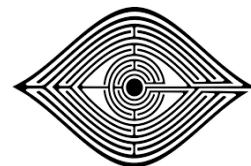




UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

“Francisco García Salinas”



UNIDAD ACADÉMICA DE DOCENCIA SUPERIOR
MUNDO Y TÉCNICA MODERNA: UNA APERTURA AL POST-
HUMANISMO

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE
MAESTRO EN INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS Y
EDUCATIVAS

P R E S E N T A

ISIDRO ALONSO MONTELONGO CORTEZ

DIRECTORA DE TESIS

DRA. MARÍA RITA VEGA BAEZA

CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. GONZALO LIZARDO MÉNDEZ



ZACATECAS, ZACATECAS, JUNIO 2022.

Dra. Samanta Deciré Bernal Ayala
Responsable del Departamento de
Servicios Escolares de la UAZ
P R E S E N T E

El que suscribe, certifica la realización del trabajo de investigación que dio como resultado la presente tesis, que lleva por título: **“Mundo y técnica moderna: una apertura al post-humanismo”**, del C. Isidro Alonso Montelongo Cortez, alumno(a) de la Orientación de filosofía e historia de las ideas de la **Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas** de la Unidad Académica de Docencia Superior.

El documento es una investigación original, resultado del trabajo intelectual y académico del alumno(a), que ha sido revisado por pares para verificar autenticidad y plagio, por lo que se considera que la tesis puede ser presentada y defendida para obtener el grado correspondiente.

Por lo anterior, procedo a emitir mi dictamen en carácter de Director de Tesis, que de acuerdo a lo establecido en el Reglamento Escolar General de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”: **La tesis es apta para ser defendida públicamente ante un tribunal de examen.**

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado.

A T E N T A M E N T E
Zacatecas, Zac., a 23 de mayo 2022



UNIDAD ACADÉMICA DE DOCENCIA SUPERIOR
MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS

Dra. María Rita Vega Baeza
Director(a) de tesis

C.c.p.- Interesado
C.c.p.- Archivo

Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano
Responsable del Programa de Maestría en
Investigaciones Humanísticas y Educativas
P R E S E N T E

El que suscribe, certifica la realización del trabajo de investigación que dio como resultado la presente tesis, que lleva por título: **“Mundo y técnica moderna: una apertura al post-humanismo”**, del C. Isidro Alonso Montelongo Cortez, alumno(a) de la Orientación en Filosofía e historia de las ideas de la **Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas** de la Unidad Académica de Docencia Superior.

El documento es una investigación original, resultado del trabajo intelectual y académico del alumno, que ha sido revisado por pares para verificar autenticidad y plagio, por lo que se considera que la tesis puede ser presentada y defendida para obtener el grado.

Por lo anterior, procedo a emitir mi dictamen en carácter de Director de Tesis, que de acuerdo a lo establecido en el Reglamento Escolar General de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”: **La tesis es apta para ser defendida públicamente ante un tribunal de examen.**

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado.

A T E N T A M E N T E
Zacatecas, Zac., a 23 de mayo 2022



Dra. María Rita Vega Baeza
Director(a) de tesis

C.c.p.- Interesado
C.c.p.- Archivo

Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano
Responsable del Programa de Maestría en
Investigaciones Humanísticas y Educativas
P R E S E N T E

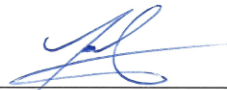
Por medio de la presente, hago de su conocimiento que el trabajo de tesis titulado **“Mundo y técnica moderna: una apertura al post-humanismo”**, que presento para obtener el grado de Maestro(a) en Investigaciones Humanísticas y Educativas, es una investigación original debido a que su contenido es producto de mi trabajo intelectual y académico.

Los datos presentados y las menciones a publicaciones de otros autores, están debidamente identificadas con el respectivo crédito, de igual forma los trabajos utilizados se encuentran incluidos en las referencias bibliográficas. En virtud de lo anterior, me hago responsable de cualquier problema de plagio y reclamo de derechos de autor y propiedad intelectual.

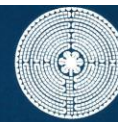
Los derechos del trabajo de tesis me pertenecen, cedo a la Universidad Autónoma de Zacatecas, únicamente el derecho a difusión y publicación del trabajo realizado.

Para constancia de lo ya expuesto, se confirma esta declaración de originalidad, a los veinte días del mes de mayo de dos mil diecinueve, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México.

A T E N T A M E N T E



Isidro Alonso Montelongo Cortez
Alumno(a) de la Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas




A QUIEN CORRESPONDA

La que suscribe, **Dra. Ma. de Lourdes Salas Luévano**, Responsable del Programa de Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas de la Unidad Académica de Docencia Superior, de la Universidad Autónoma de Zacatecas

CERTIFICA

Que el trabajo de tesis titulado **“Mundo y técnica moderna: una apertura al post-humanismo”**, que presenta el Isidro Alonso Montelongo Cortez, alumno(a) de la Orientación en filosofía e historia de las ideas de la Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas, no constituye un plagio y es una investigación original, resultado de su trabajo intelectual y académico, revisado por pares.

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado, a los veinte días del mes de mayo de dos mil diecinueve, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México.


UNIDAD ACADÉMICA DE
DOCENCIA SUPERIOR
MAestría EN INVESTIGACIONES
HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS



UAZ
El nuevo rostro del
Orgullo Universitario



CONACYT
PNPC

UAZ
DOCENCIA
SUPERIOR



DICTAMEN DE LIBERACIÓN DE TESIS
MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS

DATOS DEL ALUMNO	
Nombre:	ISDRO ALONSO MONTELANGO CORTEZ
Orientación:	FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS
Director de tesis:	DRA. MARÍA RITA VEGA BAEZA
Título de tesis:	MUNDO Y TÉCNICA MODERNA: UNA APERTURA AL POST-HUMANISMO
DICTAMEN	
Cumple con créditos académicos	Si (X) No ()
Congruencia con las LGAC	
Desarrollo Humano y Cultura	()
Comunicación y Praxis	()
Literatura Hispanoamericana	()
Filosofía e Historia de las Ideas	(X)
Políticas Educativas	()
Congruencia con los Cuerpos Académicos	Si (X) No ()
Nombre del CA:	ESTUDIOS DE HERMENÉUTICA. CONSOLIDADO 2025
Cumple con los requisitos del proceso de titulación del programa	Si (X) No ()

Zacatecas, Zac. A 23 de Mayo de 2022.




Dra. María Rita Vega Baeza

Director(a) de Tesis

Dra. Ma. de Lourdes Salas

Luévano

Responsable del Programa

Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas
 Unidad de Posgrado, Torre 2, Av. Preparatoria S/N, Fto. Progreso, Zacatecas, Zac. México. C.P. 98068
 Tel: 492 922 30 20

AGRADECIMIENTOS

- ❖ A mi alma mater, la Universidad Autónoma de Zacatecas UAZ, la máxima casa de estudios del Estado de Zacatecas, donde encontré excelentes oportunidades para realizar mis estudios profesionales. Así mismo, a CONACYT, quien me otorgo una beca de estudios que me permitió enfocarme por completo a mi investigación.
- ❖ A la maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas MIHE, a los responsables del programa y todo su equipo administrativo, por su disposición y compromiso en el desarrollo de las actividades académicas y administrativas.
- ❖ A todo el cuerpo académico de la MIHE, un gran reconocimiento por ser docentes altamente capacitados. Un agradecimiento muy especial a la Dra. Rita Vega Baeza, mi directora de tesis, quien incisivamente me mostro el camino teórico que me ayudo a realizar la presente investigación. Gracias por su tiempo, su atención y esa gran disposición a la hora de dilucidar muchas de las perspectivas que en el camino fui descubriendo. Es necesario agregar, sin duda, que sus enseñanzas marcaron mi andar intelectual.
- ❖ A mis compañeros y amigos de la quinta generación de la MIHE, que siempre me otorgaron tiempo de dialogo. Con mucha gratitud para mis padres, hermanos y pareja, de los cuales siempre he recibido un apoyo incondicional en todo.

El sentido de la existencia depende del orden de las cosas.

INDICE

ABSTRACT.....	2
INTRODUCCION.....	3
I LA TÉCNICA MODERNA. UNA APROXIMACION A LA PROPUESTA DE MARTIN HEIDEGGER.....	6
La pregunta por la técnica.....	12
La <i>tecne</i> como <i>aletheia</i>	18
<i>Ge-stell</i> como estructura de emplazamiento (la esencia de la técnica).....	23
II SUJETO HUMANISTA UN SUJETO TÉCNICO EN LA MODERNIDAD.....	29
Hacia una Antropología Filosófica.....	32
¿Humanismo o Antropología Filosófica?	38
Los límites del humanismo.....	44
Carta sobre el humanismo o el anti-humanismo de Heidegger.....	48
La crítica o el anti-humanismo de Michel Foucault.....	54
III.- MUTILACIONES DE LO HUMANO: EL ADVENIR DEL POST-HUMANISMO.....	61
Más allá del anti-humanismo y más acá del post-humanismo.....	65
De las técnicas del yo al Post-humanismo.....	65
Lyotard; del sujeto post-moderno al sujeto post-humano.....	70
Cuerpos y léxicos entorno al post-humanismo.....	75
De la Subjetividad al <i>Cyborg</i>	78
Cuerpos Post-humanos.....	83
Post-humanismo y el nuevo milenio.....	87
CONCLUSIONES.....	96
Bibliografía.....	106

ABSTRACT

Los temas de la filosofía de la técnica, Humanismo moderno, Anti-humanismo y Post-humanismo, se discutieron puntualmente a lo largo de todo el siglo XX, no obstante, es claro que hasta la fecha la discusión sigue vigente. Por ello, el estudio y análisis de dichas cuestiones muestran una estrecha relación teórica. La primera relación se da entre el problema de la técnica moderna y el humanismo moderno; la cual llega a un punto de inflexión dando paso a la discusión en torno al humanismo filosófico y su contra parte el anti-humanismo. Siguiendo este camino teórico se puede concluir entonces que el post-humanismo adviene de una línea totalmente anti-humanista; cuestión de suma importancia, ya que, este discurso posibilita a los pensadores post-humanista hacer una lectura y reflexión de los temas culturales, sociales, estéticos, políticos y filosóficos, que la sociedad y contexto demandan según su respectivo tiempo.

Palabras clave

Técnica moderna, Humanismo, Anti-humanismo, Post-humanismo

INTRODUCCION.

¿Qué decir de una palabra o de las palabras, cuando las estructuras sociales sugieren que existe un lenguaje universal? Ya desde Platón y un poco más adelante, se creyó en la existencia de ideas universales. Por ejemplo, se hablaba de que existía la idea de belleza, por lo tanto, lo bello en la naturaleza participaba de esa idea. De igual forma la ética, la virtud, la libertad, la muerte, etc. Y de esta forma, las bases culturales y cosmovisiones de las culturas occidentales antiguas se fueron formando.

Así pues, la filosofía entendida como metafísica (ya desde los pensadores presocráticos) constituía la visión del hombre hacia la naturaleza. En este contexto se puede observar que los mitos constituían y otorgaban el orden de las cosas, por otro lado el concepto [τέχνη](#) analizado desde el contexto en que originalmente se utilizó, nos permite también vislumbrar la perspectiva que se tenía dentro de las sociedades del mundo antiguo griego.

Y esto no solamente sucedió en la cultura griega, existen evidencias históricas, que indican que culturas incluso más antiguas que la griega; como la egipcia y Mesopotamia, ordenaron su pensamiento y realidad en base a los mitos, ritos y arquetipos vigentes. Y siguiendo el orden establecido a partir de los mitos, el hombre de la antigüedad partió de esto para poder dar sentido y valor a sus actos.

Por otro lado, el inicio de la modernidad marcó un gran acontecimiento, se generó una ruptura en el pensamiento y el hombre optó por tomar nuevos caminos. El cambio en la concepción del tiempo provocó que el futuro fuera entendido como el aspecto que ordenaría las cosas dentro de la vida, esto significaba que el hombre tenía que romper con el pasado y su historia.

Todo comenzó con Descartes, quien buscó un fundamento de verdad que descansara en sí mismo (en la certeza propia del método). Con esto el hombre se liberó de la verdad revelada y de las doctrinas religiosas, para atenerse solamente a su propia legislación; a partir de esto, la ley de la razón ordenó y constituyó el

ser objetivo y la realidad, pero esto no es otra cosa más que la realidad representada por y para el sujeto. Luego de este acontecimiento el hombre creyó que el ser de las cosas solamente dependía de él, y fue así que el mundo se convirtió en su producto.

No obstante, como antesala de la modernidad, acaeció el renacimiento, el cual trajo consigo la idea de salvar a los hombres de la barbarie, en pocas palabras podría decir que ya para este tiempo se hablaba del humanismo. Obviamente existen diferencias entre el humanismo del renacimiento y el humanismo moderno, pero así como difieren también comparten aspectos similares. A saber, el punto de partida de todo humanismo parte de colocar al sujeto (hombre) como centro de la existencia, y a partir de esta idea interpretar la naturaleza y realidad circundante del hombre. Como sugiere Rosi Braidotti, el humanismo se desarrolló como: *...un modelo de civilización, que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva.*¹

Con esto, el universalismo que ya desde los griegos estaba presente, tomaría un halito de aire fresco para ahora ser llamado Razón. Si bien, el idealismo alemán cohesionado y perfeccionado por Hegel propondría un sujeto sostenido de la razón, con Marx el trabajo se vuelve una realidad histórica efectiva. En todo caso, la razón instrumental es un vestigio de todo el andamiaje moderno. Luego de esto, no se vislumbrará una perspectiva que fracture esta tan bien cimentada razón metafísica moderna. Incluso el humanismo fue parte de este proyecto.

Entre todos los pensadores molestos, insoportables, renuentes y radicales, no pudieron aseverar y distanciarse un poco de este proyecto absoluto y universal que bajo el nombre de la metafísica explicaría todo cuanto estuviera a su paso.

Y no fue sino hasta finales del siglo XIX que la historia del pensamiento occidental quedaría fracturada por un pensador llamado Friedrich Nietzsche. El pensador de la sospecha, el del Super hombre y la muerte de Dios. Fue Nietzsche quien bajo un clima intempestivo propició la apertura para entender dichas posturas

¹BraidottiRosi, *Lo Posthumano*, Barcelona: Gedisa, 2015, pág. 21.

² Giorgio Colli, identifica las expresiones humanas como un elemento importante dentro del

inquebrantables de otra forma. Y de esta forma, para el siglo XX el pensamiento filosófico quedaría impregnado con las perspectivas que después de unos cuantos siglos no había sido puesto en entre dicho.

A partir de estos supuestos, es decir, asumiendo que la siguiente investigación parte del análisis de cuatro cuestiones específicas que se discutieron en el siglo XX y hasta la actualidad, he propuesto un esquema que, bajo mi perspectiva, me ha sido útil para poder hacer un análisis puntual e incisivo de la filosofía de la técnica, el humanismo moderno, el anti-humanismo y el post-humanismo.

Todo este recorrido para poder llegar a las conclusiones que al final del trabajo se presentarán. A saber, el objetivo del trabajo será rastrear las perspectivas más representativas del siglo XX con respecto de la cuestión de la filosofía de la técnica, por ello, en el capítulo I se partirá principalmente de la propuesta de Martin Heidegger, la cual me servirá de guía y punto de partida a lo largo de este apartado.

En el capítulo II desarrollaré un análisis primeramente sobre los puntos de encuentro entre antropología filosófica y humanismo moderno, para luego desarrollar la discusión entre humanismo y anti-humanismo. En el trayecto de los dos primeros capítulos intentaré también, ir identificando los puntos que desde mi perspectiva podrían entenderse como la apertura al pensamiento post-humanista.

De esta forma en el capítulo III podré hacer una reflexión con respecto del pensamiento post-humanista, desde sus inicios hasta lo más contemporáneo. Desde este punto puedo decir que creo que el pensamiento post-humanista surge y adviene precisamente del anti-humanismo.

Por último, se agregarán las conclusiones. Cosa que, como todo investigador sé que en el trayecto de este trabajo encontraré altas y bajas, e incluso algunas perspectivas y prejuicios (que mi formación como estudiante de filosofía me han otorgado) cambien y por lo tanto proponga algunas ideas diferentes a las que tenía cuando inicie esta investigación. Así pues, esa será la estructura general de la siguiente investigación.

I LA TÉCNICA MODERNA. UNA APROXIMACION A LA PROPUESTA DE MARTIN HEIDEGGER.

La historia del pensamiento del hombre occidental data desde la época de la antigua Grecia, pero antes de los griegos, otras culturas ya habían existido y casi desaparecido. La filosofía presocrática puede ser uno de los primeros referentes si de filosofía occidental se habla. En los diálogos platónicos se narran los grandes discursos que Sócrates acompañado de otros llegó a dar. En algunos otros pasajes, se nombra de buena fuente a Parménides y Heráclito, uno de Elea y el otro de Éfeso; los cuales llevaban a cabo las tareas del filósofo (el preguntarse por las cosas primeras) partiendo de los elementos primitivos individuales como: acción, palabra, figura, concepto, toda expresión humana en general, que cuales datos históricos ahora nos han mostrado.²

El objetivo de este preguntar, era llegar (encontrar, hablar) a la verdad, cuestión que ningún pensador griego abandonó. Como ejemplo, se puede nombrar a Parménides quien en sus disertaciones poéticas dejaba claro que, la verdad se encontraba en el ser; poniendo al mundo de los hombres como un mero disfraz para la verdad.³ De esto se seguirá, que años más tarde la perspectiva Metafísica de Platón se configure de acuerdo al pensamiento presocrático y su idea de la verdad.

La Edad media no distó mucho de las perspectivas de los griegos, si bien algunas fueron cambiando, tanto los estoicos, los cínicos y los padres de la iglesia se preguntaron siempre por las cosas primeras, llamadas por Aristóteles causas primeras, o dicho de otra forma Metafísica.⁴ La perspectiva metafísica del mundo

² Giorgio Colli, identifica las expresiones humanas como un elemento importante dentro del pensamiento presocrático, ya que se convirtió en material directo para la filosofía y constituye así una parte relevante de aquel objeto universal del que el filósofo debe extraer su visión del mundo. Cfr., Colli Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto piso, 2009, Pág. 30.

