien es cierto que *grosso modo* todas ellas comparten el juicio axiológico conforme al cual el dolor supera al placer y, en consecuencia, el no-ser es preferible al ser (Plümacher, 2023, p. 39), no obstante los modos de alcanzar dicha redención delatan concepciones metafísicas y, a la postre, éticas lo suficientemente alejadas como para pensar que, si pudiesen entrar en contacto todos y cada uno de estos filósofos con las tesis de sus hermanos de armas, no se desataría una cruda batalla campal. En el mejor de los casos, cada uno se diría para sus adentros «*risum teneatis amici*», y acusándose mutuamente de «epígono de lo peor» (PE II, Alz 2: 566), habrían aseverado que «ni un niño de tres años diría tales absurdos» (ibid., 479) tras atender a la disertación de sus camaradas.

La variada forma de concebir los procesos soteriológicos que rigen el decurso de la historia en las respectivas filosofías de que tratamos son tanto más relevantes en el plano de la hermenéutica especializada cuanto más se alejan cronológicamente los autores en cuestión; de modo que no señalar rigurosamente la línea divisoria entre unos y otros puede abocarnos a toda suerte de anacronismos y ambigüedades que, en último término, no prestan servicio a otra cosa que a reducir al absurdo esta escuela filosófica que, con mayor o menor fortuna, con tanto ahínco nos esforzamos en reivindicar.

Un caso paradigmático de esto último lo encontramos en aquella línea de interpretación que ha querido apreciar en Philipp Mainländer un peligrosos enaltecimiento del «uso de la violencia» (Baquedano, 2021, p. 49) bajo el paleo del eminente nacionalismo del offenbachiano. Al margen de la evolución semántica del concepto «nacionalismo» desde la época en que escribió Mainländer hasta nuestro presente, es necesario destacar cómo el autor se resiste a abandonarse a una resolución acomodaticia de aquello a lo que sus premisas parecen conducirle, i. e., la apología de la guerra:

Aquellos de vosotros que, ante el desencadenamiento de una revolución social, suponiéndolo per *impossibile*, fuesen precisamente soldados. ¿No deberían obedecer la orden de disparar a vuestros padres, hermanos y amigos? Deberían abrir fuego [...] Pero —y este es el punto candente de la cuestión— ellos se mostrarán tibios, pues, ¿cómo podrían estar entusiasmados? (PE II, Alz 2: 241-242).

Dicha apología parecería imputable en todo caso a aquel tipo de pesimismo que alboreó a finales del siglo XX y principios del XXI, irónicamente tras la Segunda Guerra Mundial. Teniendo todo esto en cuenta, es menester señalar las diferencias entre aquel pesimismo que ha sido denominado decimonónico y el contemporáneo. El primero se caracteriza por su interlocución directa con la estrella polar del pesimismo moderno, Schopenhauer (Plümacher, 2023, p. 39), y en tanto que así, un elemento idiosincrático de filósofos como Philipp Mainländer, Julius Bahnsen y Eduard von Hartmann consiste en el esfuerzo por solventar las aporías del sistema schopenhaueriano mediante una reformulación de la metafísica de la voluntad (vid. Gámez, 2024, pp. 244-249). El pesimismo contemporáneo, por su parte, se caracteriza por reducir la disquisición metafísica a un interés de segundo orden, virando hacia temáticas eminentemente éticas tales como la pertinencia moral de la natalidad (David Benatar, Julio Cabrera) o la pulsión autodestructiva de la especie humana (Ulrich Horstmann).

Si bien podría parecer menor, esta diferencia juega, no obstante, un papel determinante a la hora de condicionar el cómputo global de los filosofemas de cada autor. Cabe recordar que para Schopenhauer la filosofía es, en esencia, «otro tipo de metafísica» (WWV I: 209) en tanto que consiste en una «doctrina de las convicciones» (WWV I: 203). En el caso de Mainländer, la metafísica representa el punto de vista superior competente para dotar de sentido al conjunto de descubrimientos alcanzados por parte del filósofo inmanente (PE I, Xk: 333). Para Hartmann «toda investigación ética que intenta completar su labor sin preocuparse por presuposiciones metafísicas [es] una empresa fallida desde el principio» (PB: 770-771). Teniendo en cuenta que para el pesimismo decimonónico la pregunta fundamental de la filosofía es más práctica que teórica (Beiser, 2023, p. 34), y siendo (como lo es) la especulación metafísica el prerrequisito de toda reflexión ética satisfactoria, el prescindir de tal meditación no podría tener otra cosa que implicaciones profundas en la hermenéutica del mundo resultante.

Así pues, al pasar revista al distinto modo en que algunos de estos autores conciben el proceso soteriológico del mundo, podrá apreciarse cómo incluso entre los especialistas se suele incurrir en equívocos y vaguedades a la hora de enjuiciar la propuesta de algunos de estos filósofos, censurando o encumbrando (según el gusto y disposición de cada uno) a este o aquel en virtud de máculas u ocurrencias que le son imputables a unos, mas no a otros. Precisamente, en ocasiones podemos encontrarnos con interpretaciones de la filosofía de Mainländer o incluso de Hartmann que parecen alinearse más con la de Horstmann. De hecho, el propio Horstmann (2024) sugiere un tanto apocado que los

pesimistas decimonónicos (Schopenhauer y Hartmann en este caso), si bien no tuvieron la fuerza representativa suficiente como para anticipar que la clausura del dolor concomitante a la voluntad vendría de la mano de un Armagedón, no obstante, habrían simpatizado con dicho planteamiento (pp. 72, 74). No obstante, Horstmann omite un elemento fundamental en la soteriología de Hartmann y, aunque no lo mencione, hace lo mismo con Mainländer: la *Bildung* como condición necesaria de la redención.

Por ende en lo sucesivo, se abordará la teoría antropófuga de Horstmann en contraposición a la tanatoteología de Mainländer y la soteriología de Hartmann, analizando a modo de preámbulo los elementos de los cuales estos filósofos extrajeron su material de inducción (la tradición mítico-religiosa y la historia de la humanidad), pudiendo discernir de un modo riguroso los sutiles a la par que determinantes aspectos que les diferencian.

2. La sublimación mítico-religiosa de la pulsión apocalíptica en la especie humana

Un elemento del que el pesimista acostumbra a extraer material de inducción es el testamento mítico-religioso de los distintos pueblos y civilizaciones que ha acabado constituyendo de un modo u otro, no solo la cosmogonía de la especie humana, sino también su conciencia moral y autoimagen en relación con el mundo.

Horstmann (2024) señala acertadamente que es ilustrativo el sinnúmero de mitos de la creación en que se habla del ser humano como una fabricación chapucera, «un desecho» (p. 28); y aunque no haya sido algo concomitante a toda forma de creencia o ideación mitológica, no es menos reseñable la también muy extendida fascinación ante un «fin de todo» entendido como meta ineluctable de la vida humana y el mundo. Horstmann cita a estos efectos las Edda, compilaciones antológicas de la mitología nórdica, y La leyenda de los tres soles, creencia azteca en una suerte de proceso de creación y destrucción del mundo al amparo de sus respectivos soles.

Si bien adolecería de un ingenuo «originalismo» aseverar que estas narraciones, por haber sido conformadas en estadios arcanos de la civilización, imbrican con una relación más originaria de la existencia humana, debe aceptarse que manifiestan algo de aquella experiencia caracterizada por un vínculo más directo con un mundo que, a todas luces, debió percibirse como desolador y hostil. Los osarios descubiertos en 1908 en Francia, en la gruta de Kiik-Koba, Crimea o Uzbekistán, entre otros, datados en el período musterense, parecen indicar que, si bien el hombre primitivo no creía aún en la inmortalidad del alma, sí lo hacía en las propiedades sobrenaturales de los cadáveres, los cuales inspiraban un temor

supersticioso en los mismos (Tokarev, 1990, p. 6). De igual manera, «un Moloch, una Ashera, con sus sanguinarios y atroces cultos,¹ serían incomprensibles si los dioses antiguos no fuesen justamente eso, fuerzas abrumadoras. Sólo más tarde la divinidad se convirtió en el ideal [...] de cualidades ulteriores» (Plümacher, 2023, p. 57). Dicho de otro modo, el registro arqueológico y las religiones naturales arcaicas parecen indicar que la experiencia originaria que del mundo tuvo el hombre antiguo fue eminentemente desolada y pesimista. En tanto que así, y dada la vulnerable situación de aquellos en relación con el poder de la naturaleza y las bestias nocturnas, las primeras comunidades no podrían haber concebido la creación del ser humano más que como un acto imperfecto y, como señala Horstmann, chapucero.

En cuanto a las tradiciones mitológicas que entienden el origen de la humanidad como algo pecaminoso o, en el mejor de los casos, como resultado del afán ocioso de divinidades superiores, es de interés mencionar dos poemas acadios con una estrecha relación narrativa, el *Atrahasis* y el *Enuma elish*. Ambos narran entre otros sucesos la creación de los Lullú (humanos) a partir de la sangre de sendas divinidades. En el primer caso, se sacrifica al dios Wê-ila, y en el segundo al dios Kingu, quien había instigado una rebelión contra la asamblea de los dioses. En tanto que el elemento divino que hace del hombre una criatura singular respecto al resto de bestias es la sangre de una deidad díscola, podemos interpretar que en cierto modo para estas mitologías el ser humano está condenado por la mácula de su propia existencia (Eliade, 2005, p. 105).

En ambos casos, y a diferencia de la tradición judeocristiana, donde el ser humano es creado para que Dios tenga un interlocutor estético que se maraville frente a la majestad de su creatura; el objetivo de crear a la especie humana era el de liberar a los dioses de los laboriosos trabajos a que estaban subyugados desde la conformación del universo: «Durante 3.600 años soportaron el exceso, trabajo duro, noche y día [...]. Nuestro trabajo es demasiado duro, el perjuicio demasiado duro [...] ¡Crea a un hombre primitivo para que soporte el yugo!» (*Atrahasis*, pp. 10, 12, 15).

En cuanto al morboso regocijo en la idea del Armagedón tampoco faltan precedentes. Si bien en las religiones positivas, especialmente el cristianismo, el fin del

¹ Moloch, antigua deidad cananea mencionada en la Biblia. Conforme a ciertas tradiciones, se la representaba como una estatua de bronce con fuego en su interior al que se arrojaban niños recién nacidos a modo de ofrenda. Por su parte, Ashera es otra deidad cananea, previsiblemente de origen mesopotámico, posteriormente adoptada por israelitas y griegos. Diosa de la fertilidad a la que se le rendía culto, entre otras prácticas, mediante prostitución litúrgica.

mundo es entendido en términos maniqueos de una batalla entre el bien y el mal (*Apocalipsis*, 20: 7-15), en las *Eddas* (vid. Tokarev, 1990, p. 126), como señala Horstmann, en la mitología egipcia, etc., el fin del mundo obedece propiamente a la ira de los dioses frente al contumaz ser humano. En este último caso, el dios Ra, enfurecido por la pecaminosidad humana, envía a su hija Hator y a la diosa de la guerra, Sekhomet, para segar la vida; pero, curiosamente, en este mito la divinidad flaquea, enfrentándose al fatal cataclismo que ella misma había desatado (Tokarev, 1990, p. 206). De un modo similar en el *Enuma elish*, el *Hieros gamos* originario formado por el dios Apsú y la diosa Tiamat, tienen una amarga discusión debido a que las deidades menores engendradas por ambos no dejan dormir a Apsú: «Me ha disgustado el comportamiento de ellos. De día no me dejan descansar, por la noche no puedo dormir. Voy a destruir y poner fin a su conducta» (*Enuma elish*, p. 113). Aunque Tiamat se niega en un primer momento, los demás dioses, al escuchar las intenciones de Apsú le dan muerte, iniciándose así una guerra celestial. Posteriormente, y tras la consagración de Marduk como Dios de dioses, Tiamat es desmembrada, utilizándose su cuerpo a modo de materia para la posterior creación del mundo.

Lo interesante de estos mitos radica en la experiencia que los dioses tienen del mundo humano o de la prosapia divina menor; en ambos casos la creación ha sido una suerte de error, un incordio que no permite descansar. Por otra parte, el mundo contiene a modo de adoquines y teselas los restos cercenados de una divinidad malévola contra la que se alzaron los postreros dioses. En definitiva, puede colegirse que la creación era entendida como un incordio y el mundo como un cadavérico titán.

Para Horstmann (2024), estos testimonios antiguos representan fenómenos indiciarios de la tendencia humana a la autodestrucción: «La conciencia mítico-religiosa, allí donde describe al monstruo como un ser abandonado y extranjero, que cae fuera de la creación y se ve apartado como un cuerpo extraño de manera rabiosa y absolutamente fantástica, es por doquier, una conciencia antropófuga» (p. 30).

De modo similar recurre Mainländer al Dogma de la Trinidad para explicar la tendencia tanatológica de la existencia, aunque en su caso el esfuerzo obedece más a la voluntad de sacar a la luz el ateísmo (PE II, Alz 2: 317), que él considera concomitante al cristianismo. Otro ejemplo que ilustra, primero, aquel recurso a la religión y mitología típico en el pesimismo para extraer abducciones sobre el ser del mundo y la *vis* humana; segundo, la tendencia tanática, soteriológica, antropófuga o como quiera llamársela, de nuestra especie.

En su artículo *Das Dogma des Dreieinigkeit*, Mainländer señala el modo en que su propia filosofía clarifica el Credo Atanasio, en el cual «se escondía la solución del enigma del mundo, cargado de contradicciones» (PE II, Alz 2: 301). La piedra angular de este credo y del cristianismo en general es el carácter simultáneamente unitario y trinitario de Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo). Toda la oscuridad que despierta las reticencias de la razón en relación a las contradicciones de este dogma desaparece mediante una sencilla «substitución gramatical de «era» por «es» [...] El dogma decía: Dios es; Cristo es; el Espíritu Santo es; y ahora dice: Dios era; Cristo es; el Espíritu Santo es» (ibid., 316).

En esencia, a diferencia del judaísmo, donde Dios es un ser personal, «Dios de dioses, y Rey de reyes» (Daniel, 2: 47); en el cristianismo la divinidad es, según Mainländer, una relación real (PE II, Alz 2: 317), la cual no es otra que el movimiento unitario de los individuos que forman el mundo inmanente:

Cada voluntad actúa, directa o indirectamente, sobre todas las demás, y todas las demás voluntades actúan sobre ella directa o indirectamente, o todas las ideas están en una “acción recíproca universal” [...] La fragmentación fue el acto de la unidad simple, su primer y único acto. Cada voluntad actual conserva el ser y el movimiento en este acto unitario (PE I, Xk: 138).

De dicho movimiento unitario, originado mediante el acto primero de la unidad premundana (Dios), se puede deducir una teleología: el tránsito del ser al no-ser mediante el mundo de la pluralidad. Esto mismo, que es el tuétano de la filosofía mainländeriana, es lo que subyace al cristianismo esotérico, i. e., el Dogma de la Trinidad, según el offenbachiano. En el Credo Atanasio y en el cristianismo en general, el Padre es increado, el Hijo engendrado y el Espíritu Santo es procedente. Mainländer, desde la perspectiva de su obra, reinterpreta las personas trinitarias en tanto que relaciones y tendencias: el Padre es la unidad premundana, el Hijo es la Humanidad conforme a su movimiento unitario y el Espíritu Santo el telos de dicho movimiento, el no-ser. Cuando llegue el dominio de este último –previsiblemente en ocasión de la fundación definitiva del Estado Ideal (vid. PE I, Xk: pp. 325-329)– la humanidad se extinguirá, y si «no resultan engañosas las señales del tiempo, estamos ante el comienzo del fin» (PE II, Alz 2: 319).

3. La tendencia tanática en la historia humana

Como se señalaba más arriba, tanto Mainländer como Hartmann y Horstmann entienden el devenir del desarrollo del mundo² como un proceso finito (PU: 645-648; PE I, Xk: 73) conformado con arreglo a un fin último (PU: 645). En los casos particulares de Mainländer y Horstmann (2024), lo que encontramos es propiamente una filosofía de la historia articulada en base a una pulsión tanática con arreglo a la cual «la historia de la humanidad y del mundo no sólo conduce a la catástrofe, sino que ella es esta catástrofe» (p. 30). Asimismo, para el filósofo de Offenbach, el movimiento de toda la humanidad (y aún también de la existencia entera) consiste en el movimiento «desde la vida a la muerte absoluta» (PE I, Xk: 247).

Ambas filosofías de la historia, que propiamente podrían considerarse una historiografía escatológica, señalan, cada una a su modo, los indicios que certifican esta tendencia de la humanidad hacia la destrucción. En *Philosophie der Erlösung*, la ley fundamental del movimiento de la especie es la ley del sufrimiento (idem) y si bien esta tanatoteleología obedece a fundamentos metafísicos, en el plano en que se ejecuta la investigación política, el inmanente, dicha ley es suficiente para enjuiciar el mentado proceso de la humanidad.

Horstmann (2024), mediante un proceder eminentemente secular, remite al conflicto, casi dialéctico, entre humanismo y antropofugismo, cuya postrera síntesis es la técnica competente para fabricar armas de destrucción masiva (p. 122):

Aplicando su perspectiva antropófuga, Horstmann detecta que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han alternado dos discursos: el primero, optimista, ha visto en el ser humano un ser racional, tendente al progreso, que se dirige derecho hacia un futuro prometedor (siempre pospuesto); el segundo, marginal pero imposible de erradicar, se ha caracterizado, en cambio, por la certeza de que bajo esa capa de racionalidad y humanitarismo, se agita un ser hostil y abominable, abocado a la aniquilación (Cornejo, 2024, p. 13).

Ciertamente, una rápida revisión del testamento arqueológico da fe de esta onerosa interpretación de la historia humana. La primera evidencia generalmente aceptada de un conflicto bélico data del 8000 a. C. en el yacimiento de Quermes Dere (Irak), aunque existen testimonios más antiguos, como los restos óseos con proyectiles encontrados en

² Que el concepto «mundo» sea extensivo al conjunto global del cosmos o bien se limite al ámbito de la vida terrestre, dependerá de la cavilación metafísica subyacente a cada una de estas filosofías.

Jebel Sahaba (Sudán), datados en torno al 12000-10000 a. C., o el arte rupestre neolítico de Morella la Vella, en el levante español (Souza, 2008, pp. 15-16).

Aunque el registro arqueológico y pictográfico a estos efectos no es capaz de superar cierta ambigüedad interpretativa³, los signos de guerra son lo suficientemente claros: la tendencia a crear nuevos ejércitos cada vez mayores (más profesionales y, a la postre, letales) es tan palmaria que se puede concluir que «llevamos la guerra en la sangre» (Ferguson, 2008, p. 15) y que «guerra e historia están inextricablemente relacionados» (Souza, 2008, p. 7). Más aún, y en contra de la opinión general, la guerra existió antes de las sociedades agrícolas, como lo certifican restos arqueológicos por todo el globo, y, al margen de la posibilidad de un tiempo anterior a la guerra (una suerte de inveterada *pax*), en la Edad del Bronce la guerra se convirtió en el *modus vivendi* de la especie humana (Ferguson, 2008, pp. 25, 18).

En vista de estos datos, parece que, en efecto, la cita de Robert McNamara (1970) que recoge Horstmann en *El Monstruo* está revestida de estricta certeza:

La historia de la humanidad no se ha caracterizado por largos períodos de paz que fueron interrumpidos algunas veces por guerras, sino más bien por una cadena de permanentes operaciones militares, entre las cuales, de vez en cuando, cayeron épocas de agotamiento y recuperación, que entonces se designaron orgullosamente como paz (p. 62).

En contra de los estudios por la paz, tan criticados por Horstmann, no puede negarse que, pese a su carácter perjudicial y destructivo la guerra «fue una importante fuerza impulsora en el desarrollo social, económico y cultural del mundo antiguo» (Ferguson, 2008, p. 13), conclusión que no le fue ajena tampoco a Mainländer, para quien el progreso de la humanidad depende de la ley de rivalidad entre los pueblos (PE I, Xk: 213). Pero es menester detenerse en este aspecto, pues la aparente simetría entre ambos pesimistas ha conducido a enjuiciar la filosofía de uno mediante características que son sólo imputables al otro.

³ Restos arqueológicos como signos a bote pronto inequívocos de guerras arcanas pueden obedecer a trifulcas domésticas, ritos sacrificiales o ejecuciones: una maza o espada puede ser tanto un arma como una herramienta agrícola; una lanza o flecha puede ser un instrumento de guerra o de caza; las pinturas y grabados que representan conflictos bélicos pueden interpretarse como ejecuciones, rituales, etc. (Cfr. Ferguson, 2008, p. 16).

4. El método descriptivo y prescriptivo en la hermenéutica pesimista de la historia

Existe una diferencia fundamental entre dos modos del proceder filosófico que habitualmente no se toman en cuenta. En un terreno tan frívolamente abocado al enjuiciamiento ético, es por lo demás comprensible que los intérpretes se excedan en sus labores hermenéuticas, pasando por alto dicha diferencia metodológica. No obstante, el investigador honesto debe ensayar en la medida de lo posible una suerte de epojé moral si su intención es hacer filosofía y no catequesis. Dicho de otro modo, solo las aseveraciones éticas son susceptibles de enjuiciamiento moral; la historia en cambio, en su devenir per se, «no es ni moral ni inmoral» (PE II, Alz 2: 236).

Mientras que el método descriptivo se limita al estado de cosas para expresar «con la mayor claridad posible ese «qué» del mundo por el que se pregunta la filosofía» (López de Santa María, 2002, p. X); el método prescriptivo toma la descripción de lo que es el caso como preámbulo para indicar lo que deberá ser eventualmente el caso. Este distinto modo de proceder es determinante a la hora de aprehender lo que separa al pesimismo decimonónico de Horstmann, pese a sus evidentes similitudes.

En efecto, Mainländer analiza la historia de la humanidad en su *Politik* como un conflicto constante dominado por la ley del sufrimiento y conducente al debilitamiento paulatino de las fuerzas:

La historia de la humanidad no se ha caracterizado por largos períodos de paz que fueron interrumpidos algunas veces por guerras, sino más bien por una cadena de permanentes operaciones militares, entre las cuales, de vez en cuando, cayeron épocas de agotamiento y recuperación, que entonces se designaron orgullosamente como paz (p. 62).

No obstante, el proceso tanatoteleológico, aun estando constituido con arreglo a un fin final, presenta una serie de medios particulares a modo de fines mediatos. En el caso del filósofo de Offenbach, el fin mediato *par excellence* es el Estado Ideal (ibid., 354). La función de los conflictos bélicos en la *Philosophie der Erlösung* radica justamente en el hecho de que estos son un medio para el indicado fin mediato. Pero, cabe aclarar, ello responde asimismo al hecho de que la nación destinada a constituir dicho Estado Ideal será aquella encomendada a la resolución de la *Soziale Frage* (PE II, Alz 2: 240). Pero Mainländer no incurre en un ensoñado y delirante meliorismo conforme al cual las naciones del globo, en una suerte de pacto entre caballeros, decidan caminar juntas hacia dicha resolución, pues también «se debe tener por posible un curso violento, o al menos diferente [no pacífico]

de las cosas» (ibid., 220). Es decir, a la tendencia de una o diversas naciones de resolver la cuestión social, previsiblemente se le enfrentarán otras para las cuales dicha resolución represente un atentado contra sus intereses. En cualquier caso, la fundación del Estado ideal obedece a la ley divina, al acto originario de la unidad premundana, por lo cual la guerra no es un fin en sí mismo, sino un fenómeno necesario conducente a un estado más lisonjero.

La reflexión de Horstmann no presenta la misma sobriedad descriptiva que encontramos en las meditaciones mainländerianas, motivo por el cual, previsiblemente, su propuesta escandalizó en un primer momento a sus lectores, llegando algunos a considerarla peor que el *Mein Kampf* (Cornejo, 2024, p. 8). Si bien los capítulos principales de *El Monstruo* se limitan a una descripción de aquella dialéctica entre humanismo y antropofugismo a lo largo de la historia, su propuesta positiva es nítida y directa:

Con la expresión de la verdad única antropógufa, según la cual sería mejor que no existiésemos y que, en consecuencia, debemos emprenderlo todo para pasar de la existencia al no ser [...] se ha dado, efectivamente, el paso más importante; y es que es a nosotros, los últimos nacidos a quien se nos ha encomendado preservar y completar esta verdad, corregir sus distorsiones y traerla a una forma que corresponda al estado de desarrollo científico-natural y tecnológico [...] ¡Convirtamos en piedra lunar nuestro enfermo planeta metabólico! (Horstmann, 2024, pp. 101, 133).

Si bien la línea divisoria entre descripción y prescripción es algo asaz problemático, habida cuenta de que la piedra angular de esta escuela filosófica es el juicio axiológico conforme al cual el no ser es preferible al ser, es la honestidad de Horstmann, o falta de pudor si se quiere, lo que puede atentar contra la sensibilidad de especie de algunos, i. e., contra nuestra voluntad de vivir, haciendo pensar que «en esta ocasión se ha llevado la apuesta hasta el final, y si no es una apuesta, diremos que la locura del sistema es completa» (Caro, 1892, p. 47).

En cualquier caso, lo que pretendemos destacar aquí es la diferencia, en apariencia menor pero auténticamente fundamental, entre señalar que la existencia está atravesada por una voluntad o pulsión de muerte, que tarde o temprano nos abocará al *nihil negativum*:

En el Estado Ideal, la humanidad realizará el “gran sacrificio”, como dicen los hindúes, es decir, morir. Cómo sucederá esto es algo que nadie puede precisar. Puede basarse en una resolución moral general, que se ejecuta en seguida, o cuya ejecución se deja a la naturaleza. Pero también puede realizarse de otra manera (PE I, Xk: 325).

Y la prescripción de los medios para alcanzar la nada; siendo dicho medio el Gran Sacrificio haciendo uso de armas de destrucción masiva:

¡Ojalá la razón antropófuga nos guarde de este enorme delito contra la creación! Solo son necesarios unos pocos decenios más de investigación y ensayos, para poner en nuestras manos las armas que podrán producir la redención de toda vida y la pasteurización global, desde las cumbres de las montañas hasta la oscura noche de las más profundas simas marinas (Horstmann, 2024, p. 122).

En conclusión, no destacar esta diferencia metodológica es lo que nos puede abocar a una imputación irreflexiva de las propuestas de un filósofo pesimista a otro, aseverando, por ejemplo, que este o aquel es un apologeta del suicidio, la violencia, etc.; algo que, por desgracia, ocurre con demasiada frecuencia entre algunos hermeneutas, pero de lo que el investigador riguroso debe huir como de la peste.

5. Aniquilacionismo y extincionismo

Una vez destacados los elementos de los cuales el pesimista acostumbra a extraer su material de inducción y su diferente modo de proceder discursivamente, es ocasión de analizar sus respectivas propuestas en lo relativo al *telos* de la existencia. Si bien podría parecer, a bote pronto, que ambas filosofías apuntan a una misma resolución (la muerte), existen, no obstante, también aquí diferencias deducibles de la presencia o ausencia de una ulterior reflexión metafísica.

5.1. *Souvetaurilia* programada

Para Horstmann (2024), la historia del monstruo ha consistido en aquella pulsión antropófuga opacada en todo momento por la ficción humanista. No obstante, «la especie, como tal, nunca ha abandonado la certeza de que su salud se encuentra en las armas» (p. 77) de modo que aquella ha ido desarrollando, ominosa y eficazmente, los medios necesarios para aniquilarse, primero a nivel local y doméstico, después a nivel global y planetario. El mundo es pues esa arena de gladiadores en que los seres humanos han ido sofisticando los medios necesarios para satisfacer su *vis originaria*: la autodestrucción.

Este escenario triunfal de desarrollo armamentístico posibilita ahora la postrera realización de aquel inveterado afán, por lo que ha llegado el momento de sacar la espada.

La apuesta de Horstmann (2024) a estos efectos pasa por la totalización del sufrimiento, i.e., anular el dolor concomitante a la existencia mediante su hipóstasis, recurriendo a la ingeniería militar:

El sufrimiento solo puede suprimirse con su totalización. Pero en el infierno, en la revocación del acto de la creación, se trasciende, se ilumina y se anima el dolor de las criaturas, en el animal con el presentimiento y en el ser humano con la certeza de que desde ese momento la rueda de las generaciones, renacidas en el dolor, queda rota y de ahora en adelante el nonato se queda sin nacer, la vida no se vive y el sufrimiento no se padece (p. 124).

En otras palabras, la satisfacción de la *vis* antropófuga concomitante al ser humano tendrá lugar (pues por fin ha llegado un momento en la historia en que puede tener lugar) desatando un Armagedón nuclear capaz de exterminar no solo a la especie humana, sino a toda forma de vida en la Tierra.

Irónicamente, comenta Horstmann, la exposición de los procesos psicológicos que permiten explicar cómo el monstruo, pese a su natural voluntad de vivir, se abandonará a la postrera lluvia de fuego, viene de la mano de un «archihumanista»: Günter Anders. Parafraseando *Endzeit und Zeitende*, Horstmann apunta que precisamente uno de los aspectos del hombre contemporáneo que más desconcierta a Anders es la clave interpretativa del último acto del monstruo. La capacidad de percibir, representar y, a la postre, procesar emocionalmente la aniquilación inmediata de miles de millones de seres vivos a tenor de un acto prosaico, hace que el sentimiento de responsabilidad moral frente a semejante acto carezca de contenido: «La distancia entre el acto y quien lo comete, entretanto, ha avanzado hasta tal punto que la horquilla entre quien «desencadena» un suceso y el cada vez más quimérico responsable moral se abre tanto, que la responsabilidad ética aparece como obsoleta» (Horstmann, 2024, p. 130). Para Anders (1972), el número de víctimas es inversamente proporcional al número de autores materiales necesarios (p. 195), pero aquello que tan escandaloso le resulta a este humanista es justamente motivo de consuelo para el pensador antropófugo, i. e., Horstmann, pues el progreso técnico en el campo de las armas de destrucción masiva permite que una *souvetaurilia* que paralizaría a cualquiera si tuviese que blandir un cuchillo para llevarla a cabo, se vuelva un acto tan simple como pulsar un botón.

Esta posibilidad insólita a la par que inimaginable hasta la fecha fue precisamente, según Horstmann, lo que la fantasía de Hartmann y, aunque no le mencione, Mainländer,

no fue capaz de urdir. De ahí que ambos titubeen a la hora de especular el definitivo movimiento colectivo mediante el cual el acto ilógico de la voluntad se clausure gracias al acto lógico de la idea:

Nuestros conocimientos son muy imperfectos, nuestras experiencias demasiado breves y las analogías posibles demasiado menguadas como para podernos hacer una representación, aunque solo sea con cierta seguridad, de aquel final del proceso [...] La primera condición para consumarla, es que la mayor parte del espíritu inconsciente que se manifiesta en el mundo quepa encontrarlo en la humanidad [...] La segunda condición para que sea posible la victoria es que la estupidez de la voluntad y la miseria de toda la existencia hayan calado en la conciencia humana [...] La tercera condición es que exista una suficiente comunicación entre la población de la tierra, como para permitir que se produzca una decisión conjunta y simultánea de la misma (PU: 661, 663, 665).

O mediante aquel principio del fin consistente en la extinción de la especie humana, el cual marcará la madurez de la suma universal de fuerzas para la muerte:

Es completamente indiferente [...] si la humanidad sacrificará su última fuerza vital mediante el “gran sacrificio”, como dicen los hindúes; con entusiasmo moral “porque la expectación ansiosa de la creación está esperando la manifestación de los hijos de Dios”, como dice Pablo; por impotencia, o con un fanatismo exacerbado: ¿Quién puede predecirlo? Basta con saber que el sacrificio se hará, porque debe hacerse, porque es el punto de transición para la necesaria evolución del mundo (PE I, Xk: 356).

5.2. La *Bildung* como prerrequisito de toda extinción

Horstmann se abandona con demasiada ligereza a la idea de que Hartmann y Mainländer⁴, de haber podido ser espectadores del avance armamentístico que acrisoló a mediados del siglo XX con los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki, habrían simpatizado con su tesis de que la redención de la vida en la Tierra consistirá en un holocausto nuclear (vid. Horstmann, 2024, p. 72). No obstante, Horstmann parece omitir dos elementos fundamentales de la soteriología de estos dos grandes pesimistas decimonónicos: la censura

⁴ Aunque Horstmann no cita a Mainländer en ningún momento, sin duda le influyó poderosamente, manteniéndose a lo largo de toda la obra un diálogo tácito con el filósofo de Offenbach. (Vid. Cornejo, 2024, p. 9)

del suicidio como acto redentor ontológico y la *Bildung* como espina dorsal del crecimiento de la autoconciencia.

