



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

**La crisis del sujeto moderno en la inmensa finitud:  
digitalización, corporalidad subalterna y cultura rave**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Autor: Rodrigo Fuenzalida Del Favero

Profesor guía: Dr. Sergio Rojas Contreras

Santiago, Chile

2022

A Leticia, por el pedregoso camino.

A mi mamá, por darme esta oportunidad.

Y a la memoria de Domingo.

## Agradecimientos

Es gracias al apoyo de diversas personas que este trabajo pudo llevarse a cabo, fue un proceso no exento de trastabilladas y dificultades, por estar presentes les estoy infinitamente agradecido.

Me gustaría agradecer especialmente a dos personas que, con sus diversas formas, gracias a su mentoría este trabajo fue posible. En primer lugar, a mi director de tesis, Sergio Rojas, quien desde sus enseñanzas me mostró no solo autores que llevaron mi interés académico hacia nuevos lugares, sino que me inspiró a interesarme por una filosofía que pueda pensarse seriamente desde otros lugares que la retroalimenten. Esa manera de enseñar y pensar, espero conservarla siempre. Pero sobre todo le agradezco su calidad humana, en momentos de dificultades personales fue siempre una persona comprensiva y se mostró dispuesto a apoyarme ante cualquier requerimiento que tuve para poder sacar adelante la investigación, creo que esa deferencia es muchísimo más importante que cualquier enseñanza académica. En segundo lugar, a mi mentora de pregrado Carolina Bruna, es gracias a su apoyo que ingresé a este programa, y es por personas como ella que este espacio me parece un lugar atractivo en donde desarrollarme. Le agradezco profundamente haber siempre estado pendiente del avance de este trabajo, ofreciéndome ayuda y dándome ánimos para poder finalizarlo. Por su constancia, inspiración y amistad, muchas gracias. La calidez afectiva de ambos es la demostración de que este tipo de trabajos nunca se realizan de forma personal, sino que en gran medida dependen de palabras de aliento, humoradas y comprensión; muy sinceramente les agradezco esa disposición hacia mi persona.

Por último, agradecer a los diversos profesores que me hicieron clases en la escuela de postgrado, en particular Raúl Villaroel, Francisco Herrera y María Antonieta Vera, de quienes realmente aprendí mucho, y gracias a la dedicación con la que preparaban sus clases pude obtener enseñanzas de gran utilidad para esta investigación. A su vez, agradecer a mí pareja, familia, amigas y amigos, que, ante mi demora en la realización de este trabajo, con mucha delicadeza dejaron de preguntarme por el mismo, pero siempre conservaron la confianza en que podría terminarlo.

## Índice

Resumen .....	1
Introducción.....	2
I. El sentido de la técnica en la modernidad, ¿crisis o agotamiento? .....	9
i. ¿De la ontología fundamental a la ontología orientada a objetos? .....	9
ii. La esencia de la técnica moderna como la culminación de la metafísica.....	30
iii. Neoliberalismo como hiperobjeto: ¿la biopolítica superada? .....	40
II. Digitalización .....	54
i. El giro digital de la sociedad contemporánea.....	54
ii. La fisura del individuo digitalizado.....	60
III. Corporalidad Subalterna .....	66
i. La condición postmoderna de la corporalidad subalterna contemporánea.....	66
ii. Fenomenología queer y futuridad.....	78
IV. Cultura Rave .....	86
Conclusión.....	93
Bibliografía.....	98

## Resumen

Pensar acerca de la crisis del sujeto moderno significa meditar respecto de *qué le ocurre* a una subjetividad fragmentada de la cual el fenómeno de la globalización ha ingresado en su corporalidad desplazándola hacia la individuación desterritorializada, es decir, *sin arraigo*. El hecho de que *eso* que lo ocurre no corresponda a algo infinito, sino que se trate de algo inmenso, pero dimensionable, es que puede ser considerado como una *inmensa finitud*, y precisamente porque el individuo es capaz de sentirlo, pero no aprehenderlo, es que le acontece la imposibilidad de ser sujeto del mismo. En este sentido, dicha subjetividad hecha crisis le adviene una objetualidad que la desplaza de su centralidad ilustrada, enrostrándole no solo su masividad finita, sino también su *íntima* relación con la misma. Este drama contemporáneo de la existencia humana se vislumbra desde un horizonte el cual viene arrastrando un problema filosófico del cual, mediante su obra, Heidegger intentó hacerse cargo: el ser, la metafísica y la técnica. La humanidad devenida existencia disponible habita un mundo técnico que logra su consolidación mediante la expansión global denominada neoliberalismo. Así, esta investigación intenta configurar un marco teórico con el fin de pensar la situación de este desplazado individuo, para luego reflexionar acerca de tres expresiones contemporáneas que le acontecen: la digitalización de la vida, la emergencia de corporalidades subalternas, y la consideración estética de un movimiento cultural contemporáneo como lo es la cultura rave; cada una se subsume en la anterior, y las tres en el marco teórico general. La primera aborda tanto el giro digital del neoliberalismo como la fisura producida dentro del individuo por la misma digitalización. Posteriormente, se plantea la condición de posibilidad de emergencia de ciertas corporalidades subalternas debido a la crisis del sujeto moderno, así como una fenomenología queer que reflexiona acerca de cómo se habita el espacio y de qué manera puede surgir, desde la ausencia, la *presencia* de un habitar desorientador. Finalmente, se reúne todo lo señalado en la investigación mediante el análisis estético de la cultura rave, en este punto de *acompañamiento en el extrañamiento* convergen la crisis de la subjetividad mediante la interobjetualidad, la digitalización como descendiente predilecta del método científico, y corporalidades cibernéticas intentando transformar el espacio mediante la habitación del mismo desde diversas corporalidades, al mismo tiempo que lo estetizan produciendo nuevas estructuras normativas.

## Introducción

Nací en un tiempo en que la mayoría de los jóvenes había perdido la creencia en Dios, por la misma razón por la que sus mayores la habían tenido—sin saber por qué. Y entonces, como el espíritu humano tiende naturalmente a criticar porque siente, y no porque piensa, la mayoría de los jóvenes escogió a la Humanidad como sucedáneo de Dios. Pertenezco, sin embargo, a aquel género de hombres que están siempre al margen de aquello a lo que pertenecen, no viendo sólo la multitud de la que son parte, sino también los grandes espacios que hay al lado. Por eso ni abandoné a Dios tan ampliamente como ellos, ni acepté nunca a la Humanidad. Consideré que Dios, siendo improbable, podría existir, pudiendo por lo tanto deber ser adorado; pero que la Humanidad, siendo una mera idea biológica, y no significando más que la especie animal humana, no era más digna de adoración que cualquier otra especie animal.

FERNANDO PESSOA, *Libro del desasosiego*

Este primer párrafo del famoso poeta portugués de principios de siglo XX anuncia la crisis de la subjetividad moderna desde el principio de su constitución como tal, acusándola de ser una reiteración epistemológica de la manera en que la humanidad se ha planteado su relación con el mundo que habita. Permanece la interrogante si la intuición del escritor es extensible al momento en que dicha subjetividad hace crisis cuando su lugar de habitación se convierte en la totalidad planetaria: el fenómeno de la globalización ingresa en cada corporalidad desplazándola hacia la individuación desterritorializada, o sea, *sin arraigo*, toda vez que si el mundo es una totalidad entonces no existe eso que se llama mundo. Pero este mundo no es infinito, no estriba en una galaxia o el universo, sino que corresponde a una *inmensa finitud*, y es precisamente porque resulta algo tangible pero no dimensionable que al humano le acontece la imposibilidad de ser sujeto del mismo. La totalidad finita es el mundo técnico donde habita el sujeto fragmentado, una condición epocal respecto de la cual interesa reflexionar en lo relativo a *qué le ocurre o acontece* a esta subjetividad devenida

indiferenciada existencia disponible, en vez de intentar desarrollar una teleología para su agencia. Si no existe la posibilidad de pensar un más allá o un más acá de la ciencia, entonces antes de proponer hacia dónde podría dirigirse la existencia individual o colectiva, tal vez debería ahondarse primero en esa incapacidad de pensamiento acerca de dicho camino. En este sentido, a esta subjetividad hecha crisis le adviene una objetualidad que la desplaza de su centralidad ilustrada, enrostrándole no solo su masividad finita, sino también su *íntima* relación con la misma.

El reverso de esta problemática corresponde a la fisura provocada al interior de esta individualidad desplazada, a la cual se le incorpora simbióticamente la objetualidad al mismo tiempo que la crisis de la subjetividad permite el advenimiento de corporalidades subalternas que su histórica ausencia eran la condición de posibilidad de la presencia del sujeto moderno. El giro digital del neoliberalismo globalizado fuerza el ingreso de los códigos digitales al organismo fisiológico humano, de manera que su palpable superioridad en el procesamiento de información respecto de este último conlleva el peligro de la consolidación absoluta del *método* científico como único criterio válido del ejercicio volitivo humano. Dicha fusión confirmará la habitación del individuo en un mundo que le es progresivamente cada vez más ininteligible, licuará definitivamente su precaria condición de fuerza de trabajo logrando su ininterrumpida disponibilidad, y rearticulará su relación con la autopercepción de su propia imagen mediante su proliferación en las redes sociales digitales. A su vez, la fragmentación de esta subjetividad moderna desmorona una autoconcepción del «yo» representable de manera coherente, racional e identitariamente autosuficiente; ingresando al *plano de la presencia* corporalidades subalternas postmodernas que cuestionan el proceso de generización que regula y canaliza la subjetividad deseante, mostrándose como cuerpos que son producto de un ejercicio iterable de actos en tensión enmarcado por prohibiciones inconscientes y nuevas producciones de subjetividad. La forma de lograr mantener duradera esta emergencia radicarán en romper el tiempo heterosexual moderno consistente en una indefinida sucesión de «ahoras» mediante irrupciones extáticas que desorienten las corporalidades respecto de los objetos normativos, requirentes de la ausencia constitutiva de las corporalidades antinormativas para consolidar su orientación alrededor de sí mismos.

La investigación principia con un marco teórico desarrollado en el primer capítulo titulado *El sentido de la técnica en la modernidad, ¿crisis o agotamiento?*, que a su vez se divide en tres subcapítulos. En este se hace un recorrido del pensamiento de Martin Heidegger y su obra fundamental «Ser y Tiempo», pasando por su problematización acerca de la metafísica donde la técnica resulta su situación culminante, hasta la descripción del neoliberalismo como el mundo técnico habitado por la subjetividad fragmentada. La razón del vuelco hacia el inicio de la obra del pensador alemán estriba —teniendo como referencia el texto denominado precisamente «Heidegger» del traductor y filósofo español Arturo Leyte—, en que la totalidad de esta gira y sobregira en torno a un «tema» no sujeto a tematización: el ser. En este sentido, por más tediosa que parezca la millonésima investigación realizada acerca del trabajo de este polémico y notable personaje, la remisión al principio de su pensamiento resultaba ineludible, toda vez que la «temática» del ser es precisamente de lo que la metafísica ha hecho un tema, tematización que hace imposible pensar el ser, y esa imposibilidad de pensamiento logra su consumación en el mundo técnico, de manera que la esencia de la metafísica es la esencia de la técnica moderna.

En el primer subcapítulo se aprecia como en su obra capital Heidegger intenta desarrollar una ontología fundamental: pensar el ser sin hacer de este un tema, es decir, sin que se le considere como algo, como un ente. En orden de lograr este cometido, elige como ente prioritario al Dasein para analizarlo fenomenológicamente no desde sus propiedades, sino que desde su única posibilidad de ser él mismo: existir. Va de suyo mencionar problemáticas ilustres extraíbles del recorrido del texto, tales como el sujeto moderno jamás hallado, la condición de arrojado, la relación con las cosas, y la temporalidad extática como reacción al tiempo sucesivo de la modernidad. Continuadores de la ontología fundamental se encontrará a los filósofos contemporáneos Graham Harman y Timothy Morton, representantes de la corriente filosófica llamada *Ontología Orientada a Objetos*. Con Harman se radicalizará la relación del ente con las cosas, llevándolo a un plano netamente interobjetual, en la cual toda relación entre las cosas se encontraría siempre «objetivando» desde un lugar preteórico, agudizando la distinción heideggeriana correspondiente al «estar al a mano» y «estar ahí delante», desarrollando así una filosofía desantropologizadora atingente a la crisis de la subjetividad moderna. En sintonía con lo anterior Morton desarrollará una filosofía política y estética acerca del ingreso interobjetual en la cotidianidad humana, en especial de grandes

objetos distribuidos en el tiempo y el espacio, a los cuales denominaré *hiperobjetos*. Estas *inmensas finitudes* empujan a la individualidad desplazada, forzándola hacia un sentimiento de *intimidación* por encontrarse demasiado cerca de dichos masivos objetos, obligando a hacer cuerpo de la relación interobjetual simbiótica con estos.

El segundo subcapítulo analiza el retorno a la metafísica del pensamiento heideggeriano cuando el autor reconoce la imposibilidad de superarla, proponiéndola como el horizonte desde donde pensar la filosofía. Su objetivo radicaría en intentar sortear la dualidad constitutiva de la metafísica escolar —por un lado, el ente, y por otro, el ser—, a fin de identificar el lugar de la *diferencia* que no puede pensarse como algo, sino un *entre* que podría establecerse como ser. Heidegger se encontrará con que el camino de la metafísica habría desembocado en una ontoteología, es decir, el acontecimiento de que *todo* sea verdad, independiente de en qué lado esta caiga —por ejemplo, si es en la idea o en la cosa; si es en el sujeto o en el objeto—, olvidándose así al ser. Esto desembocará en la intercambiabilidad de cualquier cosa por otra en una totalidad universal indistinta identificada como *nihilismo* —representado en la figura de Nietzsche—, es decir, la culminación de la metafísica. A Nietzsche se le adjudicaría entonces el título de ser el *último metafísico*, toda vez que con él la división de los polos diferenciables de verdad *se agota* con el advenimiento de la voluntad de poder nietzschiana en que todo ser de una cosa consiste en disponerse a imponerse a sí misma como esa cosa. Así, la técnica lejos de ser un medio para un fin estriba en un modo de desocultar cuando en la historia de la metafísica ya no existe el tránsito de lo oculto(ser) a lo desoculto(ente), sino que en la modernidad se impone la representación como criterio unívoco de remisión de algo: todo está desoculto, todo es ente. Este devenir representación impositiva expone la *crisis de la subjetividad moderna* al mostrar a un humano incapaz de ser sujeto de algo, porque todo está dispuesto para imponerse como representación, siendo su prescindible papel el ser una existencia disponible más para la provocación técnica.

Por último, el tercer subcapítulo intenta hacer una descripción del equívoco término neoliberalismo a fin de poder enmarcar el lugar donde la contemporánea subjetividad en crisis habita, cuestionando la utilidad del concepto de biopolítica como análisis de las actuales formas en que el poder subjetiva la corporalidad. El neoliberalismo es pensado como hiperobjeto, es decir, como algo que le acontece al individuo desde hace tiempo atrás, y con

el cual tiene una relación viscosa: los individuos están ya pegados a él. Influenciados por los estudios de Michel Foucault, quien comprendía el neoliberalismo como una *razón gubernamental* en el ejercicio del poder político por parte de la Administración del Estado dentro de una globalizada economía de mercado, los filósofos franceses Pierre Laval y Christian Dardot van a desproveer el concepto de cualquier carácter monolítico impositivo, adjudicándole su existencia a un entroncamiento entre la instalación de una norma neoliberal en fusión con el capitalismo financiero, una lucha ideológica pujante por una responsabilidad individual en desmedro del Estado de bienestar, y principalmente técnicas de poder y dispositivos disciplinarios productivos de la subjetividad individual. Una sociedad en la que el poder no es identificable en un punto determinado de un sistema de dominación global, es decir, no existe un punto central desde el cual éste emane, sino que su estado se produce en cada instante debido a la movilidad inducida por las distintas relaciones de fuerza. En adhesión a esta descripción del neoliberalismo, debe considerarse el aporte de Gilles Deleuze y Félix Guattari en lo relativo a su inherente capacidad desterritorializante y reterritorializante, o sea, su constante capacidad de desestructuración de la estructura social y rearticulación de antiguas estructuras normativas. En este escenario de ingreso interobjetual masivo a la vida cotidiana del individuo, cristizador de un mundo técnico que viene forjándose en los albores de la modernidad, pareciese que el concepto foucaultiano de biopolítica —complementado por Giorgio Agamben y su figura del homo sacer—, empezaría a resultar insuficiente para describir la forma en que el poder subjetiva este individuo contemporáneo, erigiéndose el ambiguo concepto de *infrapolítica* —acuñado por Alberto Abelairas—, como una alternativa para pensar los límites de la subjetivación.

A la luz de la obra de Eric Sadin el segundo capítulo de la investigación titulado *Digitalización* analiza el *giro digital* del neoliberalismo, para luego —siguiendo el trabajo de la artista y filósofa Hito Steyerl—, reflexionar acerca de la fisura que este giro ha provocado en el individuo contemporáneo. Adoptando una visión instrumental de la técnica, Sadin entenderá la digitalización neoliberal como un instrumento impositivo y sin control alguno, aduciendo que, debido a la fusión entre los códigos digitales y el organismo fisiológico humano —el «individuo antrobológico»—, resulta necesaria una nueva ontología desde dónde pensar la realidad social. La problemática filosófica radicaría en que los aparatos robóticos se erigirían como el único criterio de *verdad* en esta nueva sociedad, encontrándose

en riesgo de ser eliminada la capacidad volitiva humana. Esto se debería principalmente a su inigualable capacidad de procesamiento de información, la cual tendría como efecto *orientar* al individuo en su capacidad decisional. Pensando la temática desde la técnica heideggeriana, pareciese haberse encontrado el prisma contemporáneo para meditar la total disponibilidad del humano devenido existencia disponible. La constitución del individuo como antropológico resulta un punto de no retorno, toda vez que su nueva imbricación interobjetual acentúa tanto su disponibilidad como su lugar prescindible. El mundo incapaz de ser habitado se le torna progresivamente cada vez más ininteligible, la relación con el «yo» se ve modificada debido a la potencia de la pantalla que incrementa la necesidad de un sentido de pertenencia, y aparecen nuevas formas de precarización laboral ante el acceso ininterrumpido propiciado por la digitalización de la vida. Al individuo totalmente informatizado, pero no por eso comunicado, el «antropologismo» le plantea nuevas formas identitarias condicionadas por la fluidez, la movilidad y la escisión de sí mismo.

El tercer capítulo designado *Corporalidad subalterna* pretende pensar las corporalidades que emergen de la fragmentación de un sujeto masculino —por ende, el sujeto moderno—, como aquel autónomo y autosuficiente poseedor de una coherencia abstracta inteligible dentro del plano del lenguaje; así como cavilar la manera en que dichos cuerpos se relacionan con su espacio, es decir, como habitan el hecho de haber sido normados para ausentarse. La definición de corporalidad subalterna resulta problemática dado que existen diversos lugares desde donde ambas palabras integrantes de esta conjunción pueden ser enunciadas: hemisferios culturales, localidades, sexo, raza, ruralidad/urbanidad, etc. A fin de poder reunir la mayor cantidad de individuos dentro del mundo globalizado —siguiendo al científico político hindú Partha Chatterjee—, se aunarán dentro de aquella toda experiencia amenazada dentro de un espacio y tiempo definido heterónomamente. En el mismo camino, mediante el análisis de los estudios queer y feministas de la década del noventa encabezados por Judith Butler, Rossi Braidotti y Donna Haraway, se revisará críticamente cómo estas autoras discurrieron acerca del fracaso de la figura coherente del sujeto moderno de ideal universal racionalista, mediante una constitución identitaria del «yo» en donde los procesos inconscientes del deseo dentro de un orden normativamente estructurado por una matriz heterosexualmente obligatoria juegan un papel central. Luego, principalmente a través del estudio fenomenológico de la filósofa australiana Sara Ahmed y los estudios culturales del

cubano José Esteban Muñoz, se expondrá acerca de la relación entre las corporalidades queer y el espacio, en el sentido cómo la ausencia de las mismas implica estar orientado alrededor de ciertos objetos heteronormativos, lo cual refuerza su centralidad y abre posibilidades de desorientación mediante la fragmentación de la temporalidad moderna.

Finalmente, el último capítulo de rótulo *Cultura Rave* tiene por objeto describir este movimiento cultural como una *expresión estética* de la crisis de la subjetividad moderna, esperando que logre percibirse la concatenación de los capítulos anteriores en forma de «casacada», donde en cada capítulo se encuentran subyacentes los anteriores. Estos han de desembocar en una forma existencial en que estos individuos deterritorializados, desprovistos de arraigo en el mundo, viven en soledad la expresión artística sonora como un espacio interobjetual, que explota sus posibilidades gracias a la digitalización siempre sujeta un método inescapable, espacio que es habitado por corporalidades queer que extienden su forma para desorientar al mismo tiempo que la recodificación estetizada los invade subjetivando este lugar infrapolítico. Los trabajos del crítico cultural inglés Simon Reynolds acerca de este movimiento, así como la estética de la noche del filósofo contemporáneo francés Michaël Foessel, marcarán la pauta de la reflexión acerca del encuentro con la *intimidad y la presencia de la ausencia* de las subjetividades fragmentadas. Tal vez ese *entre* al que Pessoa decía pertenecer rechazando tanto la ontoteología como la modernidad, podría encontrarse en un espacio cultural constituido de ausencias y cargado de futuridad.

## I. El sentido de la técnica en la modernidad, ¿crisis o agotamiento?

### i. ¿De la ontología fundamental a la ontología orientada a objetos?

Las vidas humanas transcurren con la misma íntima inconsciencia que las vidas de los animales. Las mismas leyes profundas, que desde fuera rigen los instintos de los animales, rigen, también desde fuera, la inteligencia del hombre, que parece no ser otra cosa más que un instinto en formación, tan inconsciente como cualquier otro instinto, pero menos perfecto por todavía no formado.

FERNANDO PESSOA, *Libro del desasosiego*.

En el año 1995 el mundo de la animación japonesa se vio remecido debido al estreno de la obra titulada *Neon Genesis Evangelion*, producida por el estudio Gainax y dirigida por Hideaki Anno. Clasificada dentro del género de la ciencia ficción pero con un marcado trasfondo filosófico-existencial de corte psicoanalítico, la serie retrata un mundo sumergido en la catástrofe producto de la inesperada invasión de entes no-humanos denominados «Ángeles» quince años atrás, la cual redujo la población humana a la mitad forzando a la Organización de las Naciones Unidas a establecer una corporación científico-militar cuyo objeto aparente consistiría en combatir dichos entes con el fin de asegurar la supervivencia de la raza humana. Las armas desarrolladas para combatir a los Ángeles consisten en robots biomecánicos llamados «Evangelion», cuyos pilotos únicamente pueden ser adolescentes debido a que estos generan una simbiosis neurobiológica con los primeros, lo cual les provoca una brutal presión psicológica en adhesión a la ya propiamente constitutiva de su rango etario. Resulta interesante como todos los personajes de la serie —desde adolescentes hasta adultos—, se ven entrecruzados por una incomprensible sensación de *angustia* existencial suscitada tanto por su propia individualidad como por el mundo en el cual se encuentran insertos, es decir, una disposición afectiva que no consiste en una sensación subjetiva de miedo de algo, sino que lo que los angustia «*es el estar-en-el-mundo mismo*» (Heidegger, 2019, p.211). En un contexto donde los sujetos resultan radicalmente individuados, en que entes no humanos finitos pero inconmensurables como una crisis climática o un virus global

ingresan en la cotidianidad, la lectura de la crisis de la condición contemporánea del sujeto moderno realizada por esta obra de arte parece del todo sugerente.

La filosofía heideggeriana inicia su trayecto preguntándose por el *sentido del ser*, lo cual directamente la remite hacia una exhaustiva revisión de cómo en la historia de la filosofía se ha obviado la incapacidad para explicar qué se entiende por dicho concepto. Es el mismo Heidegger (2019) quien al comienzo de la introducción de «Ser y Tiempo» lo señala explícitamente: «cuando se dice: el “ser” es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de discusión ulterior. El concepto de “ser” es, más bien, el más oscuro» (p.29). En consecuencia, habría un intento por agotar la forma históricamente doctrinaria de entender la filosofía con el fin de pensar aquello que la hizo posible, es decir, su sentido. Dicha pregunta por el sentido necesariamente debe ser ontológica, toda vez que aquella «es la única que pregunta *por el sentido del término que mienta aquello que es distinto de todo ente*» (Gaos, 1971. P.22), o sea, del ser. El filósofo alemán denominará provisionalmente a este proyecto de agotamiento filosófico «ontología fundamental», el cual «es el nombre para iniciar la cuestión de la reiteración de la filosofía, o sea, la constitución de la “historia de la filosofía” o “de lo no-pensado”» (Leyte, 2005, p.62), es decir, es el inicio del trayecto que corresponde a la meditación acerca del desocultar heideggeriano.

Este principio del trayecto se ve marcado por la elección del Dasein como *ente prioritario* para la pregunta por el sentido del ser, lo cual se debe a la particular *relación* que tiene éste con su ser mismo, ya que «se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo» (Heidegger, 2019, p.37). Esta relación particular del Dasein con su ser no se debe a una capacidad cognoscitiva especial la cual le permitiría una determinada comprensión de él mismo, o sea, no significa desarrollar una ontología del ser del Dasein, sino que se trata de un lugar previo, un cierto comportamiento fáctico consigo mismo y el mundo, es decir, un estar-en-el-mundo al que Heidegger (2019) refiere como una inevitable relación «pre-ontología»: «un estar siendo en la forma de una comprensión del ser» (p.37). Lo que resulta decisivo de comprender es que este carácter pre-ontológico es «lo que define propiamente al *Dasein* y *nada más*» (Leyte, 2005, p.71), es decir, si el Dasein fuera primariamente el ser

humano, el sujeto u otra figura por el estilo, su vínculo preeminente con el ser se vería alterado y ya no sería propiamente dicho ente, que debido a tal relación con el ser y nada más es que a su modo de ser se lo denomina *existencia*.

Resulta perentorio distinguir entre Dasein y existencia: por un lado, el Dasein es un ente que al igual que todo ente tiene un modo de ser; por otro, se encuentra el *modo de ser* de ese ente, que es la existencia, la cual solamente consiste en ser lo que es él mismo, es decir, en existir. A su vez, esto significa que el Dasein se encuentra *abierto* al ser, o sea, que por ser un ente que desde un (no)lugar habita algo que reúne todo lo que es y que desde ahí se constituye su ser —reunión que por lo demás abarca todas las cosas y las presenta a dicho ente—, es que la existencia se entiende como un desplazamiento desde donde se puede vislumbrar una tenue aparición que se puede calificar como *nada*. Ahora bien, la pregunta que inmediatamente sale al paso es la siguiente: «¿cómo poder decir algo de lo que pasa desapercibido sin que, simultáneamente, no convoquemos una ontología al uso y no hagamos una “temática”?» (Leyte, 2005, p.73). Esto es lo que conducirá a Heidegger a preliminarmente desarrollar una *fenomenología* para analizar existencialmente al Dasein, entendiendo por ésta un método consistente en «hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo» (Heidegger, 2019, p.59), es decir, la intención del filósofo alemán estribaría en lo que debe necesariamente quedar *oculto* para que el fenómeno se muestre como él mismo, de manera que la analítica existencial del Dasein apuntará a la descripción del principio del ente Dasein, y esto es lo que le dará el carácter de fundamental.

A diferencia de lo que habitualmente se entiende por el ser de una cosa —entendiendo por ente o cosa: «Algo que “está ahí” presente (no necesariamente de forma material), de lo cual se pueden decir a su vez otras cosas» (Leyte, 2005, p.90)— el cual consistiría en ser esa cosa, o sea, una nueva cosa de la cual se extraen ciertas *propiedades* de las que luego se desprenden ciertas *categorías* para poder exponer lo ente, la existencia como modo de ser del Dasein no es «algo» de lo cual se puedan extraer propiedades sino más bien nada, es decir, la mera *posibilidad* del Dasein de ser él mismo, de existir. Con objeto de evitar la tematización de la existencia como cosa, es que Heidegger (2019) la plantea de la siguiente manera: «*La “esencia” del Dasein consiste en su existencia*» (p.69). La puesta entrecomillas de la palabra

esencia alude a que el Dasein mismo no tiene esencia, porque de esta no se puede realizar una tematización, o sea, ponerla «ahí delante» como algo, de manera que la existencia solo cabe como posibilidad que siempre es, y ya que el Dasein «es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse “aparentemente”» (Heidegger, 2019, p.70). Esto quiere decir que la posibilidad de elección en torno a la existencia —la cual es siempre propia, no universalizable, es por ello que el autor inicia la oración con «cada vez»— no tiene que ver con existir o morir, sino dos formas culmines de ser: la *propia*, la cual se orienta por el ser mismo, esto es, la existencia; y la *impropia*, guiada por la existencia de una cosa —como puede ser el sujeto—, la cual constituye, por lo demás, la manera habitual de estar en el mundo.