³ Cfr. Ibídem, Pág. 163.

⁴ La concepción metafísica del mundo en estos dos periodos históricos se caracterizó por que siempre se tuvo como punto de partida una causa superior, o bien si de la edad media hablamos de una deidad. Por otra parte, también se toma en cuenta siempre el establecimiento de una dualidad (Idea-Cosa, Substancia-Accidentes).

que tanto en la antigüedad y la edad media se gestó nos permiten observar un concepto del hombre muy específico, dependiendo del periodo histórico; a saber, en la antigüedad se tuvo el concepto del hombre en un sentido estático y a su vez en la edad media se tuvo la idea del hombre finito sometido a lo infinito.

Frente a esto acaeció el Renacimiento, y con este aparece una concepción dinámica del hombre. En este periodo histórico ya se ven algunos vestigios del pensamiento de la modernidad, desde la organización del trabajo hasta la posición que el hombre entablo con respecto de la naturaleza.

El concepto de hombre dinámico crea una apertura un tanto más radical y diversa en el pensamiento del mismo, con esto el individuo posee una historia propia del desarrollo personal, el tiempo y el espacio se humaniza volviendo el infinito en realidad social.

Crece también las ideologías, a saber, una de las más mencionadas y estudiadas es el Humanismo. Este cambio de pensamiento sitúa al hombre frente a la naturaleza obligándolo a preguntarse por las cosas primeras, en todo caso tener una idea metafísica de esta. Y de esta manera el hombre ya no se piensa a partir de un Dios creador, sino que él es pensado desde el hombre, y con él también el mundo. Así pues, sería acertado afirmar que el Renacimiento fue la aurora de la Modernidad.⁵

El concepto dinámico del hombre junto con el humanismo como reflejo ideológico del Renacimiento, dio apertura a una nueva perspectiva del mundo, y que como antes dije sitúa al hombre en otra posición frente a la naturaleza, a saber se empieza a gestar un antropocentrismo más marcado, que si bien, en etapas posteriores se pueden rastrear algunos vestigios, lo cierto es que no proliferaron de forma tan acentuada como en este periodo. A partir de este momento ningún

⁵ Agnes Heller desarrolla con vehemencia un estudio sobre la concepción del hombre dinámico del Renacimiento y a su vez analiza las posibles ideologías que se gestaron en este mismo periodo, esto desde un estudio cuidadoso de la filosofía de Marx. Cfr. Heller Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980. Págs. 9-60. Y Págs. 370-420.

pensador renacentista tendría duda de que el hombre fuese un ser racional y con esto se adopta una posición científica, artística y técnica radicalmente distinta a lo que antes se había conocido, en todo caso, se puede decir con certeza que el renacimiento no es un cambio de temática (Tomando en cuenta la edad media) más bien es un cambio de perspectiva, nace un nuevo paradigma.

Tomando en cuenta lo antes mencionado, sería válido decir, que el Renacimiento puede ser entendido como un periodo de ruptura, de cambio, uno donde proliferaron diversas ideologías y cosmovisiones del universo. Una diversidad de pensadores y artistas nacieron, una nueva forma de hacer política y crear relaciones sociales se practicaron, y la metafísica siguió el mismo rumbo aunque ahora vista desde otra perspectiva dando paso al pensamiento de la Modernidad. Agnes Heller comenta que:

... el trabajo, la ciencia, la técnica y el arte representaron, en el sentido estricto de la palabra, la manifestación y objetualización inseparables de las facultades humanas, al tiempo que contribuyeron a la conquista del macro y micro cosmos, a la conquista de la naturaleza y de la naturaleza humana, los sentimientos y la razón, la experiencia y el método actuaron al unísono en todo ello. El hombre y su mundo aparecieron unificados, y hasta el hombre mismo (cuando menos en sus objetivaciones diversas) se manifestaba también de forma unificada.⁶

Así pues, ya desde el Renacimiento es posible rastrear algunos de los vestigios del pensamiento de la Modernidad. Lo que es cierto, es que, desde el Renacimiento hasta el siglo XX el Humanismo nunca fue para todos, pero a mediados de este mismo, esta restricción se terminó, ya que con el establecimiento de la cultura de masas todos tuvieron acceso a esta coexistencia humana que desde la antigüedad se fundó como una literatura para los amigos. Pero esto no fue suficiente, ya no bastó con tener acceso a esa relación de amigos de la cual antes pocos podían disfrutar.

⁶ Heller Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Op. cit., Pág. 415.

Esto significa que desde el renacimiento hasta la modernidad la perspectiva metafísica cambió y con el paso del tiempo se fueron introduciendo sus respectivas peculiaridades dependiendo del periodo histórico, se produjo una revolución radical de nuestra forma de ver el mundo, se generó una ruptura en el pensamiento y el hombre optó por tomar nuevos caminos. El cambio en la concepción del tiempo provocó que el futuro fuera entendido como el aspecto que ordenaría las cosas dentro de la vida, esto significaba que el hombre tenía que romper con el pasado y su historia. Pero aunque configurado y enfocado hacia otras cosas, el preguntar sobre la metafísica (que con los griegos comenzó) perduró.

Entrados los años treinta del siglo pasado, fue Martin Heidegger quien propuso replantear una de las preguntas originarias de la filosofía. Replantear la pregunta por el *ser*⁷ fue una cuestión decisiva, pues marcó el camino para el pensar venidero del tiempo de Heidegger. En base a esto, Heidegger propone una idea sobre la Metafísica partiendo esencialmente del *Dasein* que pregunta, llevando esta reflexión al preguntar sobre la nada.⁸

Heidegger entiende la Metafísica como aquella designación para el preguntar que sobresale más allá de lo ente como tal, idea que se desprende desde la antigüedad, ya que desde ese momento la Metafísica concibió a la nada con el significado de lo ente.⁹

Para Heidegger, partir de la nada fue una decisión importante, puesto que de esa forma se podría generar un nuevo preguntar, un preguntar qué; frente a la lógica y el pensamiento calculador sería el derrotero para una superación de la Metafísica

⁷ El replanteamiento de la pregunta por el *ser* que Heidegger propone en *Ser y Tiempo*, trajo consigo un halito de aire fresco para el pensar de aquellos quienes siendo sus coetáneos ya habían dejado en el olvido muchas de las cuestiones que el retoma. Luego de *Ser y Tiempo* se desprende una nueva forma de hablar de las cosas o del ser. Este es el caso de la palabra *Dasein*, ese ente al que el ser le va en su mismo ser. Cfr. Heidegger Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

⁸ Cfr., Heidegger Martin, *¿Qué es Metafísica?*, Madrid, Alianza, 2009, Pág. 14.

⁹ *Ibidem.*, Pág. 37

misma. Gadamer comenta algo al respecto sobre esta posición de Heidegger, dice:

...al preguntar por la nada, se pregunta por el ser que no es un qué, por lo que la metafísica no plantea esta pregunta en el plano ontológico. La metafísica no piensa su propio fundamento, y Heidegger plantea la tarea de esclarecer la esencia de la metafísica a partir del viraje.¹⁰

En lo que a esto respecta y desde la posición de Heidegger, se puede decir que pensar el ser a partir de la Metafísica es pensar en el ente, a su vez, este pensar en el ente convierte en objeto a la metafísica misma. Para esto Heidegger deja expresa una idea importante, ya que sitúa la perspectiva Metafísica de la modernidad cimentada por los principios de la ciencia que en esta misma época se gestaron.¹¹ Y retomando la posición de Heidegger, Gadamer comenta algo similar, puesto que para Heidegger el olvido del ser trajo consigo también la época técnica. Dice Gadamer:

No es nada místico lo que nos ha sobrevenido como destino del ser, sino que se manifiesta ante los ojos de todos, como la consecuencia del camino occidental del pensar hacia la civilización técnica de nuestros días, que se extiende por todo el globo terráqueo y que lo capta todo.¹²

Ahora bien, replantear la pregunta por el ser, era replantearla frente a la época en la que se había tornado claro el olvido de este mismo, era evidente y Heidegger estaba seguro de que ese el olvido había comenzado en el momento que la metafísica se preguntó por el ente y no por el ser. Junto a esto comenzó la

¹⁰ Gadamer Hans-George, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, Pág. 55.

¹¹ La visión de Heidegger que aquí se menciona aparece de esta forma: En todas las ciencias como tales reina una relación con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora que varía de acuerdo con el tema y el modo de ser de cada una. Cfr., Heidegger Martin, *¿Qué es Metafísica?*, *Op. cit.*, Pág. 15.

¹² Gadamer Hans-George, *Los caminos de Heidegger*, *Op. cit.*, Pág. 69.

civilización técnica. Dice Gadamer que: *Para Heidegger siempre fue un destino y no la historia lo que comenzó con el pensamiento ontológico de la Metafísica griega y que llevó el olvido del ser a su extremo en la ciencia y la técnica modernas.*¹³ Y en base a esto Heidegger se propuso replantear la pregunta por el ser.

Luego de replantear la pregunta, viene el pensar y preguntar sobre la metafísica, y que como antes mencione esa una cuestión que requiere repensarla, puesto que Heidegger observó que la metafísica de la modernidad siempre estuvo cimentada en la ciencia, y el plan de esta siempre fue buscar lo ente para convertirlo en objeto de una investigación, para esto Heidegger decide recuperar la pregunta que dice: ¿Por qué hay ente y no más bien nada? Ya que cree que en el momento en que la Metafísica pasó a ser del dominio de la ciencia surgió una nueva sociedad, la cual, situada en el centro de la creación intentó dar respuesta a todo en nombre de la verdad racional. El yo se auto-constituye, y en base a esta proclamación surgieron la ciencia y la técnica como un elemento salvífico para el hombre. Esta es la cuestión por la cual, habrá que reflexionar acerca de la filosofía de la técnica.

¹³ *Ibidem.*, Pág. 74.

La pregunta por la técnica.

Luego de un recorrido general (sobre los periodos históricos y las perspectivas metafísicas de los mismos) en el cual se ha logrado identificar un problema, a saber, el de la filosofía de la técnica en la modernidad o dicho de otro modo el concepto de la técnica moderna, es preciso dejar en claro, que lo que aquí se requiere es comenzar por plantear una pregunta para de esa forma poco a poco abordar el problema de una forma clara.

Hay que preguntarse pues, por la técnica, pero ¿Qué es la técnica? La técnica puede ser entendida como una actividad humana básica, una herramienta de la cual el hombre se ha ido apropiando a lo largo de la historia y que a su vez le ha servido para poder adaptarse a los diversos entornos que se le presentan. Entendida así, ya que tradicionalmente se ha tenido una representación instrumental o antropológica, diré que esta es un medio y un hacer del hombre (un medio para fines).

Partiendo de esto habrá que tener en cuenta otro factor, uno que no está ni más allá de la técnica ni del hombre, ya que frente al hombre acaece también la naturaleza y es un ámbito que está presente en todo momento Felix Duque en su libro *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, menciona una transformación técnica de la naturaleza, y prosigue diciendo que *... esta transformación ha sido la síntesis precisamente de la posición que el Hombre no el hombre, desde la modernidad adoptó frente a la naturaleza.*¹⁴

El hombre desde su origen siempre ha sido inquisitivo, por lo cual en todo momento se está preguntando por su ser y hacer, y se puede comprobar históricamente que las respuestas que ha formulado lo llevan a replegarse sobre sí mismo, y como resultado el hombre descubre a la naturaleza como aquello a lo

¹⁴ Duque Félix, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986, Pág. 23.

que se debe enfrentar.¹⁵ En la época moderna esa posición alcanza un auge, un desarrollo más notable. Y de esto surge un problema.

Una hermenéutica sobre la técnica moderna, según Heidegger, arroja que ésta ha alcanzado un magnánimo desarrollo dentro del pensamiento de la sociedad del mundo moderno. Con ello se obtuvieron avances a gran escala puramente tecnológicos, no obstante, la técnica moderna también nos ha dado como resultado una masificación del hombre y por ende una cosificación del mismo.

Ahora bien, en la modernidad, la visión instrumental de la técnica resulto ser correcta, ya que mediante esta, la ciencia se consagró de forma definitiva como la máxima portadora de verdad, dando paso al pensamiento calculador y a la creación del sujeto cognoscente.

Es claro ver, que mediante el cambio de la perspectiva metafísica del mundo el hombre tenía que adoptar otra posición con respecto de los entes en el mismo. Hay que precisar también que, el surgimiento de la idea del yo auto-constituido o sujeto cognoscente,¹⁶ fue producto del cambio de perspectiva que antes se viene mencionando. Es decir, tomando como referencia al Renacimiento como un periodo ruptura que dio paso a la Modernidad.

Tomando en cuenta esto, se puede observar que Heidegger reconoce la funcionalidad de la definición técnica de la técnica. Hasta ahora solamente se ha hablado de un sentido instrumental, pero en el texto *La pregunta por la técnica*, Heidegger analiza esta problemática observando algo más que la simple definición instrumental. De lo cual dice Heidegger:

De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica. Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es «tener la técnica en nuestras manos».

¹⁵ Ibídem., Pág. 53.

¹⁶ Idea o perspectiva que cambió el rumbo de las concepciones metafísicas del mundo, intentando eliminar la dualidad que desde la antigüedad Platón implemento en su teoría de las ideas, en todo caso conforma lo que es el pensamiento metafísico de Platón.

Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.¹⁷

Ahora es más claro ver, que aún que siendo correcta la definición instrumental, no nos muestra todavía la esencia de la misma.¹⁸ Por ello Heidegger considera que el problema en el pensamiento del hombre moderno se puede encontrar precisamente en ella. ¿Pero cómo encontrar una relación entre el pensamiento de la sociedad moderna y la técnica? La respuesta reside precisamente en observar un fenómeno que se ha venido mencionando con anterioridad, a saber, hablo de la auto-constitución del yo, lo cual precisó un cambio de perspectiva, y de esto se tiene como resultado el inicio de un antropocentrismo que deja al hombre bajo su propia legislación, lo convierte en un ser todo poderoso (el hombre de la razón y la verdad objetiva).

Como antes mencioné, la perspectiva metafísica de la modernidad descansa en la legislación de la ciencia, por eso Heidegger dice que: *...la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior. Porque esta descansa en las ciencias exactas modernas.*¹⁹

De esto acaece lo que Heidegger identifica como la época de la imagen del mundo, puesto que es precisamente en la modernidad cuando la técnica mecanizada muestra más específicamente la esencia de la técnica moderna, la cual, guarda una profunda relación con la metafísica del tiempo. Para esto Heidegger identifica cinco fenómenos que explican claramente la época moderna, que son:

1.- La ciencia moderna.

¹⁷ Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, en ensayos y conferencias, Barcelona, Serbal, 1994, p. 3

¹⁸ Pero esta definición instrumental le sirve a Heidegger de punto de partida para encaminarse a la verdadera interpretación de ella, en el texto *La pregunta por la técnica* deja claro que lo verdadero se debe de buscar a través de lo correcto y a partir de ello explica las cuatro causas aristotélicas. Cfr., ibídem, Pág. 12

¹⁹ Ibídem, Pág. 17.

- 2.- La técnica mecanizada.
- 3.- La introducción del arte en el horizonte de la estética.
- 4.- El obrar humano se interpreta y analiza como cultura.
- 5.- La pérdida de los dioses.

En este momento el hombre puede otorgar y representar una imagen del mundo, o dicho de otra forma el mundo se vuelve imagen, dice Heidegger que:

Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representatividad de lo ente.²⁰

Es por ello que desde *Ser y Tiempo*, Heidegger habla del olvido del ser, y es que el olvido del ser ha comenzado en la época de la imagen del mundo, claro, desde el momento en el que la ciencia se vuelve exacta, y esto se puede observar desde la metafísica de Descartes, ya que es a partir de este momento en que lo ente se puede entender como objetividad, y la ciencia moderna se fundamenta en esa objetividad de lo ente, partiendo del método, de lo claro y distinto.

Con justa razón es posible hablar aquí de la visión moderna del mundo, ya que el hombre se convierte en un centro de referencia de lo ente que como tal, en la época antigua esto no era así. Pero es ahora el momento en el que el hombre puede interpretar y moldear el mundo, de aquí que la Metafísica moderna guarde una estrecha relación con la técnica que en este mismo periodo se hizo presente.

Previo a Heidegger Nietzsche nos habló del nihilismo, y él se nombró así mismo un nihilista consumado, con esto, las propuestas de Nietzsche abrieron otras

²⁰ Heidegger Martin, *La época de la imagen del mundo* en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, Pág. 74.

perspectivas para entender e interpretar la modernidad y con ella herramientas críticas que sirvieron para la posteridad en la que se postuló la muerte de Dios.

Y no fue Nietzsche el primero en hablar sobre esta cuestión, Peter Sloterdijk escribe en *Los hijos terribles de la edad moderna* la historia de una ingeniosa dama llamada la marquesa de Pompadour; que después de que llegaran las noticias de la derrota de las tropas francesas en la batalla de *Rosbach*, diría lo siguiente frente a Luis XV: *après nous, le déluge* (Después de nosotros el diluvio)²¹

Es claro que la marquesa de Pompadour estaba pensando en otro tiempo, en el hundimiento del mundo tal como se había conocido, la dama se había dado cuenta de que el hombre había fallado, de que luego de este acontecimiento todo sería distinto.

Con esto cabe destacar que, nihilismo y técnica moderna son dos figuras correspondientes en cuanto al objetivo desde el cual fueron planteados y abordados.²² Ya que tanto Nietzsche como Heidegger abordaron una problemática distinta pero encaminada hacia una misma cuestión, es claro que lo que aquí incumbe es la cuestión de la técnica, pero creo necesario resaltar esta correspondencia, ya que, el análisis sobre la técnica de Heidegger puede ser abordado de una manera más accesible si se tiene en cuenta esta relación.²³

Esta relación será tratada más adelante, en cuanto a la técnica respecta aún quedan muchas cosas por decir, con esto vuelvo a preguntar ¿Qué es la técnica? aunque ahora más bien cabría preguntar de esta forma ¿Qué es la técnica moderna? Ya que es claro que ahora se habla no de una técnica en sentido instrumental, sino más bien, se habla de una determinación Metafísica de la técnica. Desde esta posición, Arturo Leyte comenta que:

²¹ Cfr. Sloterdijk Peter, *Los hijos terribles de la edad moderna*, Madrid, Siruela, 2015, Pág. 18.