En *Philosophie des Unbewussten*, Hartmann es meridiano a la hora de alejarse de la conclusión a que erróneamente parece condenar el pesimismo (tal y como hicieron tanto Mainländer como Schopenhauer y Bahnsen). Por lo que respecta al berlinés, critica rigurosamente el suicidio y la ascesis como medios eficaces para la redención del acto ilógico de la voluntad por ser ontológicamente irrelevantes.

Hartmann defiende un panteísmo, pero debido a las malas interpretaciones a que está sujeto el término a raíz de la filosofía de Spinoza prefiere el concepto «monismo», «que significa lo mismo» (PU: 468). Criticando las inconsistencias del sistema schopenhaueriano en lo que respecta a la tensión entre su exacerbado monismo y su teoría de la negación individual de la voluntad, acaba censurando toda forma de suicidio y la ascesis en tanto que métodos eficaces de redención: «La voluntad es para él [Schopenhauer] el *hen kai pan* [...] ¿cómo podría corresponderle al individuo la posibilidad de negar su voluntad individual como un todo [...] puesto que su querer individual es solamente un rayo de aquella voluntad única total?» (ibid., 654).

De igual manera, apelando a la posibilidad de la ascesis como método redentor, concluye Hartmann que si la humanidad llegase a extinguirse mediante la castidad sexual «el mundo seguiría adelante y no se encontraría en una situación esencialmente distinta a la que existía inmediatamente antes de la aparición del primer ser humano» (idem). Así pues, en su filosofía la redención es un acto, no ya colectivo, sino universal, que no se le puede imputar al ser humano en tanto que agente real, sino solo en tanto que catalizador del «veredicto de la voluntad cósmica universal» (PU: 657).

Es aquí donde entra a colación el concepto clave para Hartmann y Mainländer: *Bildung*. La formación, i. e., el crecimiento de la autoconciencia, es la *conditio sine quibus non* del principio del fin. En el caso del berlinés, dicha formación es necesaria para que la humanidad alcance aquella epifanía conforme a la cual pueda comprender tanto la vanidad como la nulidad de todos los motivos del querer (PU: 663). En el caso del offenbachiano, la *Bildung*, es decir, la educación universal tutelada por el Estado, es el prerrequisito de, por una parte la resolución de la *Soziale Frage*, por otra, el preámbulo a la constitución del Estado Ideal (PE II, Alz 2: 110-118).

Desde la perspectiva del pesimismo decimonónico pues, la *souvetaurilia* horstmaniana se encontraría más cerca del egoísta suicidio particular que del afán de redención universal, pues quien pulsase el botón rojo no estaría pensando en la redención

total, sino solo en la suya individual (PU: 656), por mucho que la consecuencia fuese un cataclismo ecuménico. La redención del todo, ya exija el debilitamiento universal de la suma de fuerzas (Mainländer), ya el recogimiento de la mayor manifestación del espíritu inconsciente en la humanidad (Hartmann), es, al menos para estos autores, la auténtica anunciación gabrielana de la paz perpetua; «por eso no se trata aquí solamente de un simple suicidio masivo de la humanidad, cuya completa inutilidad para la meta del proceso cósmico ya se ha expuesto anteriormente» (PU: 662).

Por todo lo dicho, si quisiésemos establecer sendas categorías a fin de diferenciar entre una y otra propuesta, podemos hablar de un aniquilacionismo en el caso de Horstmann y de un extincionismo en los de Mainländer y Hartmann; matiz que en las palabras obedece a una mera distinción semántica, pero en el contenido a una relevante diferencia filosófica.

6. Conclusión

La filosofía «es un monstruo de muchas cabezas y cada una habla una lengua distinta» (WWV I: 127) y si hablasen la misma lengua, seguramente hablarían dialectos diferentes. Como ha podido apreciarse, incluso entre autores que parte ante aceptan las premisas fundamentales, digamos axiomas, de una misma filosofía, podemos encontrar diferencias que al profano le pueden pasar inadvertidas, pero que el investigador y estudioso debe tener siempre en cuenta a fin de rendir el merecido tributo a este o a aquel en cada ocasión. Tanto más necesario resulta este ejercicio en la medida en que nuestra voluntad responda a un afán crítico, pues solo comprendiendo del modo más preciso posible las filosofías de Mainländer, Hartmann, Horstmann, etc., podremos reprender esta o aquella aseveración por inconsistente, ambigua, oscura o lo que fuere.

El pesimismo es una de esas escuelas lo suficientemente abocada a interpretaciones sensacionalistas como para que seamos nosotros mismos quienes, pretendiendo esclarecerlo, terminemos por suscitar ese mismo rechazo que procurábamos subvertir; como aquel que, por temer quedar en evidencia ante un auditorio, termina balbuceando presa de su propia preocupación.

Debido a vicisitudes que para algunos son meras contingencias históricas, mas para otros accidentes plenos de significación, Philipp Mainländer es, más que Hartmann, Bahnsen o Schopenhauer, quien ha corrido un mayor peligro a estos efectos, siendo censurado e incluso excomulgado del panteón de los filósofos dado su encomio al patriotismo y su

asunción del conflicto bélico como código genético de la historia humana. Aunque irónicamente Horstmann nunca le cita en *El Monstruo*, las reminiscencias son claras y evidentes. Dada la naturaleza polémica y, por qué no reconocerlo, casi delirante de su propuesta, se ha incurrido en una suerte de interferencia entre ambas filosofías por parte de intérpretes y hermeneutas. Era menester por lo tanto señalar el tocón común de que ambos se nutren, a saber, la historiografía escatológica y su testamento mítico-religioso, para destacar posteriormente los aspectos que hacen de sus respectivos planteamientos, no fórmulas antitéticas, pero sí los suficientemente diferenciadas como para que sea pertinente separarlas.

A esta intención ha respondido la diferenciación terminológica entre «aniquilacionismo» y «extincionismo». Como se ha dicho más arriba, la designación por sí misma es una simple distinción conceptual que no obedece a un enrevesado y hermético origen etimológico de los términos, sino a la mera necesidad adánica de nombrar de algún modo aquello que, si bien se asemeja, con todo no se identifica. El quid de todo este asunto no es pues si Mainländer o Hartmann caen dentro del concepto «extinción» de forma taxativa a tenor de ciertos rasgos idiosincráticos de su filosofía, si no el sutil pero relevante talante de sus soteriologías el cual hace irreductible sus sistemas a la propuesta de Horstmann; pese a los paralelismos. El motivo de la elección conceptual tomada en este artículo se fundamenta en la intuición convencional de que la aniquilación exige la participación de un agente aniquilador, mientras que la extinción se alinea con procesos concomitantes al debilitamiento paulatino de las fuerzas de cuerpos organizados en virtud de cierta disposición natural. Con todo, la elección es simplemente arbitraria.

En Schopenhauer, la redención tiene carácter privativo, pues dado que el carácter es innato y la condición de posibilidad de la negación de la voluntad es la *cumpassio*, la experiencia susceptible de abocarnos a una negación activa de la voluntad está reservada a unos pocos sabios y ascetas (Beiser, 2022, p. 83). En Mainländer y Hartmann, previsiblemente a raíz del surgimiento de la filosofía de la historia y el creciente sentimiento democrático de la época, la redención fue revestida de un imperativo universalista (Gámez, 2024, p. 449). No obstante, como se ha visto, esta universalidad soteriológica no puede acontecer mediante un «suicidio masivo», sino que debe advenir al final de una proceso de desarrollo que, en el caso de la humanidad, encuentra en el crecimiento de la autoconciencia (*Bildung*) su máxima expresión.

Horstmann, ciertamente, recoge el testigo de los pesimistas decimonónicos, asociando dicha *Bildung* con uno de los grandes fetiches del siglo XX: la técnica. El desarrollo

de la industria armamentística representa en su caso ese *non plus ultra* de la humanidad a que su autodesarrollo conduce, pero a diferencia de los casos anteriores, este *telos* está más asociado a una suerte de naturalismo (pulsión tanática humana) que no a la sensibilidad cosmopolita ilustrada de la que participaron Hartmann y Mainländer. Para ellos, el prerrequisito de la redención es esa epifanía ecuménica mediante la cual los seres humanos aprehenderán la vanidad de todo estado lisonjero, incluso el más favorable; siendo dicha epifanía solo posible en el marco de la resolución de la *Soziale Frage* o el desarrollo cultural de los pueblos. En Horstmann, en cambio, la vida debe ser segada cuando hayamos alcanzado el cénit de nuestra capacidad destructiva, al margen de todo aprendizaje colectivo sobre el ser del mundo.

Si se pasa revista a la historia del pesimismo filosófico de un tiempo a esta parte desde que floreció a partir de la obra schopenhaueriana, se pueden apreciar rasgos de familia merecedores de una ulterior categorización como la ensayada aquí. Desde el surgimiento de las naciones modernas (especialmente tras la Revolución Francesa), la conciencia europea (especialmente la alemana), invistió su ideario soteriológico, de antigua prosapia, con los avatares típicamente ilustrados: la resolución del problema del mal en el marco del progreso de las sociedades civiles perfectamente justas. Las distintas tentativas – frustradas en su mayoría y siendo el caso de la Revolución de Marzo 1848 un caso ilustrativo (Gámez, 2024, pp. 78-118)– si bien despertaron las reticencias de aquellos que tan alegremente se habían alineado con el meliorismo de la Ilustración, no obstante continuaron persistiendo⁵ hasta los procesos imperialistas que terminaron por hilvanar los postreros conflictos que darían pie a las dos Guerras Mundiales. A partir de la Segunda Guerra Mundial, junto con el definitivo abandono de la reflexión metafísica por parte de la filosofía y el viraje hacia su vertiente práctica (Ética y Filosofía Política principalmente), nos encontramos en el caso del pesimismo con aquellas expresiones que aquí se han denominado «aniquilacionistas», como el antinatalismo o la propia filosofía de Horstmann. El impacto que tuvo dicho conflicto, el *coitus interruptus* de la Guerra Fría en tanto que ángel exterminador que portaba el fin de la historia y su vinculación con el optimismo meliorista del que también ha participado el pesimismo (Gámez, 2024, pp. 418-462), amerita sucesivas investigaciones futuras, a fin de discernir en qué medida incluso quienes parecen abogar por el abandono a la nada negativa en tanto que término de todos nuestros anhelos «prefieren no entregarse irremisiblemente a los abismos de un pesimismo sin

⁵ Esta recidiva de las fantasías ilustradas la encontramos en la misma filosofía de la historia de Hartmann y Mainländer, siendo el Estado Ideal de éste último un caso paradigmático.

consuelo, [y] no dejan de alabar, tanto ante sí mismos, como ante los demás, el “valor de la ilusión”» (TH: 36).

Bibliografía

- ANDERS, G. (1972). *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*. München: Beck.
- ANÓNIMO (2024). *Enuma eliš. El poema babilonio de la creación*. (Rafael Jiménez, trad.). Madrid: Cátedra.
- BAHNSEN, J. (2015). Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Valencia: PUV.
- BAQUEDANO, S. (2021). Rechazar la legitimación del uso de la violencia como herramienta del discurso filosófico. En: Mainländer, P., *Filosofía de la Redención*. (Sandra Baquedano, trad.). Chile: Fondo de Cultura Económica.
- BEISER, F. C. (2022). *Weltschmerz: el pesimismo en la filosofía Alemana, 1860-1900*. (Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García, trads.). Madrid: Sequitur.
- CARO, E. (1892). *El pesimismo en el siglo XIX: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. (Armando Palacios, trad.). Madrid: La España Moderna.
- CORNEJO, M. P. (2024). El pesimismo antropófago de Ulrich Horstmann. En: Horstmann, U. *El Monstruo*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Sequitur.
- FERGUSON, R. (2008). *La guerra antes de la historia. La guerra en el mundo antiguo*. (Philip de Souza, ed., Manuel Villanueva, trad.). Madrid: Akal.
- GÁMEZ, A. (2024). *El ser es y el no ser será: la relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación*. [Universidad de Barcelona: Tesis Doctoral].
- HARTMANN, E. von (2022). *Filosofía de lo Inconsciente*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza.
- (1879). *Pänomenologie des sittlichen Bewusstseins*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- HORSTMANN, U. (2024). *El Monstruo*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Sequitur.
- MAINLÄNDER, P. (2014). *Filosofía de la Redención*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza.
- (2024). *Ensayos sobre filosofía política*. (Manuel Pérez Cornejo, trad.). Madrid: Alianza.
- MCMANARA, R. (1970). *Die Sicherheit des Westens*. München: Taschenbuch.
- NUR-AYA. *Atrahasis*. En: Dalley, S. (trad.). (1991). *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and others*. Oxford University.

- PLÜMACHER, O. (2023). *El pesimismo en el budismo y otras religiones*. (H. W. Gámez). Madrid: Sequitur.
- SCHOPENHAUER, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación II*. (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Trotta.
- (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Siglo XXI.
- (2010). *El mundo como voluntad y representación I*. (Rafael-José Díaz y Montserrat Armas, trads.). Madrid: Gredos.
- SOUZA, P. (2008). *La terrible marea de la guerra. La guerra en el mundo antiguo*. (Philip de Souza, ed.; Manuel Villanueva, trad.). Madrid: Akal.

Una crítica aniquilacionista interna
a la distopía aceleracionista de Nick Land

An internal annihilationist critique of
accelerationist dystopia of Nick Land

Camilo Vargas Guevara

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa

RESUMEN

En el siguiente texto presentaremos una crítica a la distopía aceleracionista propuesta por Nick Land. Esto lo llevaremos a cabo realizando una breve comparación entre el Nick Land aniquilacionista, aquel que escribió su tesis doctoral sobre la *sed de aniquilación* en Bataille y el Nick Land fundador del aceleracionismo y autor de algunos de los textos del CCRU. Intentaremos mostrar ciertas continuidades entre ambas posiciones a la vez que exponemos las distancias entre ellas. Finalmente, usaremos también a Deleuze y Guattari en contra de Land y de su teoría aceleracionista, la cual ha terminado por mostrarse políticamente impotente para realizar la prometida tarea de la liberación.

Palabras clave: Nick Land; Aniquilación; Aceleracionismo; Muerte; Bataille; Deleuze-Guattari.

ABSTRACT

In the following text, we will present a critique of the accelerationist dystopia proposed by Nick Land. We will do this by briefly comparing the annihilationist Nick Land, who wrote his doctoral thesis on the *thirst for annihilation* in Bataille, with the founder of accelerationism and author of some of the texts of the CCRU. We will attempt to show certain continuities between the two positions while also exposing the distances between them. Finally, we will also use Deleuze and Guattari to challenge Land and his accelerationist theory, which has ultimately proven politically impotent in achieving the promised task of liberation.

Keywords: Nick Land; Annihilation; Accelerationism; Death; Bataille; Deleuze-Guattari.

1. Hipótesis de lectura

A Nick Land le pasa lo mismo que a Toni Negri cuando intenta —aunque Land no lo intente— traslapar cierto pensamiento ontológico hacia cierto pensamiento político. A saber, la sustancia de la ontología termina reemplazando al sujeto de la política. En Negri ese sujeto, aunque devenga luego multitud, no es otro que la sustancia espinosista ahora llamada vida; en Land esta sustancia puede recibir varios nombres: muerte, voluntad de poder, pulsión de muerte, sed de aniquilación, inconsciente libidinal, sol negro, inconsciente-apersonal-asubjetivo-preindividual-cósmico-inorgánico-maquínico... Por ello, parecerá que el sujeto de la política landiana —que existe así Land se niegue a verlo— es en sí mismo una distopía futurista ciberpunk, llamada algunas veces «Colapso» u otras simplemente «Singularidad tecno-económica». Esto es posible porque Land traduce creativamente el impulso ontológico que encuentra en Bataille hacía una crítica del capitalismo inspirada en Deleuze y Guattari, pero acompañada de Lovecraft, la cibernética, la numerología, la música electrónica, Gibson, la ciencia ficción, el horror, entre muchas otras fuentes heterogéneas.

2. Algunas aclaraciones previas

2.1. Sobre el título del texto

He optado por hablar de una crítica interna (una que compare al primer Land batailleano y aniquilacionista con el Land del CCRU) en vez de hablar de una crítica de izquierda al aceleracionismo de Land debido a lo aburrido e inútil que sería simplemente repetir la demasiado simple «crítica de izquierdas a Land» ya institucionalizada luego de que este haya devenido explícitamente un neo-reaccionario a partir de su libro *La ilustración oscura* —giro político que puede ser fácilmente confirmado hoy en día entrando a su perfil de Twitter y revisando algunas de sus últimas publicaciones—. Tal crítica puede resumirse así: «Land siempre ha sido un reaccionario, lo era cuando promulgaba acelerarlo todo, acompañar al capitalismo en la más extrema y desenfrenada descodificación de flujos deseantes; por fin lo ha dicho en voz alta y sin esconderse, solo que ahora utiliza el prefijo “neo” antes del adjetivo reaccionario para identificarse».

No es un secreto, en palabras de Ramiro Sanchiz, a este Land más tardío «se lo avistó confraternizando con los esperpentos de la *alt right*, sugiriendo el advenimiento de

una neo-monarquía, negando una y otra vez todo impulso prometeico y [además] escribiendo sobre darwinismo social» (2021b, p. 9). Los que esgrimen la crítica simplona «dejarán que el nuevo Land contamine al anterior para repetir que Land siempre le hizo el juego a la derecha» (p. 9) . Allí habría terminado cualquier crítica posible aun antes de empezar.

Incluso los discípulos más cercanos a Land no tienen problema en decirlo, para Ray Brassier y Robin Mackay, su maestro habría pasado de un corrosivo proyecto teóricamente revolucionario el cual militaba por «empujar al capitalismo hasta el punto de su autodisolución a través de la completa des-inhibición de la síntesis productiva» (2023, p. 45) hacia una triste y «postrera admisión de que no hay un “más allá” previsible para la expansión “infinita” del capitalismo» (p. 46), esto representaría «el abrazo táctico de la desregulación ilimitada, la mercantilización y la privatización como vectores de desterritorialización» (idem), Land habría terminado así promoviendo una «complaciente aceptación de las relaciones socio-capitalistas existentes» (idem). De nuevo, aquí acabaría esta crítica poco difícil de enunciar.

Pero, aun así, los discípulos críticos de Land han optado por insistir en la persistencia de un «vestigio de optimismo dionisiaco» (2023, p. 49) que no puede ser olvidado ni pasado por alto en la obra su maestro, aquel vector que «podría de alguna manera propiciar un acceso a las energías insurreccionales que operan en el núcleo intenso del capitalismo» (p. 49) y que atravesaría la mayoría de su obra –aunque seguramente no las páginas de *La ilustración oscura*. Land, por lo menos el Land del CCRU, llevó «este proyecto todo lo lejos que es posible: hasta la verdadera locura, y de vuelta [...]» (p. 50).

Sanchiz también insiste en que no debemos perder de vista, debido a la disputa entre un primer y un segundo Land, ciertas consistencias productivas que atraviesan toda su obra, una de las principales, por supuesto, es el hecho de que Land «dilucidó el “aceleracionismo” en tanto que fenómeno histórico atado al capitalismo [...] [y] en última instancia vinculado a la inercia de un proceso cósmico que tiende irrecusablemente hacia su aceleración y desintegración» (2021b, p. 10). A esto último es a lo que nosotros nos referimos cuando hablamos del pensamiento ontológico de Land, a aquella intuición, pulsión o simplemente «praxis experimental orientada hacia el contacto con lo desconocido» (2023, p. 12), con la exterioridad radical, con aquel caos impersonal siempre prohibido por Kant y sus seguidores¹. Es este último vector el que a nosotros nos parece genuinamente

¹ Nos hemos referido a este asunto recientemente en el primer apartado de nuestro texto *La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo desconocido* (Vargas, 2024).

transversal, a la vez que productivo, y es alrededor del cual tejaremos nuestra crítica interna y aniquilacionista del aceleracionismo landiano. La crítica de izquierdas desafortunadamente no se toma, en este caso, la crítica en serio y se contenta con ver en el Land del CCRU, un germen ya consolidado pero oculto del último Land. Creemos que esta es una crítica exterior y poco sincera. Nosotros seguiremos otro camino, uno más cercano de aquella preocupación ontológica landiana que aparece desde su tesis doctoral —el verdadero primer Land—, pasando por los textos del CCRU y que sigue presente en sus relativamente recientes escritos sobre horror.

2.2. Sobre los textos leídos

Para este texto hemos trabajado sobre los siguientes escritos de Land: *Sed de aniquilación*, este es la tesis doctoral de Land sobre Bataille; *Fanged noumena I y Fanged noumena II*, estos son la compilación de algunos de sus artículos escritos en la década de los noventa y principios del nuevo milenio, varios de ellos fueron redactados mientras existió el CCRU; y, finalmente, un pequeño libro titulado *Teleoplexia*, el cual recoge algunos textos escritos en la década anterior cuando Land ya se había mudado a Shanghái. He omitido el uso de *La ilustración oscura* para evitar la ya mencionada crítica simple a Land. Finalmente, debo decir que no he tenido tiempo de leer los cuatro volúmenes de *Reignition*, compilación que agrupa un sinfín de panfletos escritos por Land luego de 2011.

2.3. Sobre el autor

Como diría Mackay, «Land fue un filósofo británico, [...] ya no lo es» (2019, p. 11), «de acuerdo con el Nick Land del presente, la persona que escribió los textos aquí reunidos ya no existe» (p. 11). Aquel Land, supuestamente muerto, fue uno de los grandes filósofos de nuestra época, aunque su forma de hacer filosofía se alejara de los cánones establecidos para ello. En palabras de Iain Hamilton Grant, otro de sus ex alumnos, si bien en la última parte del siglo XX muchos filósofos debatían incansablemente «sobre el *afuera* [...] ninguno se aventuró realmente allí. Land, en contraste ejemplar, hizo experimentos con lo desconocido» (p. 12). Estos representaron un «asalto relámpago» materializado en:

[...] textos extraordinarios: conglomerados sobrecalentados de abstracción severa y escabroso genio, testimonios de una inteligencia penetrante que fusionó la filosofía trascendental con la teoría numérica,

la geofísica, la biología, la criptografía y el ocultismo en una serie de teorías-ficciones a la vez cohesivas y salvajes (2023, p. 12).

La mayoría de estos experimentos fueron llevados a cabo en la década de 1990, algunos en la Universidad de Warwick, algunos dentro del colectivo fundado por él, y otras figuras como Sadie Plant, denominado «La Unidad de Investigación de Cultura Cibernética» (CCRU). Grupo que duraría poco, incluso la Universidad de Warwick negaría que alguna vez hubiese existido. Tal vez aquella fue la época de mayor productividad intelectual del autor, de allí saldrían los textos fundacionales del aceleracionismo inspirados en la lectura que hizo Land de Deleuze y Guattari y de la mezcla aberrante a la cual los sometió al unirlos con toda clase de elementos de la cultura popular. Luego algo sucedió, el CCRU desapareció, Land «experimentó algún tipo de crisis personal» (2021b, p. 12), «el experimento había llegado a su fin» (2019, p. 22), se mudó a Shanghái, o Neo-China como él le dice a aquella región asiática futurista, se convirtió en bloguero y periodista, había muerto el Land del CCRU. Aquel influyó a varios pensadores contemporáneos, algunos de ellos hoy agrupados en el realismo especulativo. Nació el último Land. Ese no nos interesa por ahora.

3. Desarrollo de la hipótesis

3.1. Bataille y el impulso ontológico

Land dedica toda su tesis doctoral al pensamiento de Bataille, el título de aquella no es otro que *Sed de aniquilación*, estas tres palabras ya podrían condensar la tendencia estructural del «ser» en la cual parecen creer Land y Bataille. En palabras de Land: «Bataille nos dice que el universo es energético y que el destino inherente a la energía es el desperdicio total» (2021a, p. 29), su disipación absoluta, final e indetenible. En este universo las condensaciones momentáneas de energía solar, detenidas esporádicamente en su destino de disipación, son aquello que nosotros llamamos vida. Aquí «la vida aparece como una pausa en el camino de la energía, como una precaria estabilización y complicación de la descomposición solar» (p. 29). Esta es la economía solar de Bataille, en ella se considera lo que la vieja economía normalmente llama producción como una gestión parcial de la liberación de la energía, lo que aquella llama acumulación esta lo entiende como un desvío del único destino ineludible, a saber, la muerte (el gasto o el despilfarro de toda reserva energética). Así, toda la historia de la «humanidad» no es más que un síntoma de un desvío,

el desvió de la utilidad. En contra de esto último, Land y Bataille parecen militar por una sumisión apasionada al destino. A la doctrina que acompaña aquella voluntad, Land la llamará «materialismo libidinal», esta no podrá sentirse de otra manera que como «un tintineo en los nervios, [como] la combustión de la razón articulada» (p. 33), desbordada por aquel «motor de liquidación» que lo corroe todo.

Land traza la genealogía de aquel materialismo libidinal, Bataille no está solo, antes de él ya habían existido Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Schopenhauer ya se había atrevido a pensar el noúmeno «como un inconsciente energético» (2021a, p. 45), Nietzsche ya había acuñado el concepto de voluntad de poder para referirse a una «energía transindividual inconsciente» (p. 54) —para Bataille el eterno retorno no es otra cosa que el eterno retorno del gasto—, Freud ya había inventado la categoría de la pulsión de muerte. Ya aquellos pensadores habían avanzado hacía el pensamiento de una «materia increada» ateleológica y anárquica; Bataille a su vez insistirá en un «inconsciente material, sacrificial y generativo» (p. 60).

Detengámonos un momento más en lo único que hay, en tanto solo existe el proceso primario, el sol y su energía en vía de disipación. Este no es el sol de Platón², para Bataille, «el sol es negro» (2021a, p. 71), es una suerte de maldición o de enfermedad contagiosa, todo lo que este derrocha «estamos destinados a derrocharlo a su vez» (p. 71), por ello Land puede decir que «el sol no es más que muerte» (idem), locura, combustión o simplemente despilfarro. Su verdad es «*la necesidad de desperdicio inútil*» (p. 73). Es esta «comunidad oscura» lo «que une a todo lo que alguna vez ha convulsionado sobre la Tierra» (p. 75) y fuera de ella. Es por ello que el sujeto de la historia terrestre no es ni puede ser la humanidad, sino solamente el sol como «sujeto inconsciente». Está así dado el principio de toda historia y todo cuerpo, perderse sin recelos, «*sin contrapartida alguna*» (p. 76), quemando siempre cualquier exceso energético guardado.

Es por esto último que el Land de la tesis doctoral es sin duda anticapitalista. El capitalismo contemporáneo no es más que una pequeña desviación del destino general del gasto energético. En sus palabras: «Un capital castrado, que solo puede atiborrarse y acumular, se opone al delirante maníaco anoréxico que tira todo lo que tiene» (2021a, p. 65), y tirar todo lo que se tiene es la tendencia fundamental del ser energético. Ya lo habíamos dicho, no solo el capitalismo es un desvío, también lo es la vida misma ya que «su esencia es producir más energía que la que se gasta para vivir» (p. 100). Toda acumulación

² En palabras de Land, el sol de Platón es «un sol destilado, un sol que es la esencia misma de la pureza, la metáfora de la belleza, la verdad y la bondad» (2021a, p. 71).

de energía requiere un gasto de aquella para llevar a cabo tal acumulación, el asunto es que en la superficie terrestre no es extraño que el gasto energético para realizar la acumulación resulte ser inferior a la energía acumulada, vemos aquí una curiosa interpretación de la famosa fórmula marxiana de la plusvalía, donde debería haber gasto del exceso energético obtenemos como resultado un exceso energético acumulado. «El capitalismo, entonces, es (la proyección de) el rechazo al gasto más extremo posible» (p. 106) y, a su vez, la sociedad burguesa es «la primera civilización que excluye el gasto en principio» (p. 107), de allí, por ejemplo, la recurrencia de las crisis de sobreproducción.

Land parece insinuar en su tesis doctoral algunas posibles alternativas a la acumulación capitalista. Recordemos que el capitalismo es apenas un improbable desvío negantrópico, una negación muy local y específica de la entropía que gobierna el universo energético. Todo lo contrario a lo que parece hoy en día, el capitalismo no es un destino ineludible, porque el único destino irrefrenable es la muerte. Por ello, tal vez no es del todo extraño encontrar algunos ejemplos históricos en los cuales la regla haya sido el gasto y el despilfarro y no la acumulación y la utilidad. Land nos hace saber que para Bataille efectivamente han existido algunas sociedades solares o sacrificiales donde esto ha ocurrido, sociedades que han mirado hacia el sol e intentado vivir como soles, es decir, derrochando todos sus bienes y su vida, estrellándose «como una ola contra sus vecinos, con una furia incendiaria» (2021a, p. 74). Para Bataille, este es el caso de la sociedad Azteca, para él las guerras que emprendían los aztecas «tenían un sentido de consumo, no de conquista» (p. 75). Algo similar ocurre con el caso de Gilles de Rais, un caballero feudal que «derrochó una vasta parte de su riqueza con una extravagancia anormal» (p. 118) en la guerra; para Bataille «el mundo feudal no puede separarse del exceso [*démasure*], que es el principio de las guerras» (p. 119). «La aristocracia feudal mantuvo abierta una herida en el cuerpo social, a través de la cual el exceso de producción se desangró hasta transformarse en una pérdida total» (p. 120). Bataille cita algunos otros ejemplos de sociedades en las cuales la regla era el malgastar o destruir toda riqueza («el potlach de las tribus subárticas, [...] la extravagancia monástica de los tibetanos, el ardor marcial del islam, el libertinaje arquitectónico del catolicismo» (p. 117)) –también nos recuerda como en el erotismo siempre hay algo de «donación sin reservas» (p. 274)–. Land deja abierta entonces la posibilidad a que nuestra sociedad pueda colapsar «hacia la comunidad postburguesa no a través del crecimiento, sino en una festividad sacrificial» (p. 105) acompañando así el destino del mundo.

3.2. Deleuze-Guattari y el colapso aceleracionista

En *Sed de aniquilación* Land apenas nombra a Deleuze y Guattari, aparecen mencionados un par de veces como el momento más avanzado de aquella genealogía anteriormente descrita, pero ellos serán, sin duda, el núcleo más influyente de las corrientes teóricas (absolutamente heterogéneas y poco ortodoxas) que Land utilizará para sus textos aceleracionistas, los libros que más huella dejan en él son *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, saga cuyo subtítulo es *Capitalismo y esquizofrenia*. En palabras de Brassier y Mackay: «Land reconoce que *El anti-Edipo* [...] logró reformular el problema de la teoría de la experiencia como un problema relacionado con la constricción del deseo —donde este último debe entenderse como sinónimo de la inteligencia impersonal o sintética» (2023, p. 15). A partir de allí se pondrá en marcha la máquina de creación de conceptos que será Land a lo largo de los años 90, de allí nacerán todo tipo de aberraciones conceptuales. Nosotros nos concentraremos en aquellas que hacen referencia a cierta distopía aceleracionista y su sujeto, o, más bien, en tanto sujeto.

Recordemos brevemente la tesis principal de Deleuze y Guattari al respecto del deseo y su relación con el capitalismo movilizadora en *El anti-Edipo*: Todo lo que hay son flujos de deseo maquínico, codificados, descodificados y recodificados; territorializados, desterritorializados y reterritorializados. El diluvio es el miedo más grande de toda sociedad, es decir, la descodificación y desterritorialización absoluta de los flujos deseantes, que los flujos no se dejen atrapar por ningún sistema de códigos. Esto habría sido así para la mayoría de las sociedades, pero no para la nuestra, al parecer el capitalismo se habría constituido sobre «la existencia y [la] realidad de flujos descodificados» (2005, p. 21). «Descodificaciones de flujo de propiedad territorial [...], descodificación de flujos monetarios [...], descodificación de un flujo de trabajadores» (p. 22), etc. El capitalismo mantendría una analogía estructural con la esquizofrenia ya que «constantemente ambos hacen pasar, emiten, concentran flujos descodificados y desterritorializados» (p. 23). La paradoja que afecta al capitalismo, pero no a la esquizofrenia, es que este al mismo tiempo se las arregla para también constituir una axiomática propia. «El capitalismo es, de cierta manera, la locura en estado puro y al mismo tiempo su contrario» (p. 44), y por ende también es, a la vez, contrario a la esquizofrenia porque «en lugar de hacer pasar flujos descodificados, los detiene y los fija de otra manera, los hace entrar en una máquina que opera con conjugaciones de flujos descodificados» (p. 46). Se entiende ahora la tarea política del esquizoanálisis de Deleuze y Guattari como una suerte de lucha por la liberación

de aquellos flujos deseantes descodificados, precisamente porque «los flujos pueden estar descodificados sin hacer y sin formar una máquina capitalista» (p. 61).