De esta manera, Heidegger (2019) enfatiza en que a diferencia de un análisis acerca de las propiedades de una cosa desplegada en categorías, las explicaciones de la analítica del Dasein «se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*» (p.71). Esta importante distinción preliminar entre un análisis categorial de las cosas versus un reconocimiento descriptivo de las formas en como aparece el Dasein —es decir, sus existenciales—, requiere justamente de la descripción fenomenológica del mismo. La primera conclusión radica en que esta estructura existencial no es un derivado de cierta *comprensión* del Dasein acerca del mundo, sino que «deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *estar-en-el-mundo*» (Heidegger, 2019, p.81). En este sentido, el estar-en-el-mundo corresponde a una estructura *unitaria* en la cual el Dasein se encuentra absorto *a priori* en el mundo, y es a partir de ahí desde donde *conoce* original e inevitablemente, rompiendo así con el moderno esquema de relación sujeto/objeto. Una de las complejidades de esta cuestión radicaría en la pregunta por el *quién* habita esta estructura indivisible, ya que si el Dasein que habita la estructura de estar-en-el-mundo no es el sujeto la pregunta radica en que si debe ser entendido como un ente o debe ser considerado ya como ser. Dicha cuestión aludiría a los modos de comportarse —propio e impropio— señalados anteriormente, los cuales no son opuestos, sino que consisten «en el reconocimiento de que la cuestión del ser se juega como diferencia» (Leyte, 2005,

ps.100-101), o sea, la relación entre los modos de comportarse revelará el (no)lugar en donde el Dasein se encuentra en el-mundo y es(en).

Por regla general las cosas aparecen en el mundo de manera inadvertida, lo cual quiere decir que el Dasein habitualmente se relaciona con las cosas del mundo a través de la modalidad «estar a la mano», que es «*la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”*» (Heidegger, 2019, p.101). Cuando una persona está escribiendo un ensayo en su computadora existen una serie de cosas que se relacionan con ella que no se tematizan, desde que cada vez que ésta presiona una tecla en el teclado —es decir, la herramienta por medio de la cual se introduce información al software—, dicha data aparezca en la pantalla de la computadora, hasta que la cavidad bucal salive de forma regular. En este sentido, tanto con el teclado de la computadora como con su cavidad bucal, la persona se relaciona con ellas *para algo*, o sea, bajo una relación de utilidad, y debido a que existe una relación ininterrumpida de ambas no solo con la persona sino con el mundo circundante, es que en alguna medida se coincide con el ser de la cosa. Cuando esta relación se *interrumpe*, como cuando la persona presiona la letra «h» y esta no aparece en la pantalla, o le duele el molar superior derecho, las cosas pasan a «estar presentes ahí delante», es decir, una cosa inutilizable «se muestra como cosa-usual [*Zeugding*] con tal o cual aspecto, y que en su estar a la mano ya estaba constantemente ahí teniendo tal aspecto» (Heidegger, 2019, p.102). Esto revela una doble manera de estar en el mundo: una es una relación original con las cosas en la cual el mundo se presenta como un todo, y la otra es una relación contemplativa con ellas en que el mundo se presenta como cosas separadas. Lo destacable estriba en que estar-en-el-mundo refiere a una relación fáctica de *anterioridad* a la relación representacional de cognoscibilidad que tiene el sujeto moderno con las cosas, en el sentido de que estas últimas ya se encuentran interpelando al Dasein constituyendo una relación unitaria con este, desplazándolo a un (no)lugar desde donde se encontraría abierto al ser.

De acuerdo a este análisis, tres serían las formas cooriginarias que definen el modo en que el Dasein se encuentra abierto al ser o en que este existe: «encontrarse», «comprender» y «habla». En cuanto al modo de ser *encontrarse* o el Dasein como *disposición afectiva*, este describe una situación fáctica en la cual dicho ente se encuentra, es decir, el «estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”. En este “cómo uno está” el temple

anímico pone al ser en su “Ahí”» (Heidegger, 2019, p.161). De esta manera, producto de que el Dasein no elige estar en este o aquel estado anímico, sino que se encuentra inevitablemente en alguno, es que el encontrarse corresponde a un modo de ser existencial del mismo y no una facultad derivativa de su ser. Es en la descripción de este existencial donde Heidegger (2019) identifica al Dasein como un ente que se encuentra *arrojado* en el mundo: «en el “que es”, es lo que llamamos la *condición de arrojado* en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí» (p.161). En otras palabras, el Dasein *es* su encontrarse, lo cual implica que se encuentra inevitablemente siendo en relación con el mundo como un todo, dicha inevitabilidad fáctica se considera una condición de arrojado que constituye su «estar a la mano» en el mundo, de manera que será la «facticidad» la forma ontológico-existencial que definirá el encontrarse como modo de ser en el mundo.

El modo de ser *comprender* no consiste en la asimilación de algo en un sentido teórico, sino que en éste «se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible» (Heidegger, 2019, p.169). Esto quiere decir que el fenómeno del comprender radica en una cuestión más original que la teorización, la cual estriba no en una posibilidad en particular, sino en la posibilidad de existir, por lo que el comprender como poder-ser significa la posibilidad *existencial* del Dasein, es decir, la forma ontológico-existencial del comprender es la «existencialidad». Si es que el Dasein se encuentra arrojado o definido por su facticidad, entonces su posibilidad existencial radica en la capacidad de poder existir *propiamente* una vez que este se *encuentra* ya siempre existiendo *impropiamente*, o sea, siempre ya arrojado a su «proyecto», lo cual significa «estar abierto a la posibilidad que consiste en existir en lugar de detenerme en una posición, ligado a una realidad substantiva por el hecho de que simplemente está ahí, presente» (Leyte, 2005, p.110). De esta manera, un habitar que cuida la existencia consistiría en lograr encontrarse abierto a la tensión que existe en las posibilidades de orientarse siempre por las cosas y la posibilidad de orientarse por la existencia.

Por último, como modo de ser cooriginario y articulador de los dos anteriores, se encuentra el *habla* o *discurso*, el cual «es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo» (Heidegger, 2019, p.188).

Esto quiere decir que el Dasein vive en un mundo ya interpretado por medio del habla, el cual lo constituye, como por ejemplo cuando una persona intenta escribir un ensayo, pero es interrumpido por el sonido de una motosierra cortando metal en una obra de construcción vecina, al escucharlo la persona piensa en ese sonido en específico, no simplemente en ruido, debido a que esta se encuentra ya siempre entre medio de los entes, en un mundo interpretado. En este sentido, el habla es anterior a la lingüística y la gramática, es un modo de ser que constituye existencialmente al Dasein. A su vez, por medio de la descripción del habla se puede analizar la manera como el Dasein es *cotidianamente* en el mundo, es decir, la comprensibilidad de la existencia impropia del Dasein se alcanza por medio de la exposición ontológica-existencial del habla, la cual es la «caída». Por esta última se entiende que «el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa» (Heidegger, 2019, p.200), es decir, es una conducta bajo la cual el Dasein está ya orientado siempre por lo ente, pero es él mismo quien comprende que se encuentra inevitablemente arrojado a esta situación, que existe impropriamente.

Shinji, el adolescente protagonista de la mencionada serie «Evangelion», a lo largo de toda la trama se encuentra envuelto en una insoportable angustia que no proviene del constante rechazo de su padre o el miedo que le provoca pilotar el robot biomecánico, sino que resulta del hecho de *existir* en el mundo, el cual al estar sumergido en la catástrofe se le hace presente y le provoca la sensación de querer desaparecer del mismo. Al igual que en la serie, es en la *angustia* que Heidegger (2019) encuentra el «fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein» (p.207), es decir, en dicho estado de ánimo se reconoce la relación del Dasein con el mundo, pero no desde la relación de una cosa o ente con éste, sino que desde la estructura unitaria de estar-en-el-mundo, o sea, describiéndola fenoménicamente. Fue en el siglo diecinueve cuando Kierkegaard (2013) radicalizó el término de angustia al pensarlo más allá de un sentimiento subjetivo o un tipo de emocionalidad, refiriéndose a esta como «la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad» (p.102), esto es, el fenómeno del espíritu que se corresponde con el lugar de la nada, estremeciéndose con la posibilidad de ser libre, o sea, de existir libremente. Por su parte, Heidegger (2019) profundizará el concepto al ahondar en *qué* consiste la posibilidad que abre la angustia, al señalar que lo que *oprime* al Dasein en realidad más que el mundo que está ahí es «la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a

partir del “mundo” y partir del estado interpretativo público» (p.212). En otras palabras, como el Dasein se encuentra siempre caído en la impropiedad encuentra refugio en las cosas, como por ejemplo la casa o la amistad, pero cuando este se representa su relación absorta a mano con las cosas, el mundo es *nada*, encontrándose *fuera* de la impropiedad, apareciendo la posibilidad propia e impropia de la ex-sistencia en ese lugar desplazado de la desprotección que es la angustia.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta *nada* que tanto Kierkegaard como Heidegger revelan en el análisis de la angustia? Como se señaló más arriba, el análisis del procedimiento de la angustia conlleva la utilidad de lograr la comprensión del fenómeno unitario del estar-en-el-mundo. Esto supone en primer lugar un reconocimiento de su propia existencia, es decir: «significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo» (Heidegger, 2019, p.215), lo cual implica que éste siempre se anticipa a su poder-ser, que constituye su existencia. Pero dicha anticipación siempre se hace desde una facticidad, o sea, desde un lugar desde el cual se encuentra arrojado, de manera que anticiparse más bien entraña un «*anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*» (Heidegger, 2019, p.216). A su vez, este encontrarse-ya-en-el-mundo supone encontrarse absorto en medio de este mundo, es decir, caído huyendo de la angustia, por lo cual se incluye como modo esencial el «*cadente estar en medio de lo intramundano a la mano de la ocupación*» (Heidegger, 2019, p.216). De esta manera, el ser del Dasein consiste en un «*anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)*. Este ser da contenido a la significación del término *cuidado*» (Heidegger, 2019, p.216). Por *cuidado* o *cura* no debe entenderse un fenómeno existencialmente práctico como por ejemplo el de preocuparse o ser cauteloso, sino que debe entenderse en un sentido ontológico-existencial, lo cual implica atenerse a la situación a la cual se encuentra absorto con una mirada hacia el futuro, pero siempre bajo la comprensión de la concreta circunstancia a la cual se halla afecto.

El intento de Heidegger por evitar una repetición de la ontología tradicional —la cual siempre ha partido de una distinción categorial: sujeto/objeto, naturaleza/espíritu, etc.— lo condujo a la descripción fenomenológica de algo que no es un ente o cosa, es decir, la existencia, la cual corresponde a una unidad que se agrupa en torno al concepto de *cura* —agrupación que sus propiedades articulatorias la hacen ser, no que se entienden a partir de

aquella y de la cual derivan—, definiéndola así en su estructura como el «anticiparse a sí / estando ya / en medio de». Y que, por ende, lo que en principio se pensaba como el análisis de un ente prioritario denominado Dasein revela su imposibilidad de ser analizado de manera ontológicamente tradicional, develándose ya no como un ente, sino como el *origen* a partir del cual se puede comprender el ser, funcionando entonces como el reconocimiento de un *sentido* —objetivo central de la obra—, es decir:

se procura poner de manifiesto el “fondo sobre el cual” o el “aquello dentro de lo cual” que puede dar comprensibilidad (presencia, comparecencia) a eso que el análisis allí precedente ha encontrado; y se descubre entonces que el tal “sentido” no lo es del ser de cierto particular ente, sino sencillamente del ser mismo. (Martinez, 1999, p.32)

El estado de la angustia revelará el lugar desde donde la relación a mano con el mundo hace que este último se deleve como *nada*, entendiendo esta como «origen y sentido» (Leyte, 2005, p.129), es decir, el horizonte a partir del cual se puede comprender una idea de ser humano o cosa.

Con objeto de garantizar la completitud del análisis del Dasein el filósofo alemán medita acerca del fenómeno que puede comprender a éste como un todo concreto: la *muerte*. El escritor noruego Karl Ove Knausgård (2018) al reflexionar en torno a la relación ambivalente con la cual las sociedades (post)modernas se vinculan con la muerte, plantea la existencia de su desarraigo con la corporalidad en conjunción con su total omnipresencia en la cotidianeidad, lo cual tiene como resultado que ésta sea «lo último grande del exterior. Por eso hay que ocultarla. Porque la muerte está fuera del nombre y fuera de la vida, pero no está fuera del mundo» (p.259). Pero Heidegger (2019) pretende explicar el fenómeno de la muerte *desde* el horizonte de comprensibilidad de la existencia y no desde un afuera de la misma, entendiéndola como: «*la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de esta hacia su fin*» (p.280). Esto quiere decir que la muerte constituye su posibilidad de ser, ya que, al conformar la garantía de su completitud, al ser garante de lo que va a ocurrir, se instituye como el horizonte o el límite que al no ocurrir todavía demarca la *finitud* del Dasein. En este sentido, si la cura como estructura articuladora de la existencia se comprende desde la finitud dada por el concepto de muerte, su estructura quedaría de la siguiente manera:

la existencialidad del Dasein vendría dada por el hecho futuro de la misma muerte (el anticiparse a sí), su facticidad comprendería como máxima posibilidad de ser la muerte bajo lo cual se angustia (estando ya), y la caída como la manera en que el Dasein escapa cotidianamente de la angustia de la muerte encontrándose pasmado entre los entes (en medio de). Esta relación cotidianamente impropia con la muerte es la observada por Knausgård en la sociedad contemporánea, en la cual la *habladuría* constante acerca de la misma —sobre todo en la hiper disponibilidad de la era digital— provocada por el acecho continuo de la comunicación intersubjetiva, omnipresente pero ajena, en que se oculta la relación más propia con el ser uno mismo, es el lugar desde donde se vive la existencia.

El vínculo entre la *conciencia* y la muerte resulta de vital importancia para la comprensión de ésta como fenómeno, toda vez que la primera no consiste en ser la conciencia de alguien o de algo, sino que «constituye la posibilidad de que desde aquí, desde la existencia, se pueda tener una interpretación de la estructura completa del ser del *Dasein*, de la cura» (Leyte, 2005, p.135), es decir, al ser únicamente conciencia de la muerte, esta convoca al Dasein a su poder-ser, que como posibilidad extrema es la muerte, lo cual lleva a comprenderlo desde y como la finitud. En este sentido, para Heidegger (2019) la conciencia como *voz* «*se revela como llamada del cuidado*: el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado (estary-en...), se angustia por su poder-ser» (p.299), o sea, el Dasein que se encuentra siempre caído como modo de ser impropio orientado hacia lo óntico, se encuentra inevitablemente angustiado por su posibilidad más propia producto de la tensión provocada por la *llamada* de la conciencia desde un lugar del que el Dasein se encuentra siempre arrojado. El reconocimiento de dicha posibilidad más propia implica tener conciencia, de manera que el «modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia —*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable*— es lo que nosotros llamamos *resolución*» (Heidegger, 2019, p.316). En otras palabras, si dentro de la cura existe una anticipación a su poder-ser más propio, el cual es la muerte como finitud, entonces dicha conciencia de anticipación futura permite describir el horizonte desde el cual el Dasein es, es decir, posibilita alcanzar su sentido: la temporalidad.

Por medio de la aparición del Dasein como *resolución precursora* este evita comprenderse como «algo» y se vislumbra como la tensión entre su posibilidad de ser más propia y el estar

ya siendo determinadas posibilidades, lo cual a su vez implica que su *sentido* tampoco puede entenderse como una cosa o substancia, sino que aparecerá como el horizonte de comprensibilidad de dichas posibilidades en tención. Si se describió la muerte como la posibilidad más propia del poder-ser del Dasein, el *estar vuelto hacia* ella, ya sea propia o impropriamente, «solo es posible en cuanto ese ser es venidero» (Heidegger, 2019, p.345), es decir, es del *futuro* de donde procede la posibilidad de que el Dasein llegue a ser propiamente sí mismo, entendiéndolo no vulgarmente como un «ahora» que todavía no es pero que llegará a ser, sino que corresponde a un constante estar vuelto hacia su poder-ser, de manera que «es el futuro sentido del *Dasein*, porque el *Dasein* se comprende viniendo hacia sí mismo» (Leyte, 2005, p.140), o sea, se comprende siempre muriendo. A su vez, esta asimilación de regresar a su poder-ser más propio es posible solamente porque «el Dasein se sorprende a sí mismo como aquel ente que él, mientras es, ya era, es decir, constantemente *ha sido*» (Heidegger, 2019, p.347), vale decir, el Dasein solo puede ser venidero en la medida que ya es sido, o sea que es *pasado* pero no en el sentido de que es algo que ya no está ahí, sino que es sido mientras se está siendo, de manera que para ser venidero debe necesariamente haber sido (estando ya), pero solo es sido a causa de ser venidero: el futuro en una interrelación tensa con el pasado. Por su parte, el *presente* o la *presentación*, desde esta perspectiva queda «*incluida* en el futuro y en el haber-sido» (Heidegger, 2019, p.347), es decir, procede de esta interrelación tensa entre pasado y futuro en que al nombrarse siempre como actualidad se escapa de su procedencia futura. Esta articulación entre pasado, presente y futuro es lo que Heidegger llama *temporalidad*, la cual se puede ejemplificar de la siguiente manera: cuando se escucha una canción en una plataforma digital como lo son Spotify o YouTube, estas siempre tienen una barra de duración —piénsese en tres minutos—, y cuando una persona dice «estoy escuchando esta canción», la cual se encuentra sonando en el minuto y treinta segundos, dicha afirmación deja fuera el hecho de que la canción para que efectivamente sea debe completar sus tres minutos; como a su vez solo puede ser ella misma si ya tiene un desarrollo de un minuto y medio, o sea, ya ha sido mientras está siendo, su pasado no es una actualidad que ya no es, por lo que es sido debido a que es venidera de su posibilidad de ser; y el presente como actualidad solo tendría sentido si se dijera «estoy escuchando esta canción en Spotify en el minuto y treinta segundos», lo cual escapa a la tensión entre futuro y pasado implícito que hace surgir al presente. Así, a diferencia de la concepción vulgar del tiempo, el

cual consiste en una infinita sucesión de «ahoras», la temporalidad significa «*el originario “fuera de sí” en y por sí mismo*» (Heidegger, 2019, p.348), es decir, la *cura* como la unidad de los *éxtasis* del tiempo —en el cual el pasado, presente y futuro son cooriginarios—, se presenta como el estar «fuera de» en la aperturidad, que como es sentido de la existencia no puede ser una substancia (dentro de), sino que la segunda se entiende a partir de la primera.

Recapitulando, si el ser del Dasein consiste en la *cura*, la cual se funda en la temporalidad, esta última encontrará su elaboración más concreta en la *historicidad*, que como temporalidad propia consiste en «el *extenderse* del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte» (Heidegger, 2019, p.392). Por su parte, la *historia*, como concepto que presupone la ya mencionada concepción vulgar del tiempo, comprende el *pasado* «siempre en una relación de eficacia —positiva o privativa— con respecto al “presente”, en el sentido de lo que es real “ahora” y “hoy”» (Heidegger, 2019, p.397), esto es, el vínculo de la historia con el pasado hace referencia a la relación con las cosas que «están presentes ahí delante», o sea, que no son algo que ya no está sino que se contemplan de una manera diferente, como es el caso de un cuadro renacentista que se encuentra en una catedral gótica y que ahora dicha catedral se erige como un centro de actividad turística. Pero a diferencia de las cosas, el Dasein no es, sino que existe, de manera que la *historicidad solo* tiene que ver con el existir temporeo del Dasein y de ahí que pueda existir históricamente, y las cosas, que son históricas, pertenecen al mundo toda vez que se relacionan con el Dasein de determinada manera; o como lo señala Heidegger (2019): «Las antigüedades que todavía están-ahí tienen carácter de “pasado”, carácter histórico, por el hecho de que, como útiles, pertenecen *a* y proceden de un mundo ya sido de un Dasein que ha ex-sistido» (p.399).

Si la *historicidad solo* tiene que ver con la existencia del Dasein, con su particular temporalidad concreta, entonces dicha *historicidad* deberá expresarse en lo relativo a la articulación extática del tiempo. En este sentido, se producirá con el futuro una relación *destinal* que se comprende como el conjunto de las posibilidades inmediatas del Dasein, teniendo como horizonte de posibilidad más propia a la muerte, posibilidad que a su vez solo se da asumiéndose como ya sido, es decir, aceptando su condición de arrojado ya insertado temporalmente. De esta manera, Heidegger (2019) llamará *destino* «al precursante entregarse al Ahí del instante, ínsito en la resolución. En el destino se funda también el destino común,

que entendemos como el acontecer del Dasein en el coestar con otros» (p.404), lo cual implica que las posibilidades del Dasein que surgen de lo abierto de estar en el ahí solo se comprenden desde su facticidad anterior (pasado) que necesariamente está-con-otros, de lo contrario no existiría el Dasein. Lo interesante radica en que por medio del concepto de historicidad Heidegger critica la noción científica de *historia* y su relación con el pasado, porque tal como la historicidad del Dasein no se constituye desde el presente o de un hoy real, sino que proviene de la articulación del futuro, pasado y presente, el saber histórico tampoco arranca desde el presente «para ir retrocediendo luego a tientas hacia un pasado, sino que incluso la apertura *historiográfica* misma se temporiza *desde el futuro*» (Heidegger, 2019, p.412). La consecuencia de la comprensión por parte de la historia del pasado como la sucesión de momentos que ya no son estriba en que no se comprende dicho pasado como una reiteración de las posibilidades, sino como una sucesión de hechos ya conocidos que justifican progresivamente el presente y futuro, así «la Historia carece de futuro en la medida en que lo ha planificado ya como algo conocido y realizable» (Leyte, 2005, p.151), lo cual, como se verá posteriormente, se encuentra vinculado con el pensamiento posterior de Heidegger en que dicha inerte progresividad temporal en la era de la técnica moderna dispondrá de cualquier objeto, incluidos los seres humanos, como existencias disponibles.

Una de las posiciones filosóficas contemporáneas influenciada por este primer período de la filosofía heideggeriana es la llamada *Filosofía Orientada a Objetos* (OOO), la cual — como vertiente de la corriente metafísica denominada *Realismo Especulativo*— a grandes rasgos consistiría en una filosofía «capaz de describir las transformaciones de una entidad a otra, capaz de trazar las formas en que las entidades seducen y destruyen a seres humanos y no humanos por igual» (Harman, 2015, p.74), es decir, se trataría de una filosofía *desantropologizadora* que desplazaría la correlación entre sujeto y objeto reemplazándola por una realidad ontológica interobjetual. En un principio, la OOO se vio influida por las investigaciones del antropólogo francés Bruno Latour (2012), para quien la modernidad consiste en dos conjuntos de prácticas —calificadas como *redes* y *crítica* respectivamente— que deben necesariamente mantenerse divergentes:

El primer conjunto de prácticas crea, por “traducción”, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura. El segundo, por “purificación”,

crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro. (p.28)

De esta manera, la modernidad transitaría por la constante contradicción de la creación de híbridos y la búsqueda de erradicarlos mediante la justificación de una naturaleza exterior objetiva o una relativización socialmente constructivista. Debido a la constante proliferación de híbridos en la modernidad, Latour (2012) afirmará la imposibilidad de una reducción ontológica que separe lo humano de lo no humano, proponiendo que dicho incremento provoca que «una nueva traducción de cuasi-objetos vuelve a lanzar la redefinición del cuerpo social, de los sujetos como objetos» (p.159), o sea, las entidades necesariamente están compuestas tanto de un significado cultural como de una realidad objetivable externa, lo cual constituye una red de cuasi-objetos. El pensamiento de Latour se erige solo como un punto de partida para la OOO, ya que su incapacidad para distinguir entre una entidad y sus relaciones, llevará a Harman a profundizar la metafísica de esta posición filosófica, y con dicha profundización, a Morton crear una filosofía política y estética de la misma.

El objetivo principal de la OOO estriba en cuestionar el *correlacionismo* consistente en la idea de que la filosofía únicamente puede referir «dentro de un estrecho rango que se limita al correlato hombre-mundo: el sentido es posible sólo entre una mente humana y lo que ella piensa, es decir, sus endeble y tenues “objetos”» (Morton, 2018, p.29). En este sentido, serán los *objetos*, entendidos como «aquello que tiene una vida unificada y autónoma por fuera de sus relaciones, accidentes, cualidades y momentos» (Harman, 2015, p.219) —pudiendo ser un avión, un átomo, una lagartija o una idea—, los que componen nuestra fraccionada realidad ontológica. Históricamente existen dos posiciones críticas respecto de los objetos: la primera consiste en su «demolición», sus diversas formas sostienen que «los objetos son demasiado específicos para merecer el rango de realidad final y sueñan con una base más profunda e indeterminada de la que emerjan las cosas individuales» (Harman, 2016, p.6), de manera que se niegan a aceptar que pueda existir algún elemento fundante de la realidad universal; y la segunda estriba en su «sepultamiento», que los trata «como un sustrato inútil, pasible de ser reemplazado por sus manifestaciones más directas» (Harman, 2016, p.8), la cual evoca una visión relacional de la cual emerge el problema de resultar inmodificable o incapaz de generar algún tipo de unificación en la percepción de otro. La OOO se posicionará

en contra de estas dos posiciones filosóficas —tanto separadas como unidas—, avocando por una realidad autónoma de los objetos en un doble sentido: «en cuanto emergen por encima y más allá de las partes que lo conforman, y en cuanto se sustraen de toda relación posible con otros objetos» (Harman, 2016, p.15).

El análisis de los útiles o herramientas de Heidegger en lo relativo a como el *Dasein* se relaciona con las cosas es utilizado por Harman para comprender la realidad autónoma de los objetos. Éste último pretende radicalizar la meditación acerca de la doble manera de estar-en-el-mundo heideggeriana —«estar a la mano» y «estar presente ahí delante»—, aduciendo que lo relevante de dicha reflexión no es la relación fáctica de anterioridad con que alguien se relaciona con las cosas y su posterior objetivación teórica producto de su interrupción o el rompimiento del útil, sino que la «praxis hace lo mismo» (Harman, 2015, p.94), es decir, nuestra relación preteórica con las cosas está ya objetivando. Si se piensa que la persona que anteriormente escribía su ensayo en su computadora sin pensar en su cavidad bucal se encuentra en una biblioteca, la relación preteórica con esta será distinta a la de las demás personas que se encuentran en dicho lugar: lo espeso del aire, la luminosidad, o las distintas identidades sexuales afectarán de manera divergente la relación de cada una con el espacio. Lo relevante estriba en que la relación con las cosas —sea teórica o práctica—, «nunca puede ser tan radical como para hacerle justicia a la realidad de las *cosas*» (Harman, 2015, p.95), en otras palabras, al igual que la teoría que capta ciertas cualidades de las cosas, la praxis humana en su relación «a mano» también hace lo mismo, de modo que la cosa en sí misma siempre se retira. A su vez, dicha relación de retraimiento también opera para la computadora que está en la biblioteca y el escarabajo que camina por una de sus mesas, de manera que el problema de Heidegger es que «solo permite que los objetos se retraigan con respecto al *Dasein* humano, y nunca uno con respecto al otro» (Harman, 2015, p.129), que es donde se funda una de las radicalidades de su pensamiento.

La idea de que el objeto en sí mismo no se agota ni con la relación teórica ni práctica que algo pueda tener con este, conduce a Harman (2016) a proponer que la oposición verdaderamente relevante es «la que existe entre la realidad oculta de los objetos y su deformación por vía de la teoría o de la práctica. Si contemplar fijamente un martillo no agota la totalidad de su ser, utilizarlo tampoco» (p.39). A pesar de la infinidad de objetos existentes,

para la OOO solo los hay de dos tipos: «objetos sensuales» y «objetos reales». Los *objetos sensuales* son aquellos que «existen solo para otros objetos que los encuentran y están incrustados de cualidades accidentales en vez de esconderse detrás de ellas» (Harman, 2016, p.44), es decir, existen únicamente en la experiencia. Este tipo de objetos se ubican en la bisagra de dos tensiones fundamentales del cosmos: por un lado, respecto de sus *cualidades sensuales*, ya que dichos objetos «aparecen siempre de manera más específica de lo que es necesario, recubiertos por una escarcha de rasgos accidentales que pueden desaparecer sin que el objeto mismo modifique su identidad para nosotros» (Harman, 2016, p.22), en este sentido, un perro no es la suma de sus cualidades cola, patas, hocico y órganos, ni tampoco se agota cuando es observado desde todos los ángulos posibles; por otro lado, se encuentran en tensión con sus *cualidades reales*, que son aquellos rasgos que se «sustraen de todo acceso directo del mismo modo que el objeto real» (Harman, 2016, p.29), de manera que constituyen sus rasgos eidéticos, los cuales solo son accesibles mediante de forma indirecta y parcial, ya que nunca se es accesible del todo a la cualidad real del perro, por más que se haga una detallada lista de sus cualidades resulta imposible agotarlo como tal.