²² Tanto Nihilismo como Técnica moderna buscan el predominio absoluto de lo ente. Cfr. Leyte Arturo, *El fracaso del ser*, Madrid, Alianza, 2005, Pág. 98.

²³ Sobre esta cuestión Gadamer dice: La fascinación por el poder hacer y por el poder de la técnica brota de la insistencia, es decir, del olvido humano del ser, una tal experiencia del ser, que desde Nietzsche llamamos Nihilismo, no tiene por sí misma límite alguno. Cfr., Gadamer Hans-George, *Los caminos de Heidegger*, *Op. cit.*, Pág. 80.

Esta representación ya no es metafísica, en cuanto que la meta-física presuponía todavía una dualidad: ahora el ser es la única posición, que coincide con la de su representación. La técnica no es la metafísica, pero la esencia de la técnica coincide con la esencia de la metafísica: la aspiración al des-encubrimiento total y general de lo ente.²⁴

La técnica moderna no es pues (desde el pensamiento de Heidegger) algo técnico si no el ser mismo, evocar un concepto instrumental de la técnica presupone también regresar al pensamiento de la antigua metafísica, Dice Arturo Leyte:

La técnica en sí misma, no tiene significado alguno; La técnica no es nada, ni siquiera una posición de dominio enfrentada a otras. Precisamente porque el horizonte técnico ha desaparecido, toda cualificación y evocación de un concepto instrumental, evocaría todavía la antigua metafísica.²⁵

Respecto de la definición instrumental y la identificación Metafísica que ahora se ha hecho sobre la técnica, cabe ahora preguntar o dilucidar la diferencia y la función entre *tecne* (que en su origen así se le identificó en la antigua Grecia) y técnica moderna.

Es preciso comentar esta diferencia, ya que, antes se mencionó una determinación metafísica de la técnica, lo cual permitiría también hablar de su esencia. Por ello es necesario que antes de hablar de su esencia, se mencione y analice la *tecne* como *Aletheia*.

²⁴ Leyte Arturo, *El fracaso del ser*, Op. cit., Pág. 100.

²⁵ *Ibidem*, Pág. 102.

La *tecne* como *aletheia*.

La cuestión de la *Tecne* griega, se puede abordar desde una visión aristotélica ahondando siempre en el concepto de causalidad.²⁶ La técnica de la vieja Grecia siempre fue la técnica del artesano, en este tiempo el artesano siempre se apoyó de la naturaleza. La perspectiva del artesano se puede constatar desde la filosofía de Platón y claro está, también la de Aristóteles, ya que mediante la *tecne*, se hace una clara distinción entre *Theoria*, *Praxis* y *Poiesis*. Y mediante la figura del artesano y esta distinción, se despliega un conocimiento sobre sí mismo sin obstáculos de ningún tipo.²⁷

En este sentido, se puede decir que la *tecne* tomada desde el griego representa algo más que el útil que se produce por medio de esta, desde el contexto griego se puede entender *tecne* de muchas maneras, entre las cuales decir *tecne* designaría un saber, ciencia, oficio, habilidad o una virtud propia de la *poiesis* (producción).

Desde el tiempo griego hasta el renacimiento perduró la visión de la *tecne* antes mencionada, pero a principios del siglo XVII comenzó el tránsito al fin de la *tecne* que en Grecia había iniciado. Pero para el siglo XVIII en un intento de retomar el antiguo término griego apareció también un nuevo concepto, moderno en todos sus sentidos; la tecnología.²⁸

Es importante resaltar la visión de la *tecne* que en Grecia se gestó, puesto que mediante el análisis de la *tecne* griega y la técnica moderna Heidegger habla de

²⁶ A saber, en Aristóteles se pueden identificar cuatro causas; Causa material, Causa formal, Causa final y Causa eficiente. En el libro *Elogio de la técnica*, Juan David García Bacca ofrece una exposición detallada sobre las cuatro causas aristotélicas, y a su vez muestra una comparación entre naturaleza y técnica actual para poder dejar de manifiesto el ámbito en el que se desarrollan cada una de las cuatro causas con respecto de los dos conceptos antes mencionados. Cfr., Bacca Juan David, *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987, Pág. 39-63.

²⁷ Cfr., Duque Félix, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, *Op. cit.*, Pág. 44.

²⁸ En el libro *Filosofía de la técnica y la tecnología* aparece un detallado análisis en el que se aborda el concepto de técnica en sentido filológico y filosófico desde la época griega hasta finales del siglo XX. Cfr., Martín Jiménez Luis, *Filosofía de la técnica y la tecnología*, Oviedo, Pentalfa, 2018, Págs. 35-53.

una diferencia importante entre estas dos visiones. Y esto le servirá para llevar a cabo la reflexión que ofrece en *La pregunta por la técnica*. Según Heidegger, la diferencia radica en el des-ocultar de esta última ya que actúa de manera violenta sobre la naturaleza.²⁹ Más claramente, subraya Heidegger: “*La revelación que gobierna la técnica moderna es una provocación por la cual se pide a la naturaleza que libere una energía que como tal pueda ser extraída y acumulada.*”³⁰

El problema reside entonces en el comportamiento provocador del hombre, en ese violento des-ocultar que crea una tendencia totalizadora que envuelve la realidad humana y que se vuelve una imposición que persuade y provoca la naturaleza misma. Heidegger dirá entonces que la esencia de la técnica moderna está en ese comportamiento de persuasión, en la imposición provocadora hacia la naturaleza a la que la técnica nos ha llevado.³¹

Este des-ocultar en la antigua Grecia se puede identificar como *Aletheia*, la cual era la que según los griegos nos mostraba la verdad. Los artesanos eran quienes por medio de la *tecne* traían la verdad a la vista como *Aletheia*.³² Ese des-ocultar Heidegger lo entiende como el traer ahí delante, el cual, por medio de la *Aletheia* nos daría acceso a la esencia de la técnica; y que a su vez ese acceso a la esencia estará siempre condicionado por el ser, desde el preguntarse por su ser mismo el hombre se encuentra frente a la naturaleza como un ente externo a ella, luego de eso viene la posición técnica y con ella el des-ocultar de la naturaleza. Heidegger comenta que: *Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en el camino del des-ocultar.*³³

²⁹ Tal parece que en la modernidad, la técnica no se desarrolla como una virtud propia de la *poiesis*, está más bien aparece ya mediante el término de tecnología como una herramienta al servicio del ser humano.

³⁰ Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica*, *Op. cit.*, Pág. 20.

³¹ Cfr., *Ibíd.*, Pág. 15

³² Este proceso era entendido como el hacer salir lo oculto de la naturaleza misma, que platón identifico como el *Eidos*.

³³ Heidegger Martin, *Ser y Tiempo*, *Op. cit.*, Pág. 212.

Así pues, la *Aletheia* como verdad correspondería estrictamente a la actividad del artesano de la antigua Grecia, puesto que este traía a la vista lo oculto llamado también lo *poietico*, este traer delante no era algo meramente instrumental o una herramienta. De esta forma la *tecne* nunca se centró en producir sino más bien en el traer a la vista lo oculto, de lo cual comenta Heidegger que:

La *tecne* es un modo de *Aletheia*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo, y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede acaecer de este modo o de este otro. Lo decisivo de la *tecne*, pues, no está en absoluto en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado.³⁴

Por ello es preciso ahora preguntarse ¿Es válida esta visión para la técnica de la modernidad? De lo cual se puede responder que no, ya que la técnica moderna es incomparablemente distinta, se puede corroborar por una de las cuestiones que antes comenté, la técnica moderna aparece como uno de los cinco fenómenos de los cuales se pueden identificar la modernidad. Es en este periodo en el que surgen las ciencias exactas modernas y en estas mismas descansa la técnica moderna.

Aunque la técnica moderna lleva el mismo proceso que la *tecne*, la primera siempre pone frente a ella una provocación. Esta provocación descansa en su propia esencia y es lo que Heidegger identifica como *Ge-stell* (cuestión que se tratará en el siguiente apartado), o mejor dicho estructura de emplazamiento.

Con esto Heidegger no quiere decir que la técnica sea algo demoniaco y hay que abandonarla de una vez por todas, o que lo que se produce sea creación del mismo infierno. En todo caso lo que Heidegger quiere decir al hacer esta comparación es que el problema de la técnica no radica en el ente (objetos o cosas) en su totalidad, que se producen por medio de la técnica, ni en su uso, el problema está en la relación que entabla el hombre con el ente.

³⁴ Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica*, *Op. cit.*, Pág. 16

Podemos ver, con lo antes mencionado, que para Martin Heidegger la técnica no es una característica más dentro de este mundo, ésta es más bien una característica que configura el mundo y que ha estado presente a lo largo de la historia del hombre.

Es difícil precisar en qué momento el hombre hizo uso de la técnica por primera vez, ya que fue quizá con el uso del fuego, de la rueda, o la agricultura. Lo que si se puede afirmar es que en cualquier contexto del que se hable, la técnica sirve como una figura de mediación entre la relación del hombre y la naturaleza, siendo a su vez, una figura de la cual se ha hecho uso de distintas maneras dependiendo del contexto en el que se hable.³⁵

Ahora bien, en lo que a la reflexión de Heidegger corresponde, se puede decir que aunque la posición del artesano no es equiparable y observable en la modernidad, el camino del des-ocultar (el traer ahí delante) si, y Heidegger lo pone de manifiesto y en relación con la esencia de la técnica, pues para él son lo mismo. Sobre esta idea de Heidegger Gadamer dice que:

Si Heidegger designó la experiencia fundamental de los griegos como Aletheia, des-ocultamiento, no solo quiso decir que la verdad está a la luz del día y que hay que arrancarla al ocultamiento como un robo, sino que además consideró que la verdad está siempre en peligro de volver a hundirse en la oscuridad, y que el esfuerzo del concepto debe apuntar a preservar lo verdadero de este sumergirse, aún como un acontecer de la verdad.³⁶

Desde ese terreno se puede hablar del des-ocultamiento de la verdad. Porque el hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. En palabras de Heidegger se puede decir que: *...la energía oculta en la naturaleza es sacada a la luz, a lo*

³⁵ Cfr., Bacca Juan David, *Elogio de la técnica*, Op. cit., Pág. 73.

³⁶ Cfr., Gadamer Hans-George, *Los caminos de Heidegger*, Op. cit., Pág. 68.

*sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, lo almacenado se distribuye y lo distribuido es nuevamente conmutado.*³⁷

En cierta forma la técnica logra que el programa del ser humano se realice, pero precisamente la técnica no es el programa, este es pre-técnico. Aunque la técnica está supeditada al ser sí mismo del hombre en la naturaleza, esta nunca será el programa.³⁸ Y quien provoca todo el proceso del programa y el des-ocultar es el hombre quien también puede entrar en la solicitud del emplazar.

Y es que según Heidegger, el ser ha sido radicalmente olvidado u ocultado en el mundo moderno (en el mundo de la técnica). Ante esta situación, Heidegger plantea el problema del habitar del hombre en la tierra, un habitar que con el uso de la técnica el hombre pierde su arraigo en el mundo, porque se sitúa él mismo como explotador de ella.

...la técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencia debemos tomarlo tal como se muestra.³⁹

Es claro observar que el olvido del *ser* que Heidegger menciona desde *Ser y Tiempo* ha traído consigo y para el mismo hombre un peligro. Nace pues un peligro, uno que está unido (si es posible decirlo de esa forma) a la solicitud del emplazar con respecto de la naturaleza y se ha hecho acompañar del olvido del ser.

De este modo la técnica moderna, el hombre y la naturaleza entran en un sacar de lo oculto. Y como antes se menciona, en palabras de Heidegger esto no sucede por un mero hacer del hombre, ni por la actitud que este toma hacia las cosas del mundo. Ya que el peligro del que se habla también radica o se puede

³⁷ Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica, Op. cit.*, Pág. 18.

³⁸ Cfr., Ortega y Gasset José, *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de occidente, 1977, Pág. 342.

³⁹ Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica, Op. cit.*, Pág. 21.

encontrar por medio del preguntar, e indagar en la misma esencia de la técnica. De lo cual Heidegger dice: *A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (Ge-stell).*⁴⁰

Parece entonces que la esencia de la técnica es ambigua,⁴¹ pues dice Heidegger que: *por un lado, lo dis-puesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del des-ocultamiento y, de esa manera, pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad.*⁴²

Pero hay que precisar también, que aunque de entrada, la propuesta de Heidegger pareciera ser ambigua, él no propone el regreso a una etapa pre-técnica, ni el abandono de esta, ya que ese retorno sería imposible. Por eso llegado este punto es necesario hacer ahora un análisis de lo que antes se menciona como *Ge-stell* o estructura de emplazamiento, lo cual fue identificado por Heidegger como la esencia de la técnica moderna.

Ge-stell como estructura de emplazamiento (la esencia de la técnica).

En el apartado anterior se dijo, que tanto *tecne* y técnica moderna en esencia resultan ser similares. Ya que la técnica moderna es también un salir de lo oculto, pero ese salir de lo oculto tiene como sello característico un acto violento (violento des-ocultar) y a su vez ese salir de lo oculto tiende a ser dominado por el emplazar. De ahí que se pueda decir entonces que la esencia de esta descansa en la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*).

Y llegado este momento, es necesario preguntar ¿Qué es la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)? Antes mencioné en palabras de Heidegger que estructura de emplazamiento era: *...aquella interpelación que provoca, que coliga*

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ambiguo en el sentido en el que pareciera que Heidegger busca dejar a un lado la técnica, de la esencia deviene el peligro, la época técnica es inminente. En ningún contexto se puede eliminar.

⁴² *Ibidem.*, Pág. 23.

*al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias.*⁴³ Por ende si la esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento, y tomamos esta referencia, entonces será evidente observar que la estructura de emplazamiento no será nada técnico o maquina. Dice Heidegger que es: *...el modo según el cual lo real y efectivo, sale de lo oculto.*⁴⁴

Detrás de la figura del emplazar, se encuentra también el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Y en base a esto, hay que recordar también lo que en los dos previos apartados se ha mencionado, a saber, para Heidegger la Metafísica occidental se ha concentrado en explicar lo que es el ente, por ello, llegada la modernidad esta visión fue cimentada en las ciencias exactas de la época y con esto advino algo que ya era inminente, el olvido del ser.

Y comenzó también la época de la técnica, y baste recordar que la *tecne* y técnica serán lo mismo en esencia, para decir que el ente ahora sería visto como un objeto, mismo que mediante la técnica pasaría al dominio del hombre. Resultando a su vez, una idea engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada.⁴⁵

Ahora bien, partiendo de esto, el hecho de que el hacer salir de lo oculto descansa esencialmente en la estructura de emplazamiento, llevaría al hombre al intento de tener el dominio de lo ente en su totalidad, identificado por Heidegger como el olvido del ser. En esa tesitura Gadamer también comenta algo similar, dice que este problema ha sido nombrado ya desde el pensar de Nietzsche como Nihilismo. Y con esto, el hombre se convierte y se convirtió en un ente más sobre los entes del mundo, pero también surge la idea de que todo cuanto existe solamente existe en la medida en que es un artefacto para el hombre.

Entonces el hombre como un ser en el mundo, entra en relación con la naturaleza, la época técnica le ha llevado a provocar a este mismo un des-ocultar violento del

⁴³ Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica, Op. cit.*, Pág. 21.

⁴⁴ *Ibidem.*, Pág. 25.

⁴⁵ Cfr., *ibidem.*, Pág. 24.

ser o de la verdad,⁴⁶ y un emplazar de las mismas cosas que se des-ocultan, trayendo consigo un problema. Dice Heidegger que:

De este modo, pues, la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, Aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de des-ocultamiento, es decir, la verdad.⁴⁷

Antes mencioné que Heidegger nunca pensó en que el problema estuviera en la relación que se tenía con las producciones técnicas, ni con posibles efectos de las máquinas y los aparatos técnicos. Con el olvido del ser, la amenaza ha abordado ya al hombre, y de esta forma, se dirá entonces, que donde se solicite el emplazar sobre las cosas de la naturaleza estará también en su sentido supremo el peligro.

Y citando a Hölderling Heidegger prosigue diciendo: *Pero donde está el peligro crece también lo que salva.*⁴⁸

Frente al peligro crece un tiempo sin visión, sin fundamentos de nada, Heidegger lo llama; (como dijo Hölderling) tiempos de penuria o tiempos indigentes,⁴⁹ ya que es una era que está suspendida sobre el abismo.

Es claro ahora ver cuál es el peligro, y rescatando las palabras de Hölderling habría que preguntarse entonces ¿Qué es lo que salva? ¿Cómo es que crece lo que salva dentro del mismo peligro? Sobre esta cuestión Heidegger dirá que: *el salvar es ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así por primera vez, pueda llevarse esta esencia a su resplandecer propio.*⁵⁰

⁴⁶ Dependiendo del contexto en el que se hable, se dirá verdad, ser, etc.

⁴⁷ *Ibidem.*, Pág. 29.

⁴⁸ *Ibidem.*, Pág. 30

⁴⁹ Cfr., Heidegger Martin, *¿Y para qué poetas?* en caminos de bosque, Madrid, Alianza, 2010, Pág. 199.

⁵⁰ Cfr., Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica*, *Op. cit.*, Pág. 34.