Aquella es la intuición central que sigue Land al pensar el aceleracionismo. Land cree ver el «capitalismo como proceso ciberpositivo desterritorializador indetenible a largo plazo» (2021b, p. 15), como una máquina de liberación de flujos deseantes, por eso nuestro autor toma prestada una pequeña máxima de Nietzsche que encuentra en Deleuze y Guattari: «acelerar el proceso». Land ya no podrá distinguir entre «la destrucción del capitalismo y su intensificación» (p. 25), está convencido de que ese proceso «apenas está comenzando [y de que] todavía no hemos visto nada» (p. 26).

Habíamos olvidado mencionar hasta ahora que Land, al igual que Bataille, es un antihumanista radical, no puede ser de otra manera, por ello no es extraño que el sujeto del aceleracionismo sea el capitalismo en sí mismo y no las personas que trabajan o ni siquiera los dueños de los medios de producción. Para Land, «el aceleracionismo no es otra cosa que la consciencia de sí del capitalismo» (2021b, p. 26), solamente el capitalismo en tanto «Singularidad Tecnoeconómica [es] capaz de autoabarcarse cognitivamente» (p. 37), «la aprehensión teórica de la hiperinteligencia teleopléxica sólo puede ser alcanzada por ella misma» (p. 37). Ya ha aparecido el nombre del sujeto planetario y distópico teorizado por Land, es la Singularidad Tecnoeconómica capitalista que no tiene otro fin que sí misma, ni otro objetivo que «crecer para crecer» (p. 23), desterritorializando y liberando todos los flujos a su paso, «la humanidad es su huésped provisional» (p. 23). A Land le gusta parafrasear a Nietzsche: «Nada humano saldrá con vida del futuro» (2019, p. 75).

¿Cómo exponer el pensamiento de Land sin, en el proceso, quitarle demasiado de aquella intensidad ficcional que moviliza? Tal vez simplemente dejando que sea él mismo quien hable –aun sabiendo que «él mismo» consideraba que en realidad era el inconsciente maquínico planetario acelerado quien hablaba por su boca y por sus manos–. A continuación, un par de fragmentos de sus textos *Colapso*, *Deseo maquínico* y *Circuitos*:

[...] La historia es así: una singularidad tecnocapitalista conquista la tierra mientras la racionalización renacentista y la navegación oceánica se adhieren al despegue de la mercantilización. Una interactividad tecnoeconómica logísticamente acelerada derrumba el orden social en un desenfreno maquínico autosuficiente. A medida que los mercados aprenden a manufacturar inteligencia, la política se moderniza, actualiza la paranoia e intenta tomar el control.

Las bajas se suceden a través de una serie de guerras globales. El Comercio Planetario Emergente hace añicos el Sacro Imperio Romano Germánico, el Sistema Continental Napoleónico, el Segundo y el Tercer Reich y la Internacional Soviética, a la vez que acelera el desorden mundial

mediante fases compresivas. La desregulación y el Estado compiten en una carrera armamentística hacia el ciberespacio.

Mientras la bioingeniería serpentea fuera de su casillero hacia el tuyo, la seguridad humana entra dando tumbos en la crisis. La clonación, la transferencia lateral de genodatos, la replicación transversal y la cibererótica nos inundan a la par de una recaída en el sexo bacteriano.

Neo-China llega desde el futuro.

Las drogas hipersintéticas se acoplan al vudú digital.

Retroenfermedad.

Nanoespasmo.

[] Más allá del juicio de Dios. Colapso (2019, p. 73).

El comienzo de *Blade Runner* [...]

Ciberrevolución.

En el futuro cercano, los replicantes (que han escapado de la locura del exilio extraplanetario) abandonan su camuflaje y se aprestan a derrocar el Sistema de Seguridad Humana. Huérfanos leales de más allá de la reproducción, son armamento inteligente: deseo maquínico infiltrado como un virus en la fase terminal del orden orgánico: invasores de una muerte artificial (2019, p. 53).

Emerge un antiautoritarismo designado por etiquetas como *aceleración del colapso*, invasión ciberiana, esquizotécnica, K-táctica, guerra bacterial desde las bases, neonihilismo eficiente, antihumanismo vudú, feminización sintética, rizomática, conexionismo, epidemia Kuang, amnesia viral, microinsurgencia, wintermutación, neotropía, disipadores de proliferación y vampirismo lésbico entre otras designaciones (2019, p. 79).

¿Cómo sería ser contrabandeado por el futuro, para subvertir sus condiciones antecedentes? ¿Cómo sería ser una ciberguerrilla escondida en un camuflaje humano tan avanzado que incluso el propio *software* es parte del disfraz? ¿exactamente como esto? (2019, p. 113).

Esto es apenas una pequeña muestra del tipo de cosas que escribe Land y que están compiladas en *Fanged noumena*, pero no debemos engañarnos, los fragmentos anteriores son de los que pueden ser fácilmente interpretados, distan por ejemplo de los difíciles párrafos llenos de ceros y unos o de caracteres no alfabéticos que encontramos en otros textos. Land lleva a cabo un rico diálogo con la tradición de la literatura de ciencia ficción, es por ello que la singularidad planetaria distópica en la que él cree que nos encontramos se parece mucho al mundo de *Blade Runner* o al de la novela *Neuromante* de Gibson. «El futuro ya está aquí, solo que no ha sido distribuido muy equitativamente» (2021b, p. 132), la «"ciudad del futuro" es gibsoniana» (p. 132).

Land ha pasado del universo energético batailleano, al inconsciente maquínico de Deleuze y Guattari para nombrar al proceso primario que constituye y produce el mundo, la producción del deseo es ahora «el piloto impersonal de la historia» (2019, p. 94), es «un maquinismo que disuelve a la sociedad en las máquinas» (p. 94), es un «*maquinismo*

posbiológico transglobal» (p. 97), es «el superhombre como cibernético» (p. 97), claramente con mucho más de máquina que de hombre, tal vez ya con nada de hombre. En este punto Land considera que «la realidad es inmanente al inconsciente maquínico» (p. 97), aquel se autoproduce, produciendo en ese mismo movimiento a lo real, «el *adentro* programa su reprogramación a través del *afuera*» (p. 96), así se «re-produce a sí mismo» (p. 96) de manera inmanente, su retroalimentación no está balanceada ni mucho menos es negativa, el inconsciente maquínico se retroalimenta de forma positiva, desenfrenada, «escaladora». Así también las máquinas y la maquinaria que ellas conforman «se apresta[n] a converger con nuestros sistemas nerviosos. Perdemos el camuflaje humano, la piel se nos cae y es revelada la electrónica centelleante» (p. 93). Si el ser es maquínico obviamente nosotros también lo somos. Pero de nuevo, no seremos los obsoletos seres humanos los sujetos de la historia, la tarea heideggeriana de pensar la técnica ahora será asumida por la técnica misma, esta «se piensa cada vez más a sí misma» (p. 94), presenciamos una «inhumanización de lo cognitivo» (p. 94); la «reserva planetaria tecnosintiente», una suerte de gran IA, será quien piense, como alguna vez sugirió Deleuze «el pensamiento es una función de lo real, una capacidad de la materia» (p. 55), kantianamente podríamos decir que ahora el «sujeto transcendental es el inconsciente maquínico» (p. 55).

¿Quién o qué es el adversario de aquel sujeto? Como en *El Anti Edipo*, el enemigo es todo aquello que bloquee los flujos maquínicos deseantes, Land le dará varios nombres a aquello: Sistema de Seguridad Humana, Sistemas de Defensa Organizados Políticamente, *socius*, policía Turing, etc. Interpretando a su manera los textos de Deleuze y Guattari, Land llama a militar en favor de un «diluvio de esquizofrenia posthumana» (2019, p. 69), es decir, en favor de aquella gran desterritorialización de flujos deseantes. «Eros se disuelve en su función como un subprograma de Tánatos desenfrenado» (p. 69). El problema, para nosotros, es que el sujeto de aquella gran política no es otro que el capitalismo en tanto singularidad maquínica planetaria que llevaría en su esencia la decodificación y la desterritorialización. En palabras de Land: «La revolución maquínica [...] debe moverse en dirección opuesta a la regulación socialista y abogar por una mercantilización todavía más desinhibida de los procesos que están derribando el campo social» (p. 78), por esto decíamos que este Land ya no diferencia entre intensificar y abolir el capitalismo. La tarea para nosotros los exhumanos, cibernéticos replicantes, no puede ser otra que acompañar aquel destino empujando hacia «el umbral catastrófico de cambio» (p. 68), «hasta que la tierra se vuelva tan artificial que el movimiento de desterritorialización cree necesariamente por sí mismo una nueva tierra» (p. 68).

4. Balance crítico provisional

Vemos claramente una continuidad de la preocupación ontológica landiana, primero a través de Bataille, luego a través de Deleuze y Guattari. Podríamos decir que de la tesis doctoral a los textos de *Fanged noumena*, el interés por el ser ya sea energético o maquínico se mantiene como un eje central del pensamiento de Land. Esto también ha implicado una continuidad del tema de la muerte, en *Sed de aniquilación* la lógica fundamental del ser era en sí misma la muerte, el impulso irrefrenable de disipación; en los textos del CCRU el asunto de la muerte se ha mantenido, pero ha mutado, en ellos la muerte es ahora una muerte de todo lo humano e incluso de lo solamente biológico, reemplazados por toda suerte de agenciamientos maquínico-tecnológicos. Las tesis de *E/ Anti-Edipo* representan para Land el fin de la época dominada por el carbono.

Algo que sí ha cambiado radicalmente de la tesis doctoral a los textos del CCRU es la opinión de Land al respecto del capitalismo, en su lectura de Bataille el capitalismo era una contratendencia minúscula y esporádica que negaba la lógica de la disipación energética, pero en sus textos posteriores el capitalismo se convirtió en el gran sujeto que encarnaba la tendencia desterritorializadora en su forma más potente. El sol como sujeto fue reemplazado por la singularidad capitalista planetaria acelerada. Por supuesto, esto implicó un cambio al respecto de la evaluación que hacía Land de la acumulación, esta pasó de ser la negación de la tendencia universal a la disipación para convertirse en la gran ruta hacia la desinhibición final de los flujos deseantes. Estos cambios no son para nada menores.

Algo que cambió poco, pero que sin duda está en el centro de la impotencia política del aceleracionismo fue el papel que Land les dio a los seres humanos reales en ambos edificios conceptuales. En la tesis doctoral, víctimas de una suerte de estructuralismo energético estos se veían obligados a cumplir con el destino disipativo del ser, mientras que en los textos del CCRU las versiones cibernético-replicantes de aquellos no podían más que conspirar para acelerar el gran colapso que de por sí ya era también irrefrenable. En palabras de Land, aquello era el «viaje a la oscuridad, donde nos fusionamos con el destino hacia al que nos dirigimos» (2023, p. 37). En ambos casos vemos que se les dejó poco juego y poca fuerza a los seres humanos, cibernéticos, cuerpos, personas o como quiera que se los llame. Pecado *cliché* de todo estructuralismo.

Land ha terminado por encarnar la imposibilidad del capitalismo como agente del cumplimiento de la promesa de la liberación. No sabemos las razones que llevaron a Land a su cambio de opinión al respecto del capitalismo y la acumulación, mucho menos aquellas

que lo llevaron a reivindicar actualmente lo neo-reaccionario. Aun así, podemos decir que hay cierta arbitrariedad en el papel que le da Land al capitalismo en sus textos del CCRU, a la vista de las posiciones esgrimidas en su tesis doctoral, en palabras de Brassier y Mackay: «Si la estratificación es un fenómeno cósmico más que un dilema sociocultural, entonces, ¿sobre qué base se puede sostener que el capitalismo es el único entre los fenómenos terrestres, con una capacidad sin precedentes para desbloquear estratos?» (2023, p. 46).

Y más si recordamos los ejemplos históricos citados por Bataille de sociedades solares o de gasto, esto suponiendo que exista cierta continuidad entre la problemática del gasto y la del deseo, como parece que efectivamente la hay. No sabemos por qué, pero es claro que Land «ha renunciado a su anterior búsqueda febril de un escape» (2023, p. 46), tal vez el Land actual ha traicionado aquel prometedor vector de insurgencia ontológica, pero no ha habido una razón convincente para ello, tal vez quede aún la tarea por realizar, continuando aquella línea de fuga hacia lo real como crítica de una realidad política agobiante.

Tal vez como una pista para lo anterior e intentando no cometer los mismos errores de Land, vale la pena recordar que Deleuze y Guattari insistieron bastante, sobre todo en su famoso texto sobre el cuerpo sin órganos, en la necesaria prudencia —e incluso podríamos decir cauta lentitud— con la cual debemos llevar a cabo todos los procesos de desterritorialización —Land ignoró esta advertencia por considerarla conservadora—:

¿Por qué esta cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados, cuando el CsO también está lleno de alegría, de éxtasis, de danza? ¿Por qué todos estos ejemplos, por qué hay que pasar por ellos? Cuerpos vaciados en lugar de cuerpos llenos. ¿Qué ha pasado? ¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia (2002, p. 156).

Deleuze y Guattari en contra de todo afán acelerador llamaron siempre a la prudencia espinosista. Quizá la clave no sea solo ir más lento, tal vez también haya que hacer énfasis en la potencia de los cuerpos «humanos» y sus diferentes agenciamientos tecnomaquínicos y no solo en el poder de la tierra como capitalismo. Probablemente haya que insistir en la imposibilidad de que exista un solo vector de desinhibición de los flujos deseantes, y quizá también en la imposibilidad de la existencia de una sola tierra en tanto máquina capitalista. Puede ser que la complejidad, la multiplicidad y la estratificación de la tierra den más juego que la homogeneidad del sol o de la tierra-singularidad-planetaria; ya

hemos visto como el capitalismo fracasa a la hora de desestructurar totalmente todos y cada uno de los ambientes ecológicos en los que existe sin ponerse a sí mismo en riesgo. Desafortunadamente, Land pasó de la ateleología batailleana a la teleología aceleracionista y capitalista que actúa desde el futuro hacía el pasado, perdiendo de vista precisamente aquella multiplicidad vectorial de la tierra y de los cuerpos biológicos y sintéticos. De nuevo, en palabras de Deleuze y Guattari: «En general, la palabra estructura podía designar el conjunto de esas uniones y relaciones, pero es iluso creer que la estructura fuese la última palabra de la tierra» (2002: 49). Y, como diría Nietzsche, de lo que se trata es precisamente de permanecer «*fieles a la tierra*» (2003, p. 36).

Bibliografía

- DELEUZE, G. & GUATTARI (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- LAND, N. (2019). *Fanged Noumena: Vol. 1*. Barcelona: Holobionte.
- (2020). *Reignition: Tome I: Urban future: Views from the decopunk delta..* Uriel Fiori (ed.).
- (2021a). *Sed de aniquilación: George Bataille y el nihilismo virulento*. Materia Oscura.
- (2021b). *Teleoplexia: Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Barcelona: Holobionte.
- (2023). *Fanged Noumena: Vol. 2*. Barcelona: Holobionte.
- MACKAY, R. (2019). *El inhumanismo experimental de Nick Land*. Fanged Noumena: Vol. 1. Barcelona: Holobionte.
- MACKAY, R. & BRASSIER, R. (2023). *Introducción*, en: Fanged Noumena: Vol. 2. Barcelona: Holobionte.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- VARGAS, C. (2024). *La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo desconocido*. Euphyía 18 (34), 272-299.

Traducciones



La sombra de una danza de marionetas:

Metzinger, Vigotti y la ilusión del yo¹

2008

James Trafford

Traducción de Grupo Marasmo

I. Ser nadie



En su *Being No-One*², Thomas Metzinger establece un desafío radical a cualquier defensa filosófica del estatuto de la autoconciencia subjetiva contra las incursiones de la neurociencia reductiva. Desplegando todos los recursos de una nascente ciencia de la consciencia, Metzinger propone eliminar de un plumazo a los yo del horizonte ontológico y destruir nuestras más preciadas intuiciones sobre «nosotros mismos» y nuestro lugar en el mundo. Tales intuiciones proporcionan la precondition para la descripción fenomenológica del mundo que distingue entre naturaleza, apariciones manifiestas y artificios supervivientes del conocimiento teórico. Al mantener un supuesto dominio de subjetividad «inobjetivable», la filosofía ha buscado mantener su distancia de la potencia deslumbrante de la neurociencia. El así llamado «principio de todos los principios» de Husserl, provee quizá la expresión más radical de este tipo de presuposición filosófica: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la “intuición”, hay que

¹ Publicado originalmente en *Collapse: Philosophical Research and Development*, 4, pp. 185-207, Urbanomic.

² Metzinger, T. (2004). *Being no one: The self-model theory of subjectivity*. MIT.

*tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*³. Pero es precisamente la legitimidad de semejantes intuiciones «pre-teoréticas» lo que Metzinger problematiza, fundamentándose en que incluso las apariciones mismas nunca son inmediatamente «manifiestas» a la consciencia subjetiva de quien las experimenta. Trabajando a través de varios niveles de explicación, Metzinger no sólo es capaz de extraer una ciencia manejable de la consciencia, sino también de exponer el «realismo ingenuo» de la consciencia sobre sus propios estados.

A pesar de la formidable complejidad técnica, el resultado del análisis de Metzinger no podría ser más claro: «No existen cosas como los yo en el mundo: Nadie jamás fue ni tuvo un yo» (2004: p. 1). Consecuentemente, «la consciencia es *solamente* apariencia»⁴. De acuerdo con Metzinger, los organismos no son un yo; más bien, ellos poseen «automodelos» [*self-models*], los cuales no pueden ser reconocidos por el sistema que los emplea. Todo lo que existe son sistemas de procesamiento de información específica comprometidos con el automodelado, pero cuyos modelos no pueden ser correlacionados con ningún objeto aparentemente «real» en el mundo. Así Metzinger elimina la subjetividad substantiva, en favor no de una reducción como tal, sino de una explicación manejable. Más que reducir el yo, usa los recursos científicos a su orden para producir un modelo funcional de lo que los «yo» deberían ser: «El yo fenomenal no es una cosa, sino un proceso, y la experiencia subjetiva de *ser alguien* emerge si un sistema de procesamiento de información opera bajo un automodelo transparente»⁵.

Expandiéndose sobre el ataque de Wilfred Sellars al «mito de lo dado» —«la idea de que algunas de nuestras creencias o afirmaciones tienen un estatuto epistémico privilegiado porque los hechos que los hacen verdaderos son “dados” a nosotros por la experiencia»⁶— Metzinger afirma que nuestras intuiciones filosóficas populares son un resultado directo de los límites de nuestra cognición, expresadas en las limitaciones de nuestro espacio fenomenal de estados. Ilustra esto con una comprobación naturalista de la alegoría de la caverna de Platón, basado en el argumento de que «nuestro modelo fenomenal de realidad es un modelo interno de realidad que podría, en cualquier momento,

³ Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. J. Gaos), p.58. Esto es concurrente con el llamado de Husserl a «volver a las cosas mismas, interrogarlas en su darse propio y dejar de lado todos los prejuicios que les son ajenos» (*Ideas I*, §19). [NT: Citaremos, en caso de que exista, la traducción española].

⁴ Metzinger, T. (2004). Appearance is not knowledge: The incoherent strawman, content-content confusions, and mindless conscious subjects. *Journal of Consciousness Studies*, 11(1), 67-71.

⁵ Metzinger, T. (2003). Response to “A self worth having”: A talk with Nicholas Humphrey. *Edge*. <http://www.edge.org/discourse/self.html#metzinger> [NT: El enlace ya no está disponible].

⁶ Stich, S. (1996). *Deconstructing the mind*. Oxford University, p. 118.

en principio, resultar bastante ajeno a una realidad física de dimensiones mucho más altas de lo que jamás hubiéramos pensado» (2004, p.548). La «caverna» es el organismo físico; las sombras, una «proyección de baja dimensión de un objeto de dimensiones superiores»; el fuego es la dinámica neuronal, esto es, el «flujo autorregulado de procesamiento de información neuronal»; la pared es el espacio de la fenomenología, aunque la pared y el fuego no son entidades separadas. En resumen, «la caverna en la cual vivimos nuestra vida consciente está formada por nuestro modelo global de realidad fenomenal» (2004, p.546). En línea con algunas de las sugerencias más atrevidas propuestas por los físicos contemporáneos⁷, la analogía de Metzinger propone que la percepción fenomenológica bien podría estar encarcelada dentro de un modelo virtual, en el cual un objeto experimentado es simplemente una «sombra de baja dimensión del objeto físico actual en nuestros manos, una sombra bailando en nuestro sistema nervioso central» (2004, pp. 548-549). La diferencia crucial y de gran alcance con la caverna de Platón, sin embargo, es que esta ilusión, literalmente, no es la ilusión *de nadie*. «no hay nadie *en* la caverna [...] La sombra de la caverna está ahí. La caverna en sí misma está vacía» (2004, pp.549-59).

En lo siguiente, utilizaremos tesis especulativas implícitas en el terror sofocante y alucinógeno⁸ de Thomas Ligotti para trazar algunas ramificaciones de las tesis de Metzinger. Nuestra afirmación fundamental es que, así como la expropiación de la subjetividad, tema fundamental de la ficción de Ligotti, encuentra una base realista inesperada en el naturalismo filosófico de Metzinger, entonces, a la inversa, el propio «irrealismo» metafísico de Ligotti

⁷ Véase, por ejemplo, la postulación de dimensiones extra de espacio-tiempo en la teoría de supercuerdas, sobre la que el físico Brian Greene escribe que: «El descubrimiento de dimensiones extra mostraría que la totalidad de la experiencia humana nos había mantenido completamente inconscientes de un aspecto básico y esencial del universo. Argumentaría con fuerza que, incluso aquellas características del cosmos que pensábamos que eran fácilmente accesibles a los sentidos humanos, no tienen por qué serlo» (B. Greene, 1999, *The elegant universe: space, time and the texture of reality*, p.19).

⁸ Muy brevemente, el horror de Ligotti se caracteriza por una discrepancia claustrofóbica entre el realismo y el onirismo, en la cual el mundo es ilusorio y lo real inconsistente y autónomo. De este modo, Ligotti invierte la propia posibilidad de redención: la cercanía del mundo se devela, en una fabulación grotesca, como absolutamente autónoma en exactamente el mismo momento en que se revela que la mente es igualmente autónoma frente a la experiencia fenoménica normativa del hombre. Véase, por ejemplo, T. Ligotti, *Crampton* (Mythos Books, 2002) [en *Mi trabajo todavía no está acabado* (Valdemar, 2023)]; T. Ligotti, «I have a special plan for this world» en *Teatro grottesco* (Random House, 2008) [«Tengo un plan especial para este mundo», en *Mi trabajo todavía no está acabado* (Valdemar, 2023)]; T. Ligotti, «Mad night of atonement» en *Noctuary* (Carroll and Graf, 1994) [«Demente velada de expiación», en *Nocturno* (Valdemar, 2021)]; T. Ligotti, «The Tsalal» en *Noctuary* (Carroll and Graf, 1994) [«El Tsalal», en *Nocturno* (Valdemar, 2021)]; y T. Ligotti, «The sect of the idiot» en *Songs of a dead dreamer* (Robinson Publishing, 1989) [«La secta del idiota», en *Canciones de un soñador muerto* (Valdemar, 2019)].

proporciona recursos a través de los cuales las consecuencias «inimaginables» del «nemocentrismo» naturalista de Metzinger pueden ser llevadas a un enfoque especulativo⁹.

2. Fenomenología y la ficción de experiencia

Metzinger argumenta que la neurociencia elude el ámbito supuestamente irreducible de la autoconciencia y disuelve la autointimidad a través de la objetivación de los mecanismos de subjetividad. Es la no-intuición de estos mismos mecanismos lo que da lugar a la experiencia cualitativa, una experiencia que es así constituida por su pura incapacidad de acceder a los mecanismos impersonales que crean la simulación fenomenal del yo posible. Esta simulación fenomenal es *transparente* a la experiencia: «Nosotros no experimentamos estados fenomenales *como* estados fenomenales [...] *miramos a través de ellos*»¹⁰. Metzinger regularmente alude a la realidad virtual totalmente inmersiva para ilustrar su tesis: «Nosotros no experimentamos nuestro campo consciente como un ciberespacio generado por nuestro cerebro, sino simplemente como la realidad en sí misma, con la cual estamos en contacto de una manera natural y sin problemas» (1995, p.11). La agenda de la psicología popular es conducida por una lógica en primera persona, ocupando una estructura y perspectiva geométrica que es temporal y espacialmente individuada¹¹. Esta perspectiva en primera persona, sin embargo, es simplemente el automodelo fenomenal, que Metzinger considera susceptible a una descripción neurobiológica, lo más probable implicando un procesamiento distribuido paralelo (PDP), y una descripción funcional: «el automodelo fenomenal es una estructura plástica y multimodal»¹².

⁹ «Un modelo de realidad nemocéntrico es aquel que satisface un conjunto suficientemente amplio de restricciones para la experiencia consciente [...] al mismo tiempo que no ejemplifica la autoconciencia fenomenal. Puede ser funcionalmente egocéntrico, pero es fenomenológicamente desinteresado. Sería, aun siendo una estructura representacional funcionalmente centrada, que no se acompañara de la experiencia fenomenal de ser alguien» (Metzinger, 2004, p.336). Para Metzinger, el nemocentrismo es una posibilidad fenomenológicamente inimaginable; sin embargo, es una posibilidad perfectamente concebible y neurobiológicamente posible.

¹⁰ Metzinger, T. (1995). *The problem of consciousness*. En T. Metzinger (Ed.), *Conscious experience*. Imprint Academic.

¹¹ La psicología popular atribuye un vínculo causal único y directo desde un proceso de selección de la voluntad como causa del comportamiento. Metzinger considera que este vínculo causal es insostenible, de modo que: «no solo es que la psicología popular sea falsa, sino que es el contenido del modelo consciente del yo el que atribuye una relación causal entre dos eventos representados en él» (Metzinger, 2004, p.360). Por lo tanto, la psicología popular es tanto falsa como alucinatoria desde un enfoque científico en tercera persona.

¹² Metzinger, T., & Walde, B. (2000). Commentary on Jakab's ineffability of qualia. *Consciousness and Cognition*, 9, 352-362.

La experiencia fenomenal en primera persona es así formulada como una idealidad empírica, una ficción vacía que es plástica, y por lo tanto depende mucho de las idiosincrasias de las especies. Efectivamente, la perspectiva en primera persona es una generación de mundanidad, «una cosmología *fenomenal*» (1995, p.6). Las capas de simulación que confluyen en la experiencia fenomenal encapsulan la intuición de la cosmología fenomenal que, desde la perspectiva en tercera persona, se entiende como una propiedad representacional y funcional, la cual puede ser analizada *en su totalidad* sobre esta base¹³. El yo en sentido ontológico pleno, entonces, cae víctima de la navaja de Ockham:

Bajo un principio general de parsimonia ontológica, no es necesario (o racional) asumir la existencia del yo, porque como entidades teóricas no cumplen ninguna función explicativa indispensable [...] Todo lo que puede ser explicado por la noción fenomenológica de un “yo” también puede ser explicado usando la noción representacionalista de un *automodelo* transparente (2004, p.577).

Incluso los componentes más elementales de la fenomenalidad no están disponibles para el yo. Por ejemplo, Metzinger argumenta que, para extraer conceptos lógicos del contenido fenomenal y, por tanto, tener una creencia epistémica y justificada con respecto a formas simples de contenido fenomenal, el criterio transtemporal de identidad tiene que ser asumido, extraído directamente de un criterio de identidad material¹⁴. En ese caso, la abstracción de la lógica y la ontología a partir de la experiencia requeriría la indudabilidad de la automanifestación de las apariencias: «dejando que la aparición se muestre *en sí* en su apariencia según su apariencia» (Marion, 2002, p.8). Así, la apariencia fenomenológica tiene sus raíces en un campo originario de autoidentidad que, removiendo la imposición del a priori conceptual, pretende devolver las «cosas» a la experiencia vivida, y a la actualidad carnal de la consciencia. De acuerdo con Metzinger, solamente suponemos la fiabilidad de esta autoidentidad primitiva bajo el supuesto de que «en nuestra experiencia subjetiva de igualdad sensorial llevamos a cabo una representación fenomenal de esta identidad transtemporal a nivel de objeto en una manera automática que ya lleva en sí misma su justificación epistémica» y «es precisamente esta suposición de fondo la que es falsa» (2004, p.82). Los criterios transtemporales necesarios para la individuación subjetiva y la consecuente identidad lógica son simplemente indisponibles para la introspección

¹³ Véase, 2004, p.577. Sin embargo, Metzinger sugiere que esto podría no ser una decisión racional en todos los contextos, trazando una clara distinción entre su trabajo y el de Churchland.

¹⁴ Marion, J.-L. (2002). *Being given: Toward a phenomenology of givenness* (trad. J. Kosky). Stanford University.

subjetiva, entonces los conceptos fenomenales son a priori incapaces de ser introspectivamente formados. Los primitivos fenomenológicos, supuestamente dados directamente al sujeto consciente, son incapaces de proveer siquiera la más básica tracción conceptual sobre los datos de la consciencia. De ahí que, como Metzinger argumenta:

El enfoque fenomenológico en la filosofía de la mente, al menos con respecto a aquellas formas simples del contenido fenomenal, se debe a un fallo; una psicología descriptiva no puede existir con respecto a casi todas las formas más sencillas de contenido fenomenal [...] Los correlatos neurales y funcionales de los correspondientes estados fenomenales pueden, en principio, proporcionarnos criterios de identidad transtemporales así como esos criterios de identidad lógica que hemos estado buscando. La neurofenomenología es posible; la fenomenología es imposible (Metzinger, 2000).

Solamente a través de la elusión científica objetiva de la experiencia autoconsciente es posible ganar tracción sobre la realidad específica de los elementos manifiestos y no-manifiestos de la consciencia fenomenal.

3. Transparencia: una forma especial de oscuridad

El yo fenomenal se produce a través de una «especial forma de oscuridad epistémica», esencialmente, la incapacidad del conocimiento para representar las condiciones de sus propias intuiciones. La psicología popular plantea que el mundo es dado inmediatamente a la consciencia subjetiva; esto asume que la experiencia del contenido fenomenal resulta transparente para el ser. Metzinger argumenta, al contrario, que la inmediatez es una experiencia ilusoria del mundo «exterior»:

Desde una perspectiva epistemológica, vemos que nuestros estados fenomenales en ningún momento establecen un contacto directo e inmediato con el mundo para nosotros [...] Sin embargo, en el nivel de la representación fenomenal [...] este hecho es sistemáticamente suprimido (2004, p.59).