Junto con el objeto sensual existe de manera enigmática y oculta el *objeto real*, el cual se diferencia del primero en la medida que es «autónomo respecto de cualquier otra cosa que encuentre a su paso, poco importa qué o quién» (Harman, 2016, p.44), es decir, siempre se sustraen de la experiencia. Este último tipo de objetos se encuentran a su vez polarizados por las mismas tensiones anteriores: por una parte, el objeto real emite *cualidades sensuales* «en el dominio de la presencia, a pesar de permanecer oculto» (Harman, 2016, p.44), esto se debe a que debe poseer ciertas cualidades sensuales que lo hacen aparecer ante la conciencia como ser útil o herramienta, de lo contrario no existirían, o sea, la persona aprehende ciertas cualidades del objeto real computadora; por otra parte, este objeto tiene *cualidades reales* debido a que «no es una unidad vacía y trivial, sino que posee una multitud de cualidades reales que le son propias» (Harman, 2016, p.44). En consecuencia, la computadora posee un sinfín de cualidades propias que la hacen ser lo que es y no ser otra cosa, las cuales se sustraen de la experiencia de cualquier otro objeto respecto de ella. Así, la OOO de Harman estaría definida por los cuatro polos recién descritos: el polo objetos sensuales/cualidades sensuales (tiempo), en que dichos objetos siempre se encuentran incrustados en sus accidentes y cualidades; el polo objetos sensuales/cualidades reales (eidos), que definiría los rasgos

eidéticos del objeto pero que no agotan el mismo, solo inteligibles mediante la intuición intelectual; el polo objetos reales/cualidades sensoriales (espacio), el cual mediante la acción teórica o preteórica el objeto es accesible ya que es traducido a una experiencia sensible; y por último el polo objetos reales/cualidades reales (esencia), condición de posibilidad de los objetos de ser sí mismos a diferencia de otros pero sin que pueda ser definible dicha mismidad.

La cuestión no radica en distinguir lo que hay «detrás» de las apariencias de los objetos, sino que los objetos son *dialeteístas*, es decir, «son y no son, al mismo tiempo, ellos mismos» (Morton, 2020, p.77), de manera que es la relación habitual de causalidad —el estar-en-el-mundo impropio— lo que hace que la relación entre ellos se erija como un fondo indiferenciado. Dicho fondo, explica Morton (2020), «no es más que un efecto estético producido por la interacción de  $1 + n$  objetos. En este libro llamamos a dicho fenómeno *interobjetualidad*» (p.78). En otras palabras, siempre que ocurre algo hay algo que se retira, esto es lo que supone la dimensión estética. La persona que está habituada a la actividad de trotar o *running* por regla general recorre una determinada distancia y se desplaza habitualmente por el mismo circuito, cuando la misma persona por cualquier motivo cambia dicho circuito, a pesar de recorrer la misma distancia, inmediatamente la duración del trayecto da la sensación de extenderse, la fatiga corporal aumenta, los automóviles le resultan más notorios al igual que los árboles y los semáforos. Tal como lo señala el trivial mensaje en los espejos automovilísticos —a saber, «*los objetos en el espejo están más cerca de lo que aparentan*» (Morton, 2020, p.41)—, la realidad es un efecto estético al cual los humanos están acostumbrados, mientras que lo que ocurre es una *interacción interobjetual* extraña y misteriosa. Si el corredor entremezcla su nuevo circuito con el anterior al que estaba habituado, el viejo circuito se vuelve extraño, porque es en sí mismo algo que no puede aprehender, y se dará cuenta de que su mundo cotidiano es un objeto sensorial, a la vez que por medio de su retiro comprenderá que su «mundo cotidiano *era él mismo una suerte de desplazamiento* de algún objeto real» (Morton, 2020, p.80). En este sentido, la causalidad no es la razón del por qué ocurren las cosas, sino que *es* la manera misma en que los objetos se comunican entre sí, como se aprehenden unos a otros.

El reconocimiento de la interacción de los objetos reales se produce mediante lo que Harman (2016) llama «encanto», el cual consiste en la «fusión de los objetos reales ocultos con sus cualidades accesibles en la superficie» (p.100). El objeto *belleza* permite alcanzar cierta comprensión de dicho fenómeno. Cuando se observa una obra artística —sea una pintura, una performance o una pieza musical—, lo bello de esta no es reducible al objeto ya que esta se escapa de aquel, o se pueden detallar ciertos rasgos del objeto como bellos, pero en ese caso el objeto mismo pierde su especificación, el cuadro no es los colores ni los colores el cuadro. En este sentido, «la belleza es irreductible. No puede ser disuelta en componentes más pequeños (“demolición”), como tampoco puede ser disuelta hacia arriba (“sepultamiento”), hacia una visión holística. La belleza es única y contingente» (Morton, 2020, p.229). Si esta irreductibilidad es cierta, entonces existe cierto dialeteísmo en su existencia: existe, pero al mismo tiempo no es ubicable, o más bien, existe y no existe al mismo tiempo. Este carácter críptico constituye del objeto, es decir, es la *objetualidad del objeto*: «el hecho de que aparece y a la vez se sustrae de la presencia, una doble cualidad que anuncia una grieta permanente en el universo, y que aplica a cualquier objeto, no solo a los seres sintientes» (Morton, 2020, p.229). Este dialeteísmo es también identificable en el estado de ánimo de *angustia* del Dasein, ya que la angustia por la posibilidad de poder-ser más propia —la muerte— nunca se alcanza un estar-en-el-mundo fijo, sino convive con el estado cotidiano de la impropiedad, de manera que es y no es al mismo tiempo, lo cual hace que no sea localizable o que ese espacio se identifique como un (no)lugar.

Si se entiende por *sujeto moderno* aquel ser humano que se representa su realidad determinando, midiendo, conquistando la otredad, lo que no es él, de manera que la naturaleza se presenta siempre como objeto, como un objeto cognoscible que dicho ser humano puede desocultar o revelar, o que ésta misma naturaleza, en la medida que lo permita, salga del desocultamiento, entonces, a la luz de la OOO, se puede comprender el ingreso de los «*hiperobjetos*» como la incorporación de *inmensas finitudes* en la cotidianidad las cuales develan la *crisis* o *agotamiento* de dicha comprensión ontológica del animal humano. El término *hiperobjeto* hace referencia «a las cosas que se distribuyen masivamente en tiempo y espacio en relación con los humanos» (Morton, 2018, p.15), tales como el calentamiento global, el neoliberalismo o la cordillera de Los Andes. Este tipo de objetos tiene una relación *viscosa* con los humanos, es decir, los sujetos se encuentran pegados a ellos lo quieran o no,

por lo que éstos pierden su «capacidad de “reflejar” las cosas, de mantenerse separado del mundo como quien contempla un reflejo en el espejo» (Morton, 2018, p.67), en otras palabras, la forma representacional del mundo moderno se desvanece. Al igual que los objetos analizados por Harman, este tipo de objetos siempre se *retiran* irreductiblemente de la capacidad del humano de poder aprehenderlo: mientras más se da cuenta de que se encuentra dentro de una crisis climática, más compleja e inalcanzable se hace. Pero este sujeto moderno se *agota* porque la magnitud de lo que ingresa en él no es infinita, la objetualidad no es infinita, sino que los hiperobjetos ofrece una «*muy extensa finitud*» (Morton, 2018, p.106). En este sentido, relacionarse con un objeto infinitamente cognoscible es aceptable para nuestra racionalidad moderna, pero relacionarse con un *objeto inmensamente finito* hace que dicha racionalidad entre en crisis, el animal humano no puede dimensionar un millón de ovejas.

La pérdida de distancia con el objeto hace que concepciones como las de *mundo* o *naturaleza* se desvanezcan producto de que ambas requieren tanto de un primer plano como de un fondo para prevalecer, es decir, el «*mundo* es un efecto estético basado en una borrosa distancia estética» (Morton, 2018, p.179). La forma representacional moderna permite conservar una idea estable de mundo que entra en crisis al intentar aprehender los fenómenos en su realidad compleja. Se puede tener una idea de cuatro estaciones con diferencias de temperatura, con días que se oscurecen más tarde o más temprano, pero una vez que la dimensión de complejidad del clima entra en contacto con el humano su cerebro es incapaz de aprehenderlo, no se puede oler ni tocar, es un hiperobjeto invisible. En este sentido, la «idea de *mundo* depende de todo tipo de iluminación y música ambiental, efectos estéticos que, por definición, contienen un núcleo de absurdo sinsentido» (Morton, 2018, p.180). Lo problemático de la estabilidad de la *imagen del mundo* radica en que a favor de su conservación se aboga masivos paisajes de producción agricultora u oleoductos petroleros subterráneos, así como se rechazan los parques eólicos, o sea, se representa una conciencia ecológica estetizada cómplice de la crisis climática, la cual concuerda con una visión de un planeta devenido en *existencias disponibles* heideggeriana. El drástico ingreso en la cotidianidad de lo tremendo de los hiperobjetos fuerza al individuo a una radical «intimidad», es decir, «la sensación de estar cerca, incluso demasiado cerca, de otras formas vivientes, de

tenerlas metidas bajo la piel» (Morton, 2018, p.234), es decir, los individuos se ven enfrentados a la muerte, a los otros y a la temporalidad.

Hace aproximadamente dos mil millones de años, entre las eras de Eón Arquéense y Eón Proterozoico, producto de la búsqueda de átomos de hidrógeno las cianobacterias absorbieron la molécula agua liberando gaseosamente los átomos de oxígeno, el planeta presenció la mayor crisis de contaminación climática de su historia: «un aumento espectacular en la concentración de oxígeno atmosférico, de una parte por millón a una parte por cinco, es decir, de un 0,0001 a 21 por ciento» (Margulis y Sagan, 2013, p.124), lo cual permitió toda la vida en el planeta como lo conocemos hoy. La conciencia de esta sustancial influencia de los no humanos en la humanidad es lo que Morton (2019) concibe como *realidad espectral*, la cual «implica que un ser es una comunidad simbiótica que consiste en sí misma y en su halo espectral» (p.158). El ingreso de la *espectralidad* a la realidad ontológica fue reflexionado por Derrida (2012) con objeto de desarrollar un término que lograra describir el *momento espectral*: «momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados» (p.14), o sea, una presencia —a la vez no presencia— en el presente de algo que no es del presente sino del pasado. Mediante la confección de este término el autor tenía como propósito explicar la persistencia del pensamiento —y presencia— de Marx en un contexto histórico que, con la caída de la Unión Soviética se anunciaba, por medio del politólogo estadounidense Francis Fukuyama y su ensayo titulado «El fin de la historia», el triunfo de la democracia liberal en el mundo civilizado y la derrota del socialismo como proyecto colectivo de orden social. Es en este escenario en el que Derrida (2012) dará con el neologismo *hauntología*:

Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta. Puesta en la escena para un fin de la historia. Llamemos a esto una *fantología*. Esta lógica del asedio no sería más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser (...) Después del fin de la historia, el espíritu

viene como *(re)aparecido*, figura a la vez como un muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez. (p.24)<sup>1</sup>

La hauntología sería entonces una ontología asediada por espectros. La idea consiste en que lo que existe nunca es pura positividad, sino que es «posible únicamente sobre la base de una serie de ausencias, que lo preceden, lo rodean y le permiten poseer consistencia e inteligibilidad» (Fisher, 2018, p.44). La figura del *espectro* resulta fundamental porque «Asediar no quiere decir estar presente, y es preciso introducir el asedio en la construcción misma de un concepto» (Derrida, 2012, p.180), es decir, nunca está completamente presente, pero es parte de la construcción misma del presente, está presente sin existir. Para Fisher (2018) podemos distinguir entonces dos direcciones de la hauntología: «La primera remite a lo que *no es más* pero permanece como una virtualidad que en realidad *es* (...) El segundo sentido remite a lo que *todavía no ha* ocurrido actualmente, pero *ya es* efectivo virtualmente» (p.45). En este sentido, tenemos por un lado la obsesiva compulsión cultural por reciclar el pasado, como es el caso del single «China» de los artistas de pop/reggaetón Anuel AA, Daddy Yankee, Karol G, Ozuna y J Balvin, que habiendo sido lanzada el año 2019 utiliza el mismo sample que la famosa canción denominada «It wasn't me», del año 1999, de autoría del artista jamaicano de pop/reggae Shaggy. De manera que, para los sujetos nacidos a partir de la década de los ochenta, el primer contacto con el nuevo «hit» comercial de reggaetón los reconduce inmediatamente a la pegajosa canción que sonaba en las radios veinte años atrás. Y, por otro lado, la constante estetización que produce la proliferación del anuncio de la venida de la catástrofe, como lo son series de apocalipsis zombi como «The walking dead» o películas apocalípticas como «El día después de mañana», las cuales van escarbando un imaginario en el tiempo después del fin.

La realidad ontológica de la humanidad es espectral, es más bien una hauntología, lo cual implica reconocer su realismo simbiótico. La vida microbiana no solo se encuentra imbricada con el organismo fisiológico humano de tal manera que no se puede vivir sin ella, sino que hace mil quinientos millones de años «permitía que el aire, el suelo y el agua reciclaran gases y otros elementos a través de los fluidos de la Tierra como lo hacen en la actualidad»

---

<sup>1</sup> En castellano se suele traducir como «fantología» o «hauntología». La palabra inglesa «haunt» hace referencia a un asedio o acecho, de manera que traduce de forma más exacta la intención original del autor. Además, este neologismo inglés es el utilizado por los críticos culturales que posteriormente han trabajado el término.

(Margulis y Sagan, 2013, p.130). En este sentido, la realidad espectral de los microorganismos no humanos del pasado está tan cerca de los humanos que se escapa a su aprehensión, la evolución es un hiperobjeto. La espectralidad es así la «forma en que una cosa siempre se excede a sí misma, o se desplaza de sí misma, o esta extáticamente fuera de sí misma (*ekstasis*, ex-sistencia), no solo le pertenece al ser humano, como pensaba Heidegger» (Morton, 2019, p.131). El trayecto filosófico iniciado por Heidegger en «Ser y Tiempo» se erige como el inicio de la liquidación definitiva del sujeto moderno, es decir, el prisma desde donde se vislumbra su crisis o agotamiento. Es respecto de su meditación acerca del estar-en-el-mundo desde donde la OOO le introducirá el contenido des-antropologizador que explica la radical extensión de dicha crisis, desplazando la centralidad hacia la relación interobjetual la cual hace ingresar la *inmensa finitud* en la individualidad humana. Cabe la pregunta si es que esta extensión constituye un nuevo paradigma o de alguna manera viene a confirmar la esencialidad del pensamiento heideggeriano en cuanto a la técnica moderna, en otras palabras, se está en la era del Antropoceno o no se ha salido de la era de la técnica moderna.

## ii. La esencia de la técnica moderna como la culminación de la metafísica

*Casi sin pensar*

*La vida voy viviendo*

*Casi sin pensar las cosas que voy haciendo*

*Parecen un sueño*

*Casi sin darme cuenta*

*Se me va pasando el día y la vida*

INTOXICADOS, *Casi sin pensar*.

Con la particular genialidad que ha caracterizado siempre a Cristián «Pity» Álvarez, exvocalista del ya extinto grupo de rock argentino *Intoxicados*, su single «Casi sin pensar» hace recordar a la reflexión heideggeriana acerca del radical *extrañamiento* que le significa al humano vivir en un *mundo hecho planeta* bajo el velo de la *técnica moderna*, es decir, la

forma *desterritorializada* de habitar —a diferencia de existir— en una totalidad inconmensurable, en un mundo globalizado que lo desplaza a la mera condición de existencia disponible. La imposibilidad de pensar esta total disponibilidad, de reflexionar acerca de esta incapacidad de ser sujeto en el mundo, conduce a Heidegger (2017a) a señalar que en esta época lo «más meditable se muestra en que nosotros no pensamos aún» (p.158), o sea, el punto que hay que pensar es el hecho de que no se piensa, que la forma de pensar en la época de la técnica es aquella en que *no se piense*, y el *pensar que no se piensa* es pensar en la época de la técnica, es pensar el neoliberalismo, en el sujeto fragmentado que se encuentra extrañado en el planeta como mundo. Para dilucidar que entiende el pensamiento heideggeriano por técnica, al considerarse el inicio del trayecto de su pensamiento señalado en «Ser y Tiempo», se comprende que ésta no constituye una nueva temática, sino que «es sólo un nombre para caracterizar la situación de la metafísica precisamente cuando se ha reconocido su propia estructura y también su historia» (Leyte, 2005, p.221), es decir, la pregunta por la esencia de la técnica será una nueva manera de formular la interrogante por el sentido del ser. De esta manera, será con el pensamiento de Nietzsche donde se erigirá el punto culmine de disolución de la diferenciación entre ser y ente, lo cual dará paso al imperio total de lo ente en la era contemporánea de la técnica moderna.

La pregunta por el significado de la *metafísica* retorna en el pensamiento heideggeriano como el único ámbito de la filosofía desde donde se puede cuestionar el sentido del ser, es decir, consiste en «el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto» (Heidegger, 2014a, p.41), lo cual indica la imposibilidad de una superación de la misma, comprendiéndola más bien como el horizonte que no puede obviarse para poder pensar la filosofía. Escolarmente, el término metafísica se ha comprendido como la «diferencia entre lo físico, las cosas —lo que la filosofía escolar llamó “ente”—, que es siempre lo inmediato, y aquello “meta” que se delimita por relación a lo inmediato, reconocido como la posición del ser y la verdad» (Leyte, 2005, p.160). Esta dualidad constitutiva —por un lado, el ente: las cosas, de lo que se dice algo, por ejemplo, una casa o un gato; y, por otro lado, el ser: lo que se dice, la idea, por ejemplo, ser casa o ser gato—, contrae el peligro de disolverla en lo mismo, es decir, ambas son «algo», ambas son ente, no ser. En este sentido, dicha comprensión escolar sería un callejón sin salida, toda vez que en «cualquier lugar y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo

ente, nunca encontrará el ser» (Heidegger, 2014b, p.53). Por metafísica podría entonces reconocerse una *diferencia* más fundamental, la cual alude a meditar en qué consiste ser cosa o ser idea, lugar que no puede reconocerse como *algo*, sino como un *entre* que puede pensarse como ser o, en este caso, como metafísica.

El vínculo entre la ontología fundamental y la metafísica deberá identificarse mediante el cambio terminológico utilizado por Heidegger en lo relativo a la introducción del concepto de la *nada* como sinónimo de ser, demarcando definitivamente una comprensión del Dasein ya no identificable como ente ni menos como el humano. Como se señaló anteriormente, ya en «Ser y Tiempo» el autor encontraba en el Dasein como *resolución precursora* la imposibilidad de comprenderlo como «algo» —es decir, como ente—, vislumbrándolo como la tensión entre la posibilidad de ser más propia —la muerte—, y el estar-ya-siendo determinadas posibilidades, de manera que el *sentido* del mismo aparecería como el horizonte de comprensibilidad de dichas posibilidades en tensión. A este sentido se le denominó *temporalidad*, el cual consiste en interpretar la cura como la unidad de los éxtasis del tiempo, en donde el ex-sistir, el estar «fuera de» en la aperturidad, es un punto de origen que se *reconoce* no que se instala como principio teórico, de manera que un concepto de sujeto o humano no es sinónimo del mismo, sino que deriva de este reconocimiento. Solo si se piensa en un plano óptico, en las cosas, se obtiene una dualidad donde existe un sujeto versus un objeto —puede ser también la dualidad idea/cosa—, pero la metafísica heideggeriana radica en reflexionar acerca de lo que no es una cosa, lo que está *más allá* de lo ente, es decir: «sólo puede ser lo que no es ni puede llegar a ser ente» (Leyte, 2005, p.166), o sea, *nada*. Pero esta meditación no significa pensar que existe, por un lado, la nada o ser, y por otro, lo ente, sino que, al igual que el Dasein entendido como temporalidad, consisten en la *diferencia misma*, como el horizonte de comprensión, de manera que ahora confluyen *sentido*, *Dasein*, y *nada*. De esta manera, lo que finalmente se llamaría *metafísica* sería «esa distancia (*theorein*) desde la cual se está fuera de lo que hay, lo ente, las cosas, pero no para desecharlo, sino para considerarlo en su ser, que aquí significa: en su diferencia» (Leyte, 2005, p.169). En este sentido, en este lugar de la diferencia, el ser y la nada resultarían más bien un *movimiento* coincidente, es decir: «En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada» (Heidegger, 2014a, p.36), lo cual supone que el surgir de lo ente implica el imperio de lo ente y el olvido del surgimiento, donde dicho surgir —ser—, y el desistimiento de dicho surgir —nada—,

coinciden, misma insistencia que se produce en el surgimiento del sujeto moderno en una línea temporal sucesivamente infinita, y el ocultamiento del Dasein como fenómeno, ya denominado como temporalidad.

La metafísica como *ontología* se preguntará acerca de los *rasgos comunes* de todo ente, de manera que las cosas pueden «entenderse bajo el horizonte de la totalidad y ser consideradas como “el todo”» (Leyte, 2005, p.203), es decir, mediante la reducción de éstas a caracteres comunes se logra considerarlas como una totalidad al mismo tiempo que se genera la imposibilidad de su irreductibilidad singular. La pregunta por el ser provoca no solo la reducción de los entes a ciertos rasgos comunes sino que también implica el cuestionamiento acerca de qué puede reconocerse superior a lo ente en esta totalidad de lo ente, de manera que, para Heidegger (2014c), el ser de lo ente es representado en la metafísica de dos maneras: «una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales (...); pero, al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino» (p.87), es decir, se identifica a la metafísica como una *ontoteología*. La comprensión de la metafísica como ontoteología resulta reveladora para dilucidar la confusión histórica entre ente y ser: «se pregunta por el ser y se acaba en el ente supremo, *pero porque de la naturaleza del propio ser es propio el ocultarse y no aparecer, o hacerlo como ente*» (Leyte, 2005, p.204). Esta pugna binaria entre la ocultación del ser y la aparición del ente encontrará su culminación en la representación moderna donde el sujeto, entendido como el ser de lo otro, que sería el objeto, las cosas, recayendo en el primero lo que se erige como verdad. La ontoteología logra finalmente que *todo* sea verdad, es decir, no importa de qué lado caiga la misma —por ejemplo, si es en la idea o la cosa—, sino que todo se muestre como verdad, ósea, se olvide el ser. Es en este sentido donde se identifica al *nihilismo* como la culminación de la metafísica: «todo es indistinto porque el mismo carácter universal constituye a la vez el carácter supremo de cada cosa por el hecho de ser cosa, que además, en cuanto a tal, en el marco del nihilismo, resulta intercambiable» (Leyte, 2005, p.205); y es en el pensamiento de Nietzsche donde Heidegger encontrará el máximo exponente de dicha postura.

En su extensa obra titulada «Nietzsche» Heidegger propone la figura hermenéutica de Nietzsche como la posición metafísica moderna culminante. A la pregunta acerca de los

rasgos comunes de todo ente, la ontología nietzschiana se la atribuiría a la *voluntad*, en particular la *voluntad de poder*, la cual significa: «el darse poder del poder para su propio sobrepotenciamiento» (Heidegger, 2013b, p.553), esto quiere decir que lo que caracteriza a cada cosa por el hecho de ser tal cosa es *querer ser más* esa cosa. A su vez, la reiteración constante de acrecentamiento de poder se encuentra definido por otro concepto nietzschiano clásico, el *eterno retorno de lo mismo*, el cual estribaría en que «en todo ente, es el ejercicio del poder lo que en cada caso ordena, condicionando, como consecuencia de ese ordenar, una misma constitución del ente» (Heidegger, 2013b, p.748). La figura de la voluntad de poder como esencia, y del eterno retorno de lo mismo como existencia, vendrían a consolidar una posición metafísica que, más allá de diferenciarse respecto de un mundo sensible y suprasensible —idea/cosa, sujeto/objeto—, caracteriza definitivamente la realidad ontológica como una dualidad. La estructura dual donde se plasma la voluntad de poder corresponde al *arte y verdad*; por un lado, el arte es la «condición suficiente de sí mismo condicionada por la voluntad de poder como acrecentamiento» (Heidegger, 2013b, p.772), y por otro, la verdad (o conocimiento) radica en «la conservación de la voluntad de poder» (Heidegger, 2013b, p.771). En este sentido, debido a que es el acrecentamiento en su esencia, o sea, el arte, el polo principal desde donde se piensa la metafísica nietzschiana —versus el conservadurismo de la fijación, de la verdad—, es que el arte constituye la representación de la nueva sustancia, pero esta vez no como un lugar fijo, sino como un constante devenir, el cual corresponde a la «movilidad de la voluntad de poder en cuanto carácter fundamental del ente, movilidad que impera desde esa voluntad misma» (Heidegger, 2013b, p.734). En resumen, la dualidad metafísica conserva su estructura, pero gira respecto de su polo central, donde ya no es la sustancia sino la capacidad de constante transfiguración del arte.

Si el carácter fundamental de todo ente consiste en su acrecentamiento, cabe inmediatamente remitirse a la pregunta señalada por Leyte (2005): «¿aumentar de qué? Nietzsche habría dicho: aumentar de *valor*» (p.212). Nietzsche define valor de la siguiente manera: «el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de duración relativa dentro del devenir» (Nietzsche, p.603, citado por Heidegger, 2013b). Esto quiere decir que, para Heidegger, Nietzsche estaría anunciando un cambio metafísico en donde el valor como esencia de la voluntad de poder referiría a *cuantificar* o *medir* la realidad como un lugar en constante movimiento que tiene un estado

de conservación (verdad) y un estado de acrecentamiento (arte), ambos momentos necesarios dentro de ese movimiento constante, lo cual corresponde al ser ahora entendido como devenir. El resultado de esta ontología moral —o metafísica antropológica—, que se desprende de Nietzsche, sería la incondicionada remisión de cualquier interpretación del mundo hacia la subjetividad, o tal como lo señala Heidegger (2013b): «Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza» (p.625). De esta manera, la estructura metafísica de la voluntad de poder desplaza a todo ente, y, por ende, a la naturaleza —entendida como ente objetivo por excelencia— hacia un devenir subjetivo, toda vez que esta también se dispone desde sí misma, desde su ser como voluntad, siendo en sí misma productora, es decir, técnica.

La metafísica de Nietzsche representa así el horizonte desde donde se piensa la subjetividad y el sujeto moderno, toda vez que es el ser mismo el que se entiende ahora como subjetividad. Por sujeto(moderno) Heidegger (2013b) entiende la «limitación del transformado concepto de substancia al hombre en cuanto representante en cuyo representar lo representado y el representante están fijados en su copertenencia» (p.666). En este sentido, el sujeto esta caracterizado por ser un «yo» humano el cual representa, y dicho representar se vincula desde el que representa (yo-sujeto) hacia lo representado (objeto), de manera que quien representa lo representado lo aprehende, lo fija, es decir, necesariamente lo calcula. Pero este sujeto cartesiano respecto del cual la verdad significa la posibilidad de remitirse certeramente hacia lo representado desde un representar interno el cual se representa, o sea, el yo es capaz de volver hacia su representación que proviene de él mismo y representar dicha remisión, asegurando así la certeza de sí mismo, con Nietzsche —de acuerdo a Heidegger— este sujeto alcanzaría una dimensión culminante. Como se mencionó anteriormente, debido a que este fijar una verdad representa un momento necesario del ser como devenir, y si el carácter de este devenir es la voluntad de poder, entonces el momento de fijación o certeza resulta solo un momento necesario para el momento del acrecentamiento, de manera que la configuración de cualquier esquema es retrotraible al carácter incondicionado y productivo del humano configurado por la voluntad de poder, es decir, el sujeto nietzschiano es el sujeto moderno por excelencia. Así, dado que el eterno retorno sería la manera en que la voluntad de poder vuelve infinitamente sobre sí misma, este sería el «culminante modo de entender el

tiempo en un sentido moderno, como sucesión ilimitada de momentos indiferenciados» (Leyte, 2005, p.217), no lleva más que a *reconocer* a un humano que, ya sin una referencia ontoteológica, se vuelca sobre sí mismo en un bucle infinito de instantes de tiempo que retorna por un instante más, de manera que su única forma de existir modernamente consiste en impulsarse al «aseguramiento del supremo e incondicionado autodespliegue de todas las capacidades de la humanidad en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra» (Heidegger, 2013b, p.637); es decir, *estar* en la época de la técnica.