Si bien en la estructura de emplazamiento que es la esencia de la técnica está aquello que amenaza al hombre llevándolo al desarraigo del ser mismo de sí, crecerá también lo que salva. Pues ya al final de *La pregunta por la técnica* Heidegger dice que: *Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.*⁵¹

Para Heidegger existe una co-pertenencia originaria entre el ser y el hombre, y esta se hace evidente mediante la experiencia del pensar, que lleva consigo el lenguaje. Por lo tanto el preguntar siempre será un preguntar por el ser, donde pensar y ser se representarán como lo mismo. Esto significa que el ser será puesto primero y solamente por el hombre, de lo cual dice Heidegger que:

Hombre y ser están mutuamente sobre-apropiados. Se pertenecen mutuamente. Desde este mutuo pertenecerse, no considerado más de cerca, recibieron hombre y ser, ante todo, aquellas determinaciones esenciales en las que son conceptuados metafísicamente por la filosofía.⁵²

Por un lado se encuentra el mundo técnico representando el plan del hombre, un plan que se sostiene esencialmente del emplazar, convirtiendo lo técnico en artefacto del mismo. Por otro, está la co-pertenencia entre el ser y el hombre que le permite a este la experiencia del pensar, llevándole así a preguntar siempre por el ser, pero habrá que puntualizar también que este preguntar será siempre en el mundo técnico, llevando al hombre a la acción del emplazar, al des-ocultar violento del ser sobre la naturaleza.

Es importante tener en cuenta que la experiencia del pensar que se da en el mundo técnico, es el preguntarse siempre por el ser, y siguiendo a Heidegger, se puede decir que la experiencia de la acción del emplazar frente a la co-

⁵¹ *Ibidem.*, Pág. 37.

⁵² Heidegger Martin, *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, Pág. 87.

pertenencia entre hombre y ser, es un prelude, de aquello que se llama, apropiador (*Ereignis*).⁵³

Así pues diré que, para Heidegger en el acontecimiento apropiador crece lo que salva, ya que, el acontecimiento apropiador es el ámbito más vibrante, a través del cual, hombre y ser logran mutuamente su esencia, ganan su esencia, en tanto que pierden aquellas determinaciones que les prestó la metafísica.⁵⁴

En la experiencia del pensar está el preguntar, y como antes dije, el preguntar es mediante el lenguaje, pero solamente si pensamos el acontecimiento apropiador desde el mismo preguntar por el ser. Este pensar se tornará radicalmente distinto a toda acción del emplazar como plan del hombre para la técnica. A partir de este punto se puede decir que el lenguaje tiene un papel importante dentro del acontecimiento apropiador y no es de extrañarse que Heidegger haya dedicado algunos momentos de su pensar para hablar de los poetas alemanes como Hölderling y Rilke.

En palabras de Heidegger el lenguaje es aquello que en otro tiempo fue llamado la casa del ser.⁵⁵ Es por eso que él considera que el lenguaje poético es importante en la época de la técnica moderna. Pues en este sentido este lenguaje es distinto del lenguaje que se da por medio del pensamiento calculador que ha advenido por razones de la época de la técnica moderna.

El pensar desde el acontecimiento apropiador crea la co-pertenencia dije antes entre hombre y ser, el pensamiento calculador de la época de la técnica desarraiga al hombre de esta co-pertenencia y frente a esto adviene un tiempo sin fundamentos de nada. Es por eso que en la estructura de emplazamiento está el peligro pero crece también lo que salva, ya que en esta, siendo la esencia de la técnica moderna acaece tanto el apropiar como el emplazar.

Es por ello que Heidegger propone serenidad ante las cosas, puesto que el hombre, en el fondo de su esencia, posee la capacidad de pensar. Un pensar que

⁵³ *Ibidem.*, Pág. 89.

⁵⁴ *Cfr.*, *Ibidem.*, Pág. 90.

⁵⁵ *Cfr.*, *Ibidem.*, Pág. 91.

desde su origen sea meditativo, que se posicione más allá del mero especular. El poeta describe la naturaleza y a su vez evoca al ser, aquí acaece el pensar y la serenidad, sin embargo, aunque en esencia el hombre posea la capacidad del pensar meditativo, dice Heidegger que:

La revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado.⁵⁶

Es por eso que el hombre tiene que regresar al pensar meditativo, este pensar, nos permite dejar de ver las cosas solamente desde una perspectiva técnica. Así pues, la serenidad para con las cosas es un decir si y no a los objetos técnicos, que nos lleva a un pensar meditativo otorgando como resultado el advenir de lo que salva dentro de la estructura de emplazamiento. Pues dice Heidegger:

Así, de una manera cambiada y en una época modificada, podría nuevamente ser verdad lo que dice Johann Peter Hebel: «Somos plantas - nos guste o no admitirlo - que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto.»⁵⁷

⁵⁶ Heidegger Martin, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1994, Pág. 13.

⁵⁷ *Ibidem.*, Pág. 14.

II SUJETO HUMANISTA UN SUJETO TÉCNICO EN LA MODERNIDAD.

¿Qué esperamos congregados en el foro?

Es a los bárbaros que hoy llegan.

-¿Por qué esta inacción en el Senado?

¿Por qué están ahí sentados sin legislar los Senadores?

Porque hoy llegarán los bárbaros.

¿Qué leyes van a hacer los senadores?

Ya legislarán los bárbaros, cuando lleguen.

¿Por qué no acuden, como siempre, los ilustres oradores

a echar sus discursos y decir sus cosas?

Porque hoy llegarán los bárbaros y

les fastidian la elocuencia y los discursos.⁵⁸

Hace ya más de un siglo que se habla de la crisis del *Humanismo*. Y con esto, actualmente resulta difícil darle sentido a esta palabra. *Humanismo* ¿Acaso habla del hombre? ¿De la humanidad? ¿De la vida? ¿De los intereses de algunos o de solo uno? De entrada lo que queda claro es que habla del ser humano y no de una cosa u objeto cualquiera. Desde los clásicos ya se habla de esto. La *Humanitas*⁵⁹ que desde *Cicerón* ya se presenta como un concepto de amigos y para los amigos que comparten textos, a saber, la *Humanitas* se funda como una literatura para los amigos.

Desde la antigüedad y hasta el siglo XX el humanismo nunca fue para todos, pero a mediados de este mismo, esta restricción se terminó, ya que con el establecimiento de la cultura de masas todos tuvieron acceso a esta coexistencia humana que desde la antigüedad se fundó (dije antes) como una literatura para los amigos. Pero esto no fue suficiente, ya no bastó con tener acceso a esa

⁵⁸ Kavafis Constantino, *Obra escogida* "Esperando a los barbaros", Barcelona, Fontana, 1995, Pág. 20.

⁵⁹ Según Félix Duque, El humanismo latino se puede identificar como el primero con raíces metafísicas, Cfr. Duque Félix, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003, Pág. 14.

relación de amigos de la cual antes pocos podían disfrutar. Aunque como bien se sabe, el *Humanismo* del Renacimiento representa más que nada una etapa de la historia, un momento cultural. Por otra parte, está el Humanismo moderno que representa más bien una actitud intelectual, cuestión que habrá que desarrollar más adelante.

Es por eso que, para mediados del siglo XX entre los años sesenta y setenta se gestaron movimientos identificados como anti-humanistas, se creía que el humanismo siempre había atendido los intereses de una clase, un sexo, una raza y un genoma. Cuestión que llevó a creer a los anti-humanistas que el humanismo siempre habría de ser parte de una estructura metafísica que desde su inicio comenzó y se gestó en un pensamiento poco marginal, llevando a cabo un plan ideológico que no sería nada fácil dejar atrás.

Por ello, el anti-humanismo surge como derrotero de la idea de desconectar el agente humano de su posición como centro del universo, cuestión nada nueva para los críticos de la modernidad y el pensamiento metafísico occidental, pero sí para la sociedad en general. Tal es el caso de Schopenhauer y *Nietzsche*,⁶⁰ que bajo un clima intempestivo, uno de los acometidos de su pensamiento fue romper con el principio de individuación. Lo cual implicó que tanto Schopenhauer como Nietzsche precisaran dejar a un lado la cuestión del yo para poder romper con el asidero que este proporcionaba al desarrollo de la idea del sujeto moderno.⁶¹

En pleno siglo XIX estas propuestas abrieron otras perspectivas para entender e interpretar la modernidad y con ella surgieron herramientas críticas que sirvieron de base para que surgieran nuevas posturas con respecto de la modernidad. Y no fue solamente en el ámbito filosófico en el que se habló por primera vez sobre esta

⁶⁰ Bajo esta perspectiva, se puede situar a Schopenhauer y Nietzsche como los primeros críticos del pensamiento metafísico occidental. Ya que representan una ruptura o herida al narcisismo antropológico moderno y con esto la apertura a una visión crítica con respecto de lo que fue la filosofía moderna. Schopenhauer, partiendo del idealismo alemán, intenta desmembrar el principio de individuación anteponiendo ante este la idea de voluntad. Con esto el yo y el sujeto quedan en segundo plano y la filosofía de Schopenhauer no partirá de estos presupuestos. Cfr. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Gredos, 2010.

⁶¹ Es bien sabido, que bajo una perspectiva idealista se creará que la idea de sujeto no solamente se desarrolló en la modernidad, sino más bien, el idealista dirá que el desarrollo del sujeto es la historia misma.

cuestión, Peter Sloterdijk escribe en *Los hijos terribles de la edad moderna* la historia de una ingeniosa dama llamada la marquesa de Pompadour; que después de que llegaran las noticias de la derrota de las tropas francesas en la batalla de *Rosbach*, diría lo siguiente frente a Luis XV: *après nous, le déluge* (Después de nosotros el diluvio)⁶²

Es claro que la marquesa de Pompadour estaba pensando en otro tiempo, en el hundimiento del mundo tal como se había conocido, la dama se había dado cuenta de que el sujeto había fallado, de que luego de este acontecimiento todo sería distinto. No está por demás pensar que detrás de todo esto estaban las ideas de sujeto y humanismo modernos.

Del anti-humanismo se pueden decir muchas cosas y del humanismo otras peores. Y es comprensible que sobre esta breve contextualización surja un sin fin de preguntas cómodas para quien está interesado en abordar el tema o incómodas para quien en su andar por el saber le ha sido preciso dar ciertas cuestiones por muertas o lo suficientemente esclarecidas. Por ello es preciso hacer un recorrido puntual, de modo que esclarezca esta cuestión del humanismo. Para ello, entonces, es preciso comenzar planteando una pregunta ¿Qué es el hombre?

⁶² Cfr. Sloterdijk Peter, *Los hijos terribles de la edad moderna*, Madrid, Siruela, 2015, Pág. 18.

Hacia una Antropología Filosófica.

Posiblemente hoy en día resulte excesivo partir de una pregunta tan obscura, decir, ¿Qué es el hombre? Evoca ante todo la idea de un antropocentrismo intelectual sobre puesto en una idea que se inclinaría y optaría por atender los intereses de un género, dejándolo, con esto, en una posición egoísta y privilegiada. Cuestión que hasta la fecha tenemos conciencia de que; aunque esto suene por demás a una simple retórica de columnista desesperado por atraer a la audiencia, o un discurso sobre todo retorcido y nada claro, si pasa, ha pasado y posiblemente (es triste decirlo) seguirá pasando.

Por otra parte, decir ¿Qué es el hombre? Atiende también el sentido que al menos en este texto busco abordar. A saber, la pregunta, aunque excesiva, es la pregunta por el ser del hombre. Partiendo de Kant y las tres cuestiones de su teoría del conocimiento que son: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? La pregunta ¿Qué es el hombre? Sería la base o el centro de las otras tres. Por ello, como bien se sabe, no es nada nuevo que se la atribuya a Kant el inicio de toda antropología filosófica.⁶³

Si esto es verdad, es preciso decir entonces que, a partir de estos postulados comienza la vocación antropológica de la filosofía de la modernidad. En breve se puede decir que preguntarse por el ser del hombre, implica entonces que esta pregunta se configure y parta estrictamente de una antropología filosófica. Cuestión que quedará impregnada en el idealismo y abordada por lo menos en gran parte de la modernidad.

Por otra parte y teniendo en cuenta las cuestiones de Kant, cabe preguntarse ¿Qué habrá pretendido Kant al proponer estas preguntas? Comenta Miguel Morey que:

⁶³ Sobre este respecto Martin Buber afirma que Kant ha sido quien con mayo agudeza ha planteado la tarea de una antropología filosófica. Ya que este habla de una filosofía académica y una filosofía cósmica, sobre esto parte a postular las cuatro preguntas y añade que en el fondo las cuatro preguntas se pueden refundir en la antropología. Cfr. Buber Martin, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 2018, Pág. 14.

En Kant no se plantea de modo suficiente la pregunta por el ser del hombre. Pero desde el principio de su reflexión queda establecido por Kant que eso que es el hombre, en su diferencia específica, reside en el hecho de ser un ser que sabe que es un yo, y sabe porque lo es.⁶⁴

Muy similar a la *res cogitans*, el sujeto que propone Kant es el que sabe que piensa. Mejor conocido como sujeto de conocimiento, con esto, el sujeto también toma espacio en el mundo como objeto. A partir de esto se empieza ya a conformar lo que es conocido como idealismo, se pasa del yo, al sujeto, poniendo siempre detrás al hombre como el condicionante de las posibilidades del conocimiento.

Aun partiendo de esto, es preciso dejar en claro que, el trabajo de Kant en ninguna parte nos deja ver que él se haya ocupado de responder la cuestión sobre el hombre. Si bien se habla de ética, estética, epistemología, no se puede afirmar que Kant se tomó en serio la cuestión sobre el ser del hombre.⁶⁵

Pero lo que sí es claro, es que, como antes lo dije, Kant comienza con una forma particular de hacer filosofía la cual conduce directamente a la constitución de una antropología filosófica. Este es el camino por el cual el pensamiento occidental se irá trazando en toda la modernidad, obviando claro está, que cada propuesta tuvo sus particularidades y sus puntos de partida. Pero si bien, unos se alejaron de los griegos y otros de la escolástica, tanto el siglo XVIII como el XIX, se vieron influenciados por la idea poner detrás al hombre como condicionante de conocimiento.

Partiendo de esto, se puede decir, que el acometido de la antropología filosófica era unificar en una filosofía las reflexiones sobre el ser del hombre. Por ello como disciplina echo mano de las ciencias para que de esta forma se pudiera crear un

⁶⁴ Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989. Pág. 29.

⁶⁵ Dice Martin Buber que en la antropología de Kant no entra la totalidad del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental. Cfr. Buber Martin, *¿Qué es el hombre?*, Op. Cit., Pág. 15.

discurso con un tono más objetivo. Y con esto, quizá uno de los descubrimientos de la antropología filosófica de la modernidad fue la cuestión de lo humano. De lo cual comenta Morey que:

...es criticable por mor de la filosofía, la utilización a-crítica y exclusiva de las ciencias como base para una reflexión sobre lo humano. Ya que, se da utilización a-crítica cuando se importa al dominio filosófico lo que respecto al hombre se dice, en un dominio científico, olvidando todo dominio de control respecto a esto que se dice.⁶⁶

Con esto, parece que con la aparición de lo humano la cuestión sobre el ser del hombre se vuelve todavía más compleja. Puesto que partiendo de esto, el hombre se vuelve exclusivamente un objeto de conocimiento, de la biología, la teología, la química, etc. Lo cual, en parte resulta un tanto extraño, pues tanto Descartes como Kant, veían al sujeto como un condicionante de conocimiento. Quizá es necesario recordar el famoso y tan trillado “Pienso luego existo” para darse cuenta de que no es lo mismo que ser objeto de conocimiento. A lo menos yo no me imagino a la *res cogitan*, como voluntario o voluntaria en las grandes campañas de investigación científica que hoy por hoy el sujeto del conocimiento resulta tan indispensable para llevar a cabo dichas investigaciones.

Pero volviendo a la antropología filosófica y el proyecto metafísico moderno. Tomando como referencia esta perspectiva, entrado el siglo XIX se puede situar a Schopenhauer y Nietzsche como los primeros críticos de este proyecto metafísico del pensamiento occidental. Ya que representan una ruptura o herida al narcisismo antropológico moderno y con esto la apertura a una visión crítica con respecto de lo que fue la filosofía moderna. Schopenhauer, partiendo del idealismo alemán, intenta desmembrar el principio de individuación anteponiendo ante este la idea de voluntad. Con esto el yo y el sujeto quedan en segundo plano y la filosofía de Schopenhauer no partirá de estos presupuestos.

⁶⁶ Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 17.

Aun así, fueron pocos los que renunciaron al proyecto. Entrado el siglo XX, fue Martin Heidegger quien se permitió una interpretación de las preguntas kantianas, y con esto, dejar seriamente cuestionada la posibilidad y la legitimidad de una antropología filosófica. Dice Heidegger:

Así pues, la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual del hombre hacia sí mismo y en el interior de la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser explicado antropológicamente.⁶⁷

Por ello y sin problema, desde aquí, Heidegger tomó su distancia con respecto de llevar su filosofía al ámbito o en el camino de la antropología filosófica, puesto que como bien se sabe, para este tiempo y lo afirma Martin Buber diciendo que: *... el problema antropológico había llegado a su madurez, es decir, que había sido reconocido y tratado como problema filosófico independiente.*⁶⁸

Desde la perspectiva de Buber⁶⁹ la filosofía de Heidegger, representa un avance, una propuesta nueva para la antropología filosófica. Aunque Heidegger haya dejado claro tanto en *Kant y el problema de la metafísica*, como en *Ser y tiempo*, que su filosofía no hacía justicia a la antropología, Buber cree que es preciso entonces examinar esta filosofía en cuanto a su autenticidad y justeza de su contenido antropológico.⁷⁰

⁶⁷ Heidegger Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2013, Pág. 179.

⁶⁸ Buber Martin, *¿Qué es el hombre?*, *Op. Cit.*, Pág. 73.

⁶⁹ Hasta este punto Martin Buber cree que es posible la univocidad de la idea de hombre bajo el cobijo de una antropología filosófica. Deja expresas sus particularidades y dice que para que este acometido se pueda llevar acabo es necesario despejar la cuestión de la individualidad y colectividad social, la cual lo único que presenta es soledad, un solipsismo que no aclara nada. Dice: *... como según hemos visto, la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad, el camino para la respuesta lo buscaremos en el hombre que logra sobrepasarla soledad sin padecer, por ello, en la fuerza indagadora que aquella le prestó. Cfr. Buber Martin, ¿Qué es el hombre?, Op. Cit., Pág. 136-145.*

⁷⁰ *Ibid.*, Pág. 84

Por su parte Morey comenta que se puede reducir de una forma simple el envite de Heidegger en el que coloca la antropología filosófica. Para esto desglosa dos puntos:

1.- ¿En virtud de qué, todas las cuestiones centrales de la filosofía pueden reducirse a la pregunta por el ser del hombre?