En una inversión directa de la noción tradicional de transparencia del sentido interno, Metzinger argumenta que la transparencia, como una característica esencial de la experiencia fenomenal, ilumina la falacia fenomenológica de la experiencia *pura* y la «impresión subjetiva de inmediatez». El realismo ingenuo no es, por lo tanto, una teoría filosófica como tal; es el carácter global de la intuición, una vez que esto último sea

entendido en términos de contenido fenoménico localmente sobrevenido sobre propiedades neurobiológicas. La opacidad, como opuesto a la transparencia, ocurre cuando las apariencias son conocidas *como* apariencias. De ahí que, nuestro primitivo sentimiento prerreflexivo del yo consciente *nunca* sea verídico, ya que no se corresponde con ninguna entidad singular *dentro* o *fuera* del sistema de autorrepresentación (2004, p.565). La culminación de esta inversión del concepto de transparencia es indicada por el hecho de que la transparencia es una forma de oscuridad: «Con respecto a la fenomenología de la experiencia visual, la transparencia significa que no somos capaces de ver algo porque es transparente. Nosotros no vemos la ventana, sólo el pájaro que pasa volando. La transparencia fenomenal en general, sin embargo, significa que algo particular no es accesible a la experiencia subjetiva, a saber, el carácter representacional de los contenidos de la experiencia consciente» (2004, p.565)¹⁵. Los contenidos inmediatamente dados del Modelo Fenomenal del Yo [*Phenomenal Self-Model*] (PSM) no corresponden a los mecanismos sub-personales subyacentes a esos contenidos, ni a ningún tipo de realidad externa; todo el mundo de la vida es ilusorio, una «alucinación en línea» (2004, p.51)¹⁶. Metzinger llama a esta función de la Teoría del Modelo del Yo [*Self Model Theory*] (SMT) la «clausura autoepistémica» —esto es, la clausura y limitación del procesamiento con respecto a la dinámica interna—. La clausura autoepistémica permite la disponibilidad de contenidos fenomenales, pero no del vehículo de contenidos¹⁷. Sin embargo, como Metzinger no está dispuesto a separar el vehículo del contenido —que, en su opinión, cosificaría lo abstracto— la transparencia se complejiza más por la suposición de que existe un contenido procesual y físicamente *encarnado*¹⁸. Metzinger echa por tierra el intento del funcionalismo de abstraer

¹⁵ Metzinger aclara este punto: «No tenemos la sensación de vivir en una película tridimensional o en un espacio representacional interno: en situaciones normales nuestra vida consciente siempre tiene lugar en el mundo. No experimentamos nuestro campo consciente como un ciberespacio generado por nuestro cerebro, sino simplemente como la realidad misma, con la cual estamos en contacto de una manera natural y no problemática. En situaciones normales los contenidos de la experiencia pura son dados subjetivamente de manera directa y aparentemente inmediata. Es precisamente en este sentido que podemos decir: están infinitamente cerca de nosotros» (1995, pp.11-12).

¹⁶ Como Metzinger lo pone: «Los instrumentos de la representación mismos ya no pueden ser representados como tales y, por lo tanto, el sistema que experimenta, por necesidad, está enredado en un realismo ingenuo» (2004, p.169).

¹⁷ El dualismo de vehículo y contenido no está disponible para Metzinger; no pueden entenderse como dos entidades distintas (véase, 2004, p.166). Más específicamente entonces, la transparencia resulta de la «indisponibilidad atencional de las etapas tempranas del procesamiento en el cerebro para la introspección. La transparencia resulta de una propiedad estructural/arquitectónica del procesamiento de información neuronal que tiene lugar en nuestros cerebros» (Metzinger, T. (2003). Phenomenal transparency and cognitive self-reference. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2, 353-393).

¹⁸ En consecuencia, la transparencia fenoménica se distingue de una transparencia epistémica cartesiana: «La afirmación cartesiana sobre la transparencia epistémica de la autoconciencia no puede justificarse epistémicamente» (Metzinger, 2004, p.167), aunque resulta fenomenológicamente adecuada (véase Metzinger, 2004, p.340).

lo cognitivo de los procesos psicológicos actuales, un intento que podría decirse que ya concede el estatuto irreductible de la sapiencia humana *vis-à-vis* a su sustrato empírico.

Esto, por supuesto, es una distinción característica de la filosofía moderna, la misma que le permite a Kant mantener la autonomía del sujeto trascendental sobre cualquier intervención empírica o conocimiento alguno. A través de la así llamada «paradoja del sentido interno» de la *Crítica de la razón pura*, Kant es capaz de mantener el estatuto trascendental del «yo pienso» sin caer en el idealismo puro, que necesariamente fusionaría el sentido interno con la consciencia¹⁹. El sentido interno y externo son dados en la percepción empírica como un todo intuitivo, que es últimamente determinado por el entendimiento a través de la síntesis trascendental de la pura apercepción²⁰. Por lo tanto, la unidad intuitiva de la consciencia subjetiva sigue siendo distinta de la unidad trascendental de apercepción, el «yo pienso», que unifica la diversidad de presentaciones en un objeto de experiencia.

Metzinger coincide con Kant en la naturaleza inútil de la psicología racional, y de forma similar con su distinción trascendental (más que ontológica) entre contenido fenomenal y realidad. Sin embargo, esta *opacidad* trascendental, para Kant, radica en el hecho que puede no puede haber conocimiento transparente del yo, concomitante con lo que es la disolución del yo substantivo mediante el planteamiento de un fundamento formal a priori de la subjetividad. De ahí, mientras que el concepto de «ilusión trascendental» de Kant ciertamente corresponde con lo que Metzinger llama «ilusión fenomenológica» —esto es, el plano de conclusiones epistémicas desde la experiencia fenomenal— en última instancia, el planteamiento de Kant de una subjetividad nouménica comete la misma falacia que había jurado abjurar. Porque, si Metzinger tiene razón, el PSM socava cualquier intento de trascendentalizar la subjetividad o la consciencia, y el sustrato putativamente nominal del sentido interno puede cobrarse en su totalidad desde dentro del ámbito de la objetividad científica. Kant presupone la unificación del sentido que se dará a través de la unidad de apercepción que actúa como la garantía trascendental para la consistencia nomológica de las apariencias, y así especificar leyes ideales de aparición que posteriormente se ha demostrado que tienen su origen en intuiciones empíricas. Metzinger reniega del rol de la invariable sintáctica a través de su insistencia en la objetividad sub-simbólica e inmanente

¹⁹ Esto es clave para la crítica de Kant al idealismo y el sujeto cartesiano; que confunden el sentido interno con el yo consciente.

²⁰ Kant argumenta que: «El sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la diversidad de la intuición, es decir, por la facultad de someter tal diversidad a la percepción». Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura* (trad. P. Ribas). Alfaguara, B153.

del elemento no-manifiesto de la consciencia²¹. El automodelo es una estructura *plástica* que puede ser neurobiológicamente descrita como un patrón de activación neural complejo. Pero, además, «en el nivel más abstracto del mismo patrón de actividad fisiológica también puede ser descrito como un estado funcional complejo». Desde que las apariencias no son estructuradas discursivamente para Metzinger, erradica la autonomía de la consistencia nomológica enraizando la manifestación de las apariencias en estructuras físicas que no dependen en absoluto de leyes (trascendentales) ideales.

Así Metzinger invierte la «opacidad» kantiana, argumentando que no es la opacidad trascendental del yo lo que es primario, sino la transparencia del modelo de sí mismo, que, a través de su objetivación, puede devenir opaco, permitiendo conocer las apariencias como apariencias. Es nuestro diseño funcional lo que nos obliga al realismo ingenuo, para que la explicación de la transparencia semántica sea dada por una consideración evolutiva, en vez de trascendental: «para los sistemas biológicos como nosotros –que siempre tenemos que minimizar la carga computacional– [...] el realismo ingenuo fue una “hipótesis de fondo” adecuada para conseguir éxito reproductivo [...] no hay presión evolutiva en nuestra arquitectura representacional para superar el realismo ingenuo inherente a la transparencia semántica» (Metzinger, 2000, p.289).

4. La objetivación inmanente de la consciencia

Kant protege la autonomía de la filosofía por vía del recurso a la noción de una subjetividad trascendental a priori que circunscribe la experiencia posible, haciendo que la ciencia empírica sea inherentemente incapaz de investigar la objetividad del objeto y las condiciones formales de actualidad empírica. Y, abiertamente o no, mucha «filosofía continental» permanece casada con la presuposición de que la ciencia es superveniente de un conjunto de conceptos que están idealmente incrustados en el sujeto. Esta disyunción de las ciencias empíricas y la filosofía podría decirse que alcanza su formulación más extrema en la concepción de Husserl de la fenomenología pura como una ciencia trascendental-*eidética* cuyo paréntesis del mundo garantiza que las ciencias naturales están

²¹ Como explica Metzinger: «La presencia y el llamativo holismo de la realidad fenoménica [...] ya no tendrían que explicarse de acuerdo con los modelos filosóficos clásicos *desde arriba* (p. ej., por un sujeto trascendental), si tuviéramos una buena alternativa ascendente [...] llamada “vinculación de características” en la terminología de la investigación cerebral: la fusión de diferentes propiedades percibidas por el sistema en una estructura interna *holística*. Tal vinculación de propiedades es, por ejemplo, necesaria para permitimos percibir los objetos como objetos» (Metzinger, T. (1995). *Faster than thought: Holism, homogeneity and temporal coding*. En T. Metzinger (Ed.), *Conscious experience*. Imprint Academic, p.435).

confinadas a *la res extensa*, preservando así un plano inmanente de experiencia pura gobernada por una consciencia trascendental irreducible: «La existencia de la naturaleza no puede ser la condición para la existencia de la conciencia, dado que la naturaleza misma resulta ser un correlato de la conciencia: la naturaleza existe únicamente en tanto es constituida en concatenaciones regulares de la conciencia»²². Sin embargo, de acuerdo con Metzinger, es el propio ámbito del acceso pre-teórico que, a pesar de todas las afirmaciones en sentido contrario, está en última instancia atado a la miopía de unas condiciones de intuición contingentemente –evolutivamente– circunscritas. La fenomenología, en lugar de llegar a «las cosas en-sí mismas», sólo logra trascender la psicología popular. En la estela de Metzinger, la consciencia debe concebirse como producida por mecanismos objetivos inmanentes, los cuales son en sí mismos sub-simbólicos, no-lingüísticos e inconscientes, para que la «pura autorreflexión» sea expuesta como atrapada dentro del oscurantismo de una circularidad empírico-trascendental.

Metzinger sostiene que donde la filosofía ha luchado durante mucho tiempo con la razón y la representación, es sólo ahora que la representación «a través de su acoplamiento semántico con el concepto de información, se ha transpuesto al dominio de la precisión matemática y posteriormente ha logrado un anclaje empírico» (2004, p.19). Así, «el progreso conceptual por una combinación de filosofía y programas de investigación empíricos es posible; el progreso conceptual por sólo introspección es imposible en principio» (2004, p.83). El trabajo de Metzinger constantemente obliga a la filosofía a tener en cuenta la inteligencia *objetiva*, la producción subpersonal de la fenomenalidad como kantismo naturalizado. La estructura objetiva del conocimiento se invierte con la contingencia empírica, como uno entre tantos procedimientos objetivos: el hombre como una masa de computación infoteórica envasado densamente a través de capas sedimentadas de decepción trascendental.

²² Husserl, *Ideas*, Libro I, p.116. Véase también la explicación de Husserl sobre la fenomenología como ciencia eidética: «[...] la psicología fenomenológica o pura como una disciplina psicológica intrínsecamente primaria y completamente autónoma, que además está claramente separada de la ciencia natural, no debe establecerse por razones muy fundamentales como una ciencia empírica, sino más bien como una ciencia puramente racional ("a priori", "eidética"). Como tal, constituye el fundamento necesario de toda ciencia empírica rigurosa que se ocupe de las leyes de lo psíquico, de la misma manera en que las disciplinas puramente racionales de la naturaleza –geometría pura, cinemática, cronología, mecánica– son el fundamento de toda posible ciencia empírica "exacta" de la naturaleza» (Husserl, *Phenomenology: Entry for the Encyclopedia Britannica*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1971: 77-90).

5. Nemocentrismo

Quizá uno de los trasfondos más intrigantes del libro de Metzinger, aunque no profundice en él, es la sugerencia implícita de que los intereses del pensamiento pueden estar desligados de la experiencia vivida, y en muchos casos incluso opuestos a la vida. Por ejemplo, en un debate general sobre el realismo científico, Metzinger escribe que «existen aspectos de la visión científica del mundo que pueden ser dañinos para nuestro bienestar mental». El objeto «hombre» consiste en capas de simulación muy ajustadas, para las cuales el realismo ingenuo se convierte en un profiláctico necesario para evitar el terror concomitante de la destrucción de nuestras intuiciones con respecto a nosotros mismos y nuestro estatuto en el mundo: «la subjetividad consciente es el caso en el que un organismo singular ha aprendido a esclavizarse *a sí mismo*» (2004, p.558). Es en este punto que el trabajo de Thomas Ligotti puede iluminar las tesis de Metzinger, ofreciendo una adquisición fenomenológica sobre lo que Metzinger ha afirmado que es imposible para la imaginación: el nemocentrismo metodológico.

Ligotti invoca la expropiación de la experiencia subjetiva de este modo: «No hay personas, nada en absoluto parecido a eso, el fenómeno humano no es más que la suma de capas densamente enrolladas de ilusión, cada una de las cuales se enrolla sobre la suprema locura de que existan personas de cualquier tipo»²³. Ligotti combina esta locura suprema con un irrealismo metafísico relativo a la naturaleza substantiva del mundo. El orden supuestamente fundacional del mundo fenomenal es una mera apariencia, y no la apariencia de un dominio supra-terrestre, o un «Otro» alienígena, sino la apariencia del mundo real, que es completamente indiferente a los intereses de la vida orgánica y el pensamiento. Ligotti despliega de esta manera algunas de las implicaciones existenciales y fenomenológicas de la conceptualización de Metzinger de la relativa autonomía de las apariencias: sus personajes experimentan la realidad de una manera que es completamente inconmensurable con el registro fenomenológico de la percepción humana.

El trabajo de Ligotti está caracterizado por dos movimientos que se niega a separar: la desposesión pasiva de la autoconciencia del sujeto y la «iluminación de la inanidad». Este doble movimiento desenmascara la realidad en la que siempre han estado los personajes.

²³ Esto es coherente con nuestra crítica general de la fenomenología, siguiendo la caracterización de Derrida de la obra de Husserl como «una filosofía de la vida [...] porque la fuente del sentido en general siempre se determina como un acto de vivir, como un acto de un ser viviente, como *Lebendigkeit*» (Derrida, 1973, p.10). Sobre esta separación entre los intereses del pensamiento y los de la vida, véase *Nihil desencadenado: Ilustración y extinción* de Ray Brassier (2006).

El efecto asfixiante que Ligotti consigue a través de este proceso es intensificado por su repudio acérrimo de cualquier recurso a lo sobrenatural; no hay posibilidad de escapar. Así, la *ascésis* de lo personal toma lugar dentro de una realidad positivamente insignificante, una realización que disuelve ambos: la intimidad de la experiencia subjetiva y la distancia impersonal de la mecánica de esa experiencia.

El nemocentrismo fenomenológico de Ligotti pone de manifiesto esta falta de fundamentos ontológicos y epistemológicos bien delimitados en un extraño paisaje de ficción lleno de ruinas y fantasmas de marionetas. En todo el trabajo de Ligotti, la marioneta figura como la realidad insensata y subpersonal escondida debajo de los «espejos sin sentidos» de nuestra realidad ingenua. Las marionetas funcionan como «conductos hacia lo irreal»²⁴, a través de cuya agencia alucinatoria sangran fenomenalmente en una concretización simultánea de lo onírico. La vida se desarrolla como un ineludible espectáculo de marionetas, un sueño interminable en el que las marionetas son generalmente inconscientes de que están atrapadas en una danza mesmérica cuyo mecanismo desconocen y sobre la que no tienen ningún control. Como nota Dziemianowicz con relación a «Sueño de un maniquí», el afecto dominante de las marionetas es la sospecha de que «estas y el mundo entero son meramente una diversión ficticia»²⁵. La marioneta, como dice Ligotti en «Tengo un plan especial para este mundo», no es simplemente una parodia burlesca del hombre, es el desenmascaramiento del rostro animado de la realidad insensata, el desvelamiento de las mecánicas inexorables de lo personal: «No hay forma de escapar de este mundo. Penetra incluso en tu sueño y es su substancia. Estás atrapado en tu propio sueño donde no hay espacio. Y se mantienen para siempre donde no hay tiempo. No puedes hacer nada que no te digan que hagas. No hay esperanza de escapar de este sueño que nunca fue tuyo. Las propias palabras que pronuncias son sólo sus propias palabras». El concomitante horror incontenible con la concretización de lo onírico de Ligotti proviene de la experiencia de vivir en una «película tridimensional», un «túnel a través de una inconcebible realidad de alta dimensión» (Metzinger, 2004, p.551). Esta *experiencia* fenomenal del nemocentrismo disuelve en última instancia la intimidad de lo personal y la distancia de lo impersonal, «nada demasiado pequeño, nada demasiado grande. Pierdes las llaves del carro, tu mujer es atropellada por

²⁴ Joshi, S. T. (2003). Thomas Ligotti: Escape from life. En D. Schweitzer (Ed.), *The Thomas Ligotti reader*: Wildside, p.135.

²⁵ Dziemianowicz, S. (2003). Nothing is what it seems to be. En D. Schweitzer (Ed.), *The Thomas Ligotti reader*: Wildside, p.50. Véase Ligotti, «Sueño de un maniquí», en *Canciones de un soñador muerto*.

un semirremolque, un loco vuela la capital de Pakistán» (Ligotti, 2023, p.82). Por esta razón, la concretización de la marioneta, concomitante con la creciente pasividad del narrador, engendra un afecto de claustrofobia universal a través de la implosión de lo personal, que, por supuesto, nunca fue personal para empezar.

Decididamente no es el caso, sin embargo, que el mundo de las marionetas es creado por la voluntad de un «Otro»; no hay un maestro de las marionetas moviendo los hilos²⁶. El asalto sistemático de Ligotti al realismo empírico no es resultado de la revigorización del mundo con un flujo heraclíteo, una pura productividad, o un exceso contingente de materialidad. Lo real de Ligotti es «positivamente» sin sentido, desactivando rigurosamente cualquier intento de dotar a la realidad de fundamentos sustantivos o ideales rompiendo irreversiblemente su reciprocidad con las pretensiones del pensamiento subjetivo. Ligotti no puede asumir más la existencia de una naturaleza viviente e hipostasiada que puede afirmar la constancia necesaria de la presencia. La ilusión trascendental expuesta por Metzinger se expande en una disparidad total entre los intereses de la vida y la realidad en la que se encuentra la vida. Los cimientos seguros de lo fenomenal y lo real se diluyen, no en un solipsismo universal, sino en un realismo riguroso; «no es, al final, una sustitución del mundo real por el irreal, sino una especie de dar la vuelta al mundo real para demostrar que siempre fue irreal»²⁷.

Donde Metzinger resuelve de manera definitiva destruir la posibilidad de la síntesis entre el hombre y la naturaleza, es a través de la ficcionalización fenomenológica de Ligotti que se esclarecen las ramificaciones afectivas de este movimiento. Ligotti ha desarrollado un método para realizar la indiferencia absoluta de lo real para lo humano y lo personal a través de un irrealismo metafísico, en el cual, desenmaraña la razón suficiente y la manifestación originaria cortando el isomorfismo nomológico de las apariencias y su sustrato; al final, la subjetividad es simplemente una exacerbación específica de la objetividad²⁸. Por consiguiente, una consecuencia impresiva de la inhabilitación de Ligotti

²⁶ Como sostiene consistentemente Ligotti, la disolución del yo no puede dar paso a una Voluntad schopenhaueriana, ya que esto reinstauraría alguna forma de «filosofía primera» en la forma de una esencia subyacente. Véase Ligotti, «Tsalal»; «Escribiste que no hay verdadero crecimiento ni evolución en la vida de este mundo, sino solo transformaciones de apariencia, un constante derretirse y moldearse de las superficies sin esencia subyacente. Sobre todo, pronunciaste que no hay salvación para ningún ser porque ningún ser existe como tal, nada existe para ser salvado: todo, todos existen únicamente para ser absorbidos en el lento e interminable torbellino de mutaciones que podemos observar en cada segundo de nuestras vidas».

²⁷ Joshi, «Thomas Ligotti», p.139. Por lo tanto, la afirmación «Nada es real» (Ligotti, *Crampton*, p.83) no puede asumirse bajo las consecuencias idealizadoras de la inmediatez fenoménica.

²⁸ La disolución del realismo apodíctico es continua con la disolución del pensamiento apodíctico; la integridad de las formas materiales es solo un prejuicio, como mucho un punto de vista [...] las cosas no están fijadas, por así decirlo. Y tampoco lo está eso que llamamos mente (T. Ligotti, *The Coccoons*, en *The Shadow at the Bottom of the World*, Cold Spring, 2005, p.164).

del nemocentrismo epistémico de Metzinger es que el realismo naturalista de Metzinger acaba proporcionando traducción al irrealismo metafísico de Ligotti: «El horror y la nada de la existencia humana –la acogedora fachada tras la cual sólo había un abismo giratorio–»²⁹. La cosmología fenoménica no se da por una síntesis estructural, sino que es simplemente una exacerbación del proceso objetivo sin ninguna forma de idealidad.

El horror de Ligotti, entonces, puede ser entendido en términos de la teoría de Metzinger, de tal manera que capte el trabajo de Ligotti como realización ficcional del nemocentrismo de Metzinger. El horror de Ligotti es suprimido del reino de lo fantástico y dada una tracción naturalista a través de la definición de hombre como «la sombra de la marioneta que baila en la pared del espacio de estados fenoménicos neurofenomenológicos de la caverna» (Metzinger, 2004, p.558). Igualmente, leyendo a Metzinger junto a Ligotti, o como teoría-horror ligottiana, acentúa el terror anómico de la arrogación del yo, como la adscripción folk-psicológica de agencia que se preserva en el artificio del lenguaje natural se desprende de las pretensiones trascendentales que la fenomenología respalda.

Finalmente, Ligotti nos permite reconocer que la resolución teórico-práctica de la teoría de Metzinger no es encontrada en la reducción de la psicología popular, sino en un tipo de neurotecnología. La fenomenalidad y la ponderación de conocimiento son maleables: «el automodelo fenoménico es una estructura plástica y multimodal» (2000, p.289) cuya «inserción e integración en otros dominios de arquitectura de la información amplifica el potencial de la flexibilidad cognitiva»³⁰. ¿Qué es esto sino la naturalización del desenlace final de la fantástica danza de marionetas de Ligotti: la constatación de que, bajo nuestra parroquial autocomplacencia, yace la realidad impersonal del títere de carne?³¹ Aquí la objetivación del mundo indica su condición *real*, desvelando la inexorable mecánica de

²⁹ T. Ligotti, *La conspiración contra la especie humana* [NT: al momento de la publicación del artículo de Trafford, este importante libro de Ligotti no se había publicado; aparece en prensa por primera vez hasta 2010, y contamos con traducción al español desde 2014]. Esto implicaría la extracción del naturalismo metafísico del realismo naturalista, el cual es metodológico más que ontológico. En consecuencia, es posible que el naturalismo no sea el fundamento explicativo más prometedor para la teoría del modelo del yo de Metzinger, ya que la etología evolutiva puede mostrarse como base de una eficacia representacional; pero, para extrapolar el realismo científico sobre esta base, Metzinger tendría que argumentar que la naturaleza es inherentemente funcional y, por lo tanto, promueve una univocidad funcional. En este caso, Metzinger sucumbiría a las críticas que Stephen J. Gould plantea a Daniel Dennett: realizar «intentos apenas disimulados de introducir de nuevo el propósito en la biología» (S. J. Gould, *The Richness of Life: A Stephen Jay Gould Reader* [Vintage, 2007], p.442). Véase D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (Penguin, 1996).

³⁰ Véase Metzinger: «cambiar el contenido representacional del modelo consciente del yo [...] obtener alguna salida microfuncional inconsciente» (Metzinger, «Response to "A Self Worth Having"»).

³¹ La conjunción de Ligotti y Metzinger induce a la definición del hombre como la sombra de un «títere de carne». Para una lectura del hombre como *meat-puppet* en el marco de la ciencia contemporánea, véase R. Doyle, *On Beyond Living: Rhetorical Transformations of the Life Science* (Stanford University, 1997), p.36; véase también su realización ficticia en el personaje de Molly en W. Gibson, *Neuromancer* (Voyager, 1984).

las apariencias como un prospecto de locura espantosa –un salón de espejos sin sentido desatado de las capas densamente enrolladas de ilusión que caracterizan el interés de la vida y la fisiología del pensamiento—. Mientras tanto, el proteccionismo cognitivo y la esclavitud orgánica aseguran la afasia onírica de la sombra del baile de marionetas:

Saber, comprender en el sentido más pleno, es sumergirse en una iluminación de la inanidad, en un paisaje invernal de la memoria cuya sustancia está hecha de sombras y de una profunda conciencia de los espacios infinitos que nos rodean por todos lados. Dentro de este espacio permanecemos suspendidos sólo con la ayuda de cuerdas que vibran con nuestras esperanzas y nuestros horrores, y que nos mantienen colgando sobre el vacío gris. ¿Cómo es posible que defendamos tal marionetismo, condenando cualquier intento de arrancarnos esas cuerdas? La razón, cabe suponer, es que nada resulta más seductor, nada más vitalmente idiota, que nuestro deseo de tener un nombre –aunque sea el nombre de un pequeño y estúpido títere– y aferrarnos a ese nombre a lo largo del prolongado suplicio de nuestras vidas, como si pudiéramos aferrarnos a él para siempre. Si tan sólo pudiéramos impedir que esas preciosas cuerdas se deshilaran y enreden, si tan sólo pudiéramos evitar caer en un cielo vacío, quizá podríamos seguir haciéndonos pasar por nuestros nombres supuestos y perpetuar la danza de nuestro títere por toda la eternidad (Metzinger, 1997).

Los objetos no tienen deseos:
hacia una antropología de la tecnología
lejos del antropocentrismo¹

2021

Alf Hornborg

Traducción de Emma Baizabal
(Seminario Tecnologías Filosóficas)

I. Introducción

Muchos antropólogos están experimentando un dilema en relación a las afirmaciones, actualmente generalizadas, sobre la «agencia objetual». Tales afirmaciones son profesadas por varias vertientes traslapadas del pensamiento social contemporáneo, tales como el giro materialista, el giro ontológico y el posthumanismo. Su común denominador puede ser identificado como «postdualismo» (Escobar, 2018)².

Aunque de maneras diversas, la mayoría de los defensores de estas aproximaciones comparten la ambición por combatir las distinciones convencionales modernas que impulsan la dominación y el neocolonialismo Euro-Americano (e.g., Barad, 2019; Bennet, 2010; Blaser, 2013; Braidotti, 2019; Cadena, 2015; Escobar, 2018; Haraway, 2016; Latour 1993, 2004a, 2018; Law, 2015; Tsing, 2015). Así, tienden a identificarse como críticos de las

¹ Hornborg, A. (2021). Objects Don't Have Desires: Toward an Anthropology of Technology beyond Anthropomorphism. *American Anthropologist*, 123(4), 753-766. <https://doi.org/10.1111/aman.13628>

² Escobar (2018, xi, 20) habla fructíferamente de tendencias académicas «posdualistas» enfatizando la relacionalidad, «la agencia de los no-humanos y cierta atención renovada a la materialidad». Rastrea la genealogía de la «ontología política» (Blaser, 2013) desde el campo interdisciplinario de la ecología política, a través del post-estructuralismo hacia la actual fase que «puede ser descrita ampliamente como post-constructivista y neomaterialista», y que es mejor captada bajo la categoría de «giro ontológico» (Escobar, 2018: 63-64). Escobar muestra convincentemente cómo varias ramas del giro ontológico pueden ser vistas como esfuerzos análogos por abordar partes subordinadas de pares dualistas como lo humano y no humano, lo vivo y lo inerte, y la mente y la materia (95-96).

estructuras de poder globales y a representar una postura subalterna y subversiva. Entre las características del pensamiento que son comúnmente identificadas como sostén de las estructuras de poder hay tres preceptos duales de la Ilustración centrales e interrelacionados: la distinción entre naturaleza y sociedad; entre humanos y no humanos; y entre vivientes y no vivientes. En las últimas décadas, críticas a estos elementos de una concepción convencional moderna del mundo han ganado preminencia en diversas áreas de ciencias sociales y humanidades, incluyendo a la antropología.

Al ser particularmente familiar y simpática respecto de las ontologías no-occidentales, la antropología tiene una relación ambivalente con las críticas de estas tres principales distinciones modernas. En primer lugar, a pesar del recordatorio constante de las inequidades globales y del intenso compromiso por la defensa de los grupos marginalizados, los antropólogos no siempre están convencidos que abandonar la distinción entre naturaleza y sociedad podría contribuir a la emancipación de tales grupos. Al contrario, una lucha por la emancipación requiere una clara identificación de la estructura social represiva que los marginaliza. En segundo lugar, mientras que los antropólogos pueden estar preparados para adoptar el rechazo al excepcionalismo humano, el fundamento mismo de una disciplina como la antropología es, precisamente, que el estudio de los seres humanos requiere herramientas y metodologías conceptuales especiales, tales como el desciframiento de los sistemas simbólicos. Esto no es antropocentrismo sino el reconocimiento directo de la especificidad humana. En tercer lugar, tomar en serio las convicciones de sus informantes de que los objetos abióticos pueden tener agencia es generalmente difícil de reconciliar con la experiencia cotidiana de los antropólogos. Una cosa es llevar a cabo etnografía sensible documentando respetuosamente las aserciones de los propios informantes sobre la agencia de los objetos, pero otra muy diferente internalizar seriamente tales afirmaciones como si fueran declaraciones válidas sobre la realidad. De estas tres maneras, muchos antropólogos tendrán que separar cognitivamente la actividad de documentar etnográficamente las convicciones de sus interlocutores de sus propias actividades políticas, analíticas y prácticas.

En este artículo, discuto que muchas de las aserciones anti-Ilustración que han sido presentadas como emancipatorias son de hecho obstáculos para comprender la operación explotadora del capitalismo global. Mi objetivo es mostrar cómo algunas de las declaraciones aparentemente subversivas de la teoría social postdualista contribuyen a oscurecer aspectos cruciales de las asimetrías neocoloniales. Paradójicamente, para revelar cómo el pensamiento económico moderno falla mayormente en reconocer la aparición de

la explotación global, necesitamos combatir la ontología convencional occidental desde una perspectiva diametralmente opuesta: delineando más precisamente la naturaleza frente a la sociedad, reconociendo la constitución simbólica única del mundo humano y rechazando la ilusión de que los objetos no vivos tienen agencia. Modificar la crítica al dualismo entre naturaleza y sociedad puede ayudar a exponer nuestras inclinaciones a fetichizar los artefactos tecnológicos, e iluminar las maneras alarmantes en que los sistemas simbólicos transforman los sistemas naturales con los que se encuentra cada vez más entrelazado en el así llamado Antropoceno.

Mis razones originales para querer entender las circunstancias del giro material contemporáneo derivan de mi lucha por argumentar que la disciplina económica, desde los tiempos victorianos, ha demostrado una deplorable atención a las dimensiones materiales de comercio mundial (Hornborg, 2019). La ciencia económica dominante formula sus preocupaciones sobre el intercambio global en los términos subjetivos de la percepción «utilitaria» las «preferencias» de los consumidores, y la «demanda» del mercado, al mismo tiempo que ignora cantidades objetivas de recursos físicos —trabajo, tierra, materiales, energía— que son encarnados en las mercancías comercializadas.³ De este modo, los precios sirven como un velo semiótico que tanto oscurecen como organizan las asimetrías materiales bajo una superficie ficticia de reciprocidad. Levantar este velo y exponer la materialidad del comercio mundial es un proyecto emancipatorio que busca una mayor justicia global.

No menos que la ciencia económica, la ingeniería debería de reconocer los requisitos materiales —y las asimetrías globales— del crecimiento industrial. La esencia de la tecnología moderna es entendida predominantemente como conocimiento innovador —representado por un plano abstracto— más que como la articulación física de los componentes de la máquina, i.e., la forma material de la propia máquina. La perspectiva cognitivista de la tecnología es dominante en la concepción del mundo moderno de la cual brotó —una concepción que oscurece los flujos materiales asimétricos que sostienen la acumulación de la tecnología al representar un sistema semiótico (la economía) como material, y un proceso material (la tecnología) como un sistema de ideas—.

³ Las transferencias asimétricas de recursos biofísicos en el sistema mundo —comúnmente nombrados como intercambios ecológicos desiguales— son irrelevantes e incluso inadmisibles para los economistas neoclásicos tradicionales pero han sido extensamente documentadas a través de métodos como el análisis de flujo material (Dorminger and Hornborg, 2015; Dorminger et al, 2020). La materialidad asimétrica del intercambio mundial es una condición para el progreso tecnológico desde la Revolución Industrial.