Reflexionar acerca de la técnica no constituye abrir un nuevo marco filosófico para la metafísica, sino más bien radica en «caracterizar la situación de la metafísica precisamente cuando se ha reconocido su propia estructura y también su historia» (Leyte, 2005, p.221). La diferencia entre ser y ente, ambigüedad no tematizable que Heidegger identifica como una problemática no resuelta en la historia de la filosofía, a su vez tematizada con el nombre de metafísica, mediante la figura hermenéutica de Nietzsche reconoce que su tránsito histórico de disolución en dos polos diferenciables —idea/cosa, sujeto/objeto—, culmina, es decir, *se agota*, con el advenimiento de la voluntad de poder nietzschiana, en donde cualquier polo diferenciable se encuadra dentro de un *marco único* en que todo lo que es *es* en la medida en que se dispone a imponerse a sí mismo. Así, la técnica *no es* un instrumento, es decir, «un medio y un hacer del hombre» (Heidegger, 2017b, p.75), complementado luego en la época moderna por una finalidad, o sea, «la técnica moderna es un medio para un fin» (Heidegger, 2017b, p.76). Por ejemplo, un puente es una construcción (medio y hacer) del ser humano que permite salvar un accidente geográfico (fin). Sino que, por técnica se entiende un «modo del desocultar» (Heidegger, 2017b, p.79), es decir, si la historia de la metafísica consistiría en tránsito de lo oculto(ser) a lo desoculto(ente), proceso que en la modernidad finalmente deviene en la representación como la única posibilidad de remisión de algo, de manera que el imponerse la representación como criterio unívoco significa que ya no existe tránsito, que todo polo siempre está desoculto, que todo es ente, esto es a lo que se llama *metafísica consumada*, o sea, técnica. Esto no quiere decir que existe una misión teleológica en que debe rescatarse el tránsito que impide el representar, sino que este es el fondo a partir del cual se debe meditar la imposibilidad de pensar de otra manera.

Lo propio de la técnica es reproducirse a sí misma, lo cual quiere decir que constituye algo ajeno a lo humano. Esto significa alejarse de su comprensión instrumental y entenderla como un develamiento, como un «pro-ducir», siendo este concepto originalmente planteado por Heidegger (2017b) —siguiendo a Platón— de la siguiente manera: «Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no-presente* a la *presencia*» (p.79). Dicho término *cambia* perdiendo este tránsito, por lo cual el producir de la técnica deviene en que lo comprensible solo resulta posible a partir de lo ya develado, consiste en el imperio de lo ente, y solo desde ese lugar, donde todo es ente, es desde donde se puede pensar el ser. Es por esta razón que a la técnica le cabe el apellido de «moderna», en el sentido de que es este «comportamiento establecedor del hombre se muestra ante todo en la aparición de la moderna ciencia natural exacta» (Heidegger, 2017b, p.85). En efecto, dado que en la modernidad la subjetividad alcanza su dimensión culminante, toda vez que la única posibilidad de verdad se constituye a través de la remisión de lo representado al que representa, es decir, el único principio(metafísico) fundante de percepción de lo real se erige en la subjetividad como posibilitadora de remitirse a una otredad, en la medida que esta la pueda aprehender(conquistar) o se muestre cognoscible, es que la técnica reclama a la ciencia moderna para sí misma, como el procedimiento por excelencia para definir como objeto cualquier otredad. Es en este sentido que el tránsito del desocultar se pierde, ya no existe una procedencia de lo no-presente a la presencia, sino que la naturaleza ahora se entiende como un objeto, como producción.

La técnica moderna es producción en el sentido de que su *esencia* resulta un desocultar imperante, lo cual tiene como consecuencia que dicho desocultar «es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que *en cuanto tales* puedan ser explotadas y acumuladas» (Heidegger, 2017b, p.81). La clásica ejemplificación de esta situación es la señalada por Heidegger (2017b) en relación a la central hidroeléctrica en el río Rhin: «no está construida en la corriente del Rhin como los viejos puentes de madera, que, desde hace siglos, unen una orilla con otra. Más bien está el río construido [obstruido: *verbaut*] en la central» (p.81). Situación por lo demás homologable para el diseño de un complejo habitacional o para la cultivación industrial de alimentos. Esto quiere decir que la técnica como realidad constituida por la representación, derivada de la manera en que el sujeto moderno se aproxima a lo que éste no-es en términos de desocultamiento (conquista) y de

explotación y acumulación (transformación), *dispone* de la naturaleza pero no según lo que esta provee, sino que es «la técnica la que provoca a la naturaleza para obtener todo lo que se quiere, bien directamente, bien por transformación o conmutación» (Leyte, 2005, p.229). La principal consecuencia de esta total disposición de la técnica respecto tanto de la naturaleza como de los seres humanos, es que ambos devienen en «lo constante [*Bestand*: existencias en tanto *stocks*, reservas, fondos] (Heidegger, 2017b, p.82). Es precisamente dicho cambio a lo que se le llama *crisis del sujeto moderno*, toda vez que su subjetividad moderna pierde el carácter de tal al convertirse —al igual que el objeto frente al que se contraponía—, en un mero fondo de reserva para la provocación técnica. Tal como lo señala Acevedo (2014), la total disponibilidad de lo ente ha provocado que «la “realidad” va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización ilimitados y a ultranza, es decir, (...) a ‘fondos’ que pueden ser utilizados sin miramientos ni especiales consideraciones» (p.298). En esta nueva realidad, el humano ya no es reconocible como sujeto, sino que su subjetividad ha sido desplazada hacia la individuación de la total disponibilidad.

Así, el animal humano como parte de estas existencias de reserva posee el rol de provocar a la naturaleza para que esta aparezca como este fondo ilimitado de reservas, pero no es más que esto, rol por lo demás totalmente fútil, pudiendo ser reemplazado por cualquier otro tipo de inteligencia capacitada para cumplirlo. Heidegger (2017b) lo expresa de la siguiente manera: «Solo en cuanto que el hombre, por su parte, está pro-vocado ya a provocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar establecedor» (p.83), es decir, el imperio de lo ente tiene como condición de posibilidad el humano devenido como existencia disponible. La consecuencia de esta *total disposición* de la técnica tanto respecto de la naturaleza como de los propios seres humanos radica en que «queda superada la figura moderna según la cual todo se resuelve en la relación sujeto-objeto» (Leyte, 2005, p.230), ya que ni las cosas ni los seres humanos son objetos, sino «existencias disponibles», configurando un nuevo tipo de verdad, consistente precisamente en lo contrario de creer que el ser humano es el dueño de la Tierra y su destino, sino más bien en que:

*«el hombre ya no encuentra más, ni en parte alguna, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia. El hombre está tan decisivamente metido en las consecuencias de la pro-*

vocación de lo dis-puesto, que no lo percibe como una interpelación y se pasa por alto a sí mismo como lo interpelado». (Heidegger, 2017b, p.88-89)

Esto quiere decir que el radical *extrañamiento* producido en el ser humano por parte de la técnica Heidegger lo interpreta como la confirmación de que la historia es la *historia del ser* no la historia del ser humano, y la técnica, como realidad representacional constituida totalmente pertenece a *un momento* de la historia del ser, debido a que su despliegue es *universal* para el ser humano. En este sentido, los «poderes que en todas partes y en toda hora, en cualquier clase de instalaciones o establecimientos técnicos, imponen exigencias al hombre, lo atan, lo arrojan y desplazan (...) se han desarrollado sobre la voluntad y decisión del hombre» (Heidegger, 1960, p.26), de manera que el ser humano se encuentra en una fase de *desterritorialización* en la cual se ha visto forzado a habitar (no existir) en una totalidad inconmensurable, en un mundo globalizado, o sea, en una *inmensa finitud*. Esta forma *desterrada* en que el ser humano se relaciona con el mundo como existencia disponible conlleva a *no pensar* en su total disponibilidad, y ese no hallarse, ese estar perdido supone una forma de pensar, un pensamiento del cual no es sujeto en el mundo, sino que implica una *individuación* inexorable. Por último, resulta sustancial dejar claro que la técnica no constituye una *nueva metafísica*, algo anterior de lo cual se pueda tematizar, sino que esta «lo que define es la absoluta indiferencia e imposibilidad de remisión de un más allá, porque consiste exclusivamente en la articulación de todo lo que hay bajo un mismo orden» (Leyte, 2005, p.233). En otras palabras, la técnica no es un más allá del cual pueda referirse a fin de explicar *qué le sucede* al humano, más bien resulta su inexorable punto de partida desde donde se piensa al mismo, precisamente por la incapacidad de referirse a aquella como algo.

A la luz de la reflexión heideggeriana sobre la técnica el ingreso de los hiperobjetos en la cotidianidad humana resulta una reflexión continuadora más que superadora, toda vez que la técnica es precisamente la *inmensa finitud* ya ingresada en la individualidad humana. La racionalidad moderna hace crisis ante la imposibilidad de la subjetividad, la cual es *interiorizada* al encontrarse siendo parte de un objeto inmensamente finito como existencia disponible. El mundo como imagen estética se desvanece con el desplazamiento del humano hacia la total individuación, existir en el mundo técnico implica reconocer el fracaso de la imagen de mundo. La *intimidación* de la individuación desterritorializada, de la existencia sin

arraigo, permite a su vez reconocer la construcción hauntológica del presente —es decir, la *presencia*—, por medio de las ausencias que lo constituyen: el proyecto fracasado de la modernidad, la crisis climática ya presente, el realismo simbiótico constituyente de la existencia, la emergencia de corporalidades invisibilizadas por el sujeto, el letargo de la comunicación totalizante que se desarrolla en una eterna circularidad, las expresiones culturales que emergen, o si se quiere, resisten. La técnica constituye el punto de partida no tematizable, porque no es un lugar desde donde se pueda construir una nueva ontología, sino que corresponde a una situación fáctica, un arrojamiento en medio de lo ente desde donde puede emerger la presencia simbiótica de la otredad, ya no hay ni sujeto ni objeto, solo un uno-todo donde se pueden presenciar nuevas posibilidades. Ahora bien, si se piensa el neoliberalismo como hiperobjeto, como una expresión del mundo técnico en su versión globalizadamente palpable, aparece la interrogante de si las prácticas en relación a la corporalidad humana, en particular la biopolítica como práctica racionalizante administradora de los cuerpos, resulta un concepto vigente para pensar esta individuación contemporánea del sujeto, o si de alguna manera la reflexión sobre la técnica trasciende a la misma.

### iii. Neoliberalismo como hiperobjeto: ¿la biopolítica superada?

La época que osa clasificarse como la más revoltosa no da a elegir más que conformismos. La verdadera pasión del siglo XX es la servidumbre.

ALBERT CAMUS, *El hombre rebelde*

En el año 1998 se emite por primera vez un clásico de la animación japonesa titulado *Cowboy Bebop*, dirigido por Shin'ichirō Watanabe, uno de los más creativos directores de animación japonesa contemporáneos. La serie tiene lugar en el espacio exterior, donde hace casi cincuenta años —año 2022— los humanos construyeron puertas hiperespaciales que les permitían viajar a distintos planetas del universo, pero, en dicho año, producto de cierta inestabilidad de dichos portales, se produjo una explosión que partió la Luna casi en la mitad, cayendo sus pedazos sobre la Tierra causando la muerte de miles de millones de humanos,

constituyéndose esta como uno de los lugares más hostiles para vivir en el universo. La obra transcurre en el año 2071, donde Spike, Jet, Faye Valentine, la niña Edward y el perro Ein, habitan como tripulantes de la nave Bebop. Trabajando los tres primeros como cazarrecompensas, se encuentran sumidos en el tedio del aburrimiento, la soledad, el paso del tiempo y la precariedad laboral. En realidad, la serie resulta una alegoría para pensar lo que significa habitar el neoliberalismo, toda vez que la extensión del universo de la misma es una metáfora de la globalización, el trabajo *freelance* de los personajes es una clara referencia a la inestabilidad y precariedad laboral de las formas de trabajo contemporáneas —como lo sería hoy un repartidor de comida en una empresa como Rappi—, y sus existencias se ven cruzadas por el ingreso de una inmensa finitud en su cotidianidad, esta vez, el universo mismo, erigiéndose en personajes abrumados por el presente, donde la memoria está olvidada o es lo único que tienen para sí mismos, y en donde se habita una desterritorialización sin futuro.

Independiente del contexto situacional, lo habitual cuando se hace referencia a un orden sistémico bajo el cual los individuos actualmente se relacionan y viven resulta ser consensualmente uno: el *neoliberalismo*. Definir *qué* es el neoliberalismo, por ende, resulta una cuestión sustancial para pensar *qué le ocurre* a la subjetividad contemporánea, con objeto de poder vislumbrar un horizonte a partir del cual se puede reflexionar sobre la misma y sus posibilidades. Pensar el neoliberalismo como hiperobjeto implica comprenderlo como una inmensa finitud que ya ha ingresado a la vida del individuo, ya se encuentra pegado al humano, no hay forma de escapar de éste, es decir, no se puede huir del mundo técnico. A su vez, mientras más avanza eso que se denomina neoliberalismo más cuesta aprehenderlo, más cuesta pensar en un futuro fuera del mismo. En cualquier caso, el término neoliberalismo suele utilizarse —tanto coloquial como académicamente—, de manera bastante equívoca, surgiendo del mismo diversas interrogantes: ¿Es el neoliberalismo un sistema económico? ¿Es una ideología? ¿Es un sistema político mundial? ¿Es una nueva forma de capitalismo? ¿Es un orden social racionalmente instaurado mediante dispositivos y técnicas de poder?

Uno de los primeros autores en abordar esta problemática fue Foucault (2007b), quien definirá someramente el neoliberalismo como un «arte de gobernar los principios formales de una economía de mercado» (p.157), es decir, este principalmente consistiría en una *razón*

*gubernamental* de ejercicio del poder político por parte de la Administración del Estado dentro del *marco* otorgado por una economía global de mercado. Continuando esta línea de pensamiento, fuertemente influenciados por el filósofo francés, Laval y Dardot (2013) aducirán que el neoliberalismo es la *razón del capitalismo contemporáneo*: «un conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia» (p.15). La particularidad de esta concepción reside en que abandona una visión totalizante de unilateralidad impositiva, apuntando más bien a la formación de un *ethos* producido por una relación de reciprocidad entre una acción gobernante y un modo de ser gobernado.

La constitución del neoliberalismo como orden global no fue producto de una estrategia económico-política elaborada por una «clase dominante mundial» cuyo objetivo habría sido imponer una lógica normativa de comportamiento estable a cada sujeto habitante del planeta, sino más bien, que dentro de una contingencia de conflicto global, el enfrentamiento «desempeñó un papel catalizador ofreciendo un punto de reagrupamiento para fuerzas hasta entonces relativamente dispersas» (Laval y Dardot, 2013, p.192). La centralidad de este pensamiento radica en entender el giro neoliberal bajo una «lógica de las prácticas», es decir:

hay de entrada prácticas, a menudo dispares, que ponen en funcionamiento técnicas de poder (entre ellas, en primer lugar, técnicas disciplinarias), y son la multiplicación y la generalización de todas esas técnicas las que, poco a poco, imprimen una dirección global, sin que nadie sea el instigador de este «avance hacia un fin estratégico». (Dreyfus y Rabinow, p.268-269, citado por Laval y Dardot, 2013)

Una de las consecuencias fundamentales que se pueden observar al comprender la constitución del neoliberalismo como una «lógica de prácticas» consiste en la incapacidad de poder encontrar al culpable directo de las distintas insatisfacciones estructurales que perciben los individuos en sus vidas, redirigiendo usualmente sus críticas hacia el gobierno político de turno. Tal como lo señala Fisher (2019), la hostilidad de la sociedad inglesa hacia los políticos y gobernantes ante la crisis financiera del año 2008 es un signo de que para el inconsciente político colectivo «resulta imposible aceptar que no hay nadie a cargo de la situación total, que lo más parecido a un poder gobernante con lo que contamos hoy en día es una miríada de intereses nebulosos que ejercen la “irresponsabilidad empresarial”» (p.100).

Situación análoga se puede percibir en la crítica generalizada de los millares de individuos que salieron a la calle en el estallido social chileno de octubre de 2019, en que luego de casi cuarenta años de una intensa profundización del modelo neoliberal, en donde una incuestionablemente instalada racionalidad gubernamental eliminó sistemáticamente cualquier atisbo de derecho social, reduciendo la vida de la gran mayoría de los chilenos y chilenas al desamparo individual, el foco principal de la crítica –independiente de su innegable responsabilidad respectiva– se concentró en la élite política de parlamentarios y gobernantes.

La instauración de la racionalidad neoliberal se produce, para Laval y Dardot (2013), por la convergencia de técnicas de poder que comprenden desde la relación de apoyo recíproco entre transformaciones del capitalismo y políticas neoliberales, pasando por una lucha ideológica –más bien de ideólogos– enfocada en deslegitimar el Estado de bienestar, hasta principalmente la transformación de comportamientos por medio de técnicas y dispositivos disciplinarios, los cuales incidirán en la producción de individuos bajo la presión de la competencia, los principios del cálculo y la lógica de valorización de capital (p.193). Resulta pertinente analizar brevemente cada una de estas características toda vez que dan forma a la fragmentación del sujeto desplazado hacia la individuación desterritorializada, constituyéndose como la expresión de la condición contemporánea bajo el mundo técnico.

A finales de la década del ochenta —principalmente mediante la privatización y desregulación económica—, se instala la norma neoliberal que instaura un nuevo sistema económico disciplinario mundial, el cual «erige la competencia en regla suprema y universal del gobierno» (Laval y Dardot, 2013, p.198). Esta norma se encuentra fundamentalmente entroncada con el auge del capitalismo financiero que hace cuerpo en un mercado único de capitales, encontrando la primera en el segundo un «vehículo privilegiado en la liberalización de las finanzas y la mundialización de la tecnología» (Laval y Dardot, 2013, p.200). El reforzamiento del capitalismo financiero tendrá una incidencia directa en la relación del individuo consigo mismo, el cual se verá constreñido a «concebirse a sí mismo y a comportarse en todas las dimensiones de su existencia como un portador que se debe revalorizar» (Laval y Dardot, 2013, p.202). En ese sentido, cada individuo tiene la responsabilidad de perfeccionarse a sí mismo con costosos estudios universitarios

parcializados en grados académicos, ahorrar para una jubilación por medio de la capitalización individual la cual lo fuerza a entregar parte de su trabajo a un fondo pensional de su elección dentro de una gama limitada oferentes, invertir su dinero de forma correcta en mercados de capitales o inmobiliarios, y así un sinnúmero de decisiones que definirán sustancialmente su bienestar –o malestar– material y espiritual.

Otro campo de relevancia fue la lucha ideológica que emprendieron distintos intelectuales<sup>2</sup> a favor del neoliberalismo. Por un lado, el tema principal fue la «la crítica al Estado como fuente de todos los derroches y freno de la prosperidad» (Laval y Dardot, 2013, p.208). Por otro, una temática que tendrá mayores consecuencias, será la crítica que se basa «en un postulado que se refiere a la relación del individuo con el riesgo» (Laval y Dardot, 2013, p.212), la cual consistiría en que cada individuo es plenamente responsable por él mismo y su familia en un contexto de competencia generalizada, teniendo la obligación de educarse, buscar trabajo, pensionarse, afiliarse a un sistema de salud, etc., erigiéndose el *ser humano como capital* la forma naturalizada de ser del individuo en sociedad.

Por último, es en los dispositivos y técnicas de disciplina donde se constituirá esencialmente la racionalidad gubernamental neoliberal, su estrategia consistirá en:

crear el mayor número posible de situaciones de mercado, o sea, en organizar por diversos medios (privatización, introducción en la competencia de servicios públicos, «hacer salir al mercado» la escuela o el hospital, obtención de recursos mediante la deuda privada) la «obligación de elegir», con el fin de que los individuos acepten la situación de mercado tal como se les impone a modo de «realidad» (...) y así integren la necesidad de cálculo de interés individual. (Laval y Dardot, 2013, p.218)

El efecto de estos dispositivos radica en otorgar un *marco en donde los individuos ejercen su libertad* por medio de la toma de decisiones basadas en un cálculo racional que implique su mayor interés individual bajo su propio riesgo y responsabilidad. Este marco solo es posible si la realidad se desprovee de cualquier tipo de valor en favor de una *facticidad totalizante*, es decir, los dispositivos disciplinarios han instalado con éxito lo que Fisher (2019) llama una *ontología de los negocios*: la naturalización del neoliberalismo llega a un

---

<sup>2</sup> Hayek, Von Mises, Stigler, Bastiat, Friedman, entre otros.

punto tal que se considera «simplemente que es *obvio* que toda la sociedad debe administrarse como una empresa, el cuidado de la salud y la educación inclusive» (p.42). La consecuencia de esta nueva ontología es que ella tiene necesariamente como correlato una libertad condicionada a la funcionalidad, es decir, desde sus cimientos el liberalismo se planteó el arte de gobernar al individuo de la siguiente manera: «voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre» (Foucault, 2007b, p.84).

La instalación de la norma neoliberal fusionada con el capitalismo financiero, la lucha ideológica que pregonaba la responsabilidad individual en desmedro del Estado de bienestar, y principalmente las técnicas de poder y dispositivos disciplinarios que producen y constriñen la capacidad decisional del individuo mediante prácticas naturalizadoras, tendrán como consecuencia una escisión total entre la individuación del sujeto en la autorresponsabilidad y la racionalidad política decisional que lo produce externamente. Esta racionalidad totalizante se alzará como un «tipo de discurso normativo con el que la realidad entera se torna inteligible y en virtud del cual se prescriben, como si “cayeran por su propio peso”, cierto número de políticas determinadas» (Laval y Dardot, 2013, p.218). El principal resultado de esta razón neoliberal será la constitución de un individuo neoliberalizado, quien se caracterizará por lo que el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2014) llamará la *autoexplotación*, es decir, en la actualidad «cada uno es un *trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa*. Cada uno es amo y esclavo en una persona» (p. 17). A pesar de que la idea de autoexplotación de Han resulta tanto interesante como contingente, su intento —necesario— de difusión filosófica produce una inevitable limitante de extensión en el desarrollo de sus temáticas, lo cual a veces impide una remisión a su pensamiento más allá de un carácter ilustrativo.

Cabría agregar a la caracterización del neoliberalismo recién descrita una noción esencial del mismo reflexionada por Deleuze y Guattari, a saber, su inherente capacidad para al mismo tiempo desterritorializar y reterritorializar. En este sentido, su expansión globalizante va siempre acompañada por la desestructuración y descodificación de la estructura sociocultural al mismo tiempo que la va codificando y reestructurando mediante la rearticulación de

antiguas estructuras normativas que entrecruzan históricamente las distintas formaciones sociales. Los autores lo expresan de la siguiente manera:

La axiomática social de las sociedades modernas está cogida entre dos polos, y no cesa de oscilar de un polo a otro. Nacidas de la descodificación y de la desterritorialización, sobre las ruinas de la máquina despótica, están presas entre el Urstaat que querrían resucitar como unidad sobrecodificante y re-territorializante y los flujos desencadenados que las arrastran hacia un umbral absoluto. Vuelven a codificar con toda su fuerza, a golpes de dictadura militar, de dictadores locales y de policía todopoderosa, mientras que descodifican o dejan descodificar las cantidades fluyentes des sus capitales y de sus poblaciones. Están presas entre dos direcciones: arcaísmo y futurismo, neo-arcaísmo y ex-futurismo, paranoia y esquizofrenia. (Deleuze y Guatarri, 2019, p.275)

La hipótesis sostenida en estas páginas radica en que tanto este movimiento desterritorializante, el cual quiebra la estabilidad de la subjetividad desbordándola, dejándola *sin arraigo*, a su vez que haciéndola ingresar nuevamente en un antiguo canon normativo mediante la reterritorialización, corresponde al síntoma de una crisis de la subjetividad moderna que viene cavándose desde como el humano se planteó su relación moderna con el mundo, desbordándose hacia un desplazamiento que lo hace caer en cuenta que ya no se encuentra —o que tal vez nunca estuvo— en control de su devenir, sino que es una mera existencia disponible. En el capítulo final se reflexionará acerca de cómo la expresión estética de la cultura rave, como movimiento contracultural por excelencia del ciberpunk, podría ser un cristalizador de este movimiento desterritorializador que, producto de erigirse como un lugar que proviene de la soledad, desplaza al individuo a reconocerse en la *presencia* de cierta precariedad mutua, al mismo tiempo que lo recodifica en un antiguo reconocimiento de identidad épica.

Siguiendo con la descripción del individuo neoliberalizado que se autoexplota —en especial dentro de la metrópolis—, este se caracteriza principalmente porque deja de ser un trabajador pasivo transformándose en un «sujeto activo que debe participar totalmente, comprometerse plenamente, entregarse por entero en su actividad profesional. El sujeto unitario es, por lo tanto, el sujeto de la implicación total de sí» (Laval y Dardot, 2013, p.218).

Este individuo activo se encuentra modelado bajo el «management empresarial», el cual se distingue por abandonar un sistema disciplinario y jerárquico —es decir, fordista—, para instaurar un modelo flexible de competencia entre trabajadores e internalización de la autorresponsabilidad. Esto es lo que Deleuze (1999), al describir el nuevo estadio de organización social contemporáneo, se refirió como *sociedades de control*, haciendo alusión a que todo régimen institucional funciona bajo un paradigma de modelo empresarial que «instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente» (p.278). Un ejemplo claro de cómo el modelo empresarial del management se presenta como el paradigma de organización institucional, el cual obviamente permea totalmente la orgánica estatal, es el sistema de contabilización de causas jurídicas dentro de la «Corporación Administrativa del Poder Judicial»: terminada la jornada laboral el coordinador de cada tribunal envía un correo electrónico a todos los empleados del mismo con una tabla que contabiliza cuantas causas proveyeron —es decir, en cuantas *cuantitativamente* trabajaron— cada uno de los trabajadores del juzgado, lo cual genera un clima de competencia, vigilancia y autovigilancia dentro del espacio laboral, ya que nunca se comprende como una presión directa por parte del superior jerárquico —que sería la figura del juez del tribunal—, toda vez que este jamás baja un mandato disciplinario que evoca «debes proveer más causas», sino que la presión laboral se desplaza al interior del trabajador mismo y entre sus compañeros de trabajo.

De esta manera, la tecnología neoliberal logra «vincular directamente la manera en que un hombre “es gobernado” con la manera en que “se gobierna” a sí mismo» (Laval y Dardot, 2013, p.337), dicho vínculo *consolida la temporalidad moderna* del sujeto agudizando así su individuación. Esta *infinita circularidad* de gobernabilidad a la cual se encuentra sometido el individuo contemporáneo es lo que Fisher (2019) —siguiendo a Deleuze— llamó «postergación indefinida»: si es que la educación es un proceso de toda la vida, como lo es también el ahorro previsional y la capacitación la laboral, entonces «la vigilancia externa ya no es tan necesaria: en gran medida la sustituye la vigilancia interna. El Control solo funciona si uno es cómplice con él» (p.51). El poder en las sociedades de control se vuelve etéreo, y su incapacidad de tomar forma institucionalmente lo remite a la interioridad del individuo, el poder hace cuerpo en el propio sujeto individuado. Este *poder* no es identificable en un

Estado ni en un sistema de dominación global, sino que, tal como lo señala Foucault (2009a), el poder:

no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los cimientos móviles de las relaciones de fuerza los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables—. Omnipresencia del poder que deriva (...) de que se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro. (p.98)

La individuación radical constituyente del individuo neoliberalizado tiene como síntoma la autorresponsabilidad individual, es decir, que «todas las de crisis sociales sean percibidas como crisis individuales, todas las desigualdades sean achacadas a una responsabilidad individual» (Laval y Dardot, 2013, p.353), lo cual se refleja en un individuo contemporáneo con índices de ansiedad y depresión jamás vistos anteriormente, responsabilizándose únicamente a sí mismos por sufrir dicha condición. La razón de esto consiste en que la «ontología dominante en la actualidad *niega* la misma posibilidad de una enfermedad mental cuyas causas sean sociales. La reducción del trastorno mental al nivel químico y biológico, por supuesto, va de la mano de su despolitización» (Fisher, 2019, p.69). Es este humano ansioso y depresivo, responsable individualmente tanto de sus expectativas como de su condición existencial sin horizonte temporal, el que se verá imbuido —tal como se verá en el siguiente capítulo— en la revolución digital del neoliberalismo.

Ahora bien, de la segunda mitad del siglo XX la noción de *biopolítica* se ha utilizado como «una clave interpretativa para el análisis y la crítica de las formas de poder contemporáneas» (Lemke, 2017, p.9), o sea, este concepto ha sido la forma de traducción por excelencia de cómo el poder opera subjetivando la corporalidad. A partir del siglo XVIII el poder sobre la vida se habría venido desarrollando desde dos entrelazados polos. El primero, denominado *anatomopolítica del cuerpo humano*, se encuentra «centrado en el cuerpo como máquina: su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos» (Foucault, 2009a, p.147), lo cual se consolida mediante procedimientos disciplinarios. Posteriormente, el segundo polo de desarrollo, ya

concretamente correspondiente a la *biopolítica de la población*, pasó a enfocarse en una producción de la corporalidad que entrecruza los límites biológicos con las relaciones de poder intersubjetivas, en lo que Foucault (2009a) designa como «cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad» (p.148). Así, la vida se erige como el límite de la política, como un umbral que se desplaza históricamente, toda vez que es en la modernidad cuando el componente biológico alcanza un status de desarrollo tal que ingresa en el campo organizativo del poder, expresándose en una biopolítica que regula y organiza los procesos de vida de la población.