2.- Y de no ser así; ¿Qué necesidad hay de que se constituya en discurso autónomo esa reflexión acerca de lo humano que salpica el tejido entero de la filosofía, y se dé por tarea la pregunta por el ser del hombre?⁷¹

Siguiendo las dos cuestiones que plantea Morey sobre la postura de Heidegger, parece claro entonces inferir que, para el siglo XX Heidegger⁷² cree y descubre que quizá el problema o la cuestión de la antropología filosófica no es la de esclarecer la cuestión del hombre o de lo humano. Más bien el problema de esta es el de definirse o redefinirse, para dar respuesta no a la cuestión del hombre sino más bien a la de ¿Por qué es necesario un discurso acerca del hombre?

Sobre esto, se puede decir que Heidegger sabe lucidamente que la cuestión del hombre no ha sido un problema que se ha abordado a lo largo de la historia. Y mucho menos ha existido la necesidad de saber acerca de lo humano si no es hasta que con el inicio de la antropología filosófica, en la modernidad, se decidió entonces que esta sería la cuestión a tratar. Pregunta Morey:

¿Cómo hablar de una antropología filosófica de Platón? Posiblemente la aspiración a un saber acerca del ser del hombre, es posterior a la

⁷¹ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, *Op. cit.*, Pág. 35.

⁷² Para Heidegger ya no era necesario estar en el ámbito de la antropología filosófica que había acarreado los vicios metafísicos que desde Descartes y Kant la filosofía no había podido abandonar. Incluso a costas de lo que Schopenhauer y Nietzsche habían significado en su tiempo. Por ello Heidegger propone antes que una metafísica, una ontología fundamental para por medio de esta elaborar como problema la cuestión del hombre. Cfr. Heidegger Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, *Op. cit.*, Pág. 198-208.

aspiración a un saber acerca de lo que hay, que nos permita realizarnos como hombres en la práctica vivencial.⁷³

Sobre este respecto es preciso mencionar entonces ese gran descubrimiento de la antropología filosófica, la cuestión de lo humano. Ya que este discurso tiene fecha de nacimiento, cabe preguntar entonces si realmente la antropología filosófica logra su cometido, ya que desde el inicio se presenta como un logos que se antepone al mito esclareciendo en sentido científico todo aquello que es el ser humano. A saber, la antropología filosófica en el siglo XX se perfila más como ciencia que como cualquier otra cosa.

Ahora bien, lo que desde Kant comenzó como una filosofía cósmica, llegó hasta el siglo XX como un intento de ciencia antropológica y filosófica, que arrastró consigo los residuos metafísicos en la que se objetivó al sujeto hasta sus últimas consecuencias, dando como resultado la idea de lo humano y el intento de crear una idea objetiva del hombre del presente pasado y futuro. Es por eso, que se puede decir que bajo la idea del sujeto de conocimiento que parte de Kant y recorre parte de la modernidad hasta el siglo XX, se pueden encontrar los tintes del humanismo moderno, ese que se caracterizó por ser más una actitud intelectual antes que un momento cultural. Por ello, habrá entonces que dilucidar de qué se está hablando ¿Humanismo o Antropología filosófica?

⁷³ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 41.

¿Humanismo o Antropología Filosófica?

Se dijo antes que. La antropología filosófica tiene por tarea responder a la pregunta sobre ¿Qué es el hombre? Con esto, la filosofía desde Kant hasta el siglo XX puso énfasis en la posición del sujeto como objeto de conocimiento. Y como antes dije, del yo se pasó al sujeto. Y del sujeto a la humanidad. Es necesario entonces comenzar por preguntarse ¿A qué se le nombra humanismo?

El principio de todo es el hombre, en la antigüedad *Protágoras* contemporáneo de *Sócrates* dijo: *El hombre es la medida de todas las cosas*, y en el renacimiento Da Vinci propuso el ideal de la perfección corporal humana. Parece ser que lo que Protágoras y Da Vinci buscaban (en distintos contextos) era poner en el centro de la existencia la figura del Hombre, del Humano.

Hoy en día resulta problemático hablar del Hombre o de lo Humano, y de esto cabe preguntarse ¿Por qué? ¿Por qué es tan difícil hablar de lo que somos nosotros mismos? Pareciera que después de siglos de pensamiento y reflexión nadie supiera nada sobre ninguna cuestión o más bien todos supiéramos demasiado sobre todo, pero no sobre nosotros mismos.

Lo más cercano a hablar de lo Humano es el Humanismo, pero ¿Qué es el Humanismo? El concepto como tal denota a primera vista una preocupación por la humanidad y la existencia de cada sujeto. Resulta extraño creer que luego de revisar los pasajes históricos del Hombre y su actualidad postindustrial, posthistórica y postmoderna, se pueda confiar en que en el Humanismo exista una gran preocupación por la existencia del ser humano.

El Humanismo se puede identificar en distintas etapas de la historia del Hombre. Comenta Félix Duque que, sus raíces metafísicas se pueden rastrear en seis etapas, a saber, El Humanismo latino, El Humanismo renacentista, La *Klassik*

alemana, El Humanismo positivista decimonónico, El existencialismo trágico de Sartre y el Humanismo contemporáneo.⁷⁴

Estas seis etapas coinciden en un punto, comenta *Félix Duque* que el punto de coincidencia es la perspectiva que tienen del hombre, ya que este es el fin primero y último del universo, pero no se molestan en definir o al menos describir someramente qué o quién sea el hombre⁷⁵

Por otra parte y anterior a la propuesta de Félix Duque, *Heidegger* en *Carta sobre el humanismo* rastrea en la historia del pensamiento metafísico occidental, tres tipos de humanismo, a saber, habla del Humanismo del hombre romano incorporando la *paideia* griega, el Humanismo del cristianismo; el hombre frente a Dios y el Humanismo Marxista; y el hombre social.⁷⁶

Las seis etapas que Félix Duque identifica no se alejan de la propuesta de Heidegger, ya que de igual forma Heidegger cree que estos tres tipos de Humanismo son coincidentes en cuanto a su meta, el hombre se vuelve humano, se humaniza con respecto de lo ente. Y esta característica atiende a la idea de que para Heidegger todo Humanismo tiene su fundamento en la metafísica. Dice Heidegger:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la Humanitas del homo *humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es de lo ente en su totalidad.⁷⁷

⁷⁴ Cfr. Duque Félix, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003, págs. 14-15.

⁷⁵ Cfr. Duque Félix, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada Ed, 2003, p. 16.

⁷⁶ Cfr. Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, Pág. 25-27.

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 27.

Como antes comenté, desde la *Humanitas* (entendida como Humanismo latino) y su fundación como literatura para los amigos, ya se veía este punto que resalta Félix Duque y Heidegger, pero creo yo que más específicamente fue en el renacimiento y la modernidad donde se gesta un concepto más específico de lo que es y lo que hoy se entiende como Humanismo.

En todo caso, el Humanismo del renacimiento se desarrolló dice Rosi Braidotti como: *...un modelo de civilización, que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón auto-reflexiva.*⁷⁸

Por ello se puede identificar esta etapa como el inicio de un nuevo pensamiento, pues ahora era el hombre quien había tomado el control de todo cuanto se decía y se podía decir. Este pensamiento trajo consigo la modernidad y a su vez un antropocentrismo fundado en el renacimiento, Peter Sloterdijk define el Humanismo como: *La potenciación de las capacidades humanas, biológicas, racionales y morales a la luz del progreso racional.*⁷⁹

Es necesario precisar entonces que el Humanismo del renacimiento, se puede caracterizar como un momento histórico, en el cual, el hombre se colocó a sí mismo como el centro de todo lo existente, luego de una larga edad media dirigida aún por las ideas universales de Platón y por otro lado por el surgimiento del cristianismo. Surge entonces el hombre que es capaz de dar sentido a todo cuanto aparecía frente a su mirada

Ahora bien, en base a la perspectiva del humanismo renacentista que aquí planteo, en la modernidad ya se puede hablar de un sujeto humanista. Hay que tener en cuenta lo que al inicio del apartado se dijo, del yo se pasó al sujeto y del sujeto a la humanidad. Partiendo de esto y teniendo en cuenta la posición del humanismo moderno como una disposición intelectual se puede resaltar que aunque el humanismo del renacimiento se identifica más como un momento cultural los dos presupuestos tienen rasgos capitales que los caracterizan por el mero hecho de ser llamado humanismo. Dice Morey que:

⁷⁸ Braidotti Rosi, *Lo Posthumano*, Barcelona: Gedisa, 2015, pág. 21.

⁷⁹ Sloterdijk Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008, p. 32.

...el término humanismo remite a un haz familiar de actitudes valores y creencias que incluyen por lo menos las siguientes:

- la igualdad y la dignidad del hombre.
- Fe en la racionalidad de los seres humanos.
- Proceso democrático en la acción social.
- Esperanza en el progreso humano.
- Confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos.⁸⁰

A partir de este momento el Hombre se ha convertido en ser humano, se ha humanizado. Este evento será decisivo para la historia del hombre y de la posición que este tendrá en la naturaleza. Ya que en base a esto Kant despliega lo que se ha identificado como el inicio del pensamiento antropológico en la filosofía. Partiendo de esto, parece entonces que el punto de partida de la antropología filosófica son los preceptos ideológicos del humanismo moderno. De una forma muy general, se puede decir que, antropología filosófica y humanismo comparten el mismo objetivo, que en primera instancia se presenta como la cuestión sobre el ser del hombre. Los dos en conjunto una como disciplina y el otro como ideología parten a decir lo que es el hombre y a despreciar lo que no lo es.

Con esto, ahora el camino se vuelve más claro. Ya que, se puede decir, que la antropología filosófica es una máscara del humanismo. Y quizá, en el fondo fue la cuestión que favoreció a Heidegger al momento de proponer su interpretación sobre la cuestión de las preguntas Kantianas. Heidegger se dio cuenta que detrás de la antropología estaba el humanismo. Cuestión que para el siglo XX no era nada problemática.⁸¹

⁸⁰ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 107.

⁸¹ Esta postura es determinante para la filosofía en Heidegger. Ya que a partir de esta crítica Heidegger desarrolla la crítica a la cuestión de la técnica moderna. En el fondo una visión Humanista del mundo implica una visión y actitud técnica del mismo.

Ya que, para este tiempo, era lógico pensar que la finalidad del Humanismo era el cuidado del hombre. Puesto que él mismo se había puesto en el camino del progreso y esto le había dado la posibilidad de responder a todo de una manera objetiva. Resulta extraño pues, que Nietzsche y Heidegger creyeran que esto pareciera inconsistente y peligroso para el mismo hombre, ya que la visión humanista del mundo representó un camino complejo en el que el hombre en nombre del humanismo condeno a todo aquello que no fuera humano.⁸²

Así pues, es evidente que todos los humanismos comparten puntos en común, claro está, que también la antropología filosófica parte de los supuestos humanistas⁸³ que por lo menos hasta el siglo XX el pensamiento occidental no cuestionó de una forma puntual e incisiva. Dice Miguel Morey que por lo menos los siguientes puntos son los que habría que destacar:

- 1.- Afirmación de la total intra-mundaneidad del hombre frente a todo valor.
- 2.-Afirmación de un sujeto constituido por fuerzas humanas esenciales.
- 3.-Reivindicación de la formación y auto-realización del hombre.
- 4.- Reivindicación de la ciencia, la democracia y la herencia histórica.
- 5.-Extensión de este ideal a toda la humanidad: cosmopolitismo o internacionalismo.
- 6.-Crítica a toda forma de alienación; promesa de un hombre nuevo.⁸⁴

Sobre esta cuestión, se puede decir también, que la visión humanista implica una visión técnica del mundo. Cuestión que fue tratada anteriormente desde la crítica

⁸² Para Sloterdijk esto es contundente, ya que él cree basándose en Nietzsche y Heidegger que: El humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un contra qué, pues supone el compromiso de salvar a los hombres. Cfr. Sloterdijk Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2008, p. 31.

⁸³ Posiblemente fue una de las consecuencias por las cuales la antropología filosófica se condenó a sí misma. Partir de los presupuestos humanistas le obligaron a crear la necesidad (desafortunadamente) de fundamentar su discurso como una disciplina científica antes que nada. Cuestión que se volvió más oscura y compleja con el paso del tiempo.

⁸⁴ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 112.

de Martin Heidegger. Y destacando estos puntos, parece que el humanismo no tiene límites, o bueno, por lo menos no los tuvo hasta las primeras décadas del siglo XX. Ya que, este siglo se puede considerar como un momento de ruptura con respecto de esta ideología. Cuestión nada simple, ya que para este momento el humanismo estaba por todos lados, esto por mor de las primeras guerras de siglo. Por una parte el sujeto de conocimiento Kantiano parecía que ya no daba para más y por otra, los humanistas daban pinceladas coloridas a fin de ocultar, o por lo menos llamar de otra forma a esa ya tan gastada ideología humanista.

En síntesis, hay que precisar entonces que, detrás de todo humanismo fundado en el renacimiento, llevado a la modernidad y hasta el siglo XX, se encuentra una antropología filosófica que fundamentada también en la ciencia propicia un antropocentrismo, el cual gira en torno al pensamiento metafísico occidental. Si tenemos en cuenta los puntos que comparten todos los humanismos, se puede llegar a la conclusión que para el siglo XX el humanismo si tiene límites. Los cuales fueron marcados por los debates propiciados entre los llamados humanistas y anti-humanistas. Por ello es necesario ahora, abordar esta cuestión.

Los límites del humanismo.

Llegado el siglo XX no hay quién no se diga humanista. Como era de esperarse la carta de presentación promulgaba libertad y el advenimiento de un nuevo hombre. La ciencia por su parte avanzaba a pasos gigantes, después de tanta guerra ya nada podía ser peor. Por un lado, el triunfo del socialismo y por otro el surgimiento de una nueva potencia, creaba la ilusión del nacimiento de un nuevo hombre.

Con la muerte de Dios y el triunfo del hombre, ahora el humanismo representaba ese elemento salvífico que absolvería a todo cuanto se adscribiera a las filas de la libertad. Se avecinaba entonces un nuevo mundo, uno donde por fin el hombre sería libre, ya no hay Dios, ahora el hombre lo sabe y lo puede todo. El sujeto histórico ha triunfado, a partir de esto, la humanidad no sufrirá más.

Los dos partidarios más importantes del siglo XX fueron el humanismo marxista y el existencialista. Con esto, ahora el humanismo estaría contra el sistema, sobre todo, ahora la burguesía representaba una visión opaca o religiosa del mundo. Posiblemente unas de las características del humanismo de este tiempo fue que se puso la imagen del hombre sobre la de Dios y a raíz de esto se creyó que; sobre el hombre nada podía ya estar,

Con el casi profético discurso del advenimiento de un nuevo hombre, el Humanismo socialista y el existencialismo representaron un hálito de aire fresco para todos. Por un lado, Sartre dijo: El existencialismo es un humanismo.⁸⁵ Y Erick Fromm convocaba un humanismo socialista contra el sistema. En su tiempo comentaba Althusser que:

El "Humanismo" socialista está a la orden del día. Y la unión soviética proclama la consigna: Todo para el hombre, y aborda nuevos temas: libertad del individuo, respeto a la legalidad, dignidad de la persona. En los partidos

⁸⁵ En su libro *El existencialismo es un humanismo*, Sartre afirma que el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medo y una subjetividad humana. Cfr. Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un Humanismo*, México, EMU, 2010, Pág. 16.

obreros se celebran las realizaciones del humanismo socialista y se buscan sus garantías teóricas en *El capital* y, aún más a menudo, en las obras de juventud de Marx.⁸⁶

Aún con la bondadosa presencia del Humanismo Socialista, no se dio una nueva configuración de los preceptos que todo humanismo denota en cuanto a su discurso y forma de ver al hombre frente al mundo. Y el Socialismo no sería la excepción. Con esto es preciso preguntar que entiende un Socialista por Humanismo. A lo cual en palabras de Erick Fromm se responde:

El humanismo es creer en la unidad de la raza humana, para perfeccionarse en sus propios esfuerzos, con esto, no cabe duda de que a pesar que se piense en la raza humana como imperfecta ahora podrá ser perfectible sin ayuda de nadie.⁸⁷

Si preguntamos ¿Qué entiende por humanismo un marxista? La respuesta está en la visión que Fromm no muestra. Así pues, bajo esta perspectiva, es claro ver que aquellos que se adscribieron a la filas del socialismo veían en el humanismo una vía de salvación. Con esto, no cabe duda entonces, que el humanismo socialista se funda en la idea de que hay algo que no se puede tocar, lo cual esto le lleva a afirmar que siempre habrá un contra qué para el ser humano.

Como crítica a esta visión, Althusser señala que el humanismo socialista está dividido en dos momentos y que precisamente el mismo Marx se dio cuenta. Dice Althusser que el eje central del humanismo que los socialistas promulgaban, es ideológico y que para ello es preciso negar el humanismo teórico que los escritos del cuarenta y cuatro de Marx dejaban ver.⁸⁸

⁸⁶ Althusser Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2015, Pág. 182.

⁸⁷ Cfr. Fromm Erich, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1983, Pág. 69-89.

⁸⁸ Cfr. Althusser Louis, *La revolución teórica de Marx*, *Op.cit.*, Pág. 191.

Esto significa que el humanismo socialista es más que nada una ideología, el cual según Althusser Marx propuso como un anti-humanismo teórico.⁸⁹ A saber, el hecho de que el humanismo sea teórico o ideológico no lo extirpa de su fundamento metafísico del cual comente en el apartado anterior todos los humanismo participan. No es de extrañarse que la necesidad de Marx de afirmar un humanismo ideológico, fuera por la convicción que tenía de que el hombre solamente se podía conocer por el medio práctico.