Mientras que la aspiración general de escapar del sesgo idealista en las humanidades tradicionales es comprensible y recomendable, algunas asunciones y metas representadas en las preocupaciones posthumanistas por la «nueva materialidad» me han parecido muy dudosas y muy poco emancipatorias. En su esfuerzo por atribuir agencia e incluso voz a los objetos abióticos, teóricos del giro materialista son propensos a borrar no sólo la frontera entre lo humano y lo no humano, sino también la frontera entre entidades vivas y no vivas. Desechar esta última distinción al atribuir propiedades de los seres vivos a las cosas no vivas es invocar lo que Karl Marx reconoce como fetichismo. Tal fetichismo ha afligido varios discursos interrelacionados en temas aparentemente diversos como la filosofía de la tecnología (Latour, 1996), la teoría de la complejidad (Latour, 2017), y la fenomenología del arte (Mitchell, 2005).

En lo que sigue, discuto algunas de las afirmaciones hechas sobre estos temas e indico porqué algunas de ellas deben ser consideradas insostenibles. Mi atención estará en la inclinación de tales afirmaciones para ignorar las diferencias importantes entre la agencia de los seres vivos y los efectos físicos de los fenómenos abióticos. El abandono de esta distinción, argumento, tiene implicaciones ideológicas significativas al mitigar la responsabilidad humana y despolitizar la tecnología. Muestro que el desdibujamiento de las fronteras entre la evolución biológica y el desarrollo tecnológico sirve para naturalizar instrumentos de control social y explotación interespecie. Al centrar su atención en los artefactos en sí mismos, exponentes del giro materialista tienden a oscurecer la asimetría económica y las relaciones políticas de las que los artefactos tecnológicos modernos dependen y de las cuales están imbuidas. En este sentido, y aunque muchas veces se encuentran explícitamente opuestos al neocolonialismo, la preocupación postdualista por la «relacionalidad» (Escobar, 2018) se mantiene confinada a la interacción con ensamblajes locales más que aproximarse a tecnologías que son manifestación del metabolismo global social.

Mi objetivo final es sugerir cómo una «antropología de la tecnología» renovada necesita abandonar nociones fetichistas de la agencia objetual para poder evidenciar cómo la economía política global genera tales ilusiones. Para lograr esto, será necesario clarificar la distinción entre aspectos naturales y sociales que se encuentran entrelazados en nuestros artefactos —esto es, la naturaleza y la sociedad no son concebidos como segmentos aislados de la realidad sino como distintas dimensiones analíticas—. Paradójicamente, para desvelar la materialidad del mundo social y la asimetría de flujos en las que las tecnologías globalizadoras recaen, necesitamos reconocer el poder causal (lo que no es decir la agencia)

del dinero convencional –un artefacto cuyas repercusiones trascendentales los posthumanistas tienden a ignorar–. Una antropología de la tecnología «descolonial» tiene que entender, en último término, el propósito general del dinero como instrumento semiótico para representar los flujos asimétricos de recursos mundiales en términos de una reciprocidad ficticia del mercado de precios.

2. Latour y la animación posthumana de todas las cosas

El ímpetu fundacional hacia el giro materialista deriva de los estudios de la ciencia y la tecnología (ECT), y particularmente de la teoría del actor-red (TAR) de Bruno Latour. La perspectiva de los artefactos tecnológicos de Latour ha desconcertado a sus lectores por décadas, persuadiendo a muchos de que sus desafíos contraintuitivos a la teoría social tienen alguna forma sutil y fascinante de validez. En una serie de libros y artículos, a comienzos de 1980, ha ofrecido argumentos serios y laboriosos para acercarse a las máquinas y otras formas de artefactos como «actantes» dotados de volición.⁴ En su libro sobre Aramis –un intrincado sistema de transporte automático diseñado para París, que falló en su materialización– Latour (1996) rastrea los procesos complejos que llevaron a su fracaso. Su intención es cambiar nuestra comprensión de tales procesos de una preocupación exclusivamente humana hacia el reconocimiento de las metas presupuestas por la tecnología misma. Como se ve claramente desde la portada, él quiere que los lectores comprendan que «la innovación tecnológica tiene necesidades y deseos, especialmente un deseo de nacer». En el prefacio, Latour indica que quiere abrazar las hasta ahora solitarias «personas interesadas en el alma de las máquinas» (1996, VII-VIII). Su empirismo radical rechaza ser constreñido por las asunciones tradicionales de la sociología humanista que privilegia los seres humanos como fuentes únicas de agencia, propósito y perspectiva. Su empirismo también obvia cualquier intento por identificar patrones sociales a macro-escala o estructuras impulsadas y reproducidas por los propósitos humanos, como el capitalismo o los sistemas-mundo en efecto, apenas un intento de teoría social.

Al rechazar las distinciones entre la agencia de los humanos y los efectos de los objetos, la comprensión latouriana de los colectivos sociales termina por ignorar o desechar la significación de la comunicación intencional. Parece atribuir cero significancia a las

⁴ En su entusiasmo por abandonar el antropocentrismo, Latour ha terminado promoviendo el antropomorfismo. Aunque él lo negaría, ¿qué sería la atribución literal a los artefactos de «deseos», «puntos de vista» y «almas» sino antropomorfismo?

motivaciones específicamente humanas, o incluso a la conciencia. La implicación debería ser que el impacto material de un terremoto o una erupción volcánica pertenece a la misma categoría del fenómeno que a las acciones originadas en el lenguaje o la legislación. Tal aplanamiento ontológico implica que la agencia es simplemente una cuestión de tener consecuencias y que no hay propósito involucrado. Lo que más molesta a los humanistas y los sociólogos tradicionales sobre la TAR es que los significados percibidos —es decir, la cultura— parecen no tener un rol significativo en la organización de las acciones humanas. Para los antropólogos acostumbrados a pensar que el uso de los sistemas simbólicos complejos es lo que define la especificidad del comportamiento humano —y lo que justifica el esfuerzo de las humanidades y mucha de la teoría social— el rechazo del excepcionalismo humano por parte de Latour es difícil de aceptar.

Parte de la razón por la cual la aproximación de Latour ha ganado tantos seguidores es que parece resolver los problemas cada vez más obvios del dualismo entre naturaleza y sociedad (Latour, 1993). Pero sólo lo hace superficialmente. No es difícil mostrar que muchos de los fenómenos del mundo real abarcan dicha división, pero esto no significa que tengamos razones para abandonar las categorías de «naturaleza» y «sociedad». Sería equivocado pensar que «naturaleza» y «sociedad» denotan parte de la realidad que pueden ser aisladas la una de la otra, pero tal distinción ontológica —referida constantemente como dualismo cartesiano (Escobar, 2018)— es muy diferente de la distinción analítica que debemos conservar. El cambio climático antropogénico, por ejemplo, ciertamente tiene aspectos tanto naturales como sociales, pero eso no nos da razones para aproximarnos a los ciclos de carbono y al capitalismo con las mismas herramientas conceptuales. Al confundir el dualismo cartesiano con la distinción analítica binaria, la cruzada extendida contra el dualismo naturaleza-cultura corre el riesgo de tirar al niño con el agua sucia.

Dado que los objetos abióticos no pueden participar de los procesos simbólicos de comunicación que definen la especificidad de la sociedad humana, es incorrecto afirmar que «el proyecto de la TAR es simplemente extender la lista» de «quién y qué participa» como «actores completos» en la sociedad (Latour, 2005: 72). Aunque válida, la observación de que el uso de artefactos permite a los humanos integrar sociedades más extensas y complejas de los que son las tropas de babuinos (Strum y Latour, 1987), no lo es tanto afirmar que son dichos artefactos los instigadores de tal sistema social y asimetrías. La renuncia de Latour a distinguir entre agencia intencional de sujetos humanos y la consecuencia física de los objetos materiales sugiere ya sea una comprensión mecánica de

los procesos sociales —impulsados no por actos de la volición sino por un impulso salvaje— o un vitalismo metafísico que imbuje de deseos y propósitos a todas las cosas.

Mucho de lo inaceptable entre las deliberaciones de Latour deriva de su uso idiosincrático de las categorías «sujeto» y «objeto». El autor constantemente aclara que la distinción entre sujeto y objeto coincide con la división entre sociedad y naturaleza, que es el diagnóstico de la tan denostada «constitución moderna». También argumenta que puede ser reemplazada por la distinción entre humano y no humano (Latour, 2004a: 237-238). Mi objeción es que ninguna de estas tres distinciones coincide. Las categorías «naturaleza» y «no-humanos» incluyen una gran diversidad de sujetos sintientes (Kohn, 2013), mientras que «sociedad» —como Latour mismo ha demostrado constantemente— incluye complejos bastos de objetos no humanos. El autor usa la distinción en su sentido político —evocando el poder del sujeto sobre el objeto— pero como cualquier diccionario podrá confirmar, la distinción también puede denotar una diferencia ontológica que distinga «una entidad pensante o sintiente; la mente consciente; el ego, especialmente como opuesto a cualquier cosa externa a la mente» (Allen, 1990: 1214). En el último sentido, una roca o un pedazo de metal es indudablemente diferente de un perro o un ratón, y la diferencia tiene enormes implicaciones en cómo teorizamos sus posibles vías de interacción con su ambiente⁵.

En sus más recientes libros, Latour (2017, 2018) ha volcado su atención a los procesos planetarios del Antropoceno. Mientras que las advertencias sobre el calentamiento global antropogénico ilustran la interfusión de la sociedad y la naturaleza —definida como procesos dirigidos por las repercusiones de fenómenos simbólicos frente a fenómenos no simbólicos, respectivamente— esto no debería llevarnos a disolver esta distinción analítica, así como las calamidades meteorológicas del Antropoceno no vuelven el planeta en un sujeto vengativo y a la humanidad en su objeto pasivo⁶.

⁵ Como nos recuerda Gregory Bateson (1972: 379, 457), hay una diferencia crucial entre las maneras en las cuales una piedra y un perro reaccionarán ante una patada. Mientras que el énfasis de Bateson es la diferencia de fuentes de energía que impulsan el movimiento de la piedra y el perro, nosotros podríamos fácilmente centrarnos en sus diferentes capacidades para elegir una respuesta —esto es, su agencia. En el mismo sentido, Ingold (2011: 94) replica a Latour que «el concepto de agencia debe tener en cuenta la complejidad de los organismos vivos, opuesta a los organismos inertes. Es simplemente absurdo poner un grano de arena y un áfido en la misma balanza y decir que son equivalentes».

⁶ Latour (2017) entusiastamente adopta la llamada hipótesis de Gaia de James Lovelock, según la cual la biosfera funciona teleológicamente, como un organismo gigante.

3. En defensa de las distinciones (distintas de los dualismos)

El impacto de Latour en las humanidades y las ciencias sociales es formidable. Más que nadie, ha proporcionado conceptos fundacionales para las aproximaciones postdualista como el giro materialista, el giro ontológico y el posthumanismo. Un número considerable de investigadores en humanidades y ciencias sociales están siguiendo su ejemplo y demanda que concedamos agencia y voz a los no-humanos. Pero una pregunta fundamental que raramente es contestada es qué incluye esta categoría de «no-humanos». Usualmente es aplicada a cualquier entidad material concebida, ya sea viva o no. Así, por ejemplo, puede denotar una mezcla amorfa de «microorganismos, animales, plantas, máquinas, ríos, glaciares, océanos, elementos químicos y compuestos» (Danowski y Viveiros de Castro, 2017: 100). La tarea de emancipar a esta colección heterónoma de entidades estira nuestro vocabulario convencional y nuestra visión de mundo más allá de lo posible. ¿Qué significaría aceptar seriamente que los no-humanos abióticos —llegando hasta los elementos químicos— tienen propiedades que antes eran reservadas sólo a los humanos como la agencia, la participación en la sociedad, objetivos, deseos, perspectivas, derechos, responsabilidades?, ¿cuáles serían las implicaciones políticas, de legislación y para la filosofía moral?

Algunas indicaciones de a dónde podría llevarnos son previstas en el libro de Jane Bennett, *Materia vibrante*, en el que se busca que reconozcamos un «materialidad vital» recorriendo toda la materia. A partir de una larga lista de filósofos que van desde Spinoza hasta Deleuze, la agenda de Bennett se aproxima frecuentemente al misticismo, como cuando asegura que en lo profundo de las cosas inanimadas hay «una inexplicable vitalidad o energía, un momento de independencia y resistencia a nosotros y otros cuerpos: un tipo de poder-cosa» (2010: 18). Su análisis de un mega apagón ocurrido en Norte América en 2003, al atribuir agencia a la propia red, parece absolver a los humanos de su responsabilidad en la operación de sus tecnologías. Refiriéndose a Latour, Bennett asegura que la electricidad en sí misma es un «actante» que contribuyó a la falla eléctrica. Más que dar cuenta del apagón a partir de los desperfectos en el diseño de la red, que en último término implicaría la falibilidad de la ingeniería humana, ella parece proponer realmente que la red en sí misma carga con una parte de la responsabilidad. Su teoría de materia vibrante, escribe, «presenta individuos simplemente incapaces de cargar con la responsabilidad total de sus efectos» (Bennett, 2018:37). «En un mundo de agencia distribuida», continúa, es «virtuoso» dudar al momento de asignar la culpa específica a los humanos. Las implicaciones de su argumento para nuestra aproximación general a los errores tecnológicos son tan

extraordinarias como los infames juicios medievales donde los insectos podían ser perseguidos por arruinar las cosechas. Una cosa es reconocer que la responsabilidad por los errores es más difícil de determinar mientras más complejas son las tecnología —o que una tecnología particular mal construida debe ser revocada— pero proponer que el soporte carga con parte de la responsabilidad es claramente un caso de fetichismo. El desplazamiento de responsabilidad de los humanos a los objetos es una problemática consecuencia ideológica de la teoría del actor-red de Latour y la rama vitalista de Bennett.

Después de todo, no hay ninguna duda de que las fronteras que Latour y Bennett quieren abolir son indispensables. Para Eduardo Kohn hay una distinción relevante por hacer entre las cosas vivas y no vivas. Basándose en su trabajo etnográfico con una comunidad Runa en las llanuras del Ecuador, advierte a los posthumanistas de aplanar «importantes distinciones entre humanos y otros tipos de seres, así como entre sujetos y objetos» (Kohn, 2013:7). Lo que distingue a los seres vivos de los no vivos es que los primeros usan signos para «representar el mundo de una forma o de otra» (9). Al no reconocer formas no humanas de representación semiótica, argumenta Kohn, los posthumanistas como Deleuze, Bennett y Latour perpetúan el dualismo cartesiano que falla en reconocer los modos de subjetividad que hay entre la mente humana y la «materia insensible» (40). Lo que los humanos y los no humanos tienen en común es que son sí mismos. Los sí mismos no humanos tienen propiedades semióticas únicas que los distinguen de otros objetos como los artefactos. Tratar a los no humanos genéricamente —«amontonando indiscriminadamente cosas y seres»— es olvidar esto. Contra teóricos del actor-red como Latour y Bennett, Kohn concluye: «Sí mismos, no cosas, califican como agentes. La resistencia no es lo mismo que la agencia. Ni, contra Bennett, la materialidad confiere vitalidad» (92).

Entonces, ¿Cuál es la diferencia entre los seres humanos y no humanos? Como han entendido los antropólogos al menos desde Lesli White (1940), lo que hace a los humanos excepcionales es ese signo especial que tiene una relación puramente convencional con su referente: el símbolo⁷. Los significados simbólicos son negociados socialmente. Como Kohn observa (2013: 55): «la referencia simbólica, lo que hace a los humanos únicos, es una dinámica emergente anidada en [la] amplia semiosis viviente, de la cual emana y de la que depende». En otras palabras, mientras la semiosis distingue lo viviente de lo no viviente, el simbolismo distingue a los humanos de los no humanos.

⁷ Esto no niega que los humanos sean en muchos sentidos como cualquier otro mamífero, pero reconoce que su vida social se encuentra especialmente imbuida de comunicación simbólica.

Los posthumanistas no parecen conferir significado alguno a ninguna de estas distinciones, lo que debería invalidar su aplanamiento ontológico implicado en las nociones de «agencia distribuida». En la medida en que los dilemas ambientales globales del Antropoceno comprenden un componente social puede ser identificada la reverberación generalizada de las tecnologías y economías humanas –fenómenos fundados e imbuidos en sistemas simbólicos– por toda la biosfera planetaria.

4. La naturalización de la tecnología

Cary Wolfe (2010, XXII-XXIII) ofrece una genealogía del posthumanismo, donde rastrea sus raíces hasta la emergencia de la cibernética a finales de 1940. El campo interdisciplinario de la cibernética borró las fronteras entre los organismos vivos y las máquinas, así como entre los humanos y los no humanos. Originalmente orientada a construir tecnologías militares –como misiles de búsqueda de objetivos– que imitan a los organismos, se centraba en los procesos comunicacionales en sistemas vivos y no vivos.

El objetivo de la cibernética era replicar la vida a través de la tecnología, un proyecto que ha llevado a desarrollos modernos en robótica e inteligencia artificial. La conexión entre la cibernética y el giro materialista es evidente en lo que Wolf llama el «locus classicus» del posthumanismo: El manifiesto para ciborgs de Donna Haraway ([1985] 2014). Como Haraway explica en su introducción al manifiesto «un ciborg es un organismo cibernético, un híbrido entre la máquina y el organismo, una creatura de realidad social así como una creatura de ficción» (610). Mucho de lo que Haraway ha publicado tiene la clara intención de minar el excepcionalismo humano: no sólo expresa la magnitud en la que la vida humana está mutuamente enganchada con la vida de otras especies, sino que argumenta que la especie humana no es más única que cualquier otra forma de vida. En años recientes, los influyentes desafíos a los que Haraway ha enfrentado la distinción entre humanos y no humanos han sido aplicados a la difícil situación ecológica global del Antropoceno (Haraway, 2016). Es difícil determinar cuáles son las implicaciones de su posición, no menos que respecto a la responsabilidad por la degradación ecológica (Hornborg, 2017c). En un punto, Haraway sostiene que «todos somos responsables ante y por la transformación de las condiciones para que las múltiples especies florezcan» (2016: 29), pero ante el trasfondo de su constante insistencia por disolver las fronteras entre humanos y no humanos, necesitamos preguntar a quién o qué se dirige su llamado a la responsabilidad.

Como Latour, Haraway es una exponente fundacional del postdualismo. Originalmente bióloga, explica cómo nació su noción de lo ciborg:

Lo que me interesaba era la posibilidad de concebimos como sistemas de comunicación, ya fueran animados o inanimados, ya fueran plantas o animales, humanos o el planeta por sí mismos, Gaia, o máquinas de diversos tipos. Esta moneda corriente de teorizar la existencia, esta ontología común de todo como un sistema de comunicación y control era lo que me interesaba (Idhe y Selinger, 2003: 47-48).

Para Haraway, el enfoque de la cibernética justifica el desenfoque del límite entre la vida y la no vida. Para Gregory Bateson (1972), el antropólogo vuelto biólogo reconocido como uno de los fundadores de la cibernética, el reto era desentrañar la lógica de la comunicación en los sistemas vivos —que proveyó a los cibernéticos orientados a la práctica con conocimiento para el diseño de tecnología de procesamiento de información—⁸. El foco en la red interna de las máquinas —esto es, las ideas incorporadas en ellas— ha impedido apreciaciones sobre su metabolismo material. Incluso los defensores del SCOT —la «construcción social de la tecnología» (Bijker, Hughes y Pinch, 1987)— han descuidado el hecho de que los sistemas tecnológicos, al igual que los organismos, dependen de entradas específicas de sustancias materiales, y a ritmos específicos. Las tecnologías se encuentran, en efecto, construidas socialmente, pero lo que los constructivistas fallan en reconocer es que esto «social» incluye las proporciones de entradas materiales procuradas, generalmente a través de una red de transferencia de recursos organizados por el mercado global. Las sociedades y sus sistemas tecnológicos tienen un metabolismo —un metabolismo social— que muy raras veces ha preocupado a sociólogos, historiadores y filósofos de la tecnología. Ni siquiera los cibernéticos y sus herederos posthumanistas han reconocido la dependencia de la eficacia tecnológica en la estructura (asimétrica) del flujo de recursos globales. A este respecto, el «giro materialista» encabezado tanto por Latour y Haraway como por la ciencia económica, ha ignorado la materialidad del mercado global —y sus manifestaciones en la acumulación de la infraestructura tecnológica en zonas centralizadas del sistema global—. La aspiración de la cibernética por crear vida artificial ha desviado nuestra atención del desequilibrio político y las condiciones distributivas del progreso tecnológico. La pérdida de la frontera entre la vida y la no vida tecnológica ha oscurecido el ensanchamiento de la brecha económica entre las víctimas y los beneficiarios de la acumulación. Como es

⁸ Para Bateson, sin embargo, tales intentos por replicar tecnológicamente los sistemas vivos no justifican el borrado de las fronteras entre tecnologías y organismos.

tendencia entre las ideologías, la imagen de la tecnología como vida artificial termina por mistificar las inequidades sociales representándolas como naturales.

La distinción tradicional entre natural y artificial se remonta a Aristóteles. Para esta tradición, los artefactos tecnológicos han sido entendidos como entidades generadas por las intenciones de los creadores humanos, mientras que los organismos vivos son animados por un principio propio que deriva de la naturaleza, no de los humanos. Según Martin Heidegger, es la colonización de la Tierra por la modernidad tecnocrática lo que incrementa la dificultad por determinar donde comienza lo artificial y termina lo natural. La modernidad no sólo transforma la naturaleza y los humanos en instrumentos sino que a la vez naturaliza la tecnología. La naturalización ideológica de la tecnología puede ser rastreada desde la *Naturphilosophie* de Schelling y otros románticos alemanes del siglo XVIII a través de Vernadsky y Teilhard hasta la cibernética, la hipótesis de Gaia, la teoría de la complejidad y el posthumanismo de Latour y Haraway (Anderson, 2020). A todas estas perspectivas les es común la comprensión de la tecnología humana como una expresión creativa inherente a la potencia de la naturaleza misma. La inteligencia artificial y la robótica ilustran cómo lo que Heidegger lamentaba como instrumentalización de lo humano ha mutado en la humanización del instrumento –antropomorfismo literal–. Aunque se presente como subversivo, el posthumanismo así entendido termina por ser una extensión de la lógica instrumentalista capitalista. Aunque la «auto-regulación» cibernética de las tecnologías y del sistema Tierra (lo que Latour llama Gaia) no es sinónimo de sensibilidad y propósito –esto es, atributos de los sujetos vivos– la insistencia de Latour (2017) en desechar la distinción es sumamente predecible, dado el contexto ideológico⁹.

La naturalización de la tecnología moderna toma muchas formas y está muy extendida entre el público en general. Oscurece las obscenas diferencias globales entre salarios y poder adquisitivo que son condición misma de la existencia de tales tecnologías, garantizando a los instrumentos centrales de la explotación capitalista la apariencia ideológica de una neutralidad política y virtud autoevidente. David Nye (2006: 210) expresa una actitud sin lugar a dudas dominante:

⁹ Respecto a Gaia, Latour (2017: 95) pregunta: «¿Cuál es la diferencia, para un <superorganismo> entre el estatus de <ser sintiente> y aquél de <sistema de autoregulación>?» Esto debería ser obvio para cualquiera que sepa distinguir entre un organismo vivo y el mercado o una máquina cibernética. Como nos recuerda Kohn (2015: 55), «las entidades que exhiben auto-organización, tales como los cristales, los copos de nieve o las vorágines, no están vivas. Ni siquiera, a pesar de su nombre, involucran a un sí mismo». [NT: En inglés *selforganization* lleva el *self* (sí mismo) en el nombre, juego de palabras de difícil traducción al español].

La tecnología no es algo que viene de afuera; no es algo nuevo; es una expresión humana fundamental. No puede ser separada fácilmente de la evolución social, ya que el uso de herramientas se extiende milenios atrás... Es muy difícil imaginar una cultura pre-tecnológica o un futuro post-tecnológico.

Tal continuidad entre las herramientas premodernas y la tecnología moderna es precisamente lo que filósofos de la tecnología tempranos han negado vehementemente. Heidegger ([1993] 2014: 305-306), por ejemplo, afirmaba que la «tecnología moderna [...] es, en contraste a la técnica de manufactura antigua, algo completamente diferente y por ende nuevo». Como Idhe (1993: 32-33) nos recuerda, la reacción de los primeros filósofos de la tecnología a la maquinaria de la modernidad fue principalmente negativa. El cambio de actitud —a un discurso reciente en que los mencionados «padrinos distópicos» como Heidegger, Ellul, Mumford y Marcuse, han desaparecido (Idhe, 2010: 29-30)— es notable. El hecho de que las aprehensiones distópicas a la tecnología articuladas por Heidegger y otros se hayan vuelto tan difíciles de comprender parece indicar que la organización tecnológica de la existencia humana ha sido tomada por sentada, tal como el agua lo es para el pez. En cualquier caso, esto debería aumentar nuestra curiosidad sobre qué había en la tecnología moderna que hizo a los «padrinos distópicos» tan incómodos.

5. Modernidad, dinero y causalidad del diseño artefactual

En un capítulo donde examina críticamente las aproximaciones a la tecnología de Heidegger y Albert Borgmann, el filósofo Andrew Feenberg ([2000] 2014) sintetiza algunas de sus preocupaciones más importantes. El autor comienza por observar que los filósofos han sido tradicionalmente indiferentes al mundo material y ahora «se siente seguros ignorando a la tecnología completamente» (362). Así, resume las «premisas deterministas de una generación anterior» en lo que a este campo refiere:

Para estos pensadores la modernidad continúa siendo caracterizada por una única forma de la acción y el pensamiento técnico que amenaza los valores no técnicos mientras se extiende cada vez más profundamente en la vida social... El resultado de este proceso es desastroso: el triunfo del pensamiento tecnológico, la dominación de la naturaleza y la demolición de la comunidad. Por ese motivo, la modernidad es fundamentalmente defectuosa.

Inspirado en Heidegger y Borgmann, Feenberg analiza el fenómeno tecnológico moderno en términos de cómo su instrumentalismo –tanto en la práctica como en perspectiva– implica una descontextualización, reducción y autonomización sistemática, así como un posicionamiento estratégico de sus varios componentes. Ya sean humanos o cosas naturales, todas las partes a ser integradas en el sistema tecnológico son alienadas de sus contextos originales y despojados de sus cualidades originales, así como de sus relaciones diversas, con el fin de que sólo queden sus usos técnicos. Una vez que han sido reducidos perceptual y prácticamente a ser objetos autónomos válidos sólo por su utilidad funcional, humanos y artículos naturales son disponibles para su incorporación en procesos de producción abstractos y prediseñados. Expresado de esta forma, las críticas a la tecnología moderna de Heidegger y Borgmann duplican, en la esfera tecnológica, las preocupaciones marxistas y sustantivistas sobre la lógica del mercado (e.g., Polanyi [1944] 1957) y los análisis sociológicos más generales de las condiciones de la modernidad (e.g., Bauman, 2000; Giddens, 1990). Los conceptos heideggerianos de «instrumentalización» y «estructura de emplazamiento» denotan claramente la misma lógica societal subyacente que Marx y Polanyi denuncian como mercantilización, y que los sociólogos clásicos identificaron en un número de conceptos sintetizados por Giddens en el proceso de «desanclaje»¹⁰. Los sociólogos clásicos –entre los que se encuentra Marx, Durkheim, Weber, Simmel y Tönnies– estuvieron envueltos en reflexiones intensas sobre las transformaciones radicales de la sociedad europea durante la emergencia de lo que ahora llamamos modernidad, y ellos claramente entendieron lo cercanas que eran estas transformaciones a la expansión del mercado de valores.

No hay ninguna duda que es apropiado –y se alinea a lo que numerosos teóricos de la modernidad han argumentado– rastrear estas convergencias entre filósofos de la tecnología clásicos, la economía y la sociedad a la lógica del uso general del dinero. Al transformar todos los humanos y todas las cosas en mercancías intercambiables o «fungibles» –como «la fuerza de trabajo», «la energía», «los materiales» y «los recursos» en general– el artefacto multiusos del dinero alienta a los humanos a perseguir transacciones que inexorablemente generan procesos de desanclaje y reorientación como los que han sido fundacionales de la modernidad. La lógica conjunta del uso general del dinero es precisamente lo que conocemos como capitalismo, y sus repercusiones son tan

¹⁰ Tales convergencias son reconocidas en las ideas de Ingold (1997: 108) de que las reflexiones sobre el surgimiento de una tecnología dislocada es afín al surgimiento de una economía dislocada. La relevancia de las ideas de Polanyi ([1944] 1957) sobre la última son resaltadas en un volumen reciente editado por Chris Hann y Keith Hart (2009).

«instrumentalizadoras» de las relaciones sociales como lo son de nuestra percepción de la naturaleza. Los procesos del capitalismo socialmente polarizantes y ecológicamente destructivos son generados por incansables algoritmos que emanan del meme del dinero multiusos: esta idea infinitamente poderosa que hace que todo el valor sea conmensurable y todas las cosas puedan ser convertidas en beneficio.

Es profundamente paradójico que los ontólogos políticos y los posthumanistas, dadas sus inflexibles afirmaciones sobre la agencia de los seres abióticos –y sus críticas actuales al capitalismo– no hayan llamado la atención sobre el más potente de todos los artefactos. Como Escobar reconoce (2018), la aceptación de una recursividad entre los humanos y sus artefactos nos da buenas razones para considerar críticamente cómo éstos son diseñados. Una ontología relacional está basada en el entendimiento de que los sujetos y los objetos están mutuamente constituidos (101). Escobar escribe que «nosotros diseñamos nuestro mundo, y nuestro mundo nos diseña de vuelta» (4). Esto aplica para «el rango entero de objetos, herramientas, instituciones y discursos» (110-111). Aun así, en toda la literatura que afirma que los artefactos son activos causalmente –incluidos los extensos y convincentes argumentos de Escobar (2018) por un diseño anticapitalista– no hay ni una mención a la posibilidad de que el dinero pueda ser rediseñado¹¹.

Cómo esto pueda ser logrado para promover una sostenibilidad y justicia global está más allá de este artículo, pero ya en otro lado he delineado algunos principios básicos para tales reformas (Hornborg 2017d, 2019). Es suficiente aquí con decir que la comprensión postdualista de los estragos sociales y ecológicos a los que Escobar llama «euro-modernidad» (2018: 67), tienden a enfocarse en la imperfecta ontología de sus defensores, más que en los artefactos a través de los cuales se encuentran continuamente constituidos. Esta aproximación contradice visiblemente las ideas postdualistas de la relacionalidad y la agencia artefactual.

¹¹ A pesar de todas sus dificultades, la noción de «agencia objetual» se reduce a la observación relevante de que el carácter de las relaciones sociales deriva del diseño de los artefactos que las media. Aunque Marx desecha las ambiciones owenitas para confrontar al dinero como inútil y utópico, argumentando que el dinero solo puede ser destronado si primero se cambian las relaciones de producción (Nelson, 2001a, 2001b), una versión no-anthropomórfica y no-vitalista del neomaterialismo podría en efecto ofrecer una contribución crucial a la teoría social –por ejemplo, volteando el argumento de Marx, comprendiendo el dinero convencional como la fuente y la esencial de las relaciones de propiedad capitalistas.

6. Los artefactos significan pero no son signos de su propia creación

La mayor fuente de confusión entre los defensores del giro materialista parece ser el hecho de que los objetos de la cultura material, como los objetos naturales, están cargados de significado –para los humanos que se encuentran con ellos–. Teóricos del actor red, tienden a concebir tales significados como características propias de los objetos mismos, más que como atributos puestos por los agentes humanos. Latour (2017: 69-70) escribe:

La significación es una propiedad de todos los agentes, en que nunca dejan de tener agencia; esto es igualmente cierto para [el mariscal de Tolstoy] Kutuzov, el Mississippi, el receptor CRF [hormona liberadora de corticotropina], la gravedad a través de la cual los cuerpos <comprenden> y se <influencian> mutuamente... En otras palabras, existencia y significación son sinónimos. Siempre y cuando sean actores, agentes significantes (Énfasis en el original).

Latour equipara significación con agencia. Desde su perspectiva, parece, cada vez que un objeto es experimentado teniendo algún tipo de significado, está actuando. Esto claramente implica, en la visión del mundo de la TAR, que la existencia no sólo es sinónimo de significación sino también de agencia. Existir es actuar. Sería imposible para un objeto no actuar. Pero si la existencia es sinónimo de la agencia, ¿por qué no entonces despachar el concepto de agencia de una buena vez? En el uso defendido por la TAR, el concepto es completamente redundante: no podría discriminar de ninguna manera entre entidades que tengan o no tengan agencia. Según muchas de las implicaciones notables de la equiparación de Latour, debería ser privilegio de los astrólogos la agencia de las estrellas, de los animistas aquella de las formaciones geológicas, y de los devotos católicos la de los crucifijos y las reliquias.