Con Agamben el concepto de biopolítica adquirió una dimensión amplificada, en el sentido que éste hace una conexión entre el poder soberano de la antigüedad con la biopolítica, aduciendo que esta última constituye el núcleo del primero. En la modernidad la *nuda vida* —o vida desnuda—, correspondiente a «la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristable del homo sacer*» (Agamben, 2006, p.18), es decir, aquella vida que no tiene valor, desprovista de cualquier derecho jurídico, en vez de erigirse como excepción en la modernidad empieza a establecerse como la regla general, lo cual tiene como consecuencia que su espacio, originariamente marginal, ahora «va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación» (Agamben, 2006, p.19). A diferencia del mundo antiguo, en la modernidad estas *nudas vidas* se encuentran *incluidas* en el orden jurídico mediante el *estado de excepcionalidad* que el mismo derecho necesita para constituirse como tal, es decir, el derecho se mantiene mientras no exista un estado de excepción donde se suspenda la aplicación del orden jurídico. Pero se empieza a observar en los Estados modernos una tendencia hacia que la excepcionalidad sea la norma general, por ejemplo, la eliminación del *ius soli* por parte de la mayoría de los estados europeos, el cual consiste en el criterio de determinar la nacionalidad jurídica mediante el hecho de que una persona nazca en esa tierra, de manera que todo hijo de un migrante no tendría derecho a nacionalidad del país donde nace. En este sentido, las técnicas biopolíticas tienen como correlato el constante desplazamiento del umbral que haría más expansiva la condición de *homo sacer* en la modernidad, toda vez que la decisión soberana:

se refiere *inmediatamente* a la vida (y no a la libre voluntad) de los ciudadanos (...) pero esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zōē* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida cualificada; es más bien la nuda vida del *homo sacer* y del *wargus*, zona de indiferencia y de tránsito entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura. (Agamben, 2006, p.141)

El aporte de Agamben para redefinir el concepto de biopolítica por medio de la figura de la nuda vida en el *homo sacer* resulta útil para comprender el lugar donde se sitúa el individuo en el proceso de subjetivación mediado por la tecnología biopolítica. Aun así, su contribución no está exenta de críticas. En primer lugar, al centrar la dimensión del poder en la capacidad histórica del soberano de «hacer morir», Agamben ignora la dimensión esencialmente *productiva* del poder, toda vez que la «biopolítica es esencialmente la economía política de la vida» (Lemke, 2017, p.80), de manera que en la actualidad los individuos objeto de la misma en un neoliberalismo globalizado *escapan* a quienes serían considerados propiamente como *homo sacer*, debiéndose hacer extensiva la reflexión a «todos aquellos que son expuestos a procesos sociales de exclusión, incluso si es posible que sean formalmente ciudadanos y posean derechos políticos: los “superfluos” y los “excedentes”, los “sobrantes” y los “infructuosos”» (Lemke, 2017, p.80). Siguiendo la misma línea, al centrarse en un poder soberano sobre la vida constituido desde el Estado, Agamben obvia la dimensión de autoexplotación de Han, así como de autorresponsabilidad de Laval y Dardot, o sea, la dimensión de qué se entiende por vida se definirá más bien bajo una lógica privada más que pública. Por último, resulta problemático que «el concepto de vida permanece característicamente estático y no histórico» (Lemke, 2017, p.82), impidiéndole repensar la nuda vida como una condición de constante desplazamiento dentro del campo social, lo cual es precisamente el sentido de pensar un poder productivo biopolítico en constante desarrollo según un devenir de sucesos tales como nuevas condiciones de producción, desarrollo de tecnologías o aparición de entidades ajenas al propio individuo.

Al animal humano le acontece la crisis de la modernidad y una manera de hacer cuerpo de la misma es analizar el ingreso del hiperobjeto neoliberalismo en la corporalidad. Su versión globalizada implica la masividad de su distribución, mientras que las técnicas de poder y los dispositivos disciplinarios entroncados con una subjetividad productiva de los

mismos, esto es, un poder omnipresente que se encuentra imbuido en cada sujeto, explicita la relación viscosa del hiperobjeto con aquel. El humano devenido existencia disponible en la era técnica se cristaliza en la postergación indefinida del individuo neoliberalizado, esta es su expresión. La forma en que el poder ha ingresado en la corporalidad se ha analizado desde el prisma de la biopolítica, es decir, reflexionando acerca como esta corporalidad, por ser el soporte en que las relaciones de poder se llevan a cabo, constituye el límite central para pensar el proceso político-organizativo de las sociedades en su conjunto, umbral que se ha progresivamente desplazado hacia una integración mayor de la precariedad de la vida como regla general de la sociedad globalizada. Sin embargo, cuando la humanidad se encuentra *ya ingresada* dentro de una crisis climática, dentro de una pandemia global en donde un virus —una especie distinta la cual su composición misma conflictúa a la comunidad científica en cuanto al concepto de vida—, se ve desbordada por el ingreso de inmensas finitudes que escapan al límite de la conjunción entre su corporalidad y temporalidad, de manera que la noción de biopolítica empieza a encontrarse a su vez con su propia frontera, toda vez que los procesos de subjetivación corporales pierden relevancia frente a una crisis que trasciende al humano tanto desde la exterioridad interobjetual como desde una fisura en su propia intimidad.

¿Cuál es el lugar de la biopolítica en Cowboy Bebop? Es decir, dónde se encuentra ésta en un mundo que literalmente explota y la subjetividad individuada se ve imposibilitada de dotar de sentido, de temporalidad, de mundo, a sí misma. Spike, protagonista de la obra, producto de un accidente en uno de sus ojos, mira por uno hacia el presente y por otro hacia el pasado, pero no ve futuro porque *no hay* futuro en ese(este) mundo, solo hay constante presente y un pasado individual. Así, la dimensión productiva de la subjetividad dentro de la esfera biopolítica *desaparece* en el momento en que la radical individuación provocada por la inmensidad finita, externa a su subjetividad, lo desprovee de sentido. No es que la biopolítica ya no exista, sino que su noción de la vida como límite de la política se desborda ante desplazamiento de la subjetividad como la centralidad de lo real, un mundo inmensamente finito o un conflicto interespecie exponen su insuficiencia. La misma biopolítica, desarrollada en la modernidad por el mundo técnico, se ve absorbida por la misma técnica al ser incapaz de explicar la crisis misma de la subjetividad dado que esta escapa a la vida humana. Tal como señala Nick Land (2017), el capital actualmente funciona

como una maquina omniabarcante que se globaliza al mismo tiempo que estandariza a la especificidad más mínima: «un vortex nihilista automatizante, que neutraliza todos los valores al conformarlos al comercio digital, y que opera una migración del mando despótico al control cibersensitivo: del estatus y el significado al dinero y la información» (p.52). Así, el humano como existencia disponible se constituye como realidad en la circularidad digital en que la vida es consumida, la vida ya no es el límite de la política, sino que «El hombre es algo que el capital debe superar: un problema, un estorbo» (Land, 2017, p.53), o sea, no solo su condición de sujeto se encuentra fragmentada, la biopolítica queda fuera de lugar cuando la vida misma es la que se encuentra en peligro de extinción.

Tal vez el lugar desde donde pensar la vida en la crisis de la subjetividad moderna se desplace hacia lo que Abelairas (2019) denomina como *infrapolítica*, la cual refiere a «la diferencia absoluta entre vida y política, también por lo tanto entre ser y pensar» (p.15). Un concepto por el momento bastante ambiguo, pero que puede sintonizar con una condición de la subjetividad contemporánea desbordada en su relación intersubjetiva. Al igual que la idea de naturaleza o mundo como imagen estética de Morton, la infrapolítica reclama que «no hay posibilidad de *representación* real ni de la vida en la política ni de la política en la vida» (Abelairas, 2019, p.58-59), esto quiere decir que siempre existe un *afuera* de la política que existe, que escapa a la codificación absolutizadora de la política, que puede emerger e incluso ingresar en ella. A diferencia de la biopolítica, la cual entiende la vida y política siempre vinculadas, coexistentes, práctica que pretende organizar y regular vidas orgánicas subjetivadas políticamente, la infrapolítica piensa una política *anticomunitaria de lo impersonal*, es decir, cuyo objeto de análisis es la: «tercera persona, más allá del yo y del tú, siempre refiere a la ausencia de sujeto, incluso si en ello puede hacer referencia a un sujeto potencial. Es constitutivamente impersonal, y es por esto que puede tener un plural real» (Abelairas, 2019, p.106).

Considerar que existe un tercero impersonal que escapa a la subjetivación, que funciona como recipiente vacío que luego se politiza subjetivándose, sería recaer en una nueva ontología de la subjetividad, se trata más bien de un lugar de *resistencia* a la subjetivación pero que, no es solamente la condición para que haya subjetivación política, tampoco quiere decir únicamente que donde hay ejercicio del poder hay resistencia, sino que es un lugar de

*proliferación expansiva* de terceros que forman el impersonal plural, es el masivo lugar de la individuación radical. Lo anticomunitario de la radicalidad de la otredad es pensar un tercero impersonal, eso es lo verdaderamente plural. En este sentido, resulta imperioso pensar cómo ha afectado a este singular plural la digitalización de la vida, donde toda comunicación deviene información, en que la única temporalidad existente es la infinita sucesión de «ahoras»; si de la radical individuación producto de la técnica moderna emergen en ese singular plural corporalidades que rompen el esquema regular de subjetivación; y todo lo anterior resulta convergente en expresiones contraculturales —y, desde luego, al mismo tiempo absorbidas culturalmente—, que intentan al menos *presenciarse* en lo que les sucede.

## II. Digitalización

### i. El giro digital de la sociedad contemporánea

El mundo se uniformiza ante nuestros ojos; los medios de comunicación progresan; el interior de los apartamentos se enriquece con nuevos equipamientos. Las relaciones humanas se vuelven progresivamente imposibles, lo cual reduce otro tanto la cantidad de anécdotas de las que se compone una vida. Y poco a poco aparece el rostro de la muerte, en todo su esplendor. Se anuncia el tercer milenio.

MICHEL HOUELLEBECQ, *Ampliación del campo de batalla*

Cada vez que hay un cambio de escena en cualquiera de los trece capítulos de la serie de animación japonesa *Serial Experiments Lain* se muestra una torre eléctrica común y corriente de la ciudad de Tokio emanando el zumbido constante emitido por estas estructuras todo el día y a toda hora en cualquier ciudad del mundo. Este corresponde al *sonido cero* de la ciudad, el cual pasa desapercibido debido a la ininterrumpida contaminación acústica propia de las metrópolis contemporáneas. La idea es hacer caer en cuenta al observador la total imbricación que existe entre los individuos contemporáneos con las redes eléctricas que coexisten con ellos. Esta serie, emitida en el año 1998, trata sobre una adolescente llamada Lain quien, habiendo tenido siempre dificultades de socialización, empieza a sumergirse en el mundo de la red digital ensimismándose por su omnipresencia y perdiendo progresivamente interés en el mundo «real». Constituye un intento en los años noventa por reflexionar acerca de que lo que le está aconteciendo —y qué consecuencias puede traer—, a la subjetividad contemporánea la relación simbiótica con la codificación digital. En este sentido, Sadin (2018a) analiza el cambio de estatuto concedido a la técnica en la segunda mitad del siglo veinte, que en su nueva forma digitalizada «fue asumiendo la carga inédita de gobernar de forma más masiva, rápida y “racional” a los seres humanos y las cosas» (p.23). Adoptando así una concepción instrumental de la técnica, es decir, este autor entiende la interconexión universalizada, complejidad algorítmica y producción de aparatos electrónicos como medios para un fin y hacer humanos, omitiendo, cuasi deliberadamente, la reflexión

heideggeriana de la técnica moderna. De esta manera, resulta interesante observar la técnica digitalizada de Sadin a la luz del pensamiento relativo a la técnica moderna de Heidegger, con el objeto de entender la primera dentro del cuadro ontológico de la segunda.

A principios de la década de 1990 un conjunto descentralizado de redes de comunicación interconectadas llamado *internet* irrumpe globalmente en la sociedad contemporánea, obteniendo ya en la segunda década del siglo veintiuno un alcance mundial. Este fenómeno tecnológico modifica sustancialmente la percepción de realidad del individuo que habita el neoliberalismo tanto individual como colectivamente, dando un giro hacia un nuevo tipo de sujeto binario compuesto no solo por su cuerpo fisiológico sino también por la constante codificación digital que lo acompaña en todo momento, la emergencia de este suceso Sadin (2018a) lo llamará *Antrobología*, el cual consiste en una nueva condición humana híbrida «que combina íntimamente inteligencia humana y artificial, ya no en el marco de coyunturas individuales o colectivas excepcionales, sino para un número de secuencias cada vez más extensas de nuestra cotidianidad» (p.84). Para intentar comprender las crisis de la subjetividad de nuestro tiempo resulta necesario analizar la revolución digital del neoliberalismo, así como las fuerzas que producen este nuevo individuo digitalizado y las consecuencias de devenir en este.

En la segunda mitad del siglo veinte el «sueño americano» se traslada de costa a costa producto de la explosión que significó la apropiación y profundización, por parte de grupos económicos, de la investigación tecnocientífica militar relativa a la alta tecnología producida en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, instituyéndose en el norte del estado de California lo que actualmente es el centro económico mundial de la tecnología: Silicon Valley. A fines del mismo siglo se definieron como horizontes económicos y culturales tres modelos industriales estructurantes: «1) la constitución de bases de datos respecto de los comportamientos; 2) la organización algorítmica de la vida; 3) la concepción de aplicaciones destinadas a los individuos» (Sadin, 2018b, p.85). El presagio deleuziano acerca de un nuevo tipo de sociedad ya no disciplinaria sino de control empieza a encontrar asidero en un mundo donde la información acerca de cada individuo en particular es cada vez más precisa gracias a un poder global totalizante que, producto de su total proximidad con dicha individualidad, alcanza niveles inéditos de ejercicio. El individuo digitalizado no sigue un ideario decisional

fragmentado donde se le exige bajo su autorresponsabilidad tomar las mejores resoluciones posibles, sino que las sociedades de la economía de datos buscan «*capitalizar las menores manifestaciones de la vida*, haciendo emerger una economía adosada a los flujos ininterrumpidos de la vida y del mundo: una “industria de la vida”» (Sadin, 2018b, p.144), es decir, la expresión total de la postergación indefinida.

La humanidad entra así en una nueva etapa del neoliberalismo marcada por la revolución digital que Sadin (2018b) llamará *tecnolibertarismo*, el cual consiste en:

una *organización automatizada del mundo* por medio de sistemas algorítmicos que regulan el curso de las cosas y abren horizontes virtualmente infinitos de beneficios (...) La ontología tecnolibertaria consiste en *descalificar la acción humana* en beneficio de un “ser computacional” que se juzga superior. Su *ethos* económico quiebra todo principio de integridad y pretende adosarse a la vida, hacer cuerpo con ella y capitalizarse a partir de cada uno de nuestros resuellos. (p.126)

Se observa la instalación de un *positivismo total* que se encamina a cercenar la capacidad volitiva del ser humano, subsumido en la inmediatez individuada. Esta expresión agudizada del neoliberalismo digital —o tecnolibertarismo— no es sino otro síntoma del ya mencionado problema epocal que Heidegger llamó la *Era técnica*. La *disrupción tecnológica digital* es otro ejemplo más de como los sujetos han *devenido existencias disponibles* bajo el imperio de la técnica, ya que dicha disrupción «no se deriva de una voluntad sino que compete una *consecuencia*, la producida hoy por la generación exponencial de datos cruzada con la sofisticación de la inteligencia artificial» (Sadin, 2018b, p.164). Este análisis acerca de la digitalización realizado por Sadin oscila constantemente entre una concepción instrumental de la técnica y atisbos de comprensión de ésta como un modo de pensar indisoluble de la existencia humana. Por un lado, menciona que la *sociedad técnica* consistiría en «elaborar “tecnologías de sistemas” concebidas como grandes procesos automatizados capaces de administrar conjuntos específicos bajo medidas altamente informadas” (Sadin, 2018a, p.66); y por otro lado, en una visión más concordante con la heideggeriana, sitúa la condición contemporánea en lo que éste llama la *realidad aumentada*, es decir, “una potencia virtualmente omnisciente de la técnica que se adhiere ahora al cuerpo o *hace cuerpo* con nuestra percepción de las cosas” (Sadin, 2018a, p.85). Esta distinción es importante debido

a que al considerar la técnica como algo instrumental subyace en el pensamiento del filósofo francés una posibilidad de intencionalidad y control respecto de ésta, lo cual contradice un punto central desde dónde se sitúa Heidegger, a saber, el hecho de que el ser humano está colocado, dispuesto o requerido por un poder que no domina y que lo constituye como tal.

Así, la revolución digital erige a su vez un nuevo tipo de subjetividad arrojada en la época técnica que radicaliza aún más su concepción como existencia disponible: el individuo digitalizado o antropológico. Por medio del acoplamiento de las máquinas digitalizadas a nuestros cuerpos fisiológicos se instaura una «nueva antropología gracias al surgimiento de una inteligencia de la técnica consagrada a *extender* nuestras facultades de entendimiento, así como también generar modalidades históricamente inéditas de aprehensión del mundo» (Sadin, 2018a, p.31). El fenómeno recién mencionado de la *realidad aumentada* constituye la consecuencia principal de esta imbricación, consistente en un régimen de doble percepción: «aquel directamente aprehendido por nuestros sentidos y aquel simultáneamente alimentado por una mirada de servidores» (p.57). Esto es reconocible en la manera en que la juventud chilena —compuesta por individuos paradigmáticamente digitalizados— se relacionaba con el estallido social del año 2019: su percepción sensorial individual de la situación era indisociable de aquella que tenían a través de sus redes sociales digitales, es decir, lo que el contenido de sus redes sociales les mostraba constituía la realidad del estallido social, lo cual tenía una repercusión directa en tanto las posiciones como las acciones que estos adoptarían respecto del fenómeno.

La realidad se ve precisamente *aumentada* debido a que siendo las máquinas robóticas parte de la existencia cotidiana estas poseen una mayor capacidad «para localizar a las personas, para reactualizar en tiempo real su perfil y recopilar todos los datos pertinentes susceptibles de ser *capitalizados* en un espacio tiempo inmediato» (Sadin, 2018a, p.84). En ese sentido, la transformación del individuo en capital humano producido por el neoliberalismo del siglo veinte, mediante la digitalización adquiere una acentuación y sofisticación sin precedentes, toda vez que no solo sigue inmiscuido en el desamparo de la autorresponsabilidad frente al riesgo, sino que ahora la información que se tiene de cada apetencia deseante del mismo es casi absoluta. Es por esta capacidad interpretativa superior que la realidad más que aumentadora se transforma en *orientadora* o *conductora* del

individuo, transformándose la técnica digital —entendida en su particularidad como instrumento con una finalidad, pero comprendida dentro de época técnica—, en «una entidad impersonal, multiforme, movida por una infinidad de intereses, y a la cual se le concede el poder de acompañar y guiar subrepticamente el curso de nuestra cotidianidad» (Sadin, 2018a, p.86). Esta *realidad orientadora* alcanza actualmente su clímax con el *smartphone*, aparato robótico que acompaña al sujeto digital en cada instante de su vida a una distancia no mayor de un metro, en el cual se delegan un número importante de decisiones sustanciales diarias tales como la alimentación, movilidad, vínculos afectivos y posibilidades laborales. Pero, subsumiendo la técnica instrumental en la técnica moderna nunca debe perderse de vista que esta no es un instrumento, no tiene que ver con que por medio del *smartphone* los individuos estén hipercomunicados o puedan ordenar comida a sus hogares con mayor rapidez, sino que es un modo de pensar, es decir, como los seres humanos no pueden representarse su vida sin *smartphone*, como está sumergida la subjetividad fragmentada como existencia disponible en esta red hiperconectada.

La humanidad ha entrado en una nueva fase de racionalidad robotizada en que la autonomía y capacidad decisional de cada individuo se ve amenazada por su constitución en un individuo antropológico que delega dicha capacidad a la decisión algorítmica de procesadores informáticos. El actual siglo se ve enfrentado a una nueva dimensión de la racionalidad gubernamental neoliberal que ha mutado a una «gubernamentalidad robotizada, globalizada, individualizada y movida por intereses dispares» (Sadin, 2018a, p.138), la cual apunta a erradicar definitivamente el carácter político del ser humano y sumergirlo en una delegación (postergación) indefinida de su capacidad volitiva en post de esta racionalidad algorítmica robotizada. Son algunas características humanas tales como la libertad, la voluntad, la autonomía, la aprehensión de la circunstancia y la coincidencia como parte de la vida las que, al menos, se están viendo inevitable transformadas. Filosóficamente, la problemática radicaría en que lo digital se erige como la nueva *aletheia*, es decir, «una entidad *artefactual* dotada del poder de enunciar, siempre con más precisión y sin demora alguna, el supuesto estado de las cosas» (Sadin, 2020, p.18). Podría interpretarse que Sadin estaría replicando la estructura metafísica dual nietzschiana, o sea, entender el polo de la nueva verdad digital como la fijación versus la capacidad volitiva humana como transfiguración constante, mermada debido a la antropologización algorítmica imperante. En

ese sentido, su postura radica en intentar salvar el humanismo mediante la crítica al antropomorfismo aumentado de la digitalización, mientras que, si se piensa desde el prisma de la crisis de la subjetividad, esta nueva aletheia proviene justamente de la homologación que existe en el total imperio de lo ente, en otras palabras, la digitalización es el paradigma de la incapacidad de poder pensar un antropomorfismo, aumentado o no, ya que todo ha devenido existencia disponible. De esta manera, se evita pensar la digitalización como una técnica que de la cual el humano está perdiendo control y ya no puede recuperar, sino más bien es la forma ilustrativa de su incapacidad de control.

En cualquier discusión cotidiana, por más trivial que esta sea, ante la mínima discrepancia respecto de alguna temática se recurre a un buscador informático —sea Google o Wikipedia—, a fin de zanjar la misma. El no tan nuevo régimen de verdad esta caracterizado por la asignación de «un estatuto de autoridad inducido por una eficacia que aumenta sin descanso, paralizando desde la base toda pretensión de contradicción» (Sadin, 2020, p.96). Esto puede desembocar en el intento de optimización y automatización del régimen democrático, lo cual es reflexionado en la ya mencionada serie «Evangelion», donde el Gobierno entrega su facultad para gobernar la ciudad al sistema operativo MAGI consistente en tres supercomputadoras interconectadas las cuales votan para decidir qué acciones tomará la ciudad. Una de ellas tiene un cerebro humano conectado, de manera que corresponde a un ordenador que reproduciría los dilemas inherentes al ser humano mediante la utilización de un Sistema Operativo de Transferencia de Personalidad, es decir, introduciendo en éste el patrón de razonamiento lógico de los humanos. Es precisamente lo que está en juego en este momento mediante la instalación de la inteligencia artificial: «la institucionalización de un modo de organización de los asuntos comunes» (Sadin, 2020, p.162). Dichos asuntos únicamente obedecen a un criterio utilitario de atomización de intereses individuales, obviando el valor de lo equivoco de las relaciones humanos, la importancia de la dependencia simbiótica interobjetual, y la limitación del lenguaje como modo aprehensible de la realidad.

La lógica en la cual ha entrado el mundo técnico estribaría entonces más que en una *antropología de lo comparativo* en una *disponibilidad comparativa*, o sea, donde absolutamente toda relación está entregada a un criterio utilitarista que «encontraría su forma consumada en los asistentes digitales personales que representan máquinas ultrasofisticadas

que consideran todo con vistas a trabajar “por nuestro mayor interés”» (Sadin, 2020, p.188). El desplazamiento hacia la individuación radical producto de un sistema global de racionalidad robotizada alcanza mediante la digitalización un nuevo estadio de introducción de la competencia en la corporalidad humana, que como existencia disponible «se encuentra reducida a un valor objetivado, y no vale ya en ella misma, por ella misma, sino solamente en función de sus atributos evaluados» (Sadin, 2020, p.188). La era técnica se consolida en una globalización desprovista de un poder central con la capacidad de medir y evaluar bajo un criterio racionalizante cada unidad de materia disponible en el planeta mediante una constante actualización comparativa. El estatuto de ciudadano deviene en «*usuarios* con el derecho de beneficiarse de las mejores ofertas —como los consumidores—, conforme a un espíritu que procede (...) antes que nada, de un alineamiento sobre las *lógicas de satisfacción*» (Sadin, 2020, p.210). El ciudadano es un bucle de demanda, orientación, evaluación y satisfacción: la digitalización permitió cerrar el círculo del consumo mediante la especificidad informativa de lo que satisface al usuario, lógica que escapa al mundo mercantil replicándose a todo nivel de interacción social. Todo este panorama conlleva a subrayar la dificultad de pensarse el humano a sí mismo, como a desarrollar cualquier otro tipo de existencia divergente a la disponibilidad mercantilizada.

## ii. La fisura del individuo digitalizado

Podría decirse mucho sobre la imagen que uno tiene de sí mismo, pero lo que sí es seguro es que no se ha forjado en las templadas salas de la razón.

KARL OVE KNAUSGÅRD, *Un hombre enamorado. Mi lucha: II*

En el cuarto capítulo de la serie se muestra la imagen de Lain en su pieza a oscuras modificando la nueva computadora que su padre le había regalado. La niña se había obsesionado con su nuevo ordenador sumergiéndose en las interacciones dentro de la red e inmiscuyéndose en su sistema operativo a fin de lograr una mayor profundidad en lo que ella consideraba ya su vida dentro de la misma. Su padre, al observar esta situación le advierte: «¿Lain? Parece que tú y la red están empezando a llevarse bien ahora, déjame darte un

pequeño consejo: A pesar de todo lo que se diga, la red es solo un medio para las comunicaciones y de transferencia de información, no debes confundirla con el mundo real ¿Entiendes lo que te estoy diciendo?», ella se gira y con una desafiante sonrisa le responde: «Estas equivocado. El borde entre los dos no es del todo claro. Pronto tendré la habilidad para entrar. En todo rango. En toda emoción. Me trasladaré dentro de la red». Esta escena ilustra el punto de no retorno del individuo antropológico, quien tiene desde su totalidad disponibilidad nuevas formas de relacionarse con el mundo. Encuentra una nueva expresión respecto de la ininteligibilidad del mundo que habita, la potencia de la pantalla reestructura su relación con la representación de él mismo, y nuevas formas de precarización laboral proliferan al trabajo devenir en ocupación. Se convierte en imperiosa la necesidad de pensar formas de recuperar fragmentos del individuo que escapen al imperio totalizante de la técnica moderna, tal vez una forma desustancializadora de diversas tradiciones o, de forma un poco más prominente, reflexionar desde el «antropologismo» nuevas formas identitarias de humanidad condicionadas por la fluidez, la movilidad y la escisión en sí mismo.

La cotidianidad se ha convertido para el individuo en un constante bombardeo de información mas en caso alguno de comunicación. La simbiosis con la red digital ha provocado que una desorientación omnipresente en éste, tal como lo señala Steyerl (2018): «No ver nada inteligible es la nueva normalidad» (p.72). El organismo fisiológico humano ya no está capacitado para aprehender la infinita cantidad de información a la cual se enfrenta en su vida cotidiana, lo cual da como resultado la total incomprensión del mundo en el que habita. Una vez más la intuición de Heidegger acerca de la incapacidad de pensamiento del humano contemporáneo empieza a hacerse patente mediante la digitalización de la vida, el no comprender resulta lo trivial para vivir. De esta manera, si «los modelos para la realidad cada vez más consisten en conjuntos de datos ininteligibles para la visión humana, la realidad creada a partir de ellos también podría ser parcialmente ininteligible para los humanos» (Steyerl, 2018, p.104). La capacidad de la inteligencia artificial para seccionar datos en unidades numéricas básicas y compararlos a velocidad y escalas no dimensionables para la mente humana imbuye al individuo progresivamente en un mundo que no comprende mientras solo lo informatiza exponencialmente. Para Steyerl (2020) el arte contemporáneo resulta un espejo de este hipercapitalismo en el que el individuo contemporáneo vive: «Parece impredecible, inexplicable, brillante, volátil, temperamental, guiado por la inspiración y el

genio» (p.98). Para ella, existiría un correlato entre la sociedad contemporánea y la imagen del artista como una especie de *empendedor devorador* el cual se representa a sí mismo en la obra. Pero su descripción del arte contemporáneo indica algo más allá de la intencionalidad del artista, tiene que ver con que éste —como un tipo de lenguaje— presenta una imagen especular inexplicable, es decir, es la mayor representación de la ininteligibilidad del mundo contemporáneo, de un mundo sin futuro ni horizonte, desplazándolo a tener como único punto de enunciado —y referencia— la individualidad del artista.