De cierta forma, en este punto Marx se alejó de la concepción moderna del hombre, y lo retiró del idealismo para ponerlo absolutamente como sujeto de conocimiento. Esta perspectiva depende totalmente del concepto de ideología, el cual Althusser define como: *...sistema de representaciones dotadas de una existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada la.* Y prosigue diciendo: *...la ideología no es, por lo tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la historia; constituye una estructura esencial en la vida histórica del hombre y de las sociedades.*⁹⁰

Con esto la perspectiva se torna diferente, pues con el nacimiento del humanismo ideológico da apertura a una sociedad de clases, lo cual resulta de suma importancia para la posición que habría de tomar el socialismo en occidente. Como antes dije, Marx cree en el conocimiento del hombre por el medio práctico, lo cual lleva a afirmar a Althusser que: en una sociedad en la cual el humanismo ideológico es su sustento, todo ser humano quedará atravesado por dicha ideología para de esta forma promulgar más una ideología humanista de la igualdad puesto que este humanismo convierte a todos los hombres en hombres libres.⁹¹

⁸⁹ En *La revolución teórica de Marx*, Althusser nos ofrece un análisis de las dos posturas humanistas que del pensamiento de Marx se pueden extraer. A saber, Althusser identifica dos tipos de humanismo el del joven Marx lo llama humanismo teórico, luego con la revolución teórica de Marx, que según Althusser es el momento en el que Marx abandona la perspectiva filosófica antigua y la enfrenta. Con esto Marx se da a la tarea de proponer nuevos conceptos y es el momento en el que Althusser identifica el nacimiento del humanismo ideológico. Cfr. Althusser Louis, *La revolución teórica de Marx, Op.cit.*, Pág. 187-191.

⁹⁰ *Ibid.*, 191-193.

⁹¹ *Ibid.*, 195.

Con esto, el humano se vuelve inhumano y al revés, en el fondo parece que todo humanismo lleva oculto este principio. De aquí surge la idea de que humanismo y técnica van de la mano. Claro está que si el hombre está en el centro y su fundamento de conocimiento es él mismo, entonces se gestará una visión técnica del mundo. Cuestión que trajo consigo la crisis del humanismo. De lo cual dice Levinas que: *La crisis del humanismo en nuestra época tiene, sin duda, su origen en la experiencia de la ineficacia humana que acusan la abundancia de nuestros medios de actuar y la extensión de nuestras ambiciones.*⁹²

Bajo esta perspectiva parece entonces, que existe una solidaridad entre humanismo y tecnocracia. Puesto que ser humanista, es decir: la técnica está en el dominio del hombre. Pero ya vimos con Heidegger qué tan alejados estamos de esta cómoda y ventajosa posición.

Entonces, se puede decir que Heidegger no es humanista, pues es su crítica a la técnica y el fundamento de su filosofía lo que denota su lejanía de esta ideología. Heidegger no pone en el centro al ser humano ni al hombre, la filosofía de Heidegger como bien se sabe, parte del ser.

En base a esto, habrá que preguntarse entonces, si Heidegger puede ser denominado anti-humanista, como ya vimos, la reflexión y crítica de Heidegger acerca de la técnica es muy basta, pero también es necesario hacer una revisión del trabajo de Heidegger que nos aproxime un poco más a la cuestión del humanismo.

⁹² Levinas Emmanuel, Humanismo del otro hombre, México, Siglo XXI, 2017, Pág. 84.

Carta sobre el humanismo o el anti-humanismo de Heidegger.

Después de la segunda guerra mundial, el debate entre humanistas y anti-humanistas ocupó las primeras planas. La polémica comenzó con la conferencia titulada *El existencialismo es un humanismo*, dictada por Sartre en 1946. Y con esto se declara al existencialismo como un humanismo.⁹³

Como antes comente, en este trabajo, lo primero que Sartre afirma es que, el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana. Pero sin mencionar también, que esta vida sería posible a costa de afirmar la subjetividad. Como ya vimos, este vicio metafísico que desde Descartes se vino arrastrando, propicio bastantes problemas. Así pues, la posición de Sartre implicaba también una metafísica lo cual conllevaba todo precepto antes mencionado del humanismo.

Aún así, Sartre se empeñó en decir que:...el existencialismo representaba el auténtico humanismo, porque reconocía que el hombre estaba condenado a elegir, lo cual implicaba estar condenado a su propia libertad.⁹⁴ Pero que a su vez esto le volvía y le ponía como encargado de todos los demás hombres. Con esto, Sartre pone distancia entre el humanismo existencialista y el humanismo cristiano, dice Sartre:

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre. ¿Qué significa que la

⁹³ Sobre este respecto comenta Miguel Morey que, el humanismo existencialista, dictaba sobre todo la idea de que no hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad. Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 115.

⁹⁴ Cfr. Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un Humanismo*, Op. cit., Pág. 21-22.

existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.⁹⁵

Así pues, esta posición propone al hombre como su mismo creador, ya que, este no sería otra cosa más que lo que él mismo se hace. Claramente el existencialista cree que el hombre es aquel que dice que es lo que debe de ser y que es lo que no. Esta posición en el mundo implica a toda costa una ética, sobre todo una que parte del humanismo. Con esto es posible recordar lo que mencioné antes, la posición humanista supone siempre un contra qué, en este caso es un contra el mundo y contra otros hombres.⁹⁶

Resulta ingenuo por parte de Sartre, que luego del fracaso del humanismo socialista, se empeñara más en justificar el existencialismo como humanismo y quedar bien moralmente antes que adoptar una postura más radical respecto de este tema. No obstante así no concluyó la cuestión casi al final de la conferencia Sartre afirma que el existencialismo es humanista diciendo:

...hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo, como hace existir al hombre, y por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir: siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana.⁹⁷

⁹⁵ *Ibíd.*, Pág. 20.

⁹⁶ En *El pensamiento salvaje*, Levi Strauss crítica fuertemente esta posición de Sartre, el contra qué supone siempre excluir pero sobre todo no considerar a otros existentes en el mundo, en definitiva otros hombres, dice Levi Strauss: En nuestra perspectiva, por consiguiente, el yo no se opone al otro, como el hombre no se opone al mundo: las verdades captadas a través del hombre son "del mundo" y son importantes por eso mismo. Entonces se comprende que descubramos en la etnología el principio de toda investigación, siendo que para Sartre plantea un problema, en forma de estorbo por superar o de resistencia por reducir. Cfr. Lévi-Strauss Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2018, Pág. 359.

⁹⁷ Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un Humanismo*, *Op. cit.*, Pág. 53.

En síntesis, se puede decir que Sartre no ha hecho otra cosa que rectificar que su posición metafísica parte de la subjetividad que en el intento de invertir su posición filosófica cayó en la misma apertura que da el cogito de Descartes. Posiblemente lo único que hizo fue pasar de un cogito que daba apertura a lo universal proponiendo otro sociologizado y con esto lo único lo que logro, fue cambiar solamente de prisión.⁹⁸ Esto indica que el punto de partida de Sartre estuvo más en una antropología que en la filosofía misma.

Ahora bien, frente al existencialismo humanista de Sartre, *La carta sobre el humanismo* de Heidegger representó quizá, un momento decisivo en el debate entre humanistas y anti-humanistas. Luego de la conferencia de Sartre, Jean Beaufreat le pregunta a Heidegger en una carta: ¿Cómo dar sentido a la palabra humanismo? y ¿Cuándo es que escribe usted una ética? La primera respuesta es conocida y la segunda un poco menos. Aun así, queda expreso que la intención de Beaufreat en el fondo era preguntar a Heidegger ¿Cuándo es que usted se declarará humanista?

Estas preguntas incitaron a Heidegger a escribir *La carta sobre el humanismo*, y es aquí, creo yo, donde comienza el anti-humanismo de Heidegger. Se puede decir de forma general que la respuesta de Heidegger estipula por lo menos dos cuestiones; la primera fue reclamar su descontento con los *ismos*⁹⁹ y la segunda constituye el grueso de su argumentación anti-humanista.

Así como Sartre nos da una definición del humanismo Heidegger dirá que: ...eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, inhumano, esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿En qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.¹⁰⁰ Esta es la cuestión por la que Heidegger propone entonces partir del ser. La búsqueda de la esencia del hombre no está en los nombres, no está en la ética ni en la técnica.

⁹⁸ Cfr. Lévi-Strauss Claude, *El pensamiento salvaje*, *Op. cit.*, Pág. 361.

⁹⁹ Sobre este respecto Miguel Morey comenta que: el primer punto que Heidegger aborda es un reclamo antes los ismos. Con esto, propone una crítica a la metafísica de la subjetividad y la caída del lenguaje en la dictadura de la publicidad en tanto que amenaza de la esencia misma del hombre. Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, *Op. cit.*, Pág. 122.

¹⁰⁰ Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, Pág. 25,

El humanismo presupone una posición metafísica y al revés, por ello Heidegger entiende que el humanismo en general depende de estos presupuestos metafísicos. Lo cual significa entonces que: *...el termino general de humanismo el esfuerzo porque el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variara en función del concepto que se tenga de libertad y naturaleza del hombre.*¹⁰¹

Heidegger crítica directamente la posición subjetiva de Sartre y con esto todo humanismo existente. Para Heidegger, lo mencione antes, todos los humanismos son metafísicos.¹⁰² Cuestión que resalta diciendo o poniendo entre dicho, preguntando si realmente existe una verdadera preocupación por parte del humanismo para preservar la existencia del hombre.

El camino de la metafísica es peligroso, dice Heidegger incluso Descartes y Kant siguieron los pasos de esta. Lo cual significa que para Heidegger ser humanista es pensar desde lo ente poniendo en peligro la esencia del hombre. Ya que, pensar desde lo ente es pensar desde el olvido del ser. He aquí mi insistencia en decir que humanismo y técnica van de la mano. Puesto que para Heidegger la posición técnica implica también estar en el olvido del ser.

Por eso, se puede decir, como comenta Morey que: El anti-humanismo de Heidegger se dirigirá así, a una reivindicación del amparo del ser como única por la que elevar la dignidad, esto es la humanitas del homo. Y denunciará el peligro que amenaza a la esencia del hombre si esta es pensada en el olvido del ser.¹⁰³

Así pues, desde una posición muy radical Heidegger nos muestra el peligro que implica seguir por los sinuosos caminos de la metafísica occidental, y propone un pensar que este fuera de estos caminos. Para Heidegger la palabra humanismo ha perdido su sentido, y en consecuencias no precisa seguir conservándola. A

¹⁰¹ *Ibíd.*, Pág. 27.

¹⁰² Dice Heidegger sobre esta posición: A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. Cfr. Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, *Op. cit.*, Pág. 27.

¹⁰³ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, *Op. cit.*, Pág. 125.

diferencia de Sartre, Heidegger cree que la esencia del hombre se escapa y está más allá de una ética o de un discurso.

Partiendo de esto se puede decir, que la conferencia de Sartre denota más su preocupación de no ser tachado como inhumano antes que una verdadera preocupación por el hombre. La realidad entonces dice Heidegger, es que: ..se teme cuando se habla contra el humanismo, se teme adjudicarse una defensa de lo inhumano y la glorificación de la brutalidad bárbara.¹⁰⁴ Así como Nietzsche cree que el hombre mismo trajo la muerte de Dios, Heidegger cree que el camino del humanismo enseña un nihilismo irresponsable y destructivo.

El humanismo, es peligroso, no ha dejado nada bueno para el hombre, tal parece que cada vez lo humano ha sido menos humano, el hombre en su afán de domesticarse a sí mismo ha quedado cada vez más pequeño. Cuenta Nietzsche que Cuando Zaratustra volvió a tierra firme no se fue directamente a su caverna, pues quería enterarse de qué tanto había con el hombre: si se había vuelto más grande o más pequeño.

Y una vez vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo: -¿Qué significan esas casas? ¡Verdaderamente, ningún alma grande las ha colocado ahí como símbolo de sí misma! ...esas habitaciones y cuartos: ¿pueden salir y entrar ahí varones?

Y Zaratustra se quedó parado y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «\Todo se ha vuelto más pequeño!». Por todas partes veo portales más bajos: quien es de mi especie, seguramente todavía puede pasar por ellas, pero ¡tiene que agacharse! ...Yo camino a través de este pueblo y mantengo los ojos abiertos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños: pero esto se debe a su doctrina de la felicidad y de la virtud. ...Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos....¹⁰⁵

¹⁰⁴ Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Op. cit., Pág. 67.

¹⁰⁵ F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, "De la virtud empequeñecedora", Madrid, Gredos, 2010, p. 205-207.

Con esto es evidente que Nietzsche cree que el humanismo ha hecho más pequeño al hombre, le ha llevado por un camino de abundancia sin otorgarle nada. Por eso Heidegger cree preciso proponer y exaltar la necesidad de un pensar en contra de los valores, el humanismo y la lógica.¹⁰⁶

El enfrentamiento entre Heidegger y Sartre sobre la cuestión del humanismo marcó un punto de partida. Nació una polémica que se extendió y cambió durante los años siguientes. Una de las críticas más importantes al humanismo fue la que se desarrolló al inicio de este apartado. A saber, la crítica de Louis Althusser al marxista, en el que crítica la posición que los socialistas dieron a Marx frente a la ideología humanista. Althusser cree que es necesario deslindar a Marx de esa figura de ideólogo.

Por otra parte, otro de los pensadores más importantes en este debate fue Claude Lévi Strauss, quien partiendo de la etnología cuestiona de una forma muy puntual también el humanismo Existencialista.¹⁰⁷

En base a esto, es necesario destacar también, la crítica al humanismo que Michel Foucault desarrolló. A mi parecer es una de las críticas más importantes en el siglo XX, ya que, a partir del pensamiento de Heidegger y Foucault se gestaron nuevas formas de pensar y abordar la cuestión del humanismo y la técnica. Por ello creo pertinente destacar al menos los puntos más importantes de la crítica de Foucault.

¹⁰⁶ Cfr. Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Op. cit., Pág. 69.

¹⁰⁷ Para un panorama más extenso sobre la crítica de Lévi Strauss al Humanismo. Véase. Lévi-Strauss Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2018. En esta obra Lévi Strauss pone entre dicho y severamente cuestionada la idea dialéctica de Sartre en la que él cree que se pueden situar las sociedades históricas y proponer en consecuencia una dialéctica repetitiva en la que a juicio de Sartre se pueden colocar las sociedades llamadas primitivas. Idea de la cual, Lévi Strauss no compartirá nada de ese humanismo existencialista de Sartre.

La crítica o el anti-humanismo de Michel Foucault.

La necesidad de preguntarse por el hombre ha sido una cuestión que ha estado presente casi siempre en la sociedad. Al menos eso es lo que el humanismo dicta. Quien vive en sociedad de forma relativamente tranquila, suele suponer que esa es la forma más normal de vivir, el hecho de que socialmente se tenga el hábito de intentar ser siempre normal, es una cuestión que parece que viene inherente en el hombre, o mejor dicho, en el ser humano. En una parte de este capítulo mencione que el humanismo nunca fue ni ha sido para todos. También dije que el humanismo desde sus entrañas resulta ser bastante peligroso y violento.

De forma inicial, Foucault parte de estos supuestos, esto se puede apreciar cuando en *Historia de la locura en la época clásica*, cuestiona el origen de la percepción que desde la modernidad se ha tenido de la locura, pues dice que: la creencia de que normalmente hemos tenido sobre la locura, no es un descubrimiento científico ni mucho menos, la esencia de esta cuestión se gestó en los internados de la época clásica.¹⁰⁸

A partir de esto la postura de Foucault frente a las instituciones será muy particular, puesto que él sospecha que la época clásica fue un momento fundamental, el cual dio apertura a la creación de los conceptos como la locura, las relaciones de la medicina con la moral y el uso del castigo como absolución que a su vez dio paso a una forma de educación y sometimiento.

Bajo la perspectiva de Foucault la época clásica fue el acmé en la creación del internado, que a su vez dio paso a las perspectivas médicas que hoy en día se tienen de la locura. Pues la locura siempre fue una cuestión de separar a los anormales de los normales, todo para beneficio humano. Cuestión que implicaba también el ámbito económico, social y hasta político. Dice Foucault:

¹⁰⁸ Cfr. Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 2020, Pág. 76-79.

Es claro que el internado en sus formas primitivas, ha funcionado como un mecanismo social, y que ese mecanismo ha trabajado sobre una superficie muy grande, puesto que se ha extendido desde las regulaciones mercantiles elementales hasta el gran sueño burgués de una ciudad donde reinara la síntesis autoritaria de la naturaleza y la virtud.¹⁰⁹

Y quien podría objetar el deseo de vivir en una sociedad donde reinara la virtud, donde las reglas se respetaran y donde el caos no existiera. Sueño de todo humanismo, cuestión que hasta la fecha resulta lejana, ya que para este siglo de utopías no hace falta hablar.

Pero sobre la cuestión de los anormales, es necesario precisar que, el internado entonces sirvió como un aparato espontaneo que sirvió para neutralizar su presencia en la sociedad. Con esto dice Foucault se empezó a gestar la idea contemporánea de la locura. Pues dice:

Ignorada desde hacía siglos, o al menos mal conocida, la época clásica habría empezado a aprehenderla oscuramente como desorganización de la familia, desorden social, peligro para el estado. Y poco a poco, esta primera percepción se habría organizado, y finalmente perfeccionado, en una conciencia médica que habría llamado enfermedad de la naturaleza lo que entonces sólo era reconocido en el malestar de la sociedad.¹¹⁰

Con esto se puede decir entonces que la esencia de la locura está en los manicomios, no en los anormales. Quizá a quien se le hace llamar loco, inmoral, salvaje, es por no formar parte de esta sociedad predilecta llamada humanista. No cabe duda entonces, que los seres humanos son creados, acomplexados y sometidos por un discurso o ideología diría Althusser que tiene nombre y fecha de nacimiento; llamada humanismo.

¹⁰⁹ Ibíd., Pág. 128.

¹¹⁰ Ibíd., Pág. 129.