Atribuir poder agente a un objeto que deriva de cualquier significado que pueda serle atribuido es simple y puro fetichismo. Pero, como cualquier introducción elemental a los estudios culturales hará clara (e.g., Berger, 2014), los significados de los objetos no son características intrínsecas de los objetos mismos sino concedidos por sujetos sintientes en el contexto de relaciones específicas. El estudio de cómo los significados emergen en tales relaciones ha comprendido campos de estudio complejos como la fenomenología, que está atenta al entrecruzamiento de la experiencia humana y las características del ambiente. Los conceptos y perspectivas de la fenomenología son relevantes, por ejemplo, para la

teorización de la experiencia humana de los artefactos, tales como el arte y la tecnología, pero también ha sido aplicada a otros aspectos de las relaciones humano-ambientales (Ingold, 2000; 2011). Ya que el punto crucial de partida de los estudios fenomenológicos es la experiencia subjetiva, sería un error categorial afín al fetichismo atribuir tales experiencias a la agencia de los objetos que son experimentados. En el contexto intelectual actual, sin embargo, incluso los más eruditos de los teóricos del arte pueden sucumbir a este error, como cuando W. J. T. Mitchell (2005) publicó un libro que preguntaba seriamente «¿qué quieren las imágenes?». El mensaje principal del libro, sintetizado en su portada, es que «tenemos que contar con que las imágenes no son sólo objetos inertes sino seres animados con deseos y motivaciones propias»¹².

Sin embargo, contrario a las afirmaciones de Latour, Bennett y Mitchell, es imperativo mantener una distinción entre los propósitos de los seres vivos y los efectos físicos o semióticos de los objetos abióticos. Para un artefacto, significar algo, o mal funcionar, no es actuar. Los significados y funciones de los artefactos derivan de las acciones humanas tales como la interpretación, el diseño y la manufactura, pero ellos no tienen agencia intencional. Que un artefacto signifique algo para alguien no es comunicar sino servir de vehículo para la comunicación entre agentes que están equipados para ello.

La distinción entre seres intencionales y objetos significantes ha sido esencial para los antropólogos que por generaciones han teorizado la cultura material, anterior a los esfuerzos posthumanistas recientes por disolver las fronteras entre los humanos y los artefactos antropomorfizados. Contribuciones modernas fundacionales a esta literatura incluyen Appadurai (1986), Kopytoff (1986), Spyer (1998), and Miller (2005). La antología de Appadurai *La vida social de las cosas* (1986) es pionera en una especie de cuasi antropomorfismo, pero admitió que el título del libro era metafórico: se aproximó a los objetos «como si» llevaran vidas sociales. Los capítulos se encargan de los procesos culturales a través de los cuales, en diferentes periodos históricos y partes del mundo, varios artículos son atribuidos con significados y valores, y clasificados como más o menos intercambiables. El capítulo de Kopytoff ofrece un marco útil para entender el énfasis

¹² Aunque fuera de la mira de este artículo, las consideraciones sobre la supuesta agencia del arte son sumamente relevantes para esta discusión. La aproximación de Alfred Gell (1998) ha sido comparada por Miller (2005: 13) con la de Latour, pero Miller concluye que «mientras Latour busca a los humanos debajo del nivel de la agencia humana, Gell busca a través de los objetos la agencia humana que inferimos que éstos tienen». Mientras Gell (1998) equipare agencia con intencionalidad humana que puede ser delegada a los artefactos, esto sería negar la agencia obvia —en el sentido de acción impulsada por un propósito interior— de los organismos no humanos (Ingold, 2011: 213-214). Como he argumentado en otro lado (Homborg, 2017a), la intencionalidad es una subcategoría del propósito distinguido por la auto-conciencia.

europeo moderno por la distinción entre personas y objetos en términos de los procesos de «singularización» (exención de intercambiabilidad) frente a «mercantilización».

En sociedades pequeñas no comercializadas, el impulso por la mercantilización fue contenida por las inadecuaciones del intercambio tecnológico, especialmente, la ausencia de un sistema monetario bien desarrollado (Kopytoff, 1986: 87)¹³.

Kopytoff relata la ausencia relativa de comercialización en contextos sociales premodernos a «la escasa difusión, hasta el siglo XX, de la moneda de uso corriente» (89). Como observamos en la sección anterior, la aparición de esta forma específica de signo-moneda en un contexto social particular tiene implicaciones extraordinarias para la organización tanto de las relaciones sociales como de las relaciones humano-ambientales. Pero hay una diferencia crucial entre las discusiones tradicionales en la antropología económica y aquellas de los defensores del giro materialista: mientras que los primeros se aproximan a los valores semióticos y propiedades de las cosas no humanas como productos de las atribuciones humanas, los últimos tienden a tratarlos originariamente de las cosas mismas. Más que ver el meme del dinero multiusos como un fenómeno cultural problemático, podría esperarse que los nuevos materialistas propongan simplemente que el dinero tiene deseo por el capitalismo. Pero, tal comprensión de las repercusiones algorítmicas de los fenómenos abióticos específicos es tan engañoso como decir que los minerales desean formar cristales, que el agua congelada los copos de nieve o que el agua corriente, la vorágine.

Hace varias décadas, discusiones antropológicas sobre la cultura material trataron diversos casos de estudio sobre cómo los humanos y los artefactos están mutuamente constituidos (e.g., Miller, 2005; Spyer, 1998), sin embargo, fue generalmente reconocido que imputar agencia autónoma a los objetos —esto es, fetichismo— es un fenómeno cultural que es explicable en último término por las percepciones humanas.¹⁴ En este sentido, la relación entre humanos y artefactos era vista como asimétrica. Desde ese entonces, muchos antropólogos adoptaron la convicción de Latour de que la significación y la agencia son sinónimos, y su consecuente implicación de que la relación entre humanos y artefactos es

¹³ Como se ha hecho evidente en este artículo, yo no comparto las implicaciones de Kopytoff de que el dinero multiusos es una tecnología más «desarrollada» y «adecuada» para manejar el intercambio que las monedas premodernas.

¹⁴ La posición antropológica clásica es resumida por Marshal Sahlins (1976: 170): «Ningún objeto, ninguna cosa tiene ser o movimiento en la sociedad humana más que por la significación que el hombre [sic] puede darle».

simétrica, así como que el concepto mismo de fetichismo es un sinsentido (Latour, 2010)¹⁵. Sin los atributos y percepciones procedentes de los sujetos humanos, debemos asumir, sería absurdo hablar de la agencia de los artefactos.

Dado que los bienes de consumo y otros artefactos que constituyen a las personas humanas son en sí mismos productos de la cultura humana, Miller (2005: 38) nos recuerda que el desafío es «mostrar cómo las cosas que hacen las personas, hacen a las personas». Esta aproximación, mientras que reconoce la recursividad en la relación entre sujetos y objetos, conserva el rol crucial de los humanos como iniciadores de tales relaciones. Para repetir las palabras de Escobar (2018: 4), «nosotros diseñamos el mundo, y el mundo nos diseña de vuelta». El sentido político del diseño no debe ser sobrestimado, pero como ha sido indicado en la sección anterior, el desafío de un «diseño ontológico» anticapitalista (110) debe identificar los artefactos de raíz del capitalismo y decir cómo deben de ser rediseñados.

Más que investigar y exponer la inclinación humana hacia el fetichismo —la manipulación de los artefactos que oscurece las relaciones sociales al desviar la atención lejos de ellas— los neomaterialistas ven el concepto mismo de fetichismo como condescendiente (Latour, 2010). «Acusar algo de ser un fetiche», dice Latour (2004b, 243), «es el gesto final más gratuito, irrespetuoso, insensato y bárbaro». Si los objetos parece que tienen agencia por sí mismos, nos es dicho, es porque la tienen. La materialidad de los artefactos es así disociada de las asimetrías socio-metabólicas globales que la hacen posible, y que debería ser tarea de los científicos sociales desenredar. Desde la perspectiva del neomaterialismo latouriano, parece, la medida en que las repercusiones de los artefactos son efectos mistificados de las relaciones sociales no es asunto de investigación. Las dimensiones ideológicas de tales acepciones son evidentes.

7. De la miopía de la agencia objetual hacia una antropología de la tecnología renovada

La ambición por abandonar la postura privilegiada de la narrativa dominante ha propiciado una antropología obligada a tomar al pie de la letra las afirmaciones ontológicas

¹⁵ Si la significación es tratada como un acto inducido por los artefactos mismos, incluso el concepto de «cultura» pierde su significado. Sin embargo, como ha sido demostrado por diversos estudios sobre la agencia objetual en contextos no occidentales (e.g., Santos-Granero, 2009), es perfectamente posible acordar la mayor significación a las experiencias de agencia abiótica documentadas etnográficamente, sin abandonar las perspectivas antropológicas sobre el rol fundamental de las percepciones culturales.

de sus interlocutores (Hornborg, 2017b). En lugar de usar calificativos como «los Runakuna creen» o «los Araweté se comportan como si», muchos de los etnógrafos contemporáneos simplemente afirman que lo que sus informantes perciben es lo que es. Sugerir una distinción entre lo que es percibido y lo que es podría sonar condescendiente. Irónicamente, el efecto inadvertido de esta postura empirista igualitaria es minar los intentos por encubrir características de la realidad que no son inmediatamente evidentes para las participantes, incluidas las estructuras de poder globales. Esto es particularmente claro en el contexto de las relaciones entre humanos y artefactos. Mientras que es inminentemente justificable documentar respetuosamente cómo los nativos del Amazonas experimentan los artefactos en diferentes grados de subjetivación y personificación (e.g., Santos-Granero, 2009), esta aproximación no es suficiente para teorizar la fetichización de los objetos que sirven de instrumentos a una economía política (Hornborg, 2015). Paradójicamente, una antropología postcolonial sería reacia a identificar el fenómeno del fetichismo como una relación humana subyacente a los objetos tales como las mercancías, el dinero y los artefactos tecnológicos.

Michael Taussig (1980, 36), basándose en Marx, explica cómo somos engañados por nuestros objetos:

Si “cosificamos” partes de un sistema vivo, ignoramos el contexto del que son parte, y observamos que las cosas se mueven, por decirlo de un modo, lógicamente las cosas serán consideradas como si estuvieran vivas y tuvieran autonomía. Si se les considera como meras cosas, aparecen, en cambio, como si fueran cosas animadas, fetiches.

La idea fundamental de Marx es que objetos tales como los tokens monetarios y las mercancías son comprendidos erróneamente como fuentes autónomas de productividad y agencia, cuando de hecho significan relaciones sociales de intercambio. Mostró cómo nuestra preocupación con la manipulación de objetos afianza las relaciones de explotación al desviar nuestra atención de ellas. En otras palabras, los objetos materiales son vehículos de las relaciones sociales que producen esas mismas relaciones, precisamente al enfatizar su intangibilidad. Invirtiendo la fenomenología del regalo, famosamente ilustrada por Mauss, la experiencia de los objetos mercantiles se encuentra separada de las relaciones sociales que representa, aun así, en ambos contextos los objetos se vuelven foco de la atención humana y les son atribuidos autonomía. Ya sea que sean percibidos como extensiones de sus dadores o como encarnaciones de trabajo abstracto y anónimo, los artefactos involucran campos intangibles de relaciones sociales de las cuales ellos mismos

son manifestaciones. El fetichismo es no identificar el sistema de fronteras de un objeto. Tratar de extirparlo, por así decirlo, del contexto socio-metabólico de su producción.

Aunque este relato transcultural del fetichismo —como reificación— es sin lugar a dudar anatema para muchos etnógrafos modernos, debería ser esencial para un renovado compromiso antropológico con la tecnología. Ésta, como observa Pfaffenberger (1988: 237, 250) está «al centro de lo que los occidentales (y las personas occidentalizadas) tienden a celebrar de sí mismas» y es una «fuerza mistificada de primer orden». Los esfuerzos de finales de los años ochenta y noventa por fundar una antropología de la tecnología (Ingold, 1988, 1997; Lemonnier, 1993; Pfaffenberger, 1988, 1992) no fueron más allá de lo que Latour, los EST y la TAR ya proclamaban sobre las interacciones reciprocas entre las personas y los artefactos. En un artículo publicado originalmente en 1990, Ingold (2000, 313) nota que la tecnología ha sido «considerada una de esas cosas, como el clima o la ecología.... Cuyo estudio puede ser dejado a cargo de otros. Como el clima es para los meteorólogos y la ecología para los ecologistas, así la tecnología es dejada en manos de los ingenieros».

Treinta años después, el potencial de una antropología de la tecnología emancipatoria sigue sin ser explorado. Las preocupaciones empiristas con la agencia de los artefactos antropomorfizados simplemente no levantan preguntas sobre las relaciones de intercambio global subyacentes que se encuentran incorporados en nuestros aparatos tecnológicos. A este respecto, los consumidores de mercados americanos se encuentran tan protegidos de las narrativas hegemónicas como los nativos del Amazonas. Es difícil ver en los estudios antropológicos sobre las relaciones entre los humanos y los artefactos, como se llevan actualmente a cabo, cómo es posible iluminar las estructuras de poder globales. Entonces, ¿Cómo debería proceder una antropología de la tecnología crítica? Lo primero que debería de hacer sería rechazar decisivamente la afirmación de que los objetos no vivos pueden tener agencia. Los artefactos tecnológicos no se encuentran impulsados por la autonomía, sino por las condiciones de intercambio mundial. En la medida en que el desdibujamiento de fronteras entre la vida y la no vida se encuentra justificada por las referencias al animismo no-occidental, deberíamos recordar que la mirada de explicaciones etnográficas de los objetos inanimados tiende a basarse en narrativas de interlocutores nativos, no en la experiencia de los etnógrafos. Se trata de afirmaciones sobre las relaciones entre humanos y artefactos, más que sobre artefactos separados de tales relaciones —una aproximación que presumiblemente sólo los modernos querrían—. Declaraciones sobre relaciones contextuales intrincadas, que inevitablemente terminan siendo distorsionadas y

exotizadas en medio de la traducción etnográfica (Hornborg, 2017b). Para estar seguros, las creencias sobre objetos animados pueden moldear de maneras específicas la agencia humana, pero sería fetichista atribuir tal agencia humana a un propósito emanado autónomamente de los objetos. En la teoría antropológica al menos, conceptos tales como agencia, propósito y deseo deben ser reservados para los organismos vivos —y la distinción entre entidades vivas y no vivas debe ser mantenida más que borrada—. Sólo las cosas vivas pueden escoger cómo responder a los signos.

En segundo lugar, los antropólogos deben estar preparados para defender el excepcionalismo humano. Es irónico que una parte sustancial de la profesión antropológica se haya sometido tan entusiastamente a las afirmaciones (de los detractores del «antropo-excepcionalismo») que implican que el estudio de los humanos puede fácilmente ser dejado en manos de biólogos e ingenieros. El estudio de los humanos —y de las operaciones de sus artefactos— requiere una comprensión profunda del rol de los símbolos. Las ciencias naturales no tienen las herramientas apropiadas para analizar los sistemas simbólicos, principalmente porque no las necesitan: los símbolos no son encontrados en ninguna otra parte más que en las sociedades humanas.

Esto nos lleva directamente al tercer imperativo: el reconocimiento de la distinción entre naturaleza y sociedad. La crítica de Latour (1993) a la «purificación» moderna de las cosas como perteneciendo ya sea a la sociedad o a la naturaleza es válida, siempre y cuando se aplique a fenómenos tangibles como las tecnologías, los cuerpos, los paisajes o el cambio climático, pero no invalida las distinciones analíticas en lo social/simbólico y los aspectos no simbólicos de tales fenómenos. Los artefactos invariablemente entrelazan aspectos simbólicos y no simbólicos —esto es, sociedad y naturaleza—. La ilusión moderna fundamental no es que hay una distinción que debe hacerse entre naturaleza y sociedad, como dice Latour, sino que los fenómenos económicos y tecnológicos se encuentran clasificados exclusivamente en uno u otro terreno. Desde el siglo XIX, los economistas han creído que sus explicaciones del crecimiento económico no tienen necesidad del conocimiento de la naturaleza, mientras que los ingenieros han creído que sus explicaciones del progreso tecnológico no necesitan del conocimiento del mundo social (Hornborg, 2019). Tales ilusiones han sido fundamentales para la modernidad pero comienzan a ser desenredadas en el Antropoceno.

Nuestras categorías convencionales nos han prevenido de comprender cómo el dinero invocado mágicamente en Wall Street permite nuevas tecnologías para la extracción de petróleo que amenazan con hacer de la biosfera un lugar inhabitable. En retrospectiva,

apenas nos damos cuenta que los límites del sistema de la tecnología a vapor de la industria temprana en Gran Bretaña incluían el lucrativo intercambio comercial de esclavos del Atlántico y las plantaciones de algodón americanas (Inikori, 2002). Tales ejemplos deberían ayudarnos a reconceptualizar lo que realmente son las tecnologías. Ambos casos desafían nuestras fronteras conceptuales dualistas entre lo semiótico y lo biofísico, lo que niega la capacidad de las percepciones humanas subjetivas —o como los economistas llaman a «la voluntad de pagar»— para intervenir en la causalidad material de la biosfera. Tal contaminación de lo objetivo por lo subjetivo fue desterrada de la Ilustración, en el punto de la historia en que la tecnología moderna emergió simultáneamente como su refutación y su opaca nueva instanciación. Tal como el capitalismo industrial oscureció la continuidad entre las primeras formas de la acumulación capitalista, la máquina propuso una discontinuidad decisiva de cara al fetichismo premoderno. Si bien fue presentada como la verificación por excelencia de la cruzada ilustrada en contra de la magia, la tecnología moderna ahora se presenta a sí misma precisamente como una ilustración globalizada de cómo las percepciones humanas pueden ser convertidas en eficacia moderna. Para parafrasear a Taussig (1980, 36), hemos «cosificado» los elementos instrumentales del sistema mundo, hemos observado que se movían y los hemos considerado vivos y con autonomía. Aun así, aunque invalidando el dualismo ontológico que separa lo subjetivo de lo objetivo, el fenómeno de la tecnología moderna sólo puede ser explicado manteniendo una distinción analítica entre lo social y lo material.

Una antropología de la tecnología debería centrarse en la manera especial en que los artículos modernos de la cultura material son fetichizados en la sociedad mundial. Debería investigar la naturaleza exacta de esta discontinuidad en las relaciones entre humanos y artefactos en los contextos no modernos frente a los contextos modernos, explorando la inversión desconcertante por la cual las cosas que parecen inertes pero están presuntamente animadas pueden ser contrastadas con las cosas que se mueven pero no están vivas. Como los artefactos preindustriales, el uso de objetos tecnológicos modernos se encuentra codeterminado por aspectos socio-simbólicos y no simbólicos, pero la globalización, más que nunca, oscurece la base social de su eficacia. Mientras que las tecnologías modernas son entendidas convencionalmente como aparatos políticamente neutros al poner la naturaleza a trabajar (i.e., aprovechando los recursos naturales), en un análisis más detallado se revelan como estrategias para el desplazamiento del trabajo y las cargas ambientales a otros segmentos de la sociedad mundial. Más que simplemente revelar el potencial de la naturaleza, su rol es salvar tiempo y espacio para esas categorías sociales

que pueden pagarlo –a expensas del tiempo de trabajo y el espacio natural de los que no pueden–. Como otro tipo de ilusiones mágicas, sin embargo, su eficacia pende de oscurecer su confianza en las percepciones humanas subjetivas. Las tecnologías son contingentes de los índices contruidos socialmente, y tales índices –determinados por los precios del mercado– se encuentran de hecho dependientes de las percepciones humanas. En este sentido, la maquinación global de una tecnología que aparenta neutralidad debe ser sensible de deconstrucción tal como las otras formas de magia (Hornbogr, 2016). En un sentido todavía no visible para el mismo Marx, la etimología del concepto de fetichismo (de una palabra portuguesa para la magia) confirma su aplicabilidad a la tecnología moderna. La eficacia material de la máquina –su capacidad física para conducir trabajo– no es una mera revelación de la naturaleza sino igualmente un producto de la sociedad. Es en este sentido, más que en la negación de la distinción entre naturaleza y sociedad profesada por Latour, que la discontinuidad entre las ontologías premodernas y modernas debe ser reconsiderada.

8. Conclusiones

He argumentado a lo largo de este artículo que a pesar de que muchos de los desafíos posdualistas a la ontología moderna son de sobra justificados –particularmente el reconocimiento de una relacionalidad recursiva entre humanos y artefactos, así como el énfasis en la materialidad– tienden a no ser completamente consistentes con sus propias premisas. Es paradójico, por ejemplo, que los investigadores que reconocen a los artefactos como «actantes» no consideren la agencia del dinero, y que aquellos que enfatizan tomar en serio la materialidad, han seguido a economistas tradicionales ignorando la materialidad del comercio mundial. Para que la potencia crítica del giro ontológico se materialice, sus defensores deben completar la vuelta en U de la antropología: más allá de forrar con ontologías no modernas de la periferia neocolonial, necesitan llevar la atención más sistemáticamente a la ontología moderna que emergió en la Gran Bretaña colonial paralelamente a la disciplina antropológica misma.

Los defensores del nuevo materialismo están justificados en querer dotar de mayor significación a los aspectos materiales de la vida social, de las que les ha sido concedida. Perspectivas tradicionales en diversos campos, que van de la filosofía y la antropología a la ciencia económica y la ingeniería, tienden a tener sesgos idealistas. Sin embargo, los nuevos materialistas generalmente han fallado al integrar su énfasis en la materialidad con visiones útiles en torno a las relaciones de intercambio social global que condicionan la complejidad

de los artefactos físicos. Prototípicamente, las preocupaciones de Bruno Latour con la agencia material de los artefactos modernos ignoran cualquier consideración de los flujos de fuentes sociales asimétricas de los cuales los artefactos son su manifestación —y de los cuales la profesada agencia es contingente—. Esto es fetichismo —lo he llamado «fetichismo de la máquina» (Hornborg, 1992), en el sentido clásico del término—. Aun así, es sólo una manera de las tres principales en que el giro materialista puede servir de apoyo ideológico al orden capitalista mundial.

El segundo sentido en que la nueva materialidad tiene implicaciones ideológicas es por su desplazamiento de la responsabilidad humana hacia los artefactos. Así, afirma explícitamente Jane Bennett que su aproximación vitalista absuelve parcialmente a los humanos de la responsabilidad sobre las repercusiones de los sistemas tecnológicos en los que se encuentran imbricados. Esto es menospreciar la medida en la que las tecnologías se encuentran imbuidas de intereses políticos perniciosos (Winner, 1986).

Una tercera manera en la que la giro material tiende a la despolitización de la tecnología es naturalizándola. Esta inclinación tiene una genealogía tan profunda como la industrialización misma, que se remonta a los románticos del siglo XVIII como Schelling. Al borrar las fronteras entre artificio y naturaleza —y así entre lo que puede y no puede ser criticado— posthumanistas como Donna Haraway involuntariamente difuminan la viabilidad de una crítica política a la tecnología moderna.

La fetichización de los artefactos tecnológicos promovida por el giro materialista es una agudización, en la esfera de la teoría social, del encantamiento dominante con la tecnología. En ambos niveles, el fetichismo de la máquina equivale a un llamativo menosprecio por la dimensión distributiva global de la constitución tecnológica de la modernidad. Una reconsideración antropológica de la cultura material contemporánea debe evitar atribuir agencia, responsabilidad y animismo a los artefactos, aunque los aparatos electrónicos modernos con los que entrelazamos nuestras vidas perturben el secuestro cartesiano de la naturaleza y la sociedad. Ya que las fuerzas que animan las tecnologías modernas son inexorablemente sociales, requieren análisis tajantes a través de los lentes de una teoría social posdualista que extienda su énfasis en la racionalidad hacia una escala global y su reconocimiento de la causalidad artefactual a la lógica del signo dinero. Dado que la tecnología es, de hecho, una «fuerza mistificadora de primer orden» una antropología de la tecnología renovada se enfrenta a una tarea momentáneamente importante.

Bibliografía

- ALLEN, R. E. (1990). *The Concise Oxford Dictionary of Current English* (8ª ed.). Oxford: Clarendon.
- ANDERSSON, D. (2020). *Artificial Earth: On the Genealogy of Planetary Technicity*. Linköping: Linköping University.
- APPADURAI, A. (ed). (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University.
- BARAD, K. (2019). «After the End of the World: Entangled Nuclear Colonialisms, Matters of Force, and the Material Force of Justice». *Theory & Event* 22 (3): 524-50.
- BATESON, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Frogmore: Paladin.
- BAUMAN, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- BENNETT, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University.
- BERGER, A. A. (2014). *What Objects Mean: An Introduction to Material Culture*. Walnut Creek, CA: Left Coast.
- BIJKER, W.; Hughes, T. P. y Pinch, T. J. (eds.). (1987). *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge, MA: MIT.
- BLASER, M. (2013). «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology». *Current Anthropology* 54 (5): 547-68.
- BRAIDOTTI, R. (2019). «A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities». *Theory, Culture & Society* 36 (6): 31-61.
- DANOWSKI, D., y VIVEIROS DE CASTRO, E.. (2017). *The Ends of the World*. Cambridge: Polity.
- CADENA, M. de la. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University.
- DORNINGER, C. y HORNBORG, A. (2015). «Can EEMRIO Analyses Establish the Occurrence of Ecologically Unequal Exchange?». *Ecological Economics* 119: 414-18.
- DORNINGER, C.; HORNBORG, A.; ABSON, D. J.; WEHRDEN, Henrik von; SCHAFFARTZIK, A.; GILJUM, S.; ENGLER, J.-O. et al. (2020). «Global Patterns of Ecologically Unequal Exchange: Implications for Sustainability in the 21st Century». *Ecological Economics* 179. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2020.106824>.

- ESCOBAR, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, NC: Duke University.
- FEENBERG, A. [2000] (2014). «Philosophy of Technology at the Crossroads: Critique of Heidegger and Borgmann». En *Philosophy of Technology—the Technological Condition: An Anthology*, Robert C. Scharff y Val Dusek (eds.), 362-74. Oxford: Wiley Blackwell.
- GELL, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- HANN, C. y Hart, K. (2009). *Market and Society: The Great Transformation Today*. Cambridge: Cambridge University.
- HARAWAY, D. J. [1985] (2014). «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century». En *Philosophy of Technology—the Technological Condition: An Anthology*, Robert C. Scharff y Val Dusek (eds.), 610-30. Oxford: Wiley Blackwell.
- (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University.
- HEIDEGGER, M. [1954] (2014). «The Question Concerning Technology». En *Philosophy of Technology—the Technological Condition: An Anthology*, Robert C. Scharff y Val Dusek (eds.), 305-17. Oxford: Wiley Blackwell.
- HORNBORG, A. (1992). «Machine Fetishism, Value, and the Image of Unlimited Good: Toward a Thermodynamics of Imperialism». *Man* 27:1-18.
- (2015). «The Political Economy of Technofetishism: Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 47-69.
- (2016). *Global Magic: Technologies of Appropriation from Ancient Rome to Wall Street*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- (2017a). «Artifacts Have Consequences, Not Agency: Toward a Critical Theory of Global Environmental History». *European Journal of Social Theory* 20 (1): 95-110.
- (2017b). «Convictions, Beliefs, and the Suspension of Disbelief: On the Insidious Logic of Neoliberalism». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 553-58.
- (2017c). «Dithering while the Planet Burns: Anthropologists' Approaches to the Anthropocene». *Reviews in Anthropology* 46 (2-3): 61-77.

- (2017d). «How to Turn an Ocean Liner: A Proposal for Voluntary Degrowth by Redesigning Money for Sustainability, Justice, and Resilience». *Journal of Political Ecology* 24: 623-32.
- (2019). *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University.
- IHDE, D. (1993). *Philosophy of Technology: An Introduction*. Nueva York: Paragon House.
- (2010). «Philosophy of Technology (and/or Technoscience?): 1996-2010». *Techné* 14 (1): 26-35.
- IHDE, D. y Selinger, E. (eds). (2003). *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*. Bloomington: Indiana University.
- INGOLD, T. (1988). «Tools, Minds and Machines: An Excursion in the Philosophy of Technology». *Techniques et Culture* 12:151-76.
- (1997). «Eight Themes in the Anthropology of Technology». *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 41 (1): 106-38.
- (2000). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge.
- INIKORI, J. E. (2002). *Africans and the Industrial Revolution in England: A Study of International Trade and Economic Development*. Cambridge: Cambridge University.
- KOHN, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California.
- KOPYTOFF, I. (1986). «The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process». En *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Arjun Appadurai (ed.), 64-91. Cambridge: Cambridge University.
- LATOUR, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University.
- (1996). *Aramis, or the Love of Technology*. Cambridge, MA: Harvard University.
- (2004a). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University.
- (2004b). «Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern». *Critical Inquiry* 30: 225-48.
- (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University.
- (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham, NC: Duke University.

- (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity.
- (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity.
- LAW, J. (2015). «What's Wrong with a One-World World?». *Distinktion: Journal of Social Theory* 16 (1): 126-39.
- LEMONNIER, P. (ed.) (1993). *Technological Choices: Transformations in Material Cultures Since the Neolithic*. London: Routledge.
- MILLER, D. (2005). «Materiality: An Introduction». En *Materiality*, Daniel Miller (ed.), 1-50. Durham, NC: Duke University.
- MITCHELL, W. J. T. (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago.
- NELSON, A. (2001a). «Marx's Theory of the Money Commodity». *History of Economics Review* 33: 44-63.
- (2001b). «The Poverty of Money: Marxian Insights for Ecological Economists». *Ecological Economics* 36: 499-511.
- NYE, D. E. (2006). *Technology Matters: Questions to Live With*. Cambridge, MA: MIT.
- PFaffenberger, B. (1988). «Fetishised Objects and Humanized Nature: Towards an Anthropology of Technology». *Man* 23 (2): 236-52.
- (1992). «Social Anthropology of Technology». *Annual Reviews in Anthropology* 21: 491-516.
- POLANYI, K. [1944] (1957). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon.
- SAHLINS, M. D. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago.
- SANTOS-GRANERO, F. (ed.). (2009). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona.
- SPYER, P. (ed.). (1998). *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. Nueva York: Routledge.
- STRUM, S. S., y Latour, B. (1987). «Redefining the Social Link: From Baboons to Humans». *Social Science Information* 26 (4): 783-802.
- TAUSSIG, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- TSING, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University.

- WHITE, L. A. (1940). «The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior». *Philosophy of Science* 7 (4): 451-63.
- WINNER, L. (1986). «Do Artifacts Have Politics?». En *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, Langdon Winner (ed.), 19-39. Chicago: University of Chicago.
- WOLFE, C. (2010). *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota.

Techné: De Platón y Aristóteles

a Heidegger y Marcuse¹

2005

Andrew Feenberg

Traducción de Efrén Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco
(Seminario Tecnologías Filosóficas)

I. Introducción: Heidegger y Marcuse



Estamos entrados ya varios cientos de años en el proyecto de la Ilustración iniciado en el siglo XVIII por pensadores que creían en el progreso. Somos los herederos de ese proyecto que liberó a ciencia y tecnología para la aventura de la modernidad. Esto ha hecho toda la diferencia. Los medios que tenemos disponibles son más poderosos que en el pasado. La cantidad se ha convertido en cualidad en tanto que la tecnología altera los parámetros básicos de la acción humana. Nuevos dilemas emergen en una sociedad reconstruida alrededor de dichos nuevos medios.