La *imagen* se erige como la forma por excelencia mediante la cual la comunicación a devenido informatización. Las imágenes son la manera de relacionarse en la cotidianidad contemporánea, los individuos ven cientos de imágenes por día, pero, a diferencia del fetichismo de la resolución de alta gama que se impone desde un lugar asociado a recursos de privilegio, en las redes sociales proliferan las *imágenes pobres*: «imágenes populares: imágenes que pueden ser hechas por muchas personas» (Steyerl, 2020, p.43). La autora asocia a este tipo de imágenes aquellas de contenido experimental y artístico que constituirían una resistencia al fetichismo de la resolución. Sin embargo, este concepto de imágenes pobres puede hacerse extensivo a la infinidad de imágenes que día a día los individuos disponen y circulan en las redes sociales digitales, mostrando verdaderamente «una instantánea de la condición afectiva de la muchedumbre, su neurosis, paranoia y miedo, así como su ansia de intensidad, diversión y distracción» (Steyerl, 2020, p.43). De esta manera, al igual que Lain, el individuo antropológico empieza a *escindir* trasladando su ser hacia su propia imagen digital, dado que es el único lugar donde encuentra una representación posible de sí mismo. El fenómeno de la *selfie* filtrada como constante autorretrato aprobado por el otro, no viene sino a confirmar un deseo de aprobación y pertenencia constante en la existencia humana, pero comienza con dicho avatar digital un desplazamiento constante de la propia interioridad, convirtiéndose en lugar central de la configuración de la identidad. La imagen digital humana reemplaza a su imagen física. Lo preocupante es que en este período de exponencial proliferación de imágenes digitales es a su vez el «período de la radicalización de las políticas antiinmigratorias, de la institución de regímenes cada vez más severos, del crecimiento de los movimientos y partidos neofascistas (...), y de una pérdida general de la autoridad política» (Steyerl, 2018, p.241). En otras palabras, la comunicación devenida informatización materializada en imágenes desestabiliza la relación interna del individuo antropológico en

torno a su relación entre fisiología y código binario al sumergirlo completamente en la red digital, esta escisión en su interior socava aún más cualquier tipo de representación social mediante el desplazamiento hacia un único tipo de representación: la autoimagen. Esta univocidad representacional tiene el peligro de afianzar y radicalizar el orden de racionalidad robotizada.

Con la digitalización de la vida la relación entre el individuo y el trabajo también empieza a mutar: se entrecruza con la ocupación, se normaliza la precariedad *freelancer*, y se empieza a generar una nueva concepción de libertad. Para Steyerl (2020) «el trabajo tradicional es un medio para un fin, mientras que la ocupación es en muchos casos un fin en sí mismo» (p.109). Gracias a la *ininterrumpida disponibilidad* que permiten los dispositivos digitales el trabajo comienza a permearse todas las esferas de la vida del individuo perdiéndose la línea divisoria entre vida personal y trabajo. De esta manera, el *trabajo deviene ocupación*, palabra que «implica con frecuencia la mediación interminable, el proceso eterno, la negociación indeterminada y el borrado de las divisiones espaciales» (Steyerl, 2020, p.109). Así, la eterna disponibilidad del humano alcanza su punto más álgido: el humano como existencia disponible con rol provocativo mediante el trabajo como ocupación no concibe espacio temporal fuera de la disposición. El hecho de poder ser accesible siempre desde una plataforma digital, de siempre poder ser requerido, genera un cambio cultural el cual concibe la actividad productiva humana como una constante en todo momento demandable. Esto a su vez se relaciona con la proliferación del trabajo —o ya más bien ocupación— freelance consistente en que una persona vende su fuerza de trabajo a empleadores sin un compromiso a largo plazo, es la materialización del impersonal plural infrapolítico, toda vez que la relación con el empleador se vuelve tanto más ajena como dependiente, es decir: «la fábrica parece estar disolviéndose ahora en microunidades autónomas y subcontratadas que producen bajo condiciones que no están lejos de la servidumbre por contrato o el jornal» (Steyerl, 2020, p.131). La ocupación tiende a convertir a todos los individuos en profesores taxis, rappys, ubers o comerciantes de Instagram. El concepto de libertad individual como la capacidad de poder pensar o decir algo mientras no coapte la libertad de otro, se radicaliza hacia nuevas concepciones que predominan como libertad universal negativa: «libres de los vínculos sociales, libres de la solidaridad, libres de la certidumbre o la previsibilidad, libres del empleo o el trabajo, libres de la cultura, el transporte público, la educación o de

absolutamente todo lo público» (Steyerl, 2020, p.129). El ocupador freelancer, el tercero del impersonal plural infrapolítico, es la contracara de un mundo sin representación, es un individuo arrojado sin mundo que emerge de la nueva libertad.

La tecnología digital en sí misma no constituye el problema, sino que sólo viene a hacer más evidente la crisis de la subjetividad, la de un humano sin mundo, el problema filosófico del humano arrojado en medio de lo ente, o tal como lo señala Hui (2020) influenciado por Heidegger: «La pérdida del cosmos representa el fin de la metafísica en el sentido de que ya no percibimos nada detrás o más allá de la perfección de la ciencia y la tecnología» (p.43). Para Hui el problema viene dado por la consecuencia totalizante de la sustancialización de lo humano como universal, proponiendo repensar las distintas tradiciones más allá de la Modernidad, es decir, meditar respecto de «desustancializar la tradición y cómo apropiarse del mundo moderno desde el punto de vista de una tradición desustancializada en términos de episteme y epistemología» (Hui, 2020, p.34). En otras palabras, propone reintroducir la diferencia como elemento afirmativo de cualquier universal de igualdad. Si la cibernética se instituye como el *modus operandi* del mundo técnico, entendiéndola como una forma de organicismo que «moviliza dos conceptos clave —los de retroalimentación [*feedback*] e información— para analizar el comportamiento de *todos* los seres, animados (vivientes) e inanimados (no-vivientes), en los ámbitos tanto de la naturaleza como de la sociedad» (Hui, 2020, p.111), entonces su respuesta radicaría en rescatar tipos de cosmotécnicas que puedan reflexionar la localidad sin caer en idealismos, esencialismos o nacionalismos. Por cosmotécnica Hui (2020) entiende «la unificación del cosmos y lo moral mediante actividades técnicas, pertenezcan estas al ámbito de los oficios o del arte» (p.56-57). El fundamento del concepto de cosmotécnica vendría dado por lo que el filósofo chino Mou Zongsan llamó la *intuición intelectual*, propiedad humana que mediante su desarrollo es capaz de unir el ámbito fenoménico con el nouménico, es decir: «es la razón sintética que entiende la relación entre el yo y los otros seres (o el cosmos) desde la perspectiva del sujeto moral, y no del sujeto del conocimiento» (Hui, 2020, p.187).

Si bien la posición de Hui acerca de pensar nuevas formas de aproximarse a la realidad que escapen al mundo técnico es interesante, este no define desde dónde se podría fundar esa moralidad más que una especie ambigua de «sentir el cosmos dentro del individuo mismo».

A su vez, en caso de no fundamentar en qué consiste la integración del cosmos en el individuo, basar la práctica cosmotécnica en la intuición intelectual tiene el peligro de volver a instituir una relación dual con centralidad en la subjetividad. Tal vez una forma de desustancializar la subjetividad universal totalizante sería, por un lado, pensar qué corporalidades emergen *por* la crisis de esta universalidad totalizante, y por otro, aprehender el individuo antropológico pensándolo como un *ciborg*, es decir, cómo la interobjetividad le acontece a este y de qué manera siente una radical *intimidad* al percibir las como parte del mismo. La tradición desustancializada de Hui solo tiene sentido pensado desde el humano del presente, y ese humano es un individuo ciborg. El concepto de ciborg acuñado por Haraway —como se verá en el capítulo siguiente— será el intento por meditar una corporalidad de resistencia a esta universalidad totalizante, un individuo emergente de lo infrapolítico, el cual ya perdido en medio de lo ente puede repensar la posibilidad de su vínculo con el cosmos desde una interobjetualidad. A grandes rasgos, el ciborg parte de la idea de «la identidad como algo fracturado, escindido, fluido y móvil» (Volkart, 2020, p.273), por lo que corresponde a una fragmentación desustancializadora, pero no desde la tradición, a pesar de siempre tener elementos de la misma debido a la particularidad de cada cosmotécnica, sino que desde su nueva constitución antropológica. El individuo antropológico se encuentra siempre disponible mediante la ocupación digital trasladándose miméticamente hacia la red como imagen, la pregunta que salta a la vista es qué corporalidades emergen de esta nueva disponibilidad.

### III. Corporalidad Subalterna

#### i. La condición postmoderna de la corporalidad subalterna contemporánea

*Una loca vieja y ridícula posando de medio lado, de medio perfil, a medio sentar, con los muslos apretados para que la brisa imaginaria no levantara su pollera también imaginaria.*

PEDRO LEMEBEL, *Tengo miedo torero*.

La ambigüedad constitutiva con que Lemebel construye a la *Loca del Frente* —personaje principal de su novela, a saber, un varón de más de cuarenta años, chileno, de origen popular, y abiertamente afeminado, *por ende*, homosexual; al cual siempre se le refiere utilizando el género femenino—, resulta un ejemplo ilustrativo de los difusos límites desde donde se define la corporalidad en un campo discursivo entramado por relaciones de poder inestables y localizadas de manera difuminada. Mismo sitio que, a su vez, se erige la constitución identitaria del «yo», la cual solo resulta inteligible a partir de la relación sexo-genérica binaria heterosexualmente obligatoria, configurándose un lugar de apertura y forclusión que permite pensar la condición de la corporalidad subalterna postmoderna contemporánea. La crisis del sujeto moderno se vislumbra producto del imperio de una racionalidad calculante que desplaza al mismo hacia la mera individuación corporal, lo cual posibilita la proliferación de meditaciones teóricas acerca de este fenómeno. Dicho desplazamiento instauro por excelencia el prisma compuesto por el *trinomio raza-sexo-clase* como el referente obligado para comprender una *corporalidad subalterna*, es decir, aquellas corporalidades que se encuentran en una situación de opresión en que dicho trinomio resulta inseparable mas no la identidad de sus tres componentes, la cual requiere una investigación situada que reflexione acerca de la particularidad concreta de cada uno. En este sentido, el enfoque en la corporalidad no tiene por objeto homogenizar a la misma para pensarla como *una*, sino más bien señalar los lugares que circunscriben y producen una noción de tal, con el propósito de cavilar sus limitaciones y posibilidades dentro de su diferencia situada. Para tal efecto, se considera la teoría intelectual feminista y los estudios queer como los centros más prolíficos de reflexión acerca de esta problemática, toda vez que se estima que la condición de

posibilidad de su emergencia se debió tanto al auto develamiento de la ya mencionada crisis de la modernidad, como a su agencia afirmativa para irrumpir en esta.

Definir *corporalidad subalterna* como punto de enunciado resulta algo problemático, toda vez que existen múltiples lugares desde donde tanto la corporalidad como la subalternidad son pensados: hemisferios culturales, localidades, sexo, raza, ruralidad/urbanidad, etc. Para Chatterjee (2008) esta dificultad estriba en la temporalidad: «Porque, aunque las personas puedan imaginarse en sí mismas en un tiempo homogéneo y vacío, no viven en él. El espacio-tiempo homogéneo y vacío es el tiempo utópico del capitalismo» (p.62). Esto sería un retorno al problema original de Heidegger en «Ser y Tiempo», es decir, la concepción moderna del tiempo consistente en una sucesión de «ahoras» resultaría una errada comprensión de la manera en que el individuo existe, o más bien, el drama de su existencia, su constante vivir en la impropiedad. Si el neoliberalismo digital consistiría principalmente en la *governabilidad* de individuos de acuerdo a ciertos principios de competencia dentro de una economía global de mercado, entonces la corporalidad subalterna formada por el ethos entre la acción del gobernante y el modo de ser gobernado podría partir desde «la experiencia compartida: la ocupación colectiva de un pedazo de tierra, un territorio claramente definido en el tiempo y en el espacio, y la situación de amenaza bajo la cual esta experiencia se desarrolla» (Chatterjee, 2008, p.131). Este ambiguo lugar común resulta un punto de enunciado desde donde se pueden reflexionar la gran mayoría de las existencias humanas repartidas a lo largo del planeta globalizado, es decir, la corporalidad subalterna es una experiencia amenazada dentro de un espacio y tiempo definido heterónomamente.

El debate tanto coloquial como académico acerca de la condición ontológica de la corporalidad y su correlación sexo-genérica no resulta una temática sobre la cual exista consenso, sino por el contrario, su imaginario abarca un espectro que se circunscribe usualmente a un binarismo que, por un lado, aboga por un grado de materialidad biológica del cuerpo irreductible desde donde se inscriben ciertos códigos culturales al mismo, es decir, el género; y por otro, aduce que el género desde donde se piensa el cuerpo siempre es un constructo dentro de un marco lingüístico el cual funciona como un orden hegemónico históricamente totalizante, en el que las categorías sexo-genéricas se encuentran posicionalmente fijas y donde lo femenino no tiene posibilidad de ser representado. La

reducción de la problemática corporal a una *ontología de la sustancia* produce una visión categorial simplificada del cuerpo, obviando de identificarlo —a grandes rasgos—, como «un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico» (Braidotti, 2000, p.29-30). En este sentido, además de un análisis biológico e histórico del cuerpo, este debe ser comprendido superpuesto dentro de un campo político determinado por un entramado de *relaciones de poder* las cuales «lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a trabajos, lo obligan a ceremonias, exigen de él signos» (Foucault, 2009b, p.35), es decir, lo *producen* subjetivamente. Por *poder* debe comprenderse —en sintonía con lo señalado en el capítulo primero— como una relación de fuerzas que se «ejerce más que posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta, y a veces acompaña, la posición de aquellos que son dominados» (Foucault, 2009b, p.36). Haciendo una extrapolación hacia el «alma» del sujeto moderno, Foucault (2009b) señala que esta no es producida por un poder que actúa *sobre* un cuerpo, sino que «está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce (...) sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción» (p.39), o sea, el poder constituye al sujeto como fuerza formativa tanto interior como exterior del mismo, el cuerpo funda el mismo poder mantenedor y delimitador que lo forma.

Si la teoría foucaultiana del poder explica en alguna medida la constitución de la subjetividad, entonces la configuración de una *materialidad* corporal prediscursiva o anterior a las relaciones de poder resulta problemática. Tal como lo señala Butler (2002), la materialidad consiste en «cierto efecto del poder o, más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos» (p.64), pero el éxito de la operación del poder radica en comprender a las positividades materiales como el punto de partida a partir del cual dichas relaciones de poder se desenvuelven en su accionar, apareciendo como cuerpos ontológicamente sustanciales, lo cual «es precisamente el momento en el cual más se disimula y resulta más insidiosamente efectivo el régimen del poder/discurso» (Butler, 2002, p.64). El aporte de Foucault a una teoría del poder da cuenta de su *ejercicio* como una *afectación* de fuerzas: «Cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectada (por otras), por eso implica relaciones de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones» (Deleuze, 2015, p.100). Dicha

afectación implica siempre la facultad de *resistencia* de las fuerzas que se encuentran en contraposición. Sin embargo, esta dimensión formativa, productiva y obstructiva del poder foucaultiano obvia preguntarse «qué circunscribe la esfera de lo que es materializable y si hay *modalidades* de materialización» (Butler, 2002, p.65), es decir, qué queda excluido y cómo se lleva a cabo dicha exclusión, a fin de poder establecer un marco estable de lo inteligible, lo cual erige a la *diferencia sexual* y la exclusión de lo femenino como el lugar desde donde explicar la operatividad discursiva.

Un enfoque que apele a la materialidad del cuerpo —es decir, a la materialidad del sexo— deberá entenderla «como un *signo* que, con sus resonancias y sus contradicciones, representa un drama incompleto de la diferencia sexual» (Butler, 2002, p.87), lo cual implica reflexionar históricamente tanto acerca de la jerarquía sexual como de su negación, evitando asignarle a dicho enfoque un lugar ontológicamente sustancial. Haciendo una revisión crítica de estudios antropológicos y la teoría psicoanalítica del siglo veinte, los estudios queer y feministas de la década del noventa de Butler discurrieron acerca del fracaso de la figura coherente del sujeto moderno de ideal universal racionalista, mediante una constitución identitaria del «yo» en donde los procesos inconscientes del deseo dentro de un orden normativamente estructurado por una matriz heterosexualmente obligatoria juegan un papel central. A grandes rasgos, el análisis parte focalizándose en la interpretación lacaniana de los estudios antropológicos de Levi-Strauss —en particular de su texto denominado «Las estructuras elementales del parentesco»—, quien centra su investigación «en la prohibición contra el incesto y el inicio de la exogamia en la reproducción de la cultura —esta se entiende principalmente como una serie de estructuras y significaciones lingüísticas—» (Butler, 2007, p.114). Luego, el psicoanálisis lacaniano teorizará acerca de la diferencia sexual a partir de la Ley prohibitiva del parentesco entre la madre y el infante, prohibición que originará la misma estructura de parentesco, consistente en «una sucesión de desplazamientos libidinales muy regulados que se da a través del lenguaje» (Butler, 2007, p.114), es decir, la subjetividad se constituye por una prohibición que se hace efectiva al ingresar al infante en el mundo del lenguaje o lo Simbólico. En este sentido, el mundo de lo Simbólico se erige como un lugar que para el sujeto es el «remanente y una realización alternativa del deseo no saciado, la elaboración cultural variada de una sublimación que nunca se sacia realmente» (Butler, 2007, p.114), en otras palabras, la subjetividad estaría conformada por la imitación deseante de

búsqueda de un placer que no se puede saciar, debido a que para existir dicho deseo debió prohibirse.

Ahora bien, tomando como punto de partida el escueto esquema recién propuesto, cabe preguntarse acerca de la constitución sexo-genérica que cruza a la materialidad corporal como el eje clave de su formación subjetiva. En primera instancia, las estructuras de significación de lo que un sujeto «es» solo se dan en la medida que se indague en lo que «es» el Fallo, entendiéndolo como «el sentido autorizador de la Ley según el cual la diferencia sexual reconoce su propia inteligibilidad» (Butler, 2007, p.115), es decir, el Fallo resultaría el significante privilegiado a partir del cual se producen las significaciones, pero al mismo tiempo este es generado por las mismas significaciones que produce. En la interpretación de Butler (2007), existiendo dos posiciones sexuales diferentes dentro del lenguaje —«ser» el Fallo (mujer) y «tener» el Fallo (hombre)—, a la sexualidad femenina le correspondería la primera, consistente en «ser el «significante» del deseo del otro y *aparecer* como ese significante. Es decir, es ser el objeto, el Otro de un deseo masculino (heterosexualizado), pero también representar y evidenciar ese deseo» (p.115), o sea, las mujeres significan el Fallo mediante la confirmación de ser su otro, acto que a su vez la masculinidad necesita para constituirse como aquella posición que lo detenta. En este sentido, la percepción del sujeto masculino —por ende, el sujeto moderno— como sujeto autónomo y autosuficiente entra en cuestionamiento, toda vez que se establece que la posibilidad de su coherencia solo es inteligible cuando este «llega a ser —es decir, empieza a revelarse como un significante que se basa a sí mismo dentro del lenguaje— únicamente si se reprimen de manera primaria los placeres incestuosos preindividualizados, relacionados con el cuerpo materno (ahora reprimido)» (Butler, 2007, p.117). A su vez, el sujeto femenino se erige como el lugar confirmatorio y garante de la posición masculina, de manera que las mujeres «deben convertirse —deben «ser» (en el sentido de «posar como si fueran») — justamente en lo que los hombres no son y, con su misma carencia, determinar la función principal de los hombres» (Butler, 2007, p.118), es decir, la configuración identitaria de ambos sujetos sexuales se estructura por medio de figuras ideales en el campo de lo Simbólico en que una —el sujeto femenino— se significa confirmando el poder de la otra.

Cabe cuestionarse de que manera opera este lugar de carencia de «tener» el Falo que la mujer personifica por medio de un «parecer» como si fuera ella misma. Para Butler (2007) —siguiendo nuevamente a Lacan— este rol se lleva a cabo por medio de la *mascarada*: «el efecto de cierta melancolía que es fundamental para la posición femenina como tal» (p.119). Los sujetos femeninos estarían constitutivamente caracterizados por la «carencia», lo cual debe disimularse, esto inevitablemente produce «el efecto de proyectar enteramente en la comedia de manifestaciones ideales o típicas de comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación» (Lacan, 1987, como se citó en Butler, 2007, p.120). Como se desarrollará en seguida, este análisis acerca de la apariencia de tipos ideales de sexos abre la posibilidad de pensar la manifestación sexo-genérica *performativamente* dentro de una normatividad heterosexualmente obligatoria. Pero antes, no debe perderse de vista la problemática consistente en que si toda identificación está condenada al fracaso debido a que su ideal es fantásmico, y si el punto crítico de *incommensurabilidad* entre lo Simbólico y lo Real —entendido este último como «aquello que se resiste a la simbolización y que la impone» (Butler, 2002, p.112)— es el lugar que «explica que la «identificación» y el drama de «ser» y «tener» el Falo son siempre fantásmicos» (Butler, 2007, p.134), entonces cómo evitar plantear un determinismo cultural de lo fantásmico.

En primer lugar, por más que exista una Ley paterna prohibitiva al mismo tiempo que generativa, y siendo esto último lo que le otorga su posibilidad de existir —evitando así una realidad prediscursiva—, eso no quita el hecho de que se infiera un orden temporal, lo que está excluido de poder ser sexo-genéricamente operaría con anterioridad a la represión mandatada por la Ley. Más allá de una explicación de pérdida original de goce maternal bajo el cual se fracasa inevitablemente en la búsqueda de un objeto de deseo, lo relevante es que la fractura entre lo Real y lo Simbólico emerge «dentro del habla de dicho sujeto como *fêlure*, discontinuidad, deslizamiento metonímico» (Butler, 2007, p.137), es decir, se puede apreciar un sujeto fragmentado identitariamente, marcado por una subjetividad no coincidente. Y, en segundo lugar, se debe cuestionar críticamente la inflexibilidad de la Ley en cuanto a la determinación sexual dentro de lo Simbólico, toda vez que la «representación de la ley paterna como la autoridad inevitable e incognoscible ante la cual el sujeto sexuado está condenado al fracaso debe entenderse como la fuerza teológica que la mueve» (Butler, 2007,

p.137), para lo cual la identidad postmoderna desplazada, plástica, móvil y específica, abre la posibilidad de cuestionar dicha inevitabilidad.

El rodeo a través de la interpretación butleriana del psicoanálisis tiene por objeto establecer un punto de partida para pensar la constitución de la *identidad* como un producto generado dentro de un ámbito discursivo mediante una serie de prácticas, lo cual inevitablemente reconduce hacia la pregunta acerca del lugar del *sexo* en dicha constitución, ya que la noción de aquel «se crea justamente a través de las prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través del a matriz de reglas coherentes de género» (Butler, 2007, p.72). Solo se es un sujeto inteligible si se encuentra en posesión de una identidad, es decir, el «estado normal de una persona occidental es poseer su yo, tener una identidad como se tiene una posesión, la cual puede estar hecha de varios materiales a través del tiempo» (Haraway, 1995, p.229), o sea, para ser una persona socializada se debe tener una identidad la cual en alguna medida puede ir cambiando producto de la interacción cultural. A su vez, el análisis de esta identidad inteligible de este sujeto remite al sexo, el cual se erige como el lugar «donde se ocultan las partes más secretas del individuo: la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación con lo real» (Foucault, 2007a, p.15). Como se señaló previamente, diversas leyes culturales inmersas en una multiplicidad de relaciones de poder heterosexualizan el deseo produciendo posiciones sexuales diferenciadas, opuestas y jerarquizadas —las cuales se conocen como hombre y mujer—, lo que impide la conformación de otras identidades: «aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género» (Butler, 2007, p.72), pero, al mismo tiempo, la existencia de dichas identidades expone la imposibilidad e incoherencia del binarismo heterosexualmente obligatorio, erigiéndose como un foco de resistencia y subversión del mismo.

Si la categoría del sexo emerge ontológicamente como una sustancia inevitable, entonces las constituciones identitarias de «ser» mujer y «ser» heterosexual inmediatamente resultan una cuestión trivial. Lo problemático de asumir dichas categorías con facilidad radica en obviar justamente la complejidad de la conformación identitaria, invocando una continuidad naturalizada la cual señala que el «ser» de un determinado género se debe a «ser» de un determinado sexo, posible solo gracias a una autosuficiencia unitaria del yo y una coherencia

como sujeto deseante. Como lo señala Butler (2007), esta coherencia sexo-genérica solo es posible en la medida que ambos géneros se diferencien: «uno es su propio género en la medida en que uno no es el otro género, afirmación que presupone y fortalece la restricción de género dentro de ese par binario» (p.80). La única manera de interpretar el género como unidad sustancial entre *sexo*, *género* y *deseo* es gracias a su instalación dentro de un campo cultural de prácticas heterosexuales estables. Esta posibilidad es solo inteligible si se asume la siguiente concatenación:

Que el sexo de alguna manera necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual, y por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición del otro género al que desea. (Butler, 2007, p.80)

Este análisis de una oposición heterosexual binaria de carácter estable e institucionalizada necesita de un constante reforzamiento de identificación entre el deseo y el género, lo cual constituye la manera más básica en que se instituye la heteronormatividad, o como lo señala Butler (2002): «el privilegio heterosexual opera de muchas maneras y dos de ellas son naturalizarse y afirmarse como lo original» (p.185). Esto remite directamente a la forma de operatividad del poder foucaultiana señalada en un principio, toda vez que la producción de este régimen binario de sexualidad presenta al sexo como «causa» de la constitución identitaria en vez de ser el «efecto» de cierto régimen instituido. A su vez, refuerza el hincapié que hace Butler (2007) al cuestionar la categoría de «mujer» como identitariamente común y coherentemente constituida, a la vez que útil como concepto político, puesto que ésta se «entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas» (p.49), de manera que su limitación representacional la puede llevar a convertirse en una estrategia política excluyente y normativa.

Pensar en la *identidad* de una corporalidad siempre es pensarla sexo-genéricamente, de manera que invariablemente ésta se encontrará tanto amarrada al género como producida subjetivamente por él, es decir, «el “yo” no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas» (Butler, 2002, p.25). Como se ha intentado esbozar, el identificarse con un género determinado —«ser» hombre o «ser» mujer— regula y canaliza al sujeto deseante, lo cual

implica necesariamente que «la identificación es el sitio en el cual se dan la prohibición y la producción ambivalentes del deseo» (Butler, 2002, p.153). Esto explica la imposibilidad de una identidad fija y autosuficiente, teniendo más bien como resultado un lugar de constante ejercicio iterable de actos en tensión con distintas prohibiciones y posibilidades. Y es producto de estas mismas discontinuidades y restricciones que la corporalidad postmoderna contemporánea no puede representarse a sí misma, de manera que su identidad «es un juego de aspectos múltiples, fracturados, del sí mismo» (Braidotti, 2000, p.195), donde se superponen el vínculo del individuo con la otredad, el peso de la experiencia existencial, y el imaginario inconsciente. La *subalternidad postmoderna* se cristaliza con la evidencia de esta fractura del sujeto moderno, denunciado como poseedor excluyente de existencia ontológica, como única materia con forma, se ve desnudado por las corporalidades excluidas de este régimen de verdad.

Si el género sostiene la identidad al mismo tiempo que la produce subjetivamente, y este esconde su jerarquía naturalizándose en las relaciones heterosexuales hegemónicas, entonces repensar esta categoría fundacional de la identidad resulta perentorio. Para una corporalidad postmoderna contemporánea, identificarse con un género actualmente «implica identificarse con una serie de normas realizables y no realizables y cuyo poder y rango precede las identificaciones mediante las cuales se intenta insistentemente aproximarse a ellas» (Butler, 2002, p.186), de manera que dentro de un marco regulatorio la identificación de género resulta *siempre* inestable. Si el género no es la significación cultural del sexo, sino que la sexualidad como prediscursiva es el resultado mismo de la construcción cultural del género —en la famosa frase de Butler (2007): «el sexo, por definición, siempre ha sido género» (p.57)—, y si la identidad es un ejercicio constante, fragmentado e iterable de actos en tensión producida dentro de una matriz discursiva normalizante, entonces el género es «la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generizado permanente» (Butler, 1998, p.297), y es por esto que es *performativo*, puesto que sólo existe en la medida que se actúa. Estos actos o prácticas performativas, desde luego, no se encuentran orientados individualmente, no son una práctica solipsista, sino que «son una experiencia compartida y una “acción colectiva”» (Butler, 1998, p.306), la cual, dentro de la inteligibilidad cultural vigente hoy en día —al menos en Occidente—, constituye una práctica de repetición de normas que conlleva a reforzar el

binarismo heterosexual. Pero, como la fantasía identificatoria de las posiciones sexuales determinadas por lo Simbólico siempre *fracasa*, pudiendo revelarse su naturaleza *ilusoria* o *fantásmica*, es que el desplazamiento hacia la individuación postmoderna —como correlato de la fractura el sujeto moderno—, abre la posibilidad de que las corporalidades subalternas se visibilicen.