Así pues, Foucault se abrió camino entre el debate sobre el humanismo. Para este momento y luego de dejar explícita la idea que él con bastantes fundamentos se había formado, partirá de la siguiente pregunta ¿Por qué es necesario un discurso acerca del ser del hombre? Miguel Morey interpreta este punto de partida de Foucault formulando esta respuesta dice:

La necesidad de la pregunta por el ser del hombre surge cuando, con el hundimiento de la episteme clásica, el hombre y su finitud quedan señalados como el lugar del fundamento y los objetos, la vida, el trabajo y el lenguaje, que establecen esta finitud, son puestos como semitrascendentales.¹¹¹

De esto se puede presuponer entonces que existe la forma de saber, acerca de lo que puede ser humano y lo que no lo es. Mediante los discursos se puede decir que es lo normal y que no, la finitud del hombre le ha dado esa facultad de designio, por su parte Foucault está convencido de que el hombre es una invención reciente, la cuestión por el ser del hombre no ha sido el centro del pensar a lo largo de la historia. El saber y los discursos así se han configurado.

En el libro *La arqueología del saber*, afirma que: *las formas discursivas no son conocimiento, más bien son formas que se han puesto en acción a lo largo de la historia.*¹¹² En todo caso si el Humanismo es un discurso, que ha sido puesto o impuesto en la sociedad, es justo decir, que la idea de hombre que este discurso ha formado queda cuestionado por mor de que como presupone Levi Strauss el hombre histórico se ha encargado de excluir el pensamiento salvaje de la sociedad.

Así pues, Foucault encamina su primera crítica hacia las formas discursivas, ya que, el supone que el discurso humanista es histórico, no se puede fragmentar y esto nos obliga a verle como tal. Comenta Foucault:

¹¹¹ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 53.

¹¹² Foucault Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2018, Pág. 235-236.

...a la manera de cierta forma de lingüística, ha intentado usted que se prescindir del sujeto parlante; ha creído usted que se podía limpiar el discurso de todas sus referencias antropológicas, y tratarlo como si jamás hubiese sido formulado por nadie, como si no hubiera nacido en unas circunstancias particulares, como si no estuviera atravesado por unas representaciones, como si no se dirigiera a nadie.¹¹³

Esto quiere decir, que los discursos, siempre tendrán su significado dependiendo del tiempo y espacio donde se den. Nadie puede prescindir de esto. Si la época clásica promovió a los enfermos de sífilis como anormales, el siglo XX pudo también decir que la locura se podía tratar con estupefacientes. En esa misma sintonía, el humanismo como forma discursiva dictará los preceptos requeridos para someter socialmente al hombre.

En este sentido Félix Duque tendrá razón al decir que: ...la labor de Heidegger no consiste en proponer un flamante modelo alternativo como sustitución de otro, sino ahondar en los presupuestos, que han permitido y permitieron el establecimiento del modelo humanista.¹¹⁴ Siguiendo la idea de Félix Duque puedo decir que la crítica a las formas discursivas que plantea Foucault apunta a cuestionar más que a proponer un sistema alternativo. Foucault cuestiona lo que se creía incuestionable y con esto rompe las formas epistemológicas muy representativas por sus raíces humanistas.

Con la conformación de la antropología filosófica, la definición del hombre pasó a ser tratada desde un ámbito científico. A partir de aquí el ser humano se vuelve objeto de conocimiento y con ello nacen las ciencias humanas. La cercanía que estas pretendían tener con la ciencia, les dio una apertura en el sentido de que pudieron generar discursos con tonos más objetivos. Sobre esto comenta Morey que: Las ciencias humanas aparecieron el día en que el hombre se constituyó en

¹¹³ Foucault Michel, *La arqueología del saber*, Op. cit., Pág. 258.

¹¹⁴ Cfr. Duque Félix, *En torno al humanismo*, Madrid, Tecnos, 2006, Pág. 67.

la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que hacer.¹¹⁵

El hecho de que las ciencias humanas dieran un tratamiento científico a las cuestiones del hombre, generó una perspectiva que llevó a constituir al hombre como un objeto científico. De lo cual comenta Foucault que:

El modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles: está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que no puede llamarse privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas.¹¹⁶

Las ciencias humanas siempre tuvieron un objetivo, el cual, como creadoras de discursos y establecidas como se hizo con el internado en la época clásica, se buscó siempre el fin de objetivar e individualizar. Para Foucault esta postura implicará siempre una modalidad que ejercerá poder y dominio sobre el hombre. Ya que bajo la perspectiva de Foucault las ciencias humanas representan mecanismo disciplinarios impuestos y justificados por medio de una visión científica.

A su vez, tampoco se podía quedar fuera el establecimiento de la razón, pero siguiendo la crítica desde la historia de la locura, cabe afirmar ahora que al igual que Foucault cuestiona la idea del hombre diciendo que es una invención guiada por una figura discursiva, así también es válido cuestionar la idea de ser humano.

Así pues las ciencias humanas habrían de haber inventado la idea de hombre pues agrega Foucault que:

El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo

¹¹⁵ Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Op. cit., Pág. 69.

¹¹⁶ Foucault Michel, *Las palabras y las cosas una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010, Pág. 357.

humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones conoció jamás, en los siglos XVII Y XVIII algo así como el hombre, pues el hombre no existía, como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo.¹¹⁷

No hace falta entonces ser un genio para darse cuenta de que para Foucault la conciencia había perdido el sostén que le había dado el humanismo, pero que el hombre había ganado terreno con la antropologización de los discursos. No cabe duda entonces que el individuo y el ser humano son una invención de las ciencias humanas y con ellos también sus patologías.

El nacimiento del hombre como objeto de saber, representa el triunfo del humanismo. Pero Foucault comienza por desconfiar de ese triunfo, la creación de las instituciones, la creación de discursos y la instalación en el hombre y para el hombre, resulta una apuesta para él. Lo cual le valió para poder darse cuenta de que el humanismo se colocó y lo seguía haciendo siempre en el ámbito del saber y el poder. Pues dice:

La antropologización es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree con facilidad que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aun quizá en el vértice y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano en el reino del mundo, si no reina ya en el centro del ser, las ciencias humanas son intermediarios peligrosos en el espacio del saber.¹¹⁸

No cabe duda entonces, que el anti-humanismo de Foucault resulta ser una crítica de suma importancia para entender el pensamiento contemporáneo. Ya que desde mi perspectiva Foucault desarma y retuerce el concepto de ser humano, mostrándonos cuestiones que en otros tiempos eran incuestionables.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ibid., Pág. 361.

En síntesis puedo decir que del anti-humanismo de Foucault se pueden rescatar dos puntos muy importantes, los cuales conforman dicha crítica. Pero también posiblemente estos dos puntos son piedra angular de su filosofía. A saber el primer punto es la crítica que hace a las prácticas discursivas, las cuales para Foucault representan una forma de ejercer el poder. Ya que, el significado de las practicas discursivas dependerá del tiempo y espacio en que se usen, lo cual me lleva a suponer que quizá Foucault pensaba en que detrás de los discursos o las palabras no se encontraría otra cosa más que discursos y palabras usados para someter al hombre.

Por otra parte, un segundo punto que habría que destacar es, la posición que toma con respecto de las ciencias humanas y su visión del hombre como objeto de conocimiento, puesto que como antes mencione, Foucault cree y propone que el hombre no es el saber más antiguo ni el más constante que se ha planteado a lo largo de la historia.

Por ello, como conclusión puedo decir que, el humanismo, visto desde la perspectiva de Heidegger y Foucault, representa sobre todo, el proyecto metafísico de la modernidad. Un proyecto que a lo largo de la historia ha implicado siempre el sometimiento del hombre desarraigándolo de su esencia y dejándolo como objeto de conocimiento. La articulación del discurso humanista a lo largo de la historia ha resultado catastrófico y violento en todos los contextos posibles.

Y con esto, Heidegger y Foucault nos dejan claro que es necesario tomar un nuevo punto de partida (que no sea el hombre) para de esa forma, vislumbrar, posiblemente una visión del mundo que excluya las distintas versiones del humanismo que a lo largo de la historia se han presentado. Ya que, pareciera que frente a esto no queda nada, y no quedaría más que reivindicando la desesperación de un hombre loco que salió a la calle gritando ¡Busco a Dios, busco a Dios! Hoy en día podríamos salir a la calle y gritar ¡Busco al hombre, busco al hombre.

III.- MUTILACIONES DE LO HUMANO: EL ADVENIR DEL POST-HUMANISMO.

En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado por innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mendaz de la Historia Universal; pero tan sólo fue un minuto. Al cabo de unas pocas respiraciones más de la naturaleza, el astro aquel se congeló, y los animales inteligentes murieron.¹¹⁹

Muchos son o fueron, los que después de la segunda guerra, hicieron énfasis en que si algo era urgente, la pregunta por el ser humano no era una cuestión ya relevante. Obviamente, hasta este punto era evidente, que nadie, ni el más parroquial de los pensadores pudo escapar de las garras de ese monstruo con bigote llamado Friedrich Nietzsche. Así pues, el siglo XX habría quedado marcado por el pensamiento de la sospecha, cosa un tanto curiosa, ya que, el panorama intelectual de occidente no vislumbraba nada nuevo después de ese tan completo sistema de pensamiento elaborado por el señor Hegel, pero reinterpretado y puesto en la práctica por; diría yo, un pensador de la técnica, llamado Carl Marx.

Y a propósito de la técnica, una cuestión nada nueva para el momento en el que Marx nos habló del trabajo y la transformación de la historia. Y digo nada nueva puesto que (solamente por ejemplificar) en el libro *La rama dorada*, James George Frazer,¹²⁰ elaboró una incisiva reflexión en la que identificó la secuencia: magia, religión y ciencia, con esto es preciso observar un sin fin de imágenes en las que el hombre de distintas épocas y culturas hizo uso de la técnica. Ahora bien, la cuestión de la técnica resulta entonces un tema de interés entre las sociedades occidentales del siglo XIX y XX, como antes dije está Marx, y también se podría hablar de Jünger y su reflexión acerca del trabajador.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996.

¹²⁰ Cfr. Frazer George James, *La rama dorada*, México, FCE, 2019.

Pero posiblemente, ese no es el camino que habría que seguir para hablar de la técnica. Con un tono hasta cierto punto solemne, será necesario entonces, mencionar a José Ortega y Gasset, quien con el mito del hombre allende y *Meditación de la técnica*.¹²¹ Comienza una suspicaz reflexión, en torno a la cuestión de la técnica y el hombre. Incluso Felix Duque quien se decanta más por el pensamiento de Heidegger y Hegel, en *Filosofía de la técnica de la naturaleza*,¹²² menciona la reflexión de Ortega y Gasset como una de las reflexiones que hay que tener en cuenta para adentrarse a esta problemática hasta la fecha vigente.

La visión que Ortega nos ofrece resulta ser hasta cierto punto una perspectiva antropológica, pero lo que no hay que pasar por alto, es que Ortega señala que: el mito del hombre allende, destaca el triunfo de la técnica, así pues, será posible decir también que esta se ha caracterizado bajo el papel de un gigantesco aparato ortopédico para el hombre, quien desde la antigüedad ha estado a su servicio para adaptarse y hacer frente a un devenir ficticio, el cual está lejos muy lejos del que Heráclito nos habló.¹²³

Así pues, tenemos al Hombre y su técnica, el soberano de todo cuanto existe, que afortunado ser un hombre en la naturaleza, sombría y frágil. De animal Racional pasó a llamarse Ser humano (casi Dios) el todo poderoso, y es que teniendo bajo la manga tan tremenda prótesis (Zeus, Jesucristo y él) la magia poco debió de persistir al momento de enfrentarse a los avances de la ciencia, con esto ya de la religión ni hablamos. Si bien, Levi Strauss leyó con detalle a Frazer, se podría decir entonces, que los relatos etnográficos que nos relatan, pasan a ser un mero cuento para adormilar al espectador, el mito de la técnica (tremendo mito metafísico) llegó para quedarse.

¹²¹ Cfr. Ortega y Gasset José, *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de occidente, 1977

¹²² Cfr. Duque Félix, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986.

¹²³ Cfr. José Ortega y Gasset, *El mito del hombre allende la técnica*, Teorema, Vol. XVII/3, 1998, Pág. 3-4.

Por tanto, no es de extrañarse que Heidegger, nos haya otorgado una perspectiva con un tono más metafísico y ontológico acerca de la técnica. Preguntar por la técnica es preguntar por su esencia, dice Heidegger en *La pregunta por la técnica*. Por ello, la estructura de emplazamiento será un concepto clave si de la esencia de la técnica se quiere hablar, agregará Heidegger.¹²⁴

Esta perspectiva, será un indicador importante dentro de la discusión o propuesta que Ortega adelantaba un poco, pero más que hablar de la técnica y de lo técnico, Heidegger nos habla de la metafísica, del hombre y su relación con el ser. Más allá de las acusaciones de un nazismo polarizado por sus mismos críticos, Heidegger nos ofrece entonces un camino sinuoso, que intenta alejarse de la metafísica. Como prueba de ello se puede observar uno de sus trabajos posteriores titulado: *Carta sobre el humanismo*.

Dicho de forma más concreta, con Heidegger se crea una fractura intempestiva, traída a colación de un camino que ya se había empezado a andar. Si bien, hay quienes dicen que Heidegger no leyó con detalle a Nietzsche, si puedo decir que, los ecos del pensador de la sospecha (F. Nietzsche) resuenan en todo el siglo XX. Con esto, es preciso preguntar ¿Qué nos queda más próximo? ¿El triunfo de la técnica o la serenidad para y con las cosas? Quizá Heidegger nunca nos dio la respuesta, porque no buscaba una. Pero si nos indicó muchos de los errores en los que el pensamiento metafísico occidental estaba cimentado. El hombre y su prótesis técnica escalaron a tal grado de llamarse humanismo, y Heidegger se encargó de denunciarlo, fue quizá el sepulturero, que Nietzsche vislumbraba al desmembrar y enterrar la moral y los valores.

Que fácil resulta destruir sin construir, o más bien, resulta más grato destruir para construir, entonces ¿Qué nos queda después de Heidegger? El fin de la segunda guerra marcó el estado cultural y espiritual de quienes por siglos habían habitado cómodamente el planeta tierra, varios indicios parecen indicar que los esfuerzos anti-metafísicos de Nietzsche y Heidegger habían sido en vano. Con la

¹²⁴ Cfr. Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica*, en ensayos y conferencias, Barcelona, Serbal, 1994, Pág. 21-22.

declaración de los derechos humanos, el mito del hombre allende ascendía para quedarse, y la cosmovisión técnica eclosionó, para ahora llamarse tecnológica, por tanto, se volvió a exaltar la utilidad de las cosas.

Los críticos de Heidegger, dirán entonces, que todavía se le ve ahí al filósofo en la selva negra, camina como un hombre en pena. Pero no se ha perdido todo, todavía hay muchas cosas que rescatar, por eso vino Michel Foucault a declarar la muerte del hombre, y la guerra contra el pensamiento antropocéntrico gestado en la metafísica occidental. Para este momento quizá ya no nos queda nada, sin valores, sin libertad, sin Dios, y sobre todo sin miedo. Y esto, con justa razón, pues teniendo a tan gran aliado a favor (La técnica) quien podría tener si quiera un poco de escalofrío.

Ya en los primeros dos capítulos se habló claramente de la técnica moderna y de la discusión Humanismo-Antihumanismo. Conceptos de los cuales se ha vislumbrado una relación muy estrecha. Al parecer, desde una perspectiva crítica, la técnica y el humanismo resultan ser una combinación peligrosa, patentada específicamente, en los albores del pensamiento metafísico moderno. Bajo el análisis presentado anteriormente, el anti-humanismo del siglo XX resulta ser una perspectiva que recupera los andamiajes del pensamiento Nietzscheano, precisamente, todavía muy vigente y popular para este tiempo.¹²⁵

Una de las principales Figuras en esta discusión fue, como antes dije, Michel Foucault. Ya que, desde mi perspectiva Foucault recupera la problemática identificada a través de la crítica al humanismo y nos regala un paso más adelante de lo que en la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX se entiendo como anti-humanismo. Este a su vez dio apertura a una nueva propuesta o una nueva forma de pensar al hombre, a saber, luego de las reflexiones de algunos pensadores anti-humanistas como Martin Heidegger, Michel Foucault, y a mi parecer Lyotard. Se dio apertura al post-humanismo, cuestiones que serán abordadas en lo siguiente.

¹²⁵ Desde esta perspectiva, diría que resulta ser vigente para los pensadores franceses que siguieron la línea del estructuralismo. Por otra parte, resulta popular para la escuela alemana, mejor conocida como escuela de Frankfurt.

Más allá del anti-humanismo y más acá del post-humanismo.

De las técnicas del yo al Post-humanismo.

Con la declaración de los derechos del hombre en mil novecientos cincuenta y seis, se fundó una de las instituciones más humanas jamás vista en la historia. Para este tiempo (y a pesar de los esfuerzos de aquellos pensadores que se dispusieron dilucidar la decadencia del humanismo) no existe hombre que no se declare humanista. Como era de esperarse, la carta de presentación promulgaba libertad y el advenimiento de un nuevo hombre. La ciencia por su parte avanzaba a pasos gigantes, y con esto, el advenimiento de un futuro tecnológico ya no era un mero sueño (o pesadilla), como esos que se contaban en las novelas literarias de futuros distópicos. Y pensando en este tiempo (el nuestro) cada día sospecho más de que quizá Huxley, solo por mencionar un ejemplo; fue un emisario del futuro.

Con la muerte de Dios y el triunfo del hombre, ahora el humanismo representaba ese elemento salvífico que absolvería a todo cuanto se adscribiera a las filas de la libertad. Se avecinaba entonces un nuevo mundo, uno donde por fin el hombre después de dos guerras mundiales sería libre, ya no hay Dios, ahora el hombre lo sabe y lo puede todo, ¿Cómo podría la ciencia fallarle al hombre? El sujeto histórico ha triunfado, a partir de esto, la humanidad no sufrirá más.