Dos filósofos han reflexionado profundamente esta situación. Martin Heidegger nos invita a estudiar la tecnología como el tema filosófico decisivo de nuestra época. La mayoría de los filósofos celebran el progreso técnico o se preocupan por sus consecuencias no intencionadas; conciben a la sociedad como si estuviera separada de la tecnología, que guarda una promesa o una amenaza. Heidegger, por el contrario, define a la modernidad misma como la prevalencia de la tecnología. Los logros técnicos particulares y los fracasos no tienen importancia desde que nuestra dependencia de la tecnología hace surgir una

¹ Este texto está compuesto por la traducción íntegra del primer capítulo de Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge, junto a la traducción de un apartado del quinto capítulo del mismo libro.

catástrofe generalizada. Herbert Marcuse, estudiante de Heidegger, reformuló la filosofía de la tecnología en el marco de una teoría social radical y sugirió una alternativa a la situación de desesperación descrita por Heidegger. Para Marcuse, la tecnología no es un destino fijo, como lo era para Heidegger. La promesa de la Ilustración continúa pendiente por cumplirse en el futuro a través de una profunda transformación de la tecnología. Juntos, estos dos filósofos ofrecen la visión más profunda de los peligros de la tecnología y sus posibilidades de redención.

2. La *techné* y el Bien

Estamos conscientes de que somos una sociedad tecnológica, no sólo por la cantidad de dispositivos que utilizamos, sino por nuestro espíritu y nuestra forma de vida. Pero fue recientemente cuando esta consciencia alcanzó a las disciplinas humanísticas. Es extraño que en el siglo XX, el siglo de un impresionante y veloz avance técnico, se haya producido relativamente poca reflexión filosófica sobre la tecnología. John Dewey es la única figura de la talla de Heidegger que se preocupa de forma extensiva por este tema (Hickman, 1990). Cuando Heidegger y Marcuse escribieron sobre la tecnología, aún era posible y más que posible –intelectualmente respetable– ignorarla. Sus reflexiones fueron más allá de los límites del pensamiento filosófico conformista y otros campos humanísticos. Ahora, todo está cambiando lentamente, en efecto, *tiene* que cambiar para que estos campos mantengan su relevancia.

Sorprendentemente, estas resistencias modernas a la pregunta por la tecnología, particularmente fuertes en la filosofía, no eran compartidas por los griegos. Es claro que los griegos, por lo menos Platón y Aristóteles, compartieron el prejuicio aristocrático de su sociedad contra el trabajo y admiraron la pura contemplación sobre cualquier otra cosa. Pero esto no evitó que reflexionaran sobre el significado ontológico de la actividad técnica que Heidegger más tarde reinterpreta como la «pregunta por el ser». ¿Cómo realizaron dicha pregunta?

La filosofía comienza por interpretar al mundo en términos del hecho fundamental de que la humanidad es un animal laborioso, constantemente trabajando para transformar la naturaleza. Este hecho fundamental le da forma a las distinciones básicas que prevalecen en toda la tradición de la filosofía occidental. La primera, una distinción entre aquello que

los griegos llamaron *physis* y *poiēsis*². *Physis* normalmente se traduce como naturaleza. Los griegos entendieron por naturaleza aquello que se crea a sí mismo, que emerge de sí mismo. *Poiēsis* es la actividad práctica de hacer; con la que los seres humanos se involucran cuando producen algo. Llamamos artefactos a estos seres creados y se incluyen, entre ellos, los productos del arte, la artesanía y la convención social.

La palabra *techné* se encuentra en el origen de las palabras modernas para técnica y tecnología en todos los lenguajes occidentales, aunque éstas tienen un significado de cierta forma diferente, como veremos. En Grecia Antigua significa el conocimiento o disciplina asociada con una forma de *poiesis*. Por ejemplo, la medicina es la *techné* que busca curar a los enfermos; la carpintería es una *techné* que apunta a construir con madera. Hay que poner atención en que, para los griegos, la *technai* muestra la «forma correcta» de hacer las cosas en un sentido fuerte, incluso objetivo. Aunque los artefactos dependen de la actividad humana, la actividad contenida en la *technai* no es cuestión de opinión o intención subjetiva. Incluso los propósitos de las cosas hechas comparten esta objetividad en tanto que son definidos por la *technai*.

La segunda distinción filosófica fundamental es aquella entre existencia y esencia. La existencia responde la pregunta sobre si algo es o no es. La esencia responde la pregunta sobre qué es la cosa. *Eso* que es y lo *que* es parecen ser dos dimensiones independientes del ser en la tradición filosófica de occidente, pero la existencia es un concepto bastante brumoso, difícil de definir. Fuera de los intentos de Santo Tomás de Aquino por entender la existencia como un «acto», ha fracasado en interesarle a la filosofía convencional. La mayor parte de la atención es dada a la esencia y sus conceptos sucesorios como los han desarrollado las ciencias, porque este es el contenido del conocimiento.

Estas dos distinciones son autoevidentes. Forman la base de todo el pensamiento filosófico de occidente. Pero la relación entre ambos conceptos no es obvia, de hecho, es un rompecabezas. La fuente de este rompecabezas es la comprensión griega de *techné*, el antecedente de la tecnología moderna. Por extraño que parezca, los griegos concebían a la naturaleza, *physis*, modelada por los artefactos producidos en su propia actividad poiyética³.

² Me doy cuenta de que Heidegger llama a la *physis* una forma de *poiesis* (1977, p. 10), pero no puedo encontrar nada que justifique este uso en la gramática griega. Sea o no que, en ese caso, él esté tras de algo, elucidar el contraste es tan confuso que me ceñiré a las definiciones convencionales.

³ Para una interpretación de la relación entre esencia y existencia en los términos del concepto de ontoteología de Heidegger, ver Thomson (2000). Creo que la producción es la fuente de la dualidad en la ontoteología como aquello que entre todos los seres tienen en común que los hace seres y el ser superior que los funde en el ser. La iluminadora discusión de Thomson sobre este tema puede ser tomada como continuación de esta consideración. Para entender la centralidad del concepto de producción en la concepción de la metafísica en Heidegger, ver Bemasconi (1986).

Con respecto a los artefactos, la distinción entre existencia y esencia es real y obvia. El artefacto existe primero como una idea y sólo después viene a ser, mediante el hacer humano. Pero hay que observar que, para los griegos, la idea del artefacto no es arbitraria o subjetiva, sino que más bien pertenece a una *techné*. Cada *techné* contiene la esencia de la cosa a hacerse antes del acto de hacer. La idea, la esencia de la cosa, es una realidad independiente de la cosa en sí misma y de su fabricante. Aún más lejos, como hemos visto, el propósito de la cosa hecha está incluido en su idea. En resumen, aunque los humanos hacen artefactos, los hacen de acuerdo con un plan y para un propósito, que es un aspecto objetivo del mundo.

En la naturaleza, por otro lado, la distinción entre existencia y esencia no es obvia. La cosa y su esencia emergen juntas y la esencia no tiene una existencia separada. La flor crece junto con aquello que la hace una flor: qué es y lo que está siendo «suceden», en cierto sentido, simultáneamente. Podemos construir un concepto posteriormente de la esencia de la flor, pero este es nuestro hacer, no algo necesario por la mismísima existencia de la naturaleza como es mediante artefactos. A diferencia de la *techné*, que es esencial a la producción de artefactos, la *epistēmē* como conocimiento de la naturaleza aparece como un hacer puramente humano al cual la naturaleza en sí misma es indiferente. ¿O no lo es? Aquí es cuando la historia se pone interesante.

La diferencia entre la relación de la esencia con la *physis* y la *poiesis* es importante para una comprensión tanto de la filosofía griega como de la tradición posterior precisamente porque los filósofos han intentado intensamente superarla. La teoría de las ideas de Platón es la fundación de esta tradición. Para Platón, el concepto de la cosa existe en un dominio previo a la cosa en sí misma y nos permite conocer la cosa. Hay que observar qué parecida es esta teoría a nuestro análisis de la *techné*, en el que la idea es también independiente de la cosa. Pero Platón no reserva esta teoría para los artefactos, más bien, la aplica a todo el ser. Él depende de la estructura de la *techné* para explicar no sólo los artefactos, sino la naturaleza también.

Platón entiende la naturaleza como dividida entre existencia y esencia justo como los artefactos y esto se convierte en la base de la ontología griega, lo que tiene muchas consecuencias importantes. No hay una discontinuidad radical entre el hacer técnico y la autoproducción natural porque ambos comparten la misma estructura. La *techné* incluye un propósito y un significado. Los griegos importan esta comprensión de los artefactos en el reino de la naturaleza, al que interpretan teleológicamente. El mundo es, entonces, un lugar lleno de significado e intención. Esta conceptualización del mundo busca una

concepción del ser humano que le corresponda. Nosotros, los humanos, no somos los dueños de la naturaleza, sino que trabajamos con sus potencialidades para traer un mundo ordenado a la existencia. Ni nuestro conocimiento del mundo, ni nuestra acción es arbitraria, sino que exponen y completan lo que permanece oculto en la naturaleza.

¿Qué conclusiones extraemos de estas consideraciones históricas sobre la Filosofía Antigua de Grecia? Voy a ser provocativo diciendo que la filosofía de la tecnología comienza con los griegos y es, de hecho, el fundamento de toda la filosofía occidental. Después de todo, los griegos interpretaron al ser, como tal, mediante el concepto del hacer técnico. Esto es irónico. La tecnología tiene un estatus bajo en la alta cultura, pero estuvo de hecho ahí en el origen de dicha cultura y, si creemos en los griegos, contiene la llave para entender la entereza del ser.

Si ahora volteamos a considerar las consecuencias éticas de esta teoría «técnica» del ser, empezaremos a entender la base para la posterior crítica de la tecnología en Heidegger y Marcuse. Podemos descubrir la visión griega revisando la discusión original de Platón sobre la *techné* en uno de sus mayores diálogos, el *Gorgias*. Vale la pena pasar tiempo con este texto, ya que ofrece un tipo de plantilla de todas las cuestiones básicas que nos preocupan. El argumento parece sorprendentemente moderno a primera vista, contraponiendo a Sócrates y un instrumentalista que distingue claramente los medios de los fines y considera que los fines son subjetivos. Si reconocemos los prejuicios típicos de nuestros tiempos en el adversario de Sócrates, en él encontramos una visión de mundo alternativa tan encantadoramente expresada que podemos casi creerla⁴. Como veremos, en cierto y complicado sentido, Heidegger cree en ello o, por lo menos, trata de darle un peso filosófico que no ha tenido en siglos.

El *Gorgias* es el primer texto en la tradición occidental que aborda la relación de la técnica con los valores como un problema. En este diálogo, Sócrates debate la naturaleza de la *techné*, o el «arte» de la retórica. Él distingue entre las artes verdaderas que están sustentadas en un *logos* y lo que la traducción al inglés llama *knacks*⁵, *empeiriae* en griego, esto es, reglas de dedo basadas en la experiencia pero sin ningún racional subyacente (Dodds, 1959, p. 225).

Para Platón, un racional o *logos* necesariamente incluye una referencia al bien que atiende el arte. El conocimiento del *logos* del arte, por lo tanto, involucra una concepción

⁴ En tanto escribo, me doy cuenta de que esas son prácticamente las palabras de Calicles, quien admite que encuentra los argumentos de Sócrates atractivos; pero, concluye, «No puedes convencerme del todo» (Platón, 1952, p. 90).

⁵ [NT: «Artimañas» en español].

teleológica de sus objetos, una idea normativa de su «esencia» concebida como el cumplimiento de sus potencialidades. Si el arte es la construcción de embarcaciones, su *logos* no sólo dará instrucciones al constructor para poner tablas juntas en cierto acomodo, sino que también lo guiará para hacer un barco que sea resistente y seguro. El arte del doctor no incluye sólo diversas nociones sobre hierbas, sino que también considera la misión curativa que gobierna su uso. Así, estas artes van más allá de una mera artimaña que combina pedazos de madera o hierbas sin un orden subyacente o un propósito.

La lógica técnica y las finalidades objetivas están unidas en las artes verdaderas, mientras que las artimañas sirven sólo a propósitos subjetivos. Pero ya que somos propensos a aceptar las apariencias como realidad y a buscar el placer en lugar del bien, para cada arte hay una artimaña que imita los efectos del arte y engaña a sus clientes. La cosmética sustituye la gimnástica, dando la apariencia de salud sin que esto sea realidad. La retórica, el poder de sustituir la apariencia por la realidad en el lenguaje, es la artimaña más peligrosa y suprema. En un debate sobre la construcción de barcos o la medicina, el orador callará al experto cada vez. Los medios triunfan sobre los fines. La única forma para protegerse a sí mismo es mediante el conocimiento que distingue la apariencia de la realidad e identifica el *logos* de cada arte. El conocimiento, por lo tanto, es esencial en la búsqueda del bien.

Calicles es el promotor que se expresa mejor sobre la artimaña de la retórica en el *Gorgias*. Él tiene un ilimitado apetito de poder y placer que obtiene mediante su maestría en los trucos del lenguaje. Que dicha ambición no era solamente una idiosincrasia personal queda claro al leer a Aristófanes, Tucídides y otros autores contemporáneos que denunciaron la degeneración moral y el egoísmo de la Atenas imperial del siglo V. En los asuntos externos, los atenienses oprimieron a sus propios aliados; mientras que, internamente, la Asamblea se convirtió en un campo de batalla por el poder entre oradores hambrientos. La versión de Platón sobre el tema de esta época fue, entonces, bastante simple: ¿Puede la fuerza lograr lo correcto? Su respuesta a esta pregunta es la base del pensamiento racional ético en occidente.

Voy a revisar el argumento con Calicles brevemente, ya que la refutación de dicha visión establece las condiciones para los debates modernos sobre la tecnología y los valores. Calicles interviene a la mitad del diálogo y argumenta que la justicia que Sócrates considera tan importante es más útil para los débiles que para los fuertes, quienes pueden imponer su voluntad sin la ayuda de la ley. Como es un interés especial meramente de los débiles, la

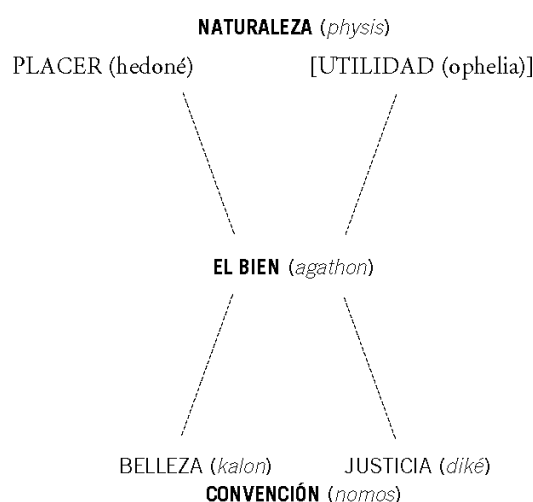
justicia no tiene efectos sobre ellos. La justicia natural consiste simplemente en la regla del fuerte sobre el débil y es diametralmente opuesta a la justicia convencional.

Calicles analiza los debates previos a estos términos. En todos ellos, Sócrates ha atrapado a los defensores de la retórica en contradicciones. Estas victorias, señala Calicles, fueron producto de un truco, principalmente, actuar rápido y sin compromisos en ambos lados de la línea entre las metas naturales que la retórica puede lograr, tales como el poder y el placer, y los valores meramente convencionales de la ética y la estética.

El análisis de Calicles es astuto. Por ejemplo, Polo argumenta que es mejor cometer una injusticia que sufrirla y, también, que cometer una injusticia es más feo que sufrirla. De esta forma, se encuentra a sí mismo reclamando una cosa, pero argumenta que la misma, la acción injusta, es mejor; o sea, que es menos dolorosa y al mismo tiempo es peor, estéticamente. Pero Calicles argumenta que el dolor pertenece a la naturaleza y la belleza a la convención. Cualquier argumento que mezcle las dos esferas será inconsistente. Además, Calicles le exige a Sócrates que responda de acuerdo con la naturaleza, renunciando a cualquier consideración directa de los valores éticos o estéticos.

Entonces, Calicles defiende cierta doctrina hedonística de acuerdo con la cual el bien es meramente una sensación de placer subjetivo, un valor natural. De esta forma, no hay una separación entre la apariencia del bien y su realidad. ¡No se necesita de una ciencia del bien para «saber» que uno se la está pasando bien! Sin embargo, sin una distinción entre apariencia y realidad, la distinción socrática entre *techné* y *empeiria* colapsa: la racionalidad, el *logos*, es irrelevante en la búsqueda del bien definida como una mera sensación que cada quien puede verificar por sí mismo.

El siguiente diagrama reúne el análisis de Calicles con un cuarto bien, agregado por Sócrates durante la discusión:



Sócrates está de acuerdo con las constricciones de Calicles y rápidamente logra que éste admita que la persecución desmedida del placer conduce al daño, por ejemplo, a la mala salud. El placer, por lo tanto, es el valor más alto, pero es buscado «en aras del bien» (Platón, 1952, p. 72). En este pasaje, Platón identifica al bien con «*ophelia*», la utilidad, otro valor natural, entonces, la contradicción en la que cae Calicles en ese momento —afirmando que el placer es y no es el bien— no puede ser culpada como un juego engañoso en torno a la diferencia entre naturaleza y convención.

Después de esta refutación decisiva, Sócrates regresa de los bienes naturales a los valores éticos y estéticos temporalmente suspendidos por solicitud de Calicles. En el famoso mito que cierra el texto, Sócrates dismantela la distinción de Calicles entre naturaleza y convención. Radamantis juzga a los muertos y castiga a cada alma que sufre la «distorsión y fealdad por medio de la irresponsabilidad y libertinaje, la insolencia y falta de templanza de sus actos» (Platón, 1952, p. 104). La justicia divina es impuesta según criterios estéticos —«distorsión y fealdad»— pero no hay una pregunta sobre las apariencias convencionales que perjudican al ojo del juez. La referencia estética es ontológica, ella mide la realidad actual del alma «desnuda». Dicha concepción ontológica de la estética fue probablemente más accesible para los griegos que para nosotros, ya que ellos usualmente se referían a las personas y sus acciones como bellas o feas por sus cualidades morales (Dodds, 1959, pp. 249-250). La estética, en este sentido, refiere a cómo los individuos se *definen* a ellos mismos a través de sus acciones —como virtuoso, ladrón, generoso, mentiroso, etc. Lo que uno hace no es accidental para el ser de uno mismo, sino que lo marca con un carácter particular que los otros pueden evaluar con criterios objetivos. El acto de autodefinición es una función del autocontrol racional (o la ausencia de éste) en términos de estándares éticos y estéticos.

3. La tiranía de la razón

A los lectores modernos les parece difícil tomar seriamente la conclusión del diálogo de Platón. El desplazamiento hecho con anterioridad del argumento de la ética y estética al conflicto entre bienes hedonísticos y funcionales parece colocarlo en un plano puramente racional que podemos aceptar más fácilmente. Ya que cosas como la salud se encuentran entre los bienes funcionales, existe mucho que puede hacer la *techné* incluso sin la guía de los estándares contenciosos éticos y estéticos.

Pero, ¿qué tan moderna es esta fase del argumento platónico? En un sentido, su idea de *techné* parece obvia. Las tecnologías están, de hecho, subordinadas a propósitos que aparecen en las disciplinas técnicas como una guía de recursos y procedimientos. Muchos de estos propósitos son derivados de consideraciones como la salud y la seguridad que tienen una racional objetiva. Un ingeniero de software que trabaja para Rolls-Royce Aircraft me explicó que el 10 por ciento de su tiempo era utilizado para escribir código, mientras que el otro 90 por ciento era utilizado para probar su seguridad. Platón no dudaría en aprobar que el *logos* está operando en Rolls-Royce.

De cualquier forma, nosotros, los modernos, no podemos generalizar utilizando dichos ejemplos como lo hizo Platón. Por cada diseñador aeronáutico benevolente, hay un constructor de explosivos en algún sitio. Todavía podemos vincularnos con el énfasis de Platón en la necesidad de un racional, un *logos*, pero no estamos seguros de que éste incluya necesariamente una idea del bien. De hecho, pensamos en las tecnologías como carentes de normas, como si estuvieran al servicio de propósitos subjetivos de forma muy parecida a las artimañas reconocidas por Platón. ¿Qué ha desconectado a la tecnología del valor en los tiempos modernos?

Los fundadores del pensamiento moderno, René Descartes y Francis Bacon, escribieron en una época cuando la tecnología se parecía más a las yuntas y lanzas de la Atenas de Platón que a los automóviles y el Internet de hoy en día. No obstante, Descartes tuvo la temeridad de prometer que pronto nos convertiríamos en «los maestros y poseedores de la naturaleza» mediante el desarrollo de las ciencias; y de forma popular, Bacon argumentaba que «El conocimiento es poder.» Claramente, estos escritores de la modernidad temprana están, por lo menos en cuanto a sus intenciones, en un mundo distinto del de los griegos —nuestro mundo. Aunque comparten con ellos las distinciones fundamentales entre naturaleza y artefactos, esencia y existencia. Pero, la comprensión de Descartes y Bacon de estas distinciones es diferente a la de los griegos. Esto es particularmente verdadero con respecto al concepto de esencia. Para ellos, así como para nosotros, lo que Aristóteles tomó por esencias son convenciones más que una realidad. El significado y propósito de las cosas es algo que creamos, no algo que descubramos. La separación entre el ser humano y el mundo se ensancha de esta forma. No nos encontramos en casa en el mundo, sino que lo conquistamos. La diferencia está relacionada con nuestra ontología básica y nuestro concepto de naturaleza. La pregunta que le dirigimos al ser no es *qué* es, sino *cómo* funciona. La ciencia responde esta pregunta más que revelar las esencias en el sentido griego del término.

Hay que observar que la tecnología es aún el modelo del ser en esta concepción moderna. Esto era particularmente claro en la Ilustración del siglo XVIII cuando los filósofos y científicos retaron a los sucesores medievales de la ciencia griega con la nueva visión mecanicista del mundo. Estos pensadores exploraron la maquinaria del ser. Identificaron la operación del universo como si fuera un mecanismo de relojería, un dispositivo. Por extraño que parezca, la estructura subyacente de la ontología griega sobrevivió a la derrota de uno de sus principales conceptos, el concepto de esencia.

En el contexto moderno, la tecnología no realiza las esencias objetivas inscritas en la naturaleza del universo, como sí lo hacía la *techné*. Ahora aparece como puramente instrumental, libre de valores. Ella no responde a propósitos inherentes, sino que sólo son medios al servicio de finalidades subjetivas. Para el sentido común moderno, medios y fines son independientes los unos de los otros. La tecnología es «neutral» en tanto que no tiene preferencia entre los diversos usos que se le puede dar. Esta es la filosofía de la tecnología instrumentalista, que resulta un producto espontáneo de nuestra civilización, asumida irreflexivamente por la mayoría de las personas.

La naturaleza encuentra en este esquema de cosas a la naturaleza como materias primas, no como un mundo que surge de sí mismo, una *physis*, sino más bien como materia a la espera de ser transformada en aquello que deseamos. El mundo es entendido mecánicamente y no teleológicamente. Se encuentra ahí para ser utilizado sin ningún propósito interno. Occidente ha conseguido enormes avances tecnológicos con base en esta comprensión de la realidad. Nada nos restringe de nuestra explotación del mundo. El todo es expuesto a una inteligencia analítica que lo descompone en partes útiles. En el siglo XIX se volvió un lugar común ver a la modernidad como un progreso sin fin.

Pero, ¿con qué fines? Las metas de nuestra sociedad ya no pueden ser especificadas mediante un conocimiento de cierto tipo, una *techné*, como lo fue con los griegos, sino que permanecen como elecciones subjetivas y arbitrarias sin esencias para guiarnos. A la razón le conciernen solamente los medios y no los fines. Esto ha guiado a una crisis de la civilización de la que parece no haber escape: sabemos llegar a donde vamos, pero no sabemos por qué vamos o a dónde. Los griegos vivieron en armonía con el mundo mientras que nosotros estamos alienados de él por nuestra libertad de definir nuestros propósitos como nos da la gana. Mientras no se pudo atribuir un gran daño a la tecnología, esta situación no condujo a dudas considerables más allá de las acostumbradas protestas literarias contra la modernización. Pero el siglo XX, con sus guerras mundiales, bombas atómicas, campos de concentración y catástrofes naturales ha hecho cada vez más difícil ignorar la extraña falta

de rumbo de la modernidad. Ya que nos encontramos ante la carencia tan grande de saber a dónde y por qué vamos, la filosofía de la tecnología ha emergido en nuestra época como una crítica a la modernidad.

El precursor más importante de esta crítica es Max Weber (Weber, 1949; Schluchter, 1979). Weber distingue entre la racionalidad «sustantiva» y «formal» de forma que corresponde en un aspecto significativo a la distinción platónica entre *techné* y artimaña. Una racionalidad sustantiva, como la *techné*, comienza reconociendo un bien y después busca los medios para conseguirlo. Muchas instituciones públicas son sustantivamente racionales en el sentido weberiano: la educación universal es un bien que determina los medios adecuados como salones de conferencias y maestros. La racionalidad formal se preocupa únicamente por la eficiencia de los medios y no tiene una referencia intrínseca a un bien. De esta forma, es neutral a ser valuada, como los *empeiria* platónicos. La modernización consiste en el triunfo de la racionalidad formal sobre un orden de racionalidad más o menos sustancial heredado del pasado. El mercado es el instrumento primario de esta transformación, sustituyendo con el nexo monetario la búsqueda planeada de valores. La burocracia y la administración son otros dominios en que la racionalidad formal eventualmente prevalece.

En Platón, la artimaña está sometida al deseo de poder del individuo, Calicles, por ejemplo. Como la voluntad individual no puede instaurar un orden generalizado en la sociedad, el triunfo de Calicles sólo podía llevar a la tiranía y la reacción anárquica que le sigue. La neutralidad de valor en Weber implica un propósito subjetivo similar, aunque el mercado y los procesos políticos establecen un orden de cierto tipo. La pregunta es entonces, ¿cuál es ese orden? El mismo Weber era bastante pesimista al respecto. Él previó una jaula de hierro burocrática aproximándose a la civilización occidental. La lógica de los medios tecnológicos utilizados en la sociedad occidental ha prevalecido sobre los valores de la Ilustración de libertad e individualidad. Surgía un orden que carecía de cualquier propósito superior o significado, pero por lo menos, era un orden.

En los tiempos modernos, los términos platónicos de distinción entre *techné* y *empeiria* son despedazados y re combinados. Donde Platón había asociado la orientación al bien con medios elaborados racionalmente, ahora la búsqueda de placer y poder tiene su propia lógica como un sistema de medios institucionalizados en mercados y burocracias cuya lógica se impone independientemente de la voluntad humana y a cualquier concepción del bien. Esta es la diferencia entre la tiranía individual a la que temía Platón y la tiranía de medios racionales que atormentaba a Weber.

El pesimismo de Weber de la modernidad alcanza su paroxismo con la escuela de Frankfurt y Heidegger que sustituyen la tecnología por mercados y burocracias como los principales instrumentos de la racionalización. La *Dialéctica de la Ilustración*, el clásico de Theodor Adorno y Max Horkheimer, tuvieron una profunda influencia en la aproximación de Marcuse a la tecnología. De acuerdo con este libro, la lucha por controlar la naturaleza exterior necesita el sacrificio y supresión de la naturaleza interna. Los seres humanos distorsionados que surgen del proceso de civilización están llenos de agresividad y violencia que son descargados como racismo y guerra (Adorno *et al.*, 1972). «La tierra completamente ilustrada irradia un desastre triunfal» (Adorno *et al.*, 1972, p. 3). La reducción de la razón a un mero instrumento subyace en este resultado desastroso. La «razón objetiva» que pensó conocer la naturaleza del universo y que podía derivar reglas de conducta a partir de dicha intuición, es sustituida por una razón meramente «subjetiva», un vestigio trunco de la antigua metafísica únicamente buena para el control y la dominación (Horkheimer, 1947, p. 11). Calicles triunfa sobre Sócrates al final. La distinción de Weber entre racionalidad formal y sustantiva es radicalizada en una dialéctica de la Ilustración. La Ilustración termina por socavar su propia base mientras expone a la naturaleza y los seres humanos a un poder sin restricciones.

Heidegger propone un argumento paralelo. Como se ha observado anteriormente, esta aproximación está basada en el contraste entre la *techné* antigua y la tecnología moderna. La *techné* describe las prácticas de los oficios cargadas de valor de todas las sociedades premodernas. Los artesanos satisfacían las necesidades funcionales mientras que también cumplían con los valores éticos y estéticos más generales de la sociedad. En Grecia Antigua, los oficios obedecen al *logos* extrayendo los significados objetivos o «formas» de sus productos y materiales. Los griegos vivieron en un mundo de cosas autosustentadas, confrontando a los seres humanos con una gran variedad de potencialidades útiles con miras a la realización mediante la manipulación hábil. La práctica artística se parece a los oficios y pertenece a esta *techné* griega también.

En contraste, la tecnología moderna se ha liberado a sí misma en gran medida de los compromisos valorativos de su sociedad. La versión heideggeriana de la jaula de hierro es un sistema de investigación y desarrollo, una tecnociencia. Él argumenta que la realidad es fundamentalmente reestructurada por dicha tecnociencia, de forma que la despoja completamente de sus potencialidades intrínsecas y la expone a la dominación. Incluso el Calicles moderno queda atrapado en el sistema que piensa que domina. La tecnociencia es más peligrosa que la retórica o los mercados. El peligro no son meramente las armas

nucleares u otra amenaza a la supervivencia, sino la obliteración del estatus especial de la humanidad y su dignidad como el ser mediante el cual el mundo se vuelve inteligible y lleno de significado.

Platón no habría estado sorprendido por estos diagnósticos; sin embargo, el cambio de énfasis del abuso de los *empeiria* por sus usuarios a la destructividad inherente de la tecnología es peculiarmente moderna. Este cambio resulta del hecho que la tecnología no manipula meramente las apariencias, sino que sistematiza la realidad. En Adorno, Horkheimer y Heidegger, la pregunta hecha por Platón es, por lo tanto, reformulada. Hoy en día estamos menos preocupados por la justificación del poder que por el grave reto de su presencia sublime como tecnología. Nuestra pregunta es: ¿Podemos vivir con la tecnología, es decir, con el poder en su forma moderna? El problema ético de lo correcto y la fuerza es sobrepasado por el problema ontológico de la transformación destructiva que opera la tecnología tanto en sus usuarios como en sus objetos. Estamos menos preocupados de si los descendientes de Calicles tienen el derecho a gobernarnos que de si el mundo dominado por ellos puede sobrevivir a los medios puestos en marcha por su ambición desmedida.

En este punto, parece que hemos cerrado el círculo. La tecnología, neutral a los valores, resulta contener un valor en sí mismo después de todo. Como señala Heidegger: «La característica sobresaliente de la tecnología moderna yace en el hecho de que ya no es de ningún modo meramente un medio y que ya no se encuentra meramente en 'servicio' de otros, sino que en cambio [...] despliega un carácter específico de dominación» (como citado en Zimmerman, 1990, p. 214). Esta paradoja está ya implícita en el recuento de Platón de los *empeiria*. Hay que recordar que las «artimañas» no están orientadas hacia un bien, sino que son «neutrales» en sí mismas. Gorgias dice algo como esto en el inicio del diálogo, cuando explica que el maestro de retórica no es más responsable que el entrenador de box por el uso que sus alumnos den a su arte (Platón, 1952, pp. 15-16). Pero cuando Sócrates describe a las artimañas como la cocina y la cosmética, resulta que están esencialmente unidas con las apariencias y, por ello, también con diversos tipos de seducción y manipulación (Platón, 1952, p. 26). La artimaña de la retórica, en particular, sirve a la dominación como lo hace la tecnología en Adorno, Horkheimer y Heidegger.

Mientras que Platón fundamentaba su esperanza en la *techné*, nuestros pensadores modernos encuentran desesperanza ahí. No tienen fe en la *techné* porque la tecnología moderna ha incorporado tanto el *logos*, la racionalidad, como la *ophelia*, la utilidad, en un sistema sin normas que prevalece en todos lados sobre toda práctica que le haga

competencia. El Calicles moderno tiene el poder, y nuestros pensadores, ya sean conservadores como Heidegger o radicales como Adorno y Horkheimer, apenas pueden vislumbrar un futuro impreciso en el que su reinado pueda de alguna forma terminar.

4. Modos de desocultamiento

4.1. La *techné* como desocultamiento

El diagnóstico de Heidegger sobre nuestro tiempo es esencialmente diferente del de Adorno, Horkheimer y Weber. Ellos aceptan la distinción de sentido común entre racionalidad sustantiva y formal. Weber, en particular, asumió la subjetividad última de las metas, de la misma forma que todos tendemos a hacerlo en la sociedad moderna donde no hay un consenso racional universal del significado y el valor. Para Weber, así como para nosotros, la sociedad moderna está en lo correcto de sólo confiar en los hechos. La fe griega en un *logos* objetivo ha sido refutada ya hace tiempo por la ciencia moderna. La nostalgia por el *logos* presente en Adorno y Horkheimer permanece sólo como eso, nostalgia. La redención de la Ilustración que ellos imaginaron vendría, no de la recuperación del *logos*, sino de una conciencia reflexiva de los límites y necesidades naturales y humanos.