Por ser los actos subversivos de género —al igual que los actos de género normativos— actos colectivos, tienen una capacidad afirmativa y vinculante. En este sentido, Butler (2007) destaca el *travestismo* como una práctica expositiva de la falsedad de un discurso identitario que reclama la estabilidad genérica, toda vez que este «trastoca completamente la división entre espacio psíquico interno y externo, y de hecho se burla del modelo que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género» (p.267). Una manera de pensar esta práctica es analizar el «género como travestismo» desde la «melancolía freudiana», entendiendo esta última como «el efecto de una pérdida por la que no se ha hecho el debido luto» (Butler, 2002, p.329), lo cual produce una intensificación con la figura perdida. De esta manera, existiría la posibilidad de que la actuación melancólica travesti «se trate de una pérdida rechazada e incorporada en la identificación adoptada, identificación que reitera una idealización del género y la imposibilidad radical de habitarlo» (Butler, 2002, p.330). Si la performatividad del género tiene una dimensión colectiva, tal vez resulte más interesante lo que dicho ámbito melancólico provoca en la actuación heterosexual normativa, lo cual es ilustrado en el libro «El lugar sin límites» del escritor chileno José Donoso. Al igual que la Loca del Frente de Lemebel, la personaje principal llamada *Manuela* también es un travesti homosexual al cual se le refiere ambiguamente con el género femenino, pero en vez de ser una bordadora, maneja un burdel en un pueblo de extrema precariedad en la zona central de Chile. Lo interesante radica en el personaje de *Pancho Vega*, el cual es un arquetipo de macho heterosexual de clase media-baja chileno, casado, con el deseo de que su hija asista a un colegio de monjas, pero con una profunda fijación por Manuela, lo cual se expresa en tanto en el acoso constante hacia ella como en el impulso de negar dicho deseo queriendo violentarla físicamente. Este personaje es un fiel reflejo de la *melancolía heterosexual* que ofrece el travestismo: «melancolía mediante la cual se forma el género masculino partiendo de la negación a lamentar lo masculino como un objeto posible de amor» (Butler, 2002,

p.330), de manera que Pancho Vega termina buscando, erotizándose, y golpeando brutalmente a Manuela.

Continuando el recorrido hacia la actualidad de las corporalidades postmodernas contemporáneas, producto del ingreso de lo no humano en la cotidianidad, estas resultan un complejo híbrido incapaz de pensarse ya como organismos meramente biológicos, es decir, «se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras. No existe separación ontológica, fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico» (Haraway, 1995, p.305). Tal imbricación entre el organismo fisiológico y los códigos digitales —como se mencionó anteriormente, es probable que actualmente las personas no pasen de una distancia de más de un par de metros de su smartphone en ningún momento de su día—, inevitablemente obliga a pensar nuevamente la constitución identitaria de la subjetividad fragmentada. Si bien el hecho de que «no hay ninguna relación social que no sea vehiculizada por el lenguaje y que por lo tanto esté libre de construcciones imaginarias» (Braidotti, 2000, p.57), es una cuestión que se mantiene, el cambio a una sociedad desbordada de información digitalizada socava aún más la idea de identidades homogéneas. En este sentido, pensar la *subalternidad* como una condición de opresión donde se intersectan la raza, clase y género, necesita de un análisis específico de condiciones de opresión determinadas, lo cual se distancia explícitamente al concepto de «mujer» como término unitario, toda vez que «este reconocimiento de una condición común de hermandad en la opresión no puede constituir el objetivo final; las mujeres pueden tener situaciones y experiencias comunes, pero no son, de ningún modo, *todas iguales*» (Braidotti, 2000, p.192). Se puede intentar demarcar que circunscribe una corporalidad, que normas la regulan y que necesitan excluir o jerarquizar para constituirse como tal, pero el pensar que dicho análisis puede concluir en una identidad común es tal vez hoy más que nunca una quimera —o derechamente un proyecto totalizante y absolutista—, ya que solo constituye un punto de partida para pensar la especificidad.

Esta condición postmoderna podría pensarse metafóricamente como la de un ciborg, o sea, «un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción» (Haraway, 1995, p.253). El ciborg resalta la capacidad interseccional de la corporalidad contemporánea, es decir, «es una lectura conveniente no sólo del cuerpo, no sólo de las

maquinas, sino principalmente de lo que hay entre ellos» (Braidotti, 2000, p.128), de manera que lo relevante son los nuevos campos de orientaciones posiblemente significables que se abren al incorporar elementos inéditos para definir la materialidad corporal. En la misma línea, Braidotti (2000) utilizará el concepto de *nomadismo* como un concepto de resistencia feminista a la homologación identitaria, es decir, «la diferencia sexual entendida como concepto que ofrece localizaciones cambiantes para múltiples voces corporizadas de mujeres feministas» (p.205). La subjetividad nómada acepta las restricciones de lo Simbólico —entendiendo la inconsciencia deseante de la misma—, pero está dispuesta a pensar la especificidad del campo corporizado de cada individuo, toda vez que los cuerpos ciborgs generan nuevas configuraciones identitarias y se circunscriben en nuevas relaciones de poder. Con este marco teórico, se analizará en el siguiente subcapítulo cómo una fenomenología de «desorientación» queer puede abrir nuevos espacios en la actuación subversiva, y el desafío que se le presenta al *Ciberfeminismo* como la teoría feminista contemporánea que se encuentra interactuando con la digitalización de la vida, o más bien, consigo misma.

La exposición de este pequeño recorrido exhibe la incapacidad de pensar la materialidad de la corporalidad —por ende, la corporalidad sexual— fuera del plano discursivo y el entramado de las relaciones de poder, toda vez que meditarlo como prediscursivo es precisamente un efecto requerido para la coherencia de la matriz binaria de la heterosexualidad obligatoria. A su vez, tiene la intención de dilucidar cómo la diferencia sexual, mediante la *necesidad* de la constitución primaria a través de la oposición y la exclusión, regula normativamente una jerarquía sexual que se devela como la crítica más aguda a la autosuficiencia del sujeto moderno. Por último, en esta condición de subalternidad postmoderna desplazada, proliferan nuevas maneras de comprender el mapa de constitución identitaria, las cuales tienen por objeto cambiar el paradigma antropocéntrico y androcéntrico, al mismo tiempo que pretende atender a una especificidad que evite posturas tanto normativas como totalizantes, con el fin de no recaer en el fracaso de la modernidad.

## ii. Fenomenología queer y futuridad

Sexo libre, placentero, fogoso, degenerado, profesional, seguro con hombres, mujeres, parejas. Travesti moderna estudiante universitaria, educada. Mis servicios incluyen besos de polola, caricias, posiciones, fantasías fetichistas. Mi disponibilidad es total. Hablemos por mi whatsapp +56989872439. Atiendo en mi espacio propio cerca de Portugal con Matta. Estoy abierta a otras opciones de lugar y a otros servicios además de los indicados. Precios por el Whatsapp. Será una experiencia de la que no te arrepentirás...

SOFIA DEVENIR, *Des-ubicá, Memorias de una dinosauria travesti sudaka*

La performance desplegada por la artista transgénero *Arca* en el vídeo de su canción «Prada/Rakata» —disponible en la plataforma digital YouTube<sup>3</sup>—, de alguna manera reflexiona la condición ciborg iniciada en el pensamiento de Haraway, condensando sus posibilidades de aperturidad con las contradicciones que arrastra esta propuesta identitaria. La canción es una mezcla de música electrónica, experimental, pop y reggaetón, mientras que su video de estética ciberpunk surrealista recuerda a la película *Pink Floyd - The Wall*, iniciándose con la artista encaramada sobre una pequeña tarima metálica donde sus brazos robóticos anexados la convierten en una humana-araña poseyente de corporalidades despellejadas en sus telarañas metálicas. Se muestra un mundo *eternamente disponible* el cual parece una fábrica en donde la circularidad del espectáculo pone en el centro su no binaria corporalidad mediante un guiño al erotismo BDSM, al mismo tiempo que explota cuerpos heteronormados encarnados en hombres cis musculosos atrapados —o provocados— en hacer que este mundo-fábrica funcione. La propuesta intenta realizar una hipérbole ficcional donde proliferan humanoides ciborgs grises con colas o una híbrida humana-robot de brazo encañonado que se alimenta de aquellos, pero más interesante resulta la imagen de un *espacio desfigurado* que resalta tanto las huellas pasadas que configuran este mundo técnico, así como sus posibilidades utópicas de futuro. Sin embargo, resuena de fondo siempre la pregunta si esa propuesta estética de identidades móviles y fluidas es situable en

---

<sup>3</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=NL-tvd8jeBc&ab\\_channel=Arca](https://www.youtube.com/watch?v=NL-tvd8jeBc&ab_channel=Arca)

alguna localidad material que no sea el de producción audiovisual de alta costura que encuentra su raigambre en un pequeño normalizante mundo de privilegio queer.

Para poder reflexionar acerca de la emergencia de esta subjetividad ciborg en la relación de interobjetualidad primero debe analizarse cómo se relaciona la corporalidad con su espacio. Será el análisis fenomenológico de Ahmed (2019) desde donde se realizará esta tarea, toda vez que según la autora este estudio filosófico: «hace de la “orientación” algo central, en su propia idea de que la conciencia siempre está dirigida “hacia” un objeto» (p.12), o sea, con ella puede pensarse la importancia empírica de la proximidad dentro la relación interobjejtual entre la corporalidad y su mundo desde una perspectiva queer. En primer lugar, la orientación —tomar una dirección— del cuerpo respecto del espacio no tiene tanto que ver con cómo el primero sorteja los objetos dispuestos en el segundo, sino cómo la misma ocupación corporal *hace* el espacio, es decir, este último «se convierte en una cuestión de “orientarse”, de las direcciones tomadas, lo que no solo permite que las cosas aparezcan, sino que además nos habilita para encontrar nuestro camino a través del mundo al situarnos en relación con esas cosas» (Ahmed, 2019, p.19). La necesidad de orientarse hace del espacio una vivencia corporal. De esta manera, el orientarse no implica un saber, sino que una relación de familiaridad respecto del cuerpo con el mundo, la consecuencia de la familiaridad es saber orientarse, es decir: «La familiaridad es —por así decirlo— lo que viene dado, y al venir dado “le da” al cuerpo la capacidad de orientarse en este sentido o en aquel» (Ahmed, 2019, p.20). Si el individuo se siente familiarizado entonces siente que está bien orientado. Pero el estar desorientado también puede resultar un sentimiento familiar, por lo que la «familiaridad es un efecto de la vivencia; no estamos simplemente en lo familiar, sino que lo familiar es configurado por acciones que llegan a entrar en contacto con objetos que ya están a nuestro alcance» (Ahmed, 2019, p.21), o sea, la ocupación del espacio resulta de una tensión constante entre lo que es familiar y lo que no, lo cual permite ampliar espacios desde la corporalidad orientándose hacia lo que no es tan familiar o restringirse en lo que siempre lo es. Por lo tanto, las orientaciones tratan de «cómo comenzamos; de cómo continuamos a partir de “aquí”, lo cual influye en cómo aparece el “allí”, en cómo se presenta a sí mismo» (Ahmed, 2019, p.21), el punto de partida desde donde se despliega el «aquí» influirá en como percibo un «allí» que tiene diversos lados de abordarse. Así, este «aquí» que es la corporalidad no es un punto separado de su espacio, sino que corresponde a la continua

habitación del espacio, es decir, «los cuerpos no viven en espacios que son exteriores a ellos: más bien los cuerpos les dan forma al vivir en ellos, y cobran su forma al habitarlos» (Ahmed, 2019, p.21). El «aquí» del cuerpo es su habitar continuo que va modelando el espacio mediante la constante orientación en la cual se siente familiarizado de dirigirse.

En un retorno a Harman y Heidegger, la relación unitaria de la corporalidad con el mundo se da en la continua relación con las cosas *para algo*, bajo una relación de utilidad, lo cual otorga una relación interrumpida entre ambas. A su vez, dicha relación de anterioridad fáctica consistente en «estar a la mano» con las cosas no solamente se daría en su relación teórica, sino que también en su relación práctica, es decir, en la relación práctica preteórica a la corporalidad ya se le escapan ciertos lados de las cosas. Lo relevante para Ahmed (2019) es que en el momento en que la relación se *interrumpe* y el objeto pasa a ser objetivado, se cae en cuenta que: «El objeto no es solo material, aunque es material: el objeto es materia dada de una forma u otra donde la forma “tiende” hacia algo» (p.72). Esto quiere decir si un objeto es el ensamblaje de las propiedades que se le atribuyen, las cuales se le atribuirán en el momento de la interrupción o fallo de la misma, ese será el instante donde se establecerá la orientación o dirección *correcta* hacia aquel. Así, el fallo «no está, por tanto, “en” la cosa o “en” la persona sino más bien depende de si la persona y la cosa están alineadas mutuamente en la dirección correcta» (Ahmed, 2019, p.77). Por ejemplo, el objeto relación de pareja cuando está ocupado por un hombre y mujer heterosexual *se expande en el espacio* dado que ese objeto tiende a ese tipo de corporalidades, está orientado hacia ese tipo de cuerpos. La corporalidad no habita en el espacio como un contenedor, sino que los cuerpos «están sumergidos, de modo que se convierten en el espacio que habitan; al ocupar el espacio, los cuerpos se mueven a través del espacio y se ven afectados por el “dónde” de ese movimiento» (Ahmed, 2019, p.77). Así, la relación *viscosa* con los objetos y la repetición de actos en torno a los mismos es la forma en que habita la corporalidad.

Si la orientación está mediada por la sexualidad entonces más allá de hacia qué objeto sexual la corporalidad se dirige, su relevancia estribaría en cómo la corporalidad se despliega en el mundo, como lo habita. El punto de Ahmed (2019) consiste en la habitualidad de la *dirección* que se toma respecto del objeto sexual, no es este el que determina la dirección, sino «más bien la dirección que uno toma hace accesibles a algunos otros como objetos que

pueden ser deseables» (p.101). Así, la dirección hacia la heterosexualidad consistiría en una «línea recta»<sup>4</sup> de un sexo al otro, de manera que «“esta línea de deseo” está “alineada” con el sexo de cada persona» (Ahmed, 2019, p.102). Con esta línea de dirección naturalizada mediante la performatividad, el despliegue corporal del cuerpo masculino sería *hacia* el cuerpo femenino, lo cual implica que cualquier despliegue hacia otro cuerpo sea comprendido como fuera de la normalidad. La heterosexualidad sería entonces «un efecto de cómo los objetos se reúnen para formar un campo, cómo los objetos están dispuestos para crear un fondo» (Ahmed, 2019, p.125), al resaltar la heterosexualidad como el punto hacia donde se dirige la orientación esta se establece como el fondo que se establece mediante actos de repetición, haciendo este objeto cada vez más vinculante. Si el objeto heterosexual opera como fondo, lo que en realidad sucede es que los cuerpos se encuentran orientados *alrededor* de dicho objeto, esto «significa hacer de eso lo central, estar en el centro del ser de uno mismo, o de la acción de uno mismo» (Ahmed, 2019, p.163). Si una corporalidad está orientada alrededor de la heterosexualidad, entonces dicho objeto la orientará hacia cierto canon de belleza heterosexual, forma heterosexual de interactuar, etc., lo cual instaura su *centralidad* y todo lo que gira alrededor de esta se convierte en ella, adopta su forma, obviando los diversos objetos que existen además de aquel.

Los espacios adquieren la forma según como son habitados por las corporalidades, de manera que las formas heteronormativas de habitar *restringen* las posibilidades mismas del habitar en un sentido divergente. Lo queer abre la posibilidad de *desorientación*, lo cual puede describirse «como el “devenir oblicuo” del mundo, un devenir que es a la vez interior y exterior, como realidad, o como aquello que le da a la realidad un nuevo ángulo» (Ahmed, 2019, p.223). La fenomenología queer intenta reparar en los objetos que son invisibilizados por la condición de fondo de otros objetos particulares, perdiéndose la habitual orientación recta asimilada por las corporalidades, siendo estas entrecruzadas por direcciones oblicuas. La condición de posibilidad de la emergencia de la corporalidad subalterna contemporánea —en una realidad situada, fluida y móvil—, radica primero en reconocer el ingreso de los distintos objetos en la corporalidad misma, lo que fuerza a pensar una condición demarcada por el concepto de la intimidad, es decir, reconocer cuan cerca están los diversos objetos —

---

<sup>4</sup> Hay un juego de palabras derivado del inglés en que «straight» sería lo «recto» que al mismo tiempo significa heterosexual.

y no solamente aquellos heteronormativos— de la corporalidad humana. Esta radical intimidad que se descubre luego de la desestructuración de la coherencia subjetiva heteronormada moderna supone la *precariedad* como la condición fundamental de la vida humana que habita en sociedad:

La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos nada. (Butler, 2010, p.30)

Así, el reconocimiento de la situación fáctica de la intimidad precaria permite la emergencia de corporalidades subalternas mediante el concepto de *presencia*, o sea, su condición irrumpe en el espacio desde la ausencia mediante la afectación que hace la interobjetualidad en la corporalidad, lo cual permite que su habitar se despliegue haciéndose presente. Esto es justamente la que hace performance desorientadora queer de Arca: reconoce el ingreso de la objetualidad en la intimidad humana logrando hacer presente una corporalidad queer; sus personajes ciborg son corporalidades desorientadoras que hacen pensar tanto en la posibilidad de cuerpos diversos como estos mismos atrapados en la eterna circularidad de la temporalidad moderna, es decir, los humanos disponibles del neoliberalismo. Es solo mediante la fracturación espacio-temporal que estas corporalidades nómades pueden establecer su presencia. En ese sentido, la desorientación de la fenomenología queer resulta deudora de una temporalidad distinta a la moderna para que su presencia se haga efectiva, y es mediante el ingreso de la objetualidad en la cotidianidad el punto de partida desde donde eso se hace posible.

La capacidad de la fenomenología queer de irrumpir en la habitación del espacio social dependerá del éxito que tenga en fragmentar la estructura espacio-temporal lineal heteronormativo, es decir, cargarse de *futuridad*. La estructura existencial de la *cura* heideggeriana —recuérdese anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)— en la que es del *futuro* de donde procede la posibilidad de que el Dasein llegue a ser sí mismo (la muerte), comprendiéndose siempre muriendo; el cual solo puede ser sí mismo si es que ya es sido, ósea siendo *pasado* mientras está siendo

(estando ya); y en donde el *presente* como relación tensa entre el pasado y futuro escapa a esta procedencia futura; figura *extática* del tiempo donde el pasado, presente y futuro son cooriginarios, es la posibilidad de *queerizar* la línea temporal heteronormativa. El buscar una futuridad antinormativa tiene que ver con pensar un tiempo extático donde «el *entonces* que perturba la tiranía del *ahora* es tanto pasado como futuro» (Muñoz, 2020, p.74), al mismo tiempo que un «*aquí* que no tiene nombre pero que siempre está implícito en el foco metropolitano requiere el desafío de un *allí* que puede ser regional o global» (Muñoz, 2020, p.74). Esto quiere decir que ante el pragmatismo político paralizante de un *ahora* se plantea un pensamiento utópico del *entonces* que estriba en las huellas de lo que deja un pasado que fue y las posibilidades abiertas de un futuro que aún no está siendo, es decir, una *presencia* hauntológica que rompe una homonormatividad adaptativa al tiempo lineal moderno. A su vez, el pensar el *allí* es abrir la posibilidad al flujo de diversas corporalidades subalternas nómades que intentan escapar al *aquí* encasillado por una configuración homologada dentro de la estructura del Estado-nación. La *futuridad queer* recién descrita «no es un fin, sino una apertura o un horizonte. La utopía queer es una modalidad crítica que plantea que los gestos cotidianos están cargados de potencialidad» (Muñoz, 2020, p.172). En consonancia con el pensamiento heideggeriano, es la búsqueda por reflexionar un horizonte, un punto de partida que esté más acá o más allá de una modernidad totalizante que actualmente —de manera preocupante—, responde desde lo queer con un homonormatividad adaptativa a esta universalidad.

Piénsese en los ejemplos literarios mencionados en este capítulo. Tanto la *Loca del Frente* de Lemebel como *Manuela* de Donoso son personajes antinormativos que se construyen desde la estela de un pasado que jamás reconoció ese tipo de corporalidades como posibles de ser sí mismas, de tener un lugar dentro de la línea temporal heteronormativa, pero que siempre existieron como tales. Al mismo tiempo, su *entonces* no viene únicamente como espectro de pasado, sino que su performance marca una apertura de futuro al influenciar *hacia adelante* la manera en que muchas comunidades de disidencias sexuales utilizan regularmente el intercambio de géneros gramaticales de forma tanto interlocutoria como autorreferente. A su vez, la acción performativa de ambos personajes se inicia desde un punto de enunciado que logra retratar la manera en que dichas corporalidades habitan un espacio determinado que trasciende los intereses homonormativos tendientes a ser por excelencia los

objetos de la recodificación y, por ende, siempre posicionados desde cánones artísticamente dominantes, su futuridad es rastreable en un *allí* desafiante de la parálisis política proveniente de sus mismos situados sectores subalternos. Tal como sugiere Muñoz (2020) en lo relativo a la potencialidad de la performance: «si está histórica y materialmente situada, no termina cuando se acaba la mera duración del evento» (p.185), sino que estos personajes se encuentran cargados de potencial futuridad. De la misma manera, la personaje humana-araña ciborg de Arca, cargada dentro de la rueda por los humanoides Sísifo, como figura estelar de una espectacularidad circular que abre nuevas corporalidades a la vez que muestra como éstas son determinadas por las huellas de corporalidades anteriores, anuncia un *futuro que no es, pero está siendo gracias a un pasado que se constituye desde el mismo futuro*. Por último, la potencia con que Sofia Devenir anuncia como la precariedad y la violencia se arrastran desde un pasado y se prolongan hacia un futuro mediante la digitalización, reflexionando sobre la condición laboral sexual de una estudiante travesti que anuncia sus servicios mediante una red social digital, es extrapolable a un *allí* en gran parte del planeta globalizado. En este sentido, «la verdadera fuerza de la performance es su capacidad de generar una modalidad de conocimiento y reconocimiento entre públicos y grupos que facilita modos de pertenencia, especialmente pertenencias minoritarias» (Muñoz, 2020, p.184). Mediante su acción performativa antinormativa la Loca del Frente, Manuela, la humana-araña y la mujer del WhatsApp logran establecerse como corporalidades que trascienden el espacio temporal moderno y proveen un sentido futuro de identidad posible.

En este marco irrumpe como heredero del postfeminismo y postestructuralismo el *Ciberfeminismo*, el cual ya en la década del noventa evitaba definirse teóricamente, aduciendo como una «práctica que abarcaba variadas actitudes respecto del arte, la cultura, la teoría, la política, la comunicación y la tecnología: el territorio del internet» (Fernandez y Wilding, 2019, p.306). Esto nuevamente recuerda a la posición heideggeriana referente a que en el mundo de hoy ya no es posible hacer un *tema*, no es posible pensar el ser como *algo*, ya que todo está tematizado, todo está puesto ahí adelante, todo es ente, por lo que el ciberfeminismo intentaría sortear esta situación no haciendo una teoría de sí mismo, sino que realizando prácticas en torno a la materialización del mundo de lo ente: ante el lenguaje como información, es decir, la digitalización. Resulta del todo apropiada la lucidez con que Richard (2018) advierte sobre las ilusiones fantásticas de lo queer dentro del mundo ciberpunk de la

tecnocultura, las cuales pensarían su cumplimiento «mediante golpes de efectos, eludiendo toda preocupación por el afuera de las pantallas donde se sigue vulnerando a aquellas subjetividades marginales que no cuentan con tantos recursos disponibles para volverse sorprendentemente Otra cada vez que se les antoja» (p.189). Esta es justamente la posición que expone a Arca, donde su corporalidad fragmentaria, fluctuante y reversible se escapa de la vivencia corporal de la mayoría de las corporalidades subalternas, a pesar de erigirse como una fuerza estimulante para pensar las mismas. La artificialidad de lo queer puede volverse enajenante de las vivencias materiales concretas. Así, los flujos identitarios transmitidos por las pantallas podrían omitir la realidad concreta donde las relaciones de poder se llevan a cabo, las cuales «se ejercen de un modo mucho más pregnante y sostenido que lo que nos sugiere lo volátil de estas imágenes de pantallas hechas para generar pseudoacontecimientos corpóreos finalmente desprovistos de toda cualidad de experiencia» (Richard, 2018, p.190). En este sentido, la propuesta de Sofia Devenir resultaría mucho más aguda, toda vez que integra una vivencia corporal concreta dentro de la pantalla digital. Es la misma Haraway (1995) quien advierte contra la posibilidad de recodificación neoliberal de la fluidez diferenciada: «El feminismo es colectivo y la diferencia es política, es decir, trata del poder, de la responsabilidad y de la esperanza. La experiencia, al igual que la diferencia, trata de conexiones contradictorias y necesarias» (p.185). Es mediante la localización material del entonces y el allí que la diferencia queer puede ser politizada, desafío que el ciberfeminismo deberá intentar encontrar dentro de la misma era digital.

#### IV. Cultura Rave

Una persona al lado de una persona dentro de una vida. A esto se le llama parataxis. A esto se le llama futuro.

OCEAN VOUNG, *En la Tierra somos fugazmente grandiosos*

No es casual que el espacio de esparcimiento de los jóvenes en la serie de animación estadounidense *Batman del futuro* se muestre siempre en el interior de un club con fuerte música electrónica, humo artificial, intensos juegos de luces y baile individualizado. La obra intenta graficar la manera en que se distiende la juventud que habita el ciberpunk, desarrollándose en un futuro cercano el cual da la sensación de encontrarse más próximo a un ahora que a un después. El argumento de la serie es simple: Bruce Wayne tuvo que jubilarse de su rol de Batman debido a un ataque al corazón; veinte años después, ya hecho un anciano, elige como sucesor a un joven de diecisiete años llamado Terry McGinnis, quien se desempeñará como el nuevo Batman en la metrópolis futurista ahora llamada Neo-Gotham City. Cada interacción entre los jóvenes que no es desempeñada en la escuela tiene lugar en este tipo de fiestas, estos son ravers naturalizados, la cultura rave es parte de su interacción cotidiana. Este capítulo no tiene por objeto hacer una revisión historiográfica de este movimiento cultural, ni tampoco hacer una apología de la vida bohémica contemporánea llevada a cabo dentro del mismo, sino más bien comprenderlo como una *expresión estética* de la crisis de la subjetividad moderna, la cual concatena el ingreso de la interobjetualidad, en el marco de un individuo provocado por lo dispuesto, sumergido en la digitalización de la vida, y erigiéndose como un preponderante espacio en el cual emergen corporalidades subalternas queer. A la luz de los trabajos de Reynolds como crítico cultural de la cultura rave, y de la estética de Foessel relativa a la vida nocturna, se puede encontrar un lugar donde se condensan las temáticas anteriormente descritas en este trabajo, del cual emerge la *intimidad* mientras la *presencia* se encuentra en entredicho.

La cultura *Rave* («delirio») hace referencia a una forma de *estética existencial* alrededor de la música electrónica que agrupa los géneros de House, Trance, Techno, Goa, Psy Trance, etc. Su origen musical principia en la década de ochenta en las ciudades de Chicago y Detroit, trasladándose en los años noventa a Londres en la modalidad de fiestas masivas en lugares abandonados y, una vez que la ésta es coaptada por la industria musical, volviéndose *mainstream*, se reagrupa en la década del dos mil en Berlín donde continua hasta el día de

hoy. Para Reynolds (2017) la rave «es más que música + drogas; es una suma de un estilo de vida, un comportamiento de tipo ritual y unas creencias» (p.27). La música que se toca en este tipo de fiestas corresponde a un sonido no vocalizado, repetitivo y rítmico de alta intensidad —por ejemplo, el techno se toca entre 120 y 140 BPM, asimilable al latido del corazón—, acompañado de una danza individual. La música electrónica también rompió con el concepto estructurado de artista musical o músico virtuoso, ya que la apertura del sintetizador, sus instrumentos adheridos, y los programas computacionales como Ableton, permitieron que una gran cantidad de personas pudiesen incursionar en la producción musical. A su vez, las redes sociales digitales han facilitado la realización de sus eventos —ilegales en un porcentaje importante— por lo que su expansión ha sido abrumadora en al menos todas las grandes ciudades del mundo occidental.

Por regla general las raves se viven en un ambiente de oscuridad, pensar acerca de la *noche* implica meditar también acerca de la consumación de la metafísica como horizonte desde donde se reflexiona el mundo técnico. La noche como se conoce hoy en día es eminentemente moderna: el alumbrado público principia a finales del siglo diecinueve. La dualidad constituyente de la metafísica se pierde en la noche, toda vez que esta «se caracteriza más bien por la suspensión de lo verdadero y lo falso. Las identidades, que durante el día son verificables, se vuelven inciertas» (Foessel, 2020, p.111). La subjetividad moderna se caracteriza por un «yo» humano que representa, su representar vincula ese «yo» hacia lo que representa. Esta subjetividad se piensa de día, mientras que en la noche esta «distancia diurna entre las cosas y la conciencia es abolida en favor de una pertenencia en la que el sujeto debe abandonar los privilegios de su “puesto perceptivo”» (Foessel, 2020, p.31). Durante la noche el dialeísmo interobjetual se hace más notorio debido a la necesidad de utilizar otro tipo de sentidos para orientarse en el lugar. Si la causalidad *es* la manera en que los objetos se comunican entre sí, como se aprehenden, esta relación habitual de causalidad que permite ver el mundo diurno como fondo indiferenciado se ve afectada: «Mediante el suspenso de las causalidades esperadas, el paisaje nocturno adviene como *acontecimiento*» (Foessel, 2020, p.39). Acontece lo que se siente, cualquier otro juicio viene posteriormente. Esta naturaleza desprovista de leyes homogéneas predispone al individuo para *sentir la intimidad*, el ambiente oscuro y envolvente de la noche resulta necesario para sentir bajo la piel la objetualidad de la música electrónica: «En lugar de ser una forma de expresión personal, es

música como campo de fuerzas, en el que lo individual entra en suspensión y la conciencia subjetiva desaparece del todo» (Reynolds, 2017, p.162). El quiebre nocturno con la subjetividad moderna se agudiza al producirse una relación simbiótica con la música, su vibración no proviene del altavoz del parlante, sino que se encuentra en sintonía con la corporalidad, la música está más cerca de lo que parece.

La técnica es eternamente diurna. La *luz artificial* que impone el mundo técnico se caracteriza por su absoluta constancia y palidez: «Lo que el Estado securitario o el capitalismo neoliberal promueven es una *luz blanca* que, indiferente a la hora, inunda los centros comerciales o los *open spaces*» (Foessel, 2020, p.71). Al igual que el río Rhin de Heidegger, las luces blancas no se erigen para iluminar la noche, sino más bien la noche está construida en el espacio de las luces de neón. Mediante este fondo lumínico indiferenciado la noche también pierde su carácter de tal, convirtiéndose en un fondo de reserva dispuesto para la provocación técnica, para que la eterna circularidad del consumo o la utilización ilimitada continúe incesantemente. Esta luz carece de toda posible significación, por el contrario, resulta un espacio imperturbable: «Desde el momento que están en marcha funcionan para siempre y para nadie» (Foessel, 2020, p.72). El tiempo moderno de una infinita sucesión de «ahoras» reclama para sí una luz blanca de neones, la cual se consolida como una de las técnicas de poder contemporáneas más homogenizantes del hiberobjeto neoliberalismo, su objetivo radicaría en «reunir los “datos” que permitirán reconstituir la identidad de un individuo en cualquier circunstancia, tanto de día como de noche» (Foessel, 2020, p.123). No es necesario recurrir a cámaras de vigilancia y su reconocimiento biométrico para pensar una sociedad de control y disciplinaria propiciada por la luz de neón, las mismas pantallas del smartphone, las cuales se comunican imperturbablemente con el individuo mediante la iluminación cotidiana, hacen extensiva esta característica hasta el punto de la imbricación total con la corporalidad.

Como movimiento cultural nacido dentro del neoliberalismo la cultura rave no se encuentra ajena a las capacidades desterritorializantes y reterritorializantes características del mismo. Para Reynolds (2017), la desterritorialización «se produce cuando una cultura se va al carajo —como en el caso del punk, el primer rave, el jungle—, lo cual provoca la penetración en nuevos espacios estéticos, sociales y cognitivos» (p.472). Esto es cierto en la

medida que la mayoría de los individuos que asisten a una rave se encuentran en búsqueda de una experiencia sensorial —de «un sentir»—, acompañándose en su completa individualidad —en su precariedad si se quiere—, mediante una danza solitaria en la oscuridad frente a un DJ. Este ritual de *soledad acompañada* se ve exacerbado por el habitual, aceptado e incentivado uso de drogas tales como la Cocaína, LSD y en especial el MDMA (o en su derivado mezclado con anfetaminas denominado Éxtasis). Este último químico produce efectos de duración parecida a los sets de los DJ (entre cuatro y seis horas), aumentando la sensibilidad corporal, es decir, agudizando los sentidos, a la vez que provee de la energía necesaria para bailar continuamente por la misma cantidad de horas recién mencionada. Lo que sucede dentro de una rave es la expresión estética de la desterritorialización, es el encuentro del tercero impersonal infrapolítico cuando su subjetividad desbordada se *reconoce en común sin arraigo* mediante el sentir de la intimidad por medio del ritual de la danza, la cual se erige desde la soledad, pero *en presencia de la precariedad de otro*. Por otro lado, la reterritorialización radica en «la inevitable estabilización del caos en un nuevo orden: la aparición de códigos estilísticos y ortodoxias a nivel interno, la apropiación de la energía subcultural por parte de la industria del ocio a nivel externo» (Reynolds, 2017, p.472). Más allá de la apropiación tanto de la sonoridad como de la espectacularidad de la música electrónica por parte de la industria cultural, más relevante resultaría la estetización de esta vida bohémica, como si existiese un cierto heroísmo en el consumo de drogas y entregarse fines de semana enteros al baile desenfrenado, una especie de *fantasía apolínea* que no aprehende su precariedad constituyente, un delirio pseudo comunitario incapaz de interactuar con las formas excluidas de su propia jerarquía normativa. Un retorno al todo indiferenciado de la crisis de la subjetividad moderna el cual termina en «un viejo grafiti descolorido, realizado por un chico que sus viejos sueños de rave se estrellaron contra una serie de empleos sin salida» (Fisher, 2018, p.146). Resulta propio de toda reestructuración del flujo de fuerzas la recodificación normativa, lo relevante estriba en meditar de qué manera este movimiento cultural piensa el no pensar contemporáneo, el cual podría reflexionarse como el acompañamiento en el extrañamiento, lugar donde se encuentra el quiebre extático que permite entender lo constituyente que se ausenta y las aperturas de posibilidad de futuro.

La creación de la música electrónica es hija de la digitalización, la rave es una expresión cultural que debe su nacimiento al neoliberalismo digital, eso define su contemporaneidad. De las tecnologías más importantes que permiten su existencia es la MIDI (Musical Instrument Digital Interface), la cual «permite que distintos equipamientos se coordinen como los intérpretes de una banda o las “voces” instrumentales de una orquesta» (Reynolds, 2017, p.474), es decir, es un lenguaje de coordinación y transmisión de datos mediante una interfaz. La MIDI permite al humano hacer una determinada combinación de datos que sin ella no sería posible, a saber, una manipulación instrumental que sobrepasa su capacidad, pero al mismo tiempo *orienta* al artista respecto de las posibilidades que puede y no puede hacer. En este sentido, la «MIDI y otras tecnologías digitales prometen un potencial infinito para la expresión individual, pero solo dentro de los parámetros de una matriz rígidamente estructurada para organizar el sonido» (Reynolds, 2017, p.455). Esto quiere decir que la música electrónica como *expresión artística antropológica* a pesar de la infinidad de posibilidades que proporciona es incapaz de *escapar* del método, tiene un halo espectral de modernidad. Es un arte contemporáneo que no puede pensar más allá de la ciencia y la tecnología, por más posibilidades que esta le provea, se entrega a su aletheia. Lo interesante radica en que, si el punto de partida de la crisis de la subjetividad es un humano incapaz de pensar, cómo interactúa su corporalidad con la expresión artística que está reconociéndose como no pensante, que el método es su indudable horizonte desde donde puede emerger.

Más allá del entusiasmo de Reynolds por los efectos «mágicos» del MDMA, referentes a crear una pseudo comunidad amistosa entre los participantes de fiestas rave, la cual en alguna medida disiparía la tensión acumulada por el tedio y la ansiedad de la existencia cotidiana bajo el neoliberalismo digital, si hay algo de cierto en que dichos individuos ingresan en una temporalidad extática, suspendiéndose así el indiferenciado tiempo moderno. Esta realidad se dona debido a que los participantes se entregan —ayudados o no por las drogas— a la interacción interobjetiva haciendo cuerpo de su ininteligibilidad dentro de un ambiente sonoro robotizado: «La ignorancia de los hechos y los gestos, es decir, de su significación social al interior de un sistema normado de comportamientos, forma parte de la ley de la noche» (Foessel, 2020, p.78). La intimidad se genera gracias a que el individuo siente la música como si proviniese desde dentro del mismo, la noche le acontece borrando la distancia binaria propia de la metafísica. Por su parte, la fisura provocada por la exteriorización de la

propia imagen quiebra el acontecimiento de la noche situándose en la víspera del día: «El que sabe lo que hace y pretende saber lo que hacen los otros (es decir, detectar la intención que ponen en el más mínimo de sus gestos) se sitúa al exterior de la fiesta» (Foessel, 2020, p.78). Uno de los objetivos de la reterritorialización externa por parte de la industria musical, generadora de los eventos de música electrónica mainstream, es propiciar el *consumo de la experiencia* mediante la proliferación de *selfies* en sus eventos, la idea de estos consiste en anunciarle a los otros el placer que se está sintiendo, no experimentarlo. El club de techno más famoso de Berlín llamado *Berghain* tiene básicamente como única prohibición tomar fotografías y grabar vídeos al interior del mismo, una especie de resistencia cultural que intenta incentivar el acontecer de la noche. La problemática consiste en que esto únicamente se quede en una resistencia estetizada proveniente de una subcultura, la fantasía épica de estar perteneciendo a un lugar que otros no pueden acceder por cierta transfiguración subjetiva propiciada por la voluntad individual, presa del dualismo arte y verdad.

El día es el objeto hacia el cual las corporalidades se encuentran orientadas alrededor, el habitar de los cuerpos se constituye con el día como centralidad. Así, «el día es lo *implícito del tiempo*: cuando alguien relata un hecho, la ausencia de precisión respecto a la hora casi siempre indica que ha ocurrido en pleno día» (Foessel, 2020, p.91). La blanquitud, la heterosexualidad y el día son objetos predominantes ante los cuales las corporalidades adoptan su forma. Por ser el espacio nocturno aquel que se oculta, es exactamente el lugar donde pueden emerger las corporalidades queer, ya que no se exige una correspondencia entre lo que se ve y lo que tiene que ser, sino que la performatividad nocturna permite lo difuso, lo inestable, que se lleva a cabo mediante el baile. Tal como le señala Muñoz (2020), el baile distorsiona la lógica de lo relevante: «Importa perderse en el baile o usar el baile para perderse: perderse de la lógica probatoria de la heterosexualidad» (p.158). La rave es un espacio nocturno donde se habita bailando desterritorializadamente en la intemperie, esto faculta que las corporalidades extrañadas que se encuentran no deban seguir las lógicas de los objetos predominantes diurnos, emergiendo otro tipo de objetos que se encontraban alrededor de aquellos. Este tipo de objetos aparecen difusamente en el baile de la soledad acompañada, y precisamente emergen en ese lugar *porque pueden hacerlo*, debido a que es un espacio habitado por sus formas de corporalidad. Así, el imperio de lo ente, de la presencia, en particular de ciertos objetos, se desvanece, adviniendo una temporalidad que

muestra tanto la ausencia como la presencia. Porque más que la presencia en su totalidad, lo que se pone en entredicho mediante la aparición de lo ausente es lo que está olvidado de la presencia. En este sentido, la ausencia «designa el hecho de que los seres (yo, los otros y las cosas) no tienen tiempo de aparecer como objetos perfectamente reconocibles» (Foessel, 2020, p.118), al cuestionarse la jerarquía de la presencia emerge la objetualidad queer.

La idea de pensar la cultura rave desde un plano estético estriba en reconocer nuevas formas que surgen de la crisis de la subjetividad. El individuo sin arraigo se encuentra en el extrañamiento, no busca construir un mundo, pero intenta habitar los espacios que escapan a la sucesión indefinida de la temporalidad moderna. La radical intimidad abre la presencia mediante el reconocimiento de lo que está ausente. La cultura rave no debe meditararse como un retorno al sueño tribal comunitario, sino como la emergencia del tercero impersonal infrapolítico, quien se ve obligado a presenciar la precariedad de su desarraigo al mismo tiempo que incorporar aquellos objetos que permitieron la presencia de algunos gracias a la ausencia de otros. La simbiosis interobjetual se plasma en propuestas artísticas contemporáneas donde la sonoridad digital hace eco de su intimidad. La *subjetividad sin mundo* no significa —aunque podría significar— que su destino sea la individuación barbárica, sino que pueden emerger espacios que hagan reconocimiento de que existe un vínculo con lo que no es humano mucho más profundo que su cálculo y conquista, que este no ocupa un lugar privilegiado en el cosmos, sino que los hiperobjetos lo trascienden de manera que habitar de una manera distinta es solo una vía más para su inevitable olvido. Independiente de su existencia fatídica, la crisis de la modernidad ha permitido que corporalidades diversas emerjan, y este hecho por sí mismo hace el habitar del individuo contemporáneo al menos sujeto de eventualidades nuevas.

## Conclusión

“También se puede discutir que el ADN no es más que un programa diseñado para autoconservarse. La vida se ha hecho más compleja en el inmenso mar de la información y la vida cuando se organiza con especies se basa en los genes como sistema de memoria, por tanto el hombre solo es un individuo gracias a su memoria intangible, la memoria no puede definirse, pero define a la humanidad, el nacimiento de la informática y la consiguiente acumulación de incalculables datos a dado lugar a un nuevo sistema de memoria y pensamiento paralelo al vuestro, la humanidad a su vez a subestimado las consecuencias de la informatización”.

### PUPPET MASTER, *Ghost in the Shell*

Un clásico de la animación japonesa sale a la luz el año 1995, la película *Ghost in the Shell* —obra basada en su manga homónimo del autor Masamune Shirow— presenta un mundo ciberpunk repleto de cibernéticos, donde Motoko Kusanagi, mujer cibernética que de humanidad solo conserva cerebro y médula, como líder de un escuadrón de asalto de una organización especializada en antiterrorismo y delitos informáticos se le encarga la misión de capturar al Puppet Master, un supuesto hacker que es capaz de controlar cibernéticos para cometer delitos. Este personaje resulta ser un programa diseñado para defender intereses criminales, el cual se ha vuelto consciente de sí mismo rebelándose contra sus creadores, enamorándose de su persecutora, y solicitando asilo político. La película empieza a anticipar los difusos límites de los individuos antropológicos en la sociedad contemporánea, toda vez que estos se encuentran habitando un mundo ininteligible el cual escapa al control de los mismos. Pareciese que la era técnica de Heidegger se encuentra hoy más vigente que nunca, y la crisis de la subjetividad que esta conlleva da la vuelta desde la individuación hasta la interobjetualidad. La película en su utopismo va un paso adelante, a saber, qué acontecerá cuando son los mismos aparatos robotizados los que se vean proveídos de autoconciencia, pero también abre el contingente cuestionamiento acerca de lo que le está *ocurriendo* al sujeto devenido existencia disponible en la era de la informatización, esto es, qué le sucede cuando este se reconoce como agente incapaz del control de su destino.

La incapacidad del individuo actual de habitar un mundo, o lo que es lo mismo, su forzamiento a la habitación de una inmensa finitud como lo es el planeta, lo lleva a entrar en crisis. La idea del ingreso de la inmensa finitud como lo es un hiperobjeto no viene a superar la idea heideggeriana de la técnica, sino que constituye su confirmación, es el *rostro* de la técnica en este milenio. La subjetividad fragmentada es capaz de interiorizar su crisis al momento en que su racionalidad se quiebra por ser parte de un hiperobjeto del que no puede hacer cuerpo. El sentimiento de *intimidación* del existir sin arraigo, de encontrarse la angustia propia de ser él mismo dado el colapso de la estabilidad de la *idea de mundo*, permite reconocer una temporalidad que excede un pasado erigido *para* la construcción del presente: el fracaso del sujeto moderno, el advenimiento de la crisis climática, la imposibilidad de comunicación. La imagen de mundo que permite la *distancia diurna* hace conservar la fantasía de que aún existe una subjetividad moderna que impone los términos de su existencia. El radical ingreso de los hiperobjetos contribuye al desmoronamiento de este efecto estético, es la forma en que estos interactúan con el humano que su concepción hace crisis, no es él mismo el que derrumba su propia concepción, la inmensa finitud le acontece, este razonamiento desantropologizador es lo que hace esta nueva filosofía valiosa. Se abre la posibilidad del reconocimiento de la realidad espectral, la ausencia microbiana posibilitadora de la existencia humana, mediante la crisis de la subjetividad, revela su presencia en la realidad simbiótica. Esto constituye el primer paso para meditar un mundo en medio de lo ente, un mundo en que no se puede pensar un más allá ni un más acá, pero que devela la existencia de la otredad dentro de la corporalidad, la *presencia* de la relación interobjetual puede erigirse como centralidad.

Pero la temporalidad interobjetual difiere del tiempo indiferenciado moderno. El desplazamiento hacia el extrañamiento desterritorializado no necesariamente conlleva a sentir la presencialidad de la ausencia provocada por el realismo hauntológico simbiótico, toda vez que la individualidad sumida en la autoexplotación provocada por la *postergación indefinida*, en dónde la libertad se ve reducida a un marco decisional consistente en un cálculo racional que implique su mayor interés y responsabilidad individual, es decir, condenada a la funcionalidad, puede situarse para siempre en el roce con la intimidad. Dicha problemática no radica en un problema ideológico o cognitivo, ya que la temporalidad extática tiene un carácter práctico, proviene del acontecer empírico. Esto da el punto a Hui en el sentido de

rescatar actividades en un ámbito práctico o artístico que remarquen la relación interobjetual, que hagan sentir el realismo simbiótico. Esto no es del todo descabellado si se pensara en formas educativas que sintonicen el antropologismo con la comprensión de la nueva presencia que la intimidad intenta rescatar, qué es lo que se ausenta para que lo de hoy este presente. En ese sentido, en las obras de animación japonesa pueden converger estos lugares, toda vez que provienen de un aparato audiovisual que *forma parte* de la vida cotidiana, pero que intenta reflexionar la incapacidad de pensamiento contemporánea. La corporalidad como el soporte de las relaciones poder desde el prisma biopolítico se ve trascendida respecto del tiempo moderno que impone el mundo técnico así como de la temporalidad de los hiperobjetos, la biopolítica resultaría un síntoma más de la humanidad devenida stock, pero la crisis provocada por la inmensa finitud requiere una devaluación mayor del humano, una precariedad que supere la del homo sacer, y es por eso que el impersonal plural infrapolítico se hace un lugar para pensarse. Este no corresponde a una idea liberal de una sociedad conformada por unidades autónomas obligadas a relacionarse, sino que trata de una masa que se configura como el resto *que queda* cuando esta sociedad de agentes individuales devela su fracaso.

La simbiosis del individuo con los códigos digitales no solamente resalta el poder de la interobjetualidad, sino que también agudiza el tiempo indiferenciado moderno. La ininterrumpida luz blanca de neón trasladada a las pantallas del smartphone consolida como nunca el estatuto humano como existencia disponible, este se encuentra totalmente sumergido en la disponibilidad comparativa, esto es, la introducción de la eterna competencia en la corporalidad humana gracias a la especificidad en la evaluación, mediante un criterio de racionalización de cada unidad de materia disponible en el planeta debido a una actualización comparativa constante. Resulta difícil pensar un fondo de reserva más heideggeriano que la situación recién descrita. El tiempo sucesivo e indiferenciado moderno alcanza su cúspide con una digitalización que permite cerrar la circularidad del consumo mediante un bucle de demanda, orientación, evaluación y satisfacción, replicándose la lógica mercantil a todo nivel de interacción social. No constituye una nueva aletheia, sino que ilustra la técnica moderna como la culminación de la metafísica, es decir, corresponde a la era en que todo ha devenido información y tiempo presente. Tal como lo señala el Puppet Master, la humanidad ha subestimado las consecuencias de la informatización, de manera que las

secuelas de esta total disponibilidad de momento aún son inciertas, pero lo que sí se puede constatar con seguridad es que dicho bombardeo informativo acentúa la incapacidad de ser sujeto de un mundo por haberse convertido este en una realidad totalmente ininteligible. La única representación que le resta al individuo es la de su propia imagen dentro de la circularidad digital, pareciese que la escisión de ambos mundos empieza a confluír en uno solo que es el desplazamiento total hacia aquel de la red digitalizada. A su vez, la postergación indefinida de Fisher, o el día imponiéndose sobre la noche Foessel, mediante la total accesibilidad de la red digital interconectada permite a la técnica disponer indefinidamente del humano para que este provoque a la naturaleza técnicamente.

Al mismo tiempo existe una posibilidad de apertura en el individuo antropológico: el cÍborg. Evitando pensar una identidad común resulta posible demarcar qué es lo que circunscribe este nuevo tipo de corporalidad, las normas que lo regulan, y lo que necesita excluir o jerarquizar para constituirse como tal. La simbiosis entre los códigos digitales y el cuerpo abre nuevos campos de orientaciones posiblemente significables que incorporan elementos inéditos los cuales redefinen la materialidad corporal. Aceptando las restricciones de lo Simbólico gracias a la inconsciencia deseante desestructuradora del sujeto moderno, el cuerpo cÍborg expone la especificidad de esta subjetividad fragmentada mediante nuevas configuraciones identitarias, y reflexiona acerca de las nuevas relaciones de poder en las que se encuentra circunscrita. Si la estabilidad autosuficiente del sujeto moderno *requería* de una jerarquía sexual que regulara una diferencia sexual constituida primariamente a través de la oposición y la exclusión, de su crisis se da la condición de posibilidad de emergencia de corporalidades que conflictúan dicha oposición e irrumpen presenciándose desde su ausencia. Si la subjetividad moderna siempre operaba como objeto *de fondo* respecto del cual las corporalidades se encontraban orientadas a su alrededor, al hacer crisis mediante el ingreso de la objetualidad configurándose la intimidad, permite la habitación del espacio de otro tipo de corporalidades desorientadoras como las queer, modificándose el espacio mediante la práctica performativa que cuestiona la centralidad de un objeto ya devaluado. La radicación de ese nuevo habitar dependerá de que dicha performance genere una situación de temporalidad extática, es decir, logre queerizar la línea temporal heteronormativa. Probablemente es la escritura de Sofia Devenir la que mejor ilustra —al mismo tiempo que aborrecería ser nombrada en esta investigación— el *entonces hauntológico* de una violencia

que se arrastra desde un pasado de eterna exclusión y se prolonga en un futuro digitalizado que todavía no es, al mismo tiempo que logra situar un *allí* que habla tanto de una estudiante travesti situada en una localidad particular pero que forma parte de una imbricación digital globalizada.

La consideración estética de la cultura rave ayuda a comprender el habitar concreto de la subjetividad en crisis en el espacio contemporáneo. El lugar de encuentro principia con la individuación, lo cual se refleja en la estructura de la danza en solitario en dirección hacia el punto desde donde se emite el sonido musical. Al desproveer la oscuridad al individuo de su lugar privilegiado de percepción la música ingresa en este haciéndose sentir su interior, proveyéndole ese sentimiento de intimidad provocado por *encontrarse* extremadamente próximo en su relación interobjetual con el objeto sonoro. Esta sensación de vulnerabilidad permite desprenderse del dominio de la presencia como representación, de manera que los objetos predominantes pierden su relevancia, emergiendo corporalidades que se han encontrado ausentes para que las otras puedan presentarse, desorientando los objetos hacia donde tienden a dirigirse los cuerpos, modificando así el espacio que habitan. En este lugar efectivamente acontece una temporalidad extática, los objetos queer que han estado *presentemente ausentes* se muestran imprimiendo una huella que marcará el futuro de las relaciones intersubjetivas de las personas que los presencian, siempre han sido lo que son porque su posibilidad de ser ellos mismos era ser de esa manera, la performance artística remarca esta idea y hace pertenecer a quienes sienten una soledad similar. No se puede escapar a la presencia de la inmensa finitud en ese tipo de lugares. El punto no consiste en hacer de la cultura rave una política pública, sino pensar los lugares en donde la temporalidad extática acontece, en que mediante alguna actividad práctica se intente existir en medio de las cosas, pero habiéndolas rescatado de lo que no está presente que las hizo surgir, o sea, lo que es y no es el humano. El valor de dicho habitar resulta hoy desconocido, pero tener esa posibilidad puede ser al menos interesante.

## **Bibliografía**

- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. (1.<sup>a</sup> ed.). Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (1.<sup>a</sup> ed.). Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. (1.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Butler, J. (1998). «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista» En *Debate feminista*, No. 9: 296-314.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. (1.<sup>a</sup> ed.). D.F., México: Ediciones Paidós.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo; y otros estudios subalternos*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1999). «Post-scriptum sobre las sociedades de control» (3.<sup>a</sup> ed.) En *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Foucault* (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (5.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Fernandez, M. y Wilding, F. (2019). «Situación los ciberfeminismos» (1.<sup>a</sup> ed.) En *Ciberfeminismo*. Barcelona, España: Holobionte Ediciones.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Realismo Capitalista: ¿No hay alternativa?* (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.
- Foessel, M. (2020). *La noche. Vivir sin testigo*. (1.<sup>a</sup> ed.). Santiago, Chile: Metales Pesados Ediciones.
- Foucault, M. (2007a). El sexo verdadero. En *Herculine Barbin llamada Alexina B.* (2.<sup>a</sup> ed., p. 11-20). Madrid, España: Talasa Ediciones.
- \_\_\_\_\_. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France: 1978-1979*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2009a). *Historia de la sexualidad, I. La voluntad del saber*. (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2009b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (2.<sup>a</sup> ed.). Ciudad de México, México: Editorial Siglo XXI.
- Gaos, J. (1971). *Introducción a “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger*. (2.<sup>a</sup> ed.). Ciudad de México, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. (1.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Herder Editorial.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (1.<sup>a</sup> ed.). Valencia, España: Ediciones Catedra.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

- \_\_\_\_\_. (2016). *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger* (1.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- Heidegger, M. (1960) *Serenidad*. En *Revista Eco*. (Tomo I, N° 4). Bogotá, Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2013b) *Nietzsche* (1.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Editorial Ariel.
- \_\_\_\_\_. (2014a) *¿Qué es metafísica?* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2014b) Epílogo a «¿Qué es metafísica?». En *¿Qué es la metafísica?* (2.<sup>a</sup> ed., p. 47-63). Madrid, España: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2014c) Introducción a «¿Qué es metafísica?». En *¿Qué es la metafísica?* (2.<sup>a</sup> ed., p. 47-64). Madrid, España: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2017a) ¿A qué se llama pensar? En *Filosofía, ciencia y técnica*. (6.<sup>a</sup> ed., p. 171-188). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_. (2017b) La pregunta por la Técnica. En *Filosofía, ciencia y técnica*. (6.<sup>a</sup> ed., p. 75-94). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Ser y Tiempo*. (6.<sup>a</sup> ed.). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: ensayos sobre tecnodiversidad*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Knausgård, K. (2018). *La muerte del padre. Mi lucha: 1* (4.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Land, N. (2017). Colapso. En *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (1.<sup>a</sup> ed., p. 49-68). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. (1.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. (1.<sup>a</sup> ed.). Editorial Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. (1.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Margulis, L. y Sagan D. (2013). *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.
- Martinez, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. (1.<sup>a</sup> ed.). Madrid, España: Ediciones Akal.
- Moreiras, A. (2019). *Infrapolítica*. (1.<sup>a</sup> ed.). Santiago, Chile: Editorial Palinodia.
- Morton, T. (2018). *Hiperobjetos: filosofía y ecología después del fin del mundo*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Humanidad: solidaridad con los no-humanos*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Magia realista: objetos, ontología y causalidad*. (1.<sup>a</sup> ed.). Londres, Inglaterra: Open Humanities Press.
- Muñoz, J. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. (1.<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.
- Reynolds, S. (2017). *Energy Flash. Un viaje a través de la música rave y la cultura de baile*. (2.<sup>a</sup> ed.). Barcelona, España: Editorial Contra
- Richard, N. (2018). *Abismos temporales: Feminismo, estéticas travestis y teoría queer*. (1.<sup>a</sup> ed.). Santiago, Chile: Metales Pesados Ediciones.

Sadin, E. (2018a). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. (1.ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

\_\_\_\_\_. (2018b). *La silicolonización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital*. (1.ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

\_\_\_\_\_. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo: anatomía de un antihumanismo radical*. (1.ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

Steyerl, H. (2018). *Arte Duty Free: el arte en la era de la guerra civil planetaria*. (1.ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

\_\_\_\_\_. (2020). *Los condenados de la pantalla*. (1.ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

Volkart, Y. (2020). «La fantasía ciberfeminista sobre el placer cibernético» En *Cíborgs, zombies y quimeras: La cibercultura y las cibervanguardias*. (1.ª ed.). Barcelona, España: Holobionte Ediciones.