Heidegger también creía que el triunfo de los medios técnicos neutrales a los valores sobre el pensamiento orientado a una finalidad es la consecuencia necesaria de nuestra condición moderna. Pero él observó esta condición como relativamente histórica en sí misma. Nuestra falta de capacidad para tomar seriamente al significado y al valor; nuestro prejuicio en favor del conocimiento fáctico es precisamente la marca de esa relatividad. Es esto lo que nos hace pasar por alto el carácter fundamentalmente ontológico del ser-en-el-mundo. Como resultado, vemos a la *techné* griega como precientífica. Pero, ¿podemos encontrar una forma de entenderla que no sea interna a la modernidad? Esta es la tarea que Heidegger se pone a sí mismo y cree que puede ser lograda con una fenomenología de la existencia cotidiana.

El recuento de Heidegger de la *techné* es muy distinto de la aproximación weberiana esbozada anteriormente. Él parte de la suposición de que el mundo es desocultado inicialmente mediante la *techné* y que no preexiste en la forma de una colección de cosas presentes-y-a-la-mano tomadas por la actividad técnica humana de forma contingente, por ejemplo, en esta o aquella ocasión para cumplir esta o aquella necesidad pasajera. Todo aspecto del ser que él desvela en el estudio de la *techné* es

originalmente postulado por la *techné*. Esto incluye las materias primas del trabajo técnico. Estos materiales son comprendidos como fuera de su lugar de producción en lugar de ser objetos preexistentes.

Aquí hay algo parecido a una reducción fenomenológica operando. La «actitud natural» en que las cosas son dadas objetivamente es suspendida para permitirles aparecer como si fueran originalmente desveladas a la experiencia humana. La *techné* es considerada ontológicamente como la relación del *Dasein* con el mundo, más que una interacción causal con las cosas. Aunque esto invierta nuestra perspectiva usual, no es arbitraria. Después de todo, cada sociedad humana que conocemos, con la excepción de la nuestra, tiene nociones de *techné* equivalentes a la idea griega, nociones que describen el significado de las cosas en términos objetivos con base en las prácticas subyacentes a la relación de la sociedad con su mundo. Es claro que cada sociedad asigna estos significados sin una base científica en el sentido moderno, pero todas asignan significados, ese es el importante hecho que pasamos por alto en nuestro entusiasmo de la mirada objetiva científica. Algo sucede en la relación tradicional de la sociedad y el mundo que concebimos como arbitraria y subjetiva, pero que Heidegger toma por el acto fundador en que los mundos son desocultados. Debe haber, entonces, algún equivalente que funde nuestro mundo moderno también y, sin duda, Heidegger identifica esta equivalencia con la tecnología moderna. Pero nosotros los modernos somos extraordinariamente ignorantes de la idea de «mundo» como les parece a todas las otras personas y como ha sido teorizada por los griegos.

Considerada como una fenomenología en este sentido, el análisis de la *techné* hecho por Aristóteles muestra una unidad originaria subyaciendo en las dicotomías del pensamiento objetivista. De hecho, anticipa el análisis de Heidegger sobre el ser-en-el-mundo. Esto explica por qué la *Pregunta por la técnica* de Heidegger comienza con una revisión aristotélica sobre la *techné*. El ensayo está basado en la idea de que la interpretación moderna de la tecnología como instrumental es inadecuada, que hay algo más profundo que subyace a nuestra suposición de la tecnología como medio. Como Heidegger lo dice, «la esencia de la tecnología no es de ninguna forma tecnológica» (Heidegger, 1977, p. 4). ¿Qué es entonces? Inicialmente él promete que la esencia de la tecnología será desvelada por una investigación de las cuatro causas aristotélicas. Heidegger insiste en que la palabra griega traducida por «causa», *aition* en realidad significa «estar endeudado». Las cuatro causas muestran caminos en que una cosa está en deuda por su existencia (Heidegger, 1977, p. 8).

En el ejemplo de Heidegger, un cáliz de plata está endeudado:

- Con la materia, la plata de la que está hecho.
- Con el *eidos* o esencia, es decir, con la idea de cómo se debería de ver el cáliz cuando esté acabado.
- Con la finalidad o *telos* que limita los significados posibles y los usos del cáliz a una forma única de ser.
- Finalmente, con el artesano que «considera cuidadosamente y reúne los tres caminos del ser responsable y estar endeudado antes mencionados».

El artesano de ninguna forma es la causa del cáliz en nuestro sentido, sino un agente responsable de hacer aparecer el cáliz. El artesano toma su lugar en la *poiesis* mediante un tipo específico de conocimiento llamado *techné* que le permite reunir las otras causas y completar la tarea. La *techné* es, entonces, un modo de desocultamiento, en tanto que coloca el trabajo terminado ante nosotros, haciéndolo presente. A este modo griego de desvelar, Heidegger lo llama «traer-ahí-delante», un *Her-vor-bringen* (Heidegger, 1977, p. 10). La comprensión del ser de los griegos está modelada sobre la estructura de una producción artesanal, *techné*, y su forma de desocultación.

Estas reflexiones son en realidad un esbozo del análisis mucho más elaborado que Heidegger desarrolló en sus lecturas tempranas sobre Aristóteles. En 1923, Heidegger dio una conferencia magistral titulada «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» (Heidegger, 2002, p. 111)⁶. El mayor logro de Aristóteles, según esta conferencia, es su análisis de *kinesis*, el movimiento, pero el movimiento en un sentido que ningún interprete previo a Aristóteles había concebido. Se trata del movimiento de la «vida fáctica,» más tarde llamado *Dasein*, que Aristóteles habría considerado antes que nadie. Este movimiento consiste en compromisos prácticos con el mundo, interpretados en términos de la teoría aristotélica de la *techné*. La *techné* es el modelo de «desocultamiento» para los griegos, es decir, la forma griega de experiencia del mundo. El estudio sobre la *kinesis* lleva directamente a los problemas de la ontología, los problemas que más le interesan a Heidegger. En esta interpretación parece que Aristóteles se anticipa a la teoría de Heidegger en *Ser y Tiempo*, donde la actividad instrumental cotidiana ofrece el acceso básico a la realidad. Theodor

⁶ Como asistente de Heidegger, Marcuse tuvo acceso a muchas conferencias y transcripciones de cursos sin publicar, algunas de las cuales hizo él mismo. La transcripción de esta conferencia se encuentra entre sus papeles en el archivo Marcuse en Frankfurt. Para una lista de estos documentos, ver Regehly (1991).

Kisiel resume la visión de Heidegger en esta etapa temprana del desarrollo de su pensamiento: «El campo de objetos que produce el sentido original del ser es aquel de los objetos *producidos* en vías de uso. De acuerdo con esto, no es el campo de las cosas en su reificación teórica, sino en el mundo encontrado en torno a nuestra producción, hacer y utilizar que es la base, el acuerdo-al-cual y hacia-el-cual de la experiencia original del ser [...] El ser significa *ser producido*, y como producido, ser accesible a ser usado y desechado, significativo con relación a una forma particular de estar» (Kisiel, 1993, p. 264)⁷.

De cualquier forma, mientras desarrolla su crítica a la tecnología, Heidegger comienza a argumentar que el modelo productivo es la fuente remota del pensamiento tecnológico moderno y, por lo tanto, está fundamentalmente equivocado. En el periodo cuando está escribiendo *Ser y tiempo*, comienza a retractarse de la posición esbozada en su conferencia temprana sobre Aristóteles. Él aún aprueba la atención de los griegos en la producción, pero considera que lo comprendieron sin autenticidad, como un objeto en el mundo y no como la desocultación original de un mundo (Heidegger, 1982, pp. 110-111). En algunos de sus trabajos tardíos, el concepto de producción es refinado por Heidegger como un proceso meramente ideal de manifestar entidades. La producción es separada de sus raíces en el sentido común de hacer artefactos y se convierte en un sinónimo de desvelamiento (Heidegger, 1998, p. 222). Para 1939, Heidegger niega que la *techné* sea útil para comprender la *physis*, precisamente la posición opuesta a su trabajo más temprano (Heidegger, 1998, p. 223). En su conferencia de 1950 sobre «La cosa», Platón y Aristóteles son descartados por haber confundido la esencia de la cosa con el *eidos* movilizado en la *techné* de su hacer (Heidegger, 1971, p. 168). La salvación vendrá de un dominio más allá de la producción. Los intérpretes normalmente proyectan esta actitud negativa tardía hacia la producción en su trabajo temprano con resultados confusos, ya que Heidegger nunca rompió completamente con su consideración fenomenológica sobre ello.

4.2. El concepto de esencia de Marcuse

Al momento en que Heidegger hizo este «giro», Marcuse se había ido. Su pensamiento continúa con el análisis del ser centrado en la producción de la etapa temprana de Heidegger. El modelo de la *techné* lo influencia profundamente, aunque la presencia del término es enmascarada rápidamente por la influencia del Marx temprano. La innovadora

⁷ En este pasaje, y a lo largo de todo el texto, las itálicas se encuentran en el original.

reinterpretación de Marcuse sobre Hegel es un estudio de la misma problemática sobre el movimiento, que es central al pensamiento temprano de Heidegger. El giro de Marcuse hacia Hegel no es para ignorar a Heidegger, sino un intento de resolver las implicaciones de la interpretación temprana de Heidegger sobre Aristóteles a través de la dialéctica de Hegel que, Marcuse señala, está basada en Aristóteles. La dialéctica describe el carácter contradictorio de la existencia que Marcuse interpreta como una teoría de la desvelamiento en algo parecido al sentido propuesto por Heidegger.

La teoría de Heidegger del desocultamiento sugiere un camino de vuelta a un concepto de esencia, pero no especifica ningún contenido para ese concepto. Por mucho que queramos revivir el concepto antiguo de esencia, éste permanece como parte de una ontología superada con implicaciones socialmente conformistas. Los estándares, en términos de cuáles fueron asignadas potencialidades a las cosas en la antigüedad, eran estándares comunitarios aceptados acríticamente por los filósofos. Por ejemplo, el cáliz de Heidegger tiene una forma predeterminada establecida en la cultura y aceptada acríticamente como esencial por el artesano y la comunidad. La filosofía griega traicionó una fidelidad inconsciente a limitaciones de su sociedad superables históricamente al tratar las convenciones como esencias (Marcuse, 1964, pp. 134-135). La filosofía moderna no podía proceder de esta manera ingenua, sino que demandaba bases universales y verificables.

Marcuse acepta que en la visión moderna las esencias no pueden estar basadas en los estándares de la tradición y la comunidad, ni derivadas especulativamente en una metafísica *a priori* de algún tipo. Pero lo que él llama «pensamiento unidimensional» resulta en que el escepticismo moderno rechaza la idea de esencia del todo y se queda en el nivel empírico; por lo tanto, evita el conformismo ligado a la tradición y la metafísica obsoleta, pero lo hace tratando la lógica de la tecnología como un principio ontológico. Hoy en día podemos diseñar nuestros «cálices» tecnológicos de la forma que queramos y eso parece ser un tipo de liberación. Pero la liberación tiene un precio: el pensamiento unidimensional no puede reconocer las potencialidades inherentes y, por lo tanto, no puede ofrecer guía a la reforma social. ¿A qué podemos recurrir para generar criterios? ¿Cuáles son, por ejemplo, las bases para preferir el respeto a la naturaleza sobre su explotación desmedida, libertad o dominación?

El centro del problema es una vez más el concepto de esencia. Como Heidegger, Marcuse desestima cualquier regreso a la metafísica griega. Pero, a diferencia de Heidegger, se resiste a reducir todo el pensamiento esencial a la contemplación del proceso de desvelamiento. En cambio, busca reconstruir el concepto de esencia históricamente. Esto lo

involucra en encuentros increíbles con Hegel, Freud y las vanguardias artísticas de principios del siglo XX.

La filosofía antigua unía al *logos* con el *eros*, abstracción teórica sobre orientarse hacia el bien. Pero esta posición carecía de autoconciencia histórica. La dinámica temporal que encontraba en las cosas era específica a un individuo o especie. Cada tipo de cosa tenía su propia esencia y, aunque, estas esencias eran objetos del esfuerzo, no existían en el tiempo. Por lo tanto, la filosofía antigua llegó a una concepción estática de las ideas fijas. La naturaleza fija de sus esencias corresponde a la propia falta de autoconciencia histórica, la inhabilidad para concebir al *llegar a ser* como la determinación ontológica fundamental.

Hoy en día, dicha concepción ahistórica de la esencia es inaceptable. Hemos aprendido que los seres humanos se crean a sí mismos y a su mundo durante el curso de la historia. No sólo las cosas individuales están atrapadas en el tiempo, sino que las esencias también. Si fuéramos a revivir el lenguaje de la esencia hoy en día, su conceptualización debería ser histórica. De acuerdo con esto, Marcuse reconstruyó tanto la noción de *logos* como la de *eros* como categorías históricas, reinterpretando las tensiones observables en la realidad como parte de un proceso histórico de mayor envergadura.

El historicismo marcusiano está enraizado en el materialismo de la tradición marxista. La dialéctica como una lógica de las interconexiones y contextos desocultados en el paso del tiempo ofrecen una alternativa al dogmatismo antiguo y al positivismo moderno. Sus conceptos reguladores, tales como libertad y justicia, no son ideales en un sentido tradicional porque no tienen un significado fijo. El contenido de los universales como estos deriva de las tensiones en la realidad más que de nociones preconcebidas especulativamente o de consensos sociales aceptados acríticamente. No son agotados por ningún arreglo institucional, sino que siempre apuntan más allá de esto como potencialidades aún no realizadas (Marcuse, 1964, p. 133). La función de la filosofía como conocimiento que trasciende lo dado es cumplido ahora por estos universales críticos o «sustantivos»⁸.

La dialéctica de Hegel es, de hecho, el intento por conseguir la misma reconstrucción de la esencia que Marcuse requiere. La *Lógica* de Hegel disuelve la distinción tradicional entre esencia y apariencia en la dinámica de su relación. Las cosas no tienen esencias fijas

⁸ ¿Es esto una regresión idealista a la que Adorno condenó como pensamiento «identitario»? No lo creo. Los universales marcusianos significan precisamente lo no-idéntico que se resiste a las formas de la sociedad existente. Por ejemplo, el «ideal» de la libertad, entendido como el desarrollo libre y autónomo del sujeto, simplemente valida la orientación para realizar sus potencialidades, si es necesario contra las formas establecidas, es decir, lo idéntico.

separadas de sus manifestaciones porque las cosas en sí mismas son estables y fijas. Más bien, ellas pertenecen a un campo de interacciones que establecen su coherencia interna y sus límites. Estas interacciones son una fuente de tensiones que dirigen a las cosas hacia sus potencialidades de desarrollo. Para Hegel, las potencialidades están inscritas en las cosas, pero no las constituyen como sustancias aristotélicas independientes. En cambio, algo en la constelación de sus conexiones presentes le da dirección a su desarrollo. Pero, ¿qué es este algo?, ¿por qué es un desarrollo más que un cambio aleatorio?

Esta pregunta, en tanto le concierne a Hegel, es normalmente respondida haciendo referencia al «absoluto» que se supone es el fin al que tienden todas las cosas. Este Hegel teleológico no tiene un uso concebible para Marcuse. En su trabajo temprano, Marcuse rechaza esta interpretación, volteando al concepto de vida de Hegel para una ontología radicalmente orientada al futuro que está endeudada tanto con Heidegger como con Hegel.

El *Ser y tiempo* de Heidegger describe al *Dasein*, el ser humano, como fundamentalmente involucrado con la pregunta por su propio ser. Esta pregunta no puede responderse con referencias a hechos objetivos o nociones metafísicas sobre la naturaleza humana, sino que debe ser resuelta mediante elecciones y acciones en el mundo. El recuento existencial de lo humano de Heidegger sustituye al tiempo y movimiento por las esencias atemporales que han obsesionado a la especulación filosófica desde Platón en adelante, de ahí el título de su libro.

La analítica del *Dasein* influencia la interpretación de Marcuse sobre la *Lebensphilosophie* de Hegel, oscurecida en la *Lógica* por el énfasis en el absoluto. La vida en el trabajo temprano de Hegel es un proceso de movimiento, negando y acomodando un entorno. La elección de la vida como un tema ontológico fundamental le da sentido al énfasis de la interconexión y proceso en la dialéctica del desarrollo. El proceso de la vida tiene una dirección: la vida busca preservarse y darse continuidad, pero no está confinada por una finalidad predeterminada, sino que inventa su futuro mientras sucede. Esto es eminentemente verdadero de los seres humanos modernos y su sociedad. Ya no existe una esencia previa que define qué es ser humano. Ahora, los seres humanos deben hacerse a sí mismos. En la lectura de Marcuse, la vida hegeliana, así como el *Dasein* heideggeriano, descubren su sentido por delante de sí como una elección condicionada, una apropiación, en lugar de como una causa determinante que lo antecede. Es negativa, no positiva.

Una vez que Marcuse se suma a la escuela de Frankfurt, este hegelianismo heideggeriano original es superpuesto con un concepto mesiánico del futuro derivado de forma última por Walter Benjamin. El futuro no es entonces simplemente una creación

humana sino una posibilidad redentora que interrumpe la continuidad de la historia. Las potencialidades esenciales, en tanto permanecen aterrizadas racionalmente en el análisis social y la crítica, delinean esta redención desvelando al mundo en su verdad. Como escribe Adorno, «La única filosofía que puede ser practicada responsablemente frente a la desesperación es un intento de contemplar las cosas como se presentarían a sí mismas desde el punto de vista de la redención [...] Las perspectivas deben ser formadas de tal manera que desplacen y se distancien del mundo, desvelándolo ser junto con sus fisuras y hendiduras, tan indigente y distorsionado como aparecerá un día bajo la luz mesiánica [...] Negatividad consumada cuando se encuentra cara a cara delineando la imagen especular de su opuesto» (Adorno, 1974, p. 247).

Todo esto determina la forma de la crítica tardía a la tecnología de Marcuse. Él no es hostil ni indiferente hacia la tecnología moderna, sino que hace un llamado a su reconstrucción radical. Marcuse acentúa que en la sociedad liberada «puede que algunas cualidades perdidas del trabajo artesano reaparezcan en la nueva base tecnológica» (Marcuse, 1972, p. 60). Y se refiere a «La noción griega de la afinidad entre artes y técnicas» para ilustrar su tesis en la que la tecnología puede ser redimida por la imaginación (Marcuse, 1964, p. 238). Aunque Marcuse no utiliza el término, la idea de *techné* reaparece, entonces, como la base para un nuevo tipo de relación con el mundo, basado en una vida que afirma «sensiblemente», o un proyecto existencial. Este proyecto infundiría a la tecnología con la misión de realizar las potencialidades de los seres humanos y las cosas. La razón en sí misma sería transformada, recuperando la promesa progresiva de la Ilustración contra la catástrofe presente. Ya redimida, la razón trascendería la oposición de técnicas y valores, justo como lo hace la *techné*.

El pensamiento de Marcuse sobre lo que estoy llamando una nueva *techné* atraviesa dos etapas. En primer lugar, en la fase que dura hasta los sesenta tardíos, él interpreta el concepto de esencia mediante otro de potencialidad hegeliano-marxista. En la interpretación hegeliana de Marcuse, el marxismo describe una dinámica de fuerzas mediante la cual el potencial humano es realizado. La definición de ese potencial es ultimadamente la labor de aquellos que luchan por su realización, pero es anticipada en las construcciones imaginativas del arte y la filosofía. Las potencialidades emergen de la historia y no están confinadas por la forma dada de las cosas.

En una segunda fase, bajo la influencia de la Nueva Izquierda, Marcuse identifica una «nueva sensibilidad» que se involucra estéticamente con el mundo. Lo que la teoría ha identificado como potencialidad en el argumento previo, ahora aparece en la sensación en

sí como una nueva forma de sensibilidad hacia las cosas y sus posibilidades. Los criterios de la reforma de la tecnología surgirán en la experiencia. Los valores una vez más serán encontrados en el mundo en lugar de impuestos voluntariamente desafiando los límites humanos y naturales. Estos valores, valores de la vida en sí misma, no pueden aparecer en forma de hipótesis verificables científicamente o «verdades eternas», pero tampoco son meramente subjetivos. ¿Qué son los valores y cómo se relacionan con la tecnología? Como Sócrates, Marcuse sólo puede responder a esta pregunta relativizando la oposición entre naturaleza y cultura que subyace a esta alternativa.

5. La *techné* de nuevo: epílogo con Platón

Marcuse está interesado en definir el «bien» como algo parecido al sentido en que la filosofía política moderna utiliza el término, pero también en el sentido original usado por Platón. El *Gorgias* de Platón es, una vez más, relevante para nuestra investigación. En ese diálogo, el Bien en sí es dividido en cuatro bienes subsidiarios: placer, utilidad, belleza y justicia. Todos los seres humanos nos encontramos en búsqueda del bien de acuerdo con Platón, y su división cuádruple engloba los motivos que conducen a la mayoría de las personas, casi todo el tiempo, identificando aspectos transhistóricos innegables de la vida humana. Sin embargo, cada sociedad ofrece un significado diferente a los cuatro bienes y organiza sus relaciones diferentemente. Este aspecto del Bien no fue reconocido en la antigüedad, pero es obvio para nosotros y subvierte las pretensiones de un universalismo moral tal como el de Platón.

La razón clásica con su contenido de valor sustantivo es victoriosa en el diálogo de Platón, pero fue derrotada posteriormente por las herencias positivistas y relativistas de la Ilustración. Será entonces cuando Marcuse la reviva en una nueva forma como una alternativa a la racionalidad tecnológica de la tecnocracia liberal de posguerra. Como Sócrates, Marcuse debe recuperar el pensamiento esencial para encontrar un lugar donde detenerse a juzgar a una sociedad obsesionada con la riqueza y el poder, pero la lógica de su argumento es bastante diferente a la de Sócrates. El vínculo entre racionalidad y teleología ha estado roto por siglos. Los descendientes de Calicles gobiernan las sociedades modernas y este estado de las cosas no puede ser revertido a un nivel puramente conceptual, por ejemplo, refutando al hedonismo (Marcuse, 1964, p. 148). En efecto, hay un sentido en el que el hedonismo, con su rechazo de la moderación erótica, nos ofrece una

mirada a la liberación de una sociedad represiva orientada a la supervivencia (Marcuse, 1968, p. 188).

Esta interpretación difiere de la de Platón en muchos sentidos, no menos con respecto a definir el Bien como la afirmación de la vida, *eros*. La utilidad (*ophelia*), en la forma simple que Sócrates introdujo, no es ya una aliada de la filosofía, sino que funda una racionalidad operacional que sustituye a la filosofía. Desde el punto de vista de este racionalismo moderno, las obligaciones fluyen de los requerimientos de sistema y no de las esencias; éstas no trascienden una mala realidad como lo hacían para Sócrates, sino que garantizan su buen funcionamiento. La «justicia natural» de nuestro tiempo es la eficiencia. Con la excepción de la eficiencia, todas las normas, tanto éticas como estéticas, entran al limbo de la convencionalidad a la que Calicles hace mucho tiempo las consignó. La vieja filosofía es considerada ahora caduca y especulativa. La belleza ha sido reducida a ser un empaque, una propuesta de venta medida por su valor comercial.

De esta forma, Marcuse, una vez más como Sócrates, debe confrontar la crítica escéptica de la filosofía, y también tiene que proseguir con el argumento bajo las limitaciones impuestas por el adversario. Sócrates aceptó el reto de Calicles de argumentar «de acuerdo con la naturaleza» y no con la convención, y eventualmente fue capaz de superar su oposición. Marcuse debe también llamar la atención de una base común, es decir la moderna, de argumentación para poder recuperar el rango completo de los valores. Esta base es la experiencia.

Justo como Platón se sobrepuso a la oposición entre naturaleza y cultura en el mito de Radamantis, también lo hace Marcuse mediante la interpretación estética de la experiencia. Las necesidades y la tecnología, liberadas de su forma en una sociedad represiva, desempeñan el papel de *hedoné* (placer) y *ophelia* (utilidad). Aunque estos son principios «naturales», Marcuse los interpreta culturalmente. Ellos son relativizados mediante una teoría del desarrollo histórico de los instintos y la crítica social de la racionalidad tecnológica. *Kalon* (belleza) y *diké* (justicia) regresan como estética y ética, principios culturales que ahora toman algunas características de la naturaleza mediante la interpretación freudiana de Marcuse sobre su base «biológica».

En adición a las distinciones que realizó Platón, Marcuse introduce otro eje, la diferencia entre práctica y teoría, el campo de la experiencia y el de la representación objetiva. Este segundo eje está relacionado con los requerimientos experienciales de una política emancipatoria. Una transformación democrática de la sociedad debe responder a las preocupaciones públicas prácticas. Esta no era una preocupación para Sócrates. Del lado

de la práctica debemos incluir las nuevas necesidades y las percepciones estéticamente informadas de una sensualidad liberada. El lado teórico consiste en principios técnicos básicos e ideales éticos. Estos deben de reconciliarse uno con el otro y con la práctica en una nueva racionalidad tecnológica.



A cada uno de estos cuatro bienes le corresponde una privación específica: las viejas falsas necesidades de una sociedad de consumo competitiva, la fealdad del medio ambiente que crea, la inmortalidad de la explotación, violencia y guerra esenciales para el funcionamiento del sistema y, finalmente, las fallas accidentales de técnicas particulares y la falla más profunda del sistema tecnológico como un todo al servicio de las necesidades vitales humanas y para proteger el medio ambiente. Todas estas privaciones son invocadas y representadas de una u otra forma por las pequeñas élites culturales que funcionan como conciencia crítica de la sociedad. Desde la subcultura artística bohemia del siglo XIX hasta la contracultura de la década de 1960, una crítica se desdobra, que es progresivamente más concreta y realizable: el fin de la utopía.⁹ El reto del Marcuse tardío es teorizar la generalización de dicha crítica a la población como un todo mediante una transformación de la sensibilidad.

La estética aquí no es una cuestión de contemplación, sino que tendría que ser interpretada en términos clásicos como una categoría ontológica. En esta aplicación a los asuntos humanos, expresa la significancia reflexiva de las acciones de los actores por su

⁹ Löwy y Sayre (2001) analizan la historia de esta crítica como romanticismo.

propia existencia. En el mito de las Islas de los bienaventurados que concluye el *Gorgias*, las almas desnudas de los muertos son juzgadas en su realidad. De esta forma, la estética marcusiana evalúa sociedades desnudas, despojadas de sus imágenes mediáticas autocelebratorias. Una sociedad en la que la falta de vivienda, la miseria urbana, las prisiones y la guerra son un lugar común se define a sí misma por estas «acciones» en términos que podemos condenar razonablemente con bases estéticas en este sentido clásico.

El proyecto de Marcuse no es tan impráctico como su lenguaje altamente abstracto lo hace parecer. En un punto él menciona «jardines y parques y reservas» como un pequeño ejemplo de la «transformación liberadora» que nos espera (Marcuse, 1964, p. 240). Más significativamente, yo pienso que ya tenemos versiones débiles de las *technai* modernas en campos como la medicina, la arquitectura y la planeación urbana y ambiental. Las culturas técnicas tienen, en significativa medida, base en valores que mejoran la vida, derivados de una larga historia y un amplio rango de experiencias contenidas en estos campos con ambiciones tecnocráticas estrechas y comercialismo. Cada una de estas disciplinas postula una esencia idealizada, como la salud, la vivienda, la ciudad, el balance natural. La democracia requiere la discusión pública y el refinamiento de estos ideales en un contexto liberado de la propaganda, la publicidad y la ideología tecnocrática y determinista. Esto no es aún posible, pero a pesar de las limitaciones obvias de estas disciplinas, ofrecen, por lo menos, un modelo imperfecto para la nueva racionalidad técnica por la que aboga Marcuse. La generalización de esta forma de racionalidad tecnológica, controlándola mediante el debate político democrático, no es una mera fantasía sino un proyecto de resistencia concreto al poder tecnocorporativo.

Estamos familiarizados hoy en día con dos principales tipos de política. Son políticas instrumentales apuntadas hacia el poder, leyes e instituciones y políticas identitarias mediante las cuales los individuos intentan redefinir sus roles sociales y su lugar en la sociedad. Yo argumentaría que Marcuse, como la misma Nueva Izquierda, representan un tercer tipo de política. Yo la llamo una «política civilizatoria», una política de autodeterminación colectiva que ya no se preocupa por poder, leyes e instituciones, sino por el significado de nuestra humanidad. En estos términos, la pregunta política es: ¿Qué tipo de personas somos, en qué clase de mundo queremos vivir, qué nivel básico mínimo de justicia e igualdad podemos esperar en nuestros asuntos? La Nueva Izquierda respondió que no podemos seguir como antes y al hacerlo le dieron eco al «gran rechazo» de Marcuse a una sociedad industrial avanzada. Necesitamos reconocer la mediocridad de la sociedad y las injusticias sobre las que se basa, no por generosidad o autosacrificio personal, sino por

un sentido mayor de quién y qué somos. Las ideologías que se encuentran tapando el camino, incluso si se identifican con la racionalidad misma, deben ser derrocadas. Un panfleto ampliamente distribuido durante los eventos del mayo francés de 1968 anunciaba que «el progreso será lo que queramos que sea» (Feenberg *et al.*, 2001, p. 77). Ese era, abreviado, el mensaje político esperanzado abreviado que Marcuse intentó enviar y que aún no está agotado.

Bibliografía

- ADORNO, T., y HORKHEIMER, M. (1972). *Dialectic of enlightenment* (J. Cummings, trad.). Herder & Herder.
- ADORNO, T. (1981). *Minima moralia* (E. F. N. Jephcott, trad.). Verso. (Obra original publicada en 1974)
- BERNASCONI, R. (1986). The fate of the distinction between praxis and poesis. *Heidegger Studies*, 2, 111-139.
- DODDS, E. R. (1959). *Plato's Gorgias*. Oxford University.
- FEENBERG, A., y Freedman, J. (2001). *When poetry ruled the streets: The French May events of 1968*. State University of New York.
- HEIDEGGER, M. (1971). *Poetry, language, and thought* (A. Hofstadter, trad.). Harper & Row.
- (1977). *The question concerning technology* (W. Lovitt, trad.). Harper & Row.
- (1982). *Basic problems of phenomenology* (A. Hofstadter, trad.). Indiana University.
- (1998). *On the essence and concept of physis in Aristotle's Physics B, I* (W. McNeill, trad.). Pathmarks. Cambridge University. (Obra original publicada en 1939)
- (2002). *Phenomenological interpretations in connection with Aristotle* (J. van Buren, trad.). Supplements. State University of New York. (Obra original publicada en 1922)
- HICKMAN, L. (1990). *John Dewey's pragmatic technology*. Indiana University.
- HORKHEIMER, M. (1947). *Eclipse of reason*. Seabury.
- KISIEL, T. (1993). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California.
- LÖWY, M., y SAYRE, R. (2001). *Romanticism against the tide of modernity* (C. Porter, trad.). Duke University.
- MARCUSE, H. (1964). *One-dimensional man*. Beacon.
- (1968). *Negations* (J. J. Shapiro, trad.). Beacon.
- (1969). *An essay on liberation*. Beacon.
- PLATÓN. (1952). *Gorgias* (W. C. Helmbold, trad.). Bobbs-Merrill.
- (1956). *Euthyphro, Apology and Crito* (F. J. Church, trad.). Bobbs-Merrill.
- REGELY, T. (1991). Übersicht über die «Heideggeriana» im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. *Heidegger Studies*, 7, 179-209.

- SCHLUCHTER, W. (1979). *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history* (Trad. G. Roth). University of California.
- THOMSON, I. (2000). Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of metaphysics. *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3), 297-327.
- WEBER, M. (1949). *The methodology of the social sciences* (E. Shils y H. Finch, trad.). The Free.
- ZIMMERMAN, M. (1979). Heidegger and Marcuse: Technology as ideology. *Research in Philosophy and Technology*, 2, 245-261.
- (1990). *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, politics, art*. Indiana University.