Con esto, la cultura se vuelca hacia los discursos humanistas,¹²⁶ y se enfoca más en suprimir y señalar los comportamientos animales que en generar nuevas perspectivas sobre la naturaleza, de modo que se intentan legitimar los discursos sobre el hombre. Parece entonces que ahora el hombre del trabajo, llamado proletariado ha desaparecido, quizá el nuevo objetivo cultural es portar un estilo

¹²⁶ Hasta este punto, los esfuerzos anti-humanistas parecían, por lo menos, para los adeptos a los grandes monumentos discursivos de la metafísica moderna (humanista) un mamotreto lleno de relativismos insulsos. Cabe señalar que algunos autores como Peter Sloterdijk señalan este momento histórico como una vuelta de tuerca en el discurso humanista, augurando un halito de aire fresco que le haría volver. Cfr. Hans-Jürgen Heinrichs, Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte: Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2020.

europeo y vivir al mero estilo de dandy parisino, al parecer para la segunda mitad del siglo XX comienza otro tiempo cultural pues como dice Alessandro Pandolfi: *Las regulaciones, los controles y las disciplinas que a partir del de la segunda mitad del siglo XX toman a su cargo la vida de la población funcionan como dispositivos diferenciales y jerarquizadores, términos tanto sociales como simbólicos.*¹²⁷ En este sentido podría decir que Foucault tenía razón cuando propuso la idea sobre el saber y el poder.¹²⁸

Es bien sabido que, Foucault desarrollo y analizó la cuestión de las técnicas políticas de poder, otorgándonos a su vez una nueva perspectiva de esta cuestión. Según Miguel Morey, uno de los puntos importantes que hay que tomar en cuenta, es que, Foucault desarrolló su idea del sujeto y el poder desde un tiempo presente, y a su vez este punto fue el que desde un inicio resultó atractivo para todos aquellos teóricos que se veían interesados en el pensamiento de Michel Foucault y el estructuralismo.¹²⁹

La cuestión de las técnicas políticas del poder, ocupa un lugar importante en el pensamiento que se gestó previamente de la discusión sobre el Humanismo filosófico, ya que, Foucault disloca la idea de que el poder se encuentra o se ejerce en la pulsión, el deseo y la prohibición.¹³⁰ Para exaltar en su discurso una mutación tecnológica del poder en occidente, mostrando así, que las tecnologías

¹²⁷ Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, pág. 166.

¹²⁸ Generalmente el pensamiento de Michel Foucault se ha estudiado desde la identificación de tres periodos o momentos en su desarrollo intelectual, a saber, se pueden identificar como 1.- La arqueología, 2.- La genealogía y 3.- Estudios sobre el sujeto. A lo largo de sus trabajos Foucault nos habla sobre el sujeto o hombre como un problema meramente reciente, cuestión que está en relación directa con la cultura. Cfr. Morey Miguel, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pág. 30.

¹²⁹ *Ibíd.* Pág. 27.

¹³⁰ Michel Foucault explica claramente que estos tres ámbitos en los cuales se ponía en práctica el ejercicio del poder son más bien instrumentos de las forma de gobierno como la monarquía. Esto a su vez presentan algunos inconvenientes como el hecho de que se vuelven desgastantes, por ser un sistema de opresión excesivamente oneroso. Cfr. Foucault Michel, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pág. 8-14.

políticas del poder son efectivas mediante la disciplina y la individualización, cuestiones que permiten controlar el cuerpo social.¹³¹

Es importante señalar, que para Foucault estas dos formas efectivas del ejercicio del poder, dieron paso a lo que antes mencione: una mutación o revolución tecnológica que adoptó el nombre de Bio-política. Con esto la vida y el cuerpo humano se vuelven objeto de poder, abriendo a su vez una clara diferencia entre la biopolítica moderna y la que Foucault propuso luego de ese lucido y radical anti-humanismo. Sobre esto, comenta Pandolfi que:

La diferencia sustancial entre la biopolítica moderna y la actual, es que, mientras antes la vida era asumida como un dato sustancialmente invariable, desarrollado sobre la base de leyes propias que la política, la economía, el derecho y la administración podían modificar solo formalmente, en el siglo XX la vida se convierte en una realidad indeterminada y, por lo tanto, potencialmente manipulable y acaso hasta reproducible.¹³²

Bajo la minuciosa e incisiva reflexión las tecnologías políticas del poder que Foucault nos presenta en su libro *Vigilar y castigar* 1975 y la conferencia pronunciada en 1976, titulada *Las redes del poder*, Michel Foucault logra precisar la noción de poder con referencia a la apertura que está se da para poder hablar de la Biopolítica. Cuestión que unos años más tarde después de su muerte cobró vida pero ahora con el título de *Tecnologías del yo*.¹³³

¹³¹ Cfr. *Ibíd.* Pág. 15.

¹³² Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, pág. 190.

¹³³ Para este momento los escritos póstumos de Michel Foucault han revelado un exhaustivo análisis sobre las tecnologías del yo, así como también, la existencia de un alter ego que al parecer en algunos otros artículos muestra varias de las conclusiones de Foucault con respecto de sus investigaciones en el colegio de Francia. Según Miguel Morey en *Historia de la locura se lee: M. F. está en otra parte. Ya no se trata de fundar la filosofía sobre un nuevo cogito, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos con el poder que se les conoce.* Cfr. Morey Miguel, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pág. 309.

A mi parecer las tecnologías del yo propuestas por Foucault son un punto importante para una apertura post-humanista, ya que, para estos escritos quizá Foucault ha dejado por concluido el debate anti-humanista, llevándolo hacia una propuesta más radical de la cual poniendo atención a sus notas manuscritas Miguel Morey concluye que:

...el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.¹³⁴

Bajo esta lógica se han instaurado las ciencias humanas y las instituciones, con esto, quedará más que claro que al parecer el ejercicio del poder y del saber van de la mano. Así pues, el siglo XX se caracteriza por sus guerras, cambios sociales drásticos y acelerados. Pero la reproducción masiva de la información fue también un parte-aguas en la historia de la ciencia contemporánea occidental, ya que, los avances científicos pasaron a ser reconocidos como objetos de dominio público. Con esto cabe preguntar ¿Cuál debió de ser la posición del sujeto frente a esto? O como lo pregunta Morey ¿Son las tecnologías las que hoy nos dibujan nuestra forma cosmopolita de pensamiento: la salud, el empleo y la opinión políticamente correcta?¹³⁵

De forma íntegra, el reconocimiento de las tecnologías del yo refleja un primer despliegue encaminado hacia una filosofía post-humana, puesto que nace encarecidamente la necesidad de pensar al sujeto desde una perspectiva fuera de la metafísica e integrando un nuevo léxico político, social y cultural. Según Miguel Morey en la Howison Lecture, las tecnologías del yo quedarán caracterizadas como:

Aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los

¹³⁴ Ibíd. Pág. 320.

¹³⁵ Cfr. Morey Miguel, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pág. 224.

modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, de poder sobrenatural.¹³⁶

Evidentemente bajo esta perspectiva se alcanza ya a vislumbrar un vestigio de lo que más adelante se denominaría post-humanismo. Entre el talante Anti-humanista y el estructuralismo francés Foucault abría el camino hacia una nueva cuestión, por eso creo que vale la pena aún en nuestro tiempo ahondar en los últimos trabajos de Foucault. Pues como dice Miguel Morey, pensar en las problemáticas que abrió Michel Foucault, nos muestra que somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos.¹³⁷

¹³⁶ Ibíd. Pág. 328.

¹³⁷ Cfr. Ibíd. Pág. 334.

Lyotard; del sujeto post-moderno al sujeto post-humano.

Con el nacimiento de todo ese gran entramado llamado cultura de masas, la multiculturalidad y la globalización, posiblemente, la pregunta por el sujeto ya habría muerto ipso facto ante ese clima tan intempestivo, digo intempestivo porque incluso el sujeto se volvió en objeto de conocimiento, de un discurso, del arte, de la cultura, las apariencias, la técnica, la libertad, los derechos, el lenguaje.

Frente a todas estas definiciones, se puede preguntar ahora ¿A qué denominamos humanismo? Como respuesta corta diré, que el humanismo es el de los seres humanos y no hay nada más que cuestionar. Pero entonces ¿Qué es un ser humano? El estado de la cultura nos puede otorgar un sinfín de definiciones, obviamente dependiendo del campo en el que se pregunte.

Es claro ver entonces, los ecos del humanismo moderno, ya que su carácter metafísico no depende del contexto en el que se presente, este más bien cambia y se adapta a las necesidades humanas. O en otro sentido el hombre cambia y se adapta a las necesidades del humanismo.

Con esto quiero decir que: el humanismo es metafísico, sí, que el humanismo da vida al sujeto de conocimiento, sí, pero entonces me pregunto ¿El contexto que antes planteo está exento de humanismo? Si la respuesta es no, entonces por qué decir que en el siglo XX el sujeto ha muerto.

Un siglo antes, se puede situar a Schopenhauer y Nietzsche como los primeros críticos del pensamiento metafísico occidental. Ya que representan una ruptura o herida al narcisismo antropológico moderno y con esto la apertura a una visión crítica con respecto de lo que fue la filosofía moderna. Schopenhauer, partiendo del idealismo alemán, intenta desmembrar el principio de individuación anteponiendo ante este la idea de voluntad. Con esto el yo y el sujeto quedan en segundo plano y la filosofía de Schopenhauer no partirá de estos presupuestos.¹³⁸

¹³⁸ Cfr. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Gredos, 2010.

Partiendo de esto, puedo decir que así como Schopenhauer y Nietzsche denunciaron la presencia de ese personaje tragicómico llamado sujeto, en el siglo XX el intento de liquidarlo se manifestó como una forma de anti-humanismo, en el cual se cuestionaron las múltiples estructuras que durante años habían conformado el saber, la cultura, la ciencia y la técnica occidental. Por ello el propósito de este ensayo, es hacer una breve exposición de aquellas posturas, yo considero anti-humanistas. A saber, desde mi perspectiva el anti-humanismo propone una crítica al humanismo y con esto el intento de liquidar la idea de sujeto.

La condición posmoderna partió por cuestionar las estructuras del saber en el tiempo en el que salió a la luz. Con esto Lyotard anuncia la muerte de los meta-relatos. En este sentido Lyotard parte por cuestionar esos discursos metafísicos que desde la modernidad representaron siempre un punto de partida absoluto.

Lyotard supone entonces que la posmodernidad implica una fractura entre la sociedad y la organización del saber. Ya que, para Lyotard en este tiempo se ha mercantilizado el saber y se ha creado justo a la medida de cada conjunto social. Los relatos de legitimación lo único que han propiciado es la exaltación del sujeto y la individualidad, por tanto creo yo que también representan una máscara del humanismo. Dice Lyotard que: *cuestionar los relatos de legitimación no significa que no existan ya, relatos creíbles. Pero lo que sí es puesto en cuestión son aquellos que intentan tomar sentido de legitimación.*¹³⁹

Es esta posición que adopta Lyotard, la que se puede considerar como anti-humanista, por otra parte también dice Félix Duque que:

...la propuesta de Lyotard radicaliza las posiciones anti-humanistas de Adorno, y afirma que, la naturaleza no puede ya ofrecernos ejemplos de lo sublime, dado su estado de postración y la imposibilidad de entrar en contacto inmediatamente con ella, dado la actual burbuja cibernética.¹⁴⁰

¹³⁹ Cfr. Lyotard Jean, *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1987, Pág. 31.

¹⁴⁰ Duque Félix, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003, Pág. 104.

En este sentido, se puede decir, que la condición posmoderna no solamente da apertura a cuestionar los discursos de legitimación, también y siguiendo la crítica de Adorno comienza un anti-humanismo en el arte. Puesto que, antes de la posmodernidad el pensamiento de la subjetividad estaba cerrado hacia una pura individualidad sin dar apertura a lo otro.

Pero para Lyotard fue importante también escuchar esas otras voces que figuraban siempre en el ámbito marginal, sin obtener reconocimiento, propiciado esto por el culto al pensamiento metafísico de la subjetividad. Por ello es que en el arte de vanguardia se genera esta crítica a la idea del sujeto y la representación. Sobre esto comenta Félix Duque que: *Para Adorno, para Lyotard, sólo el arte (el no figurativo) el arte que reniega de las imágenes, estaría desde en disposición de ofrecer ejemplos a favor del hombre y en contra de todo humanismo.*¹⁴¹

La apertura a lo otro, es un punto clave para entender el anti-humanismo de Lyotard, cuando dice: *El saber posmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad a la diferencia, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable.*¹⁴² Significa entonces que Lyotard rompe con los discursos de la modernidad que subjetivan al hombre, a la sociedad e individualizan toda forma de pensar.

Para Lyotard la era de la tecnología implica la muerte del sujeto, y la exaltación de la técnica, pero la condición posmoderna supone una ruptura con esta forma de pensar. Por ello entonces en el arte de vanguardia según Lyotard se encuentra una fuerte declaración en contra de la posición humanista.

La era tecnológica presupone Lyotard, es la era de la muerte de la imaginación. En este tiempo el saber puede ser vendido y elegido, con esto el saber se ve afectado en dos sentidos; en la investigación y la transmisión de conocimiento pues dice Lyotard que: *...la relación de los productores y los usuarios del conocimiento con el saber*

¹⁴¹ Ibíd. Pág. 105.

¹⁴² Lyotard Jean, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1991, Pág. 5.

*tiende y tenderá cada vez más ha revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir la del valor.*¹⁴³

Partiendo de esto se puede decir, que para este tiempo el saber solamente lo tiene el que lo puede pagar. Quizá Lyotard creía que esto en futuro causaría un problema entre los estados naciones. La comercialización del saber, la industria y la ciencia como bien sabemos hoy en día representan el acmé de la economía, no tendría duda en afirmar que las guerras económicas parten de estos supuestos.

Así pues el punto de partida de Lyotard fue la condición posmoderna que culminó en un anti-humanismo en el arte. Con esto puedo decir también que podría considerarse hoy en día una crítica importante dentro de los debates entre humanistas y anti-humanistas. Pienso que, Lyotard fue y es una figura importante dentro del campo del arte. Pero también de la cultura en general.

Por ello, luego de estas breves exposiciones, puedo decir que, la muerte del sujeto se encuentra en los discursos anti-humanistas. Digo muerte no porque estos discursos pretenden aniquilar al hombre. Lo que se busca es (así como Heidegger) extirpar los vicios metafísicos que occidente ha cargado a lo largo de la historia.

Por otra parte, podría decir que quizá ahora resulte imposible hacer lo que Spinoza creo con su ética y su panteísmo. A mi parecer, fue otro de los pensadores que rompió con las propuestas humanistas que occidente nos ha heredado. Pero si bien, no podemos hacer lo que Spinoza, si se puede considerar esa apertura que Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Foucault y Lyotard con la condición posmoderna nos ofrece. Liquidar al sujeto humanista de una vez por todas.

Si bien, también Lyotard nos habló del fin de la modernidad y sus relatos universales, este a su vez, se posicionaba en contra de eso que desde Nietzsche ya se viene mencionando. Entonces la posmodernidad es el resultado del cumulo de un pensamiento disidente, que ya no quería ser la última respuesta para todo y para nada. Y posiblemente como consecuencia lógica se gestaron también esos

¹⁴³ *Ibíd.*, Pág. 6.

pensamientos post-humanistas que rompen con una tradición, estructura y discurso omniabarcante, situados en ese sinuoso camino que Heidegger abrió.

El post-humanismo dista mucho de ser una ideología, tampoco se puede decir que es una teoría y mucho menos una revalorización de la conciencia humana, entendido por sus partidarios como trans-humanismo. Si bien la técnica consolida los valores universales de la modernidad, el post-humanismo nos da la apertura de pensar más allá de la figura antropocéntrica en la que habita el ser humano.

Cuerpos y léxicos en torno al post-humanismo.

Luego de la tan famosa postura de Michel Foucault en la que hablaba sobre la muerte del sujeto, acaeció una puesta en escena muy particular, ya que, el ambiente académico parecía tomar otro estadio luego del advenimiento de la posmodernidad. Por otra parte, los avances tecnológicos crecían de forma desmedida (síntomas globalizados que se auguraban ya desde inicios de siglo) por tanto, luego de la muerte de los grandes relatos y la subjetividad, la ciencia libra esa cruenta batalla contra el humanismo.

Sin legislación divina y sustancial, el cuerpo humano ahora sería libre, la biopolítica posmoderna presentaría entonces otras coordenadas para entender el cuerpo humano. Alessandro Pandolfi sugiere en su libro *Naturaleza Humana* que: Los cuerpos dóciles que resultaban presa de las disciplinas y las instituciones de la época fordista, resultan obsoletos frente a los riesgos de la nueva economía y sociedad globales.¹⁴⁴

Así pues, la biopolítica posmoderna sugerirá que la ciencia habría de tomar el mando y por lo tanto ahora el talante de la ciencia sería el de la vida (quizá ocultando un nuevo humanismo) entonces por medio de la Biotecnología surgirían nuevas representaciones del cuerpo humano. Obviamente sustentadas también de la Biología, la genética y la biología molecular. Dice la Filósofa Teresa Aguilar García que con esto, las biotecnologías y las tecnologías de la información adquirirían un papel muy importante, pues serían entendidas como herramientas sofisticadas que constituirían el cuerpo humano.¹⁴⁵

Para este momento las imágenes de la naturaleza humana ya son otras, ahora el cuerpo y la tecnología se sitúan en un panorama distinto, uno post-antropológico sugiriendo la urgente necesidad de un nuevo análisis, uno distante del humanismo

¹⁴⁴ Cfr. Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, pág. 205.

¹⁴⁵ Es importante señalar que bajo la perspectiva de Tera Aguilar, se puede decir también que este modo de entender el cuerpo humano permite vislumbrar una nueva ontología que dista de la visión clásica sustancial. Cfr. Aguilar García Teresa, *Ontología Cyborg*, Barcelona, Gedisa, 2008, pág. 10.

compensatorio que nos pudiera ofrecer la ciencia. La necesidad de este nuevo análisis viene a colación de la aparición de un nuevo mito moderno llamado mundo globalizado. Por ello, para este momento, se vuelve urgente una nueva perspectiva, un giro de tuerca que desestructurará los nuevos discursos que pretendían ser omniabarcantes y sobre todo portaban el gen humanista.

Por lo tanto, esta nueva perspectiva puede ser llamada post-humanismo. Cuestión que acaeció a la par de esos nuevos avances genéticos y tecnológicos, dentro de los discursos de biopolítica y biotecnología, es importante tomar en cuenta esta perspectiva, ya que, Teresa Aguilar supone que sobre la confluencia entre cuerpo y tecnología surge una criatura híbrida la cual nos invita a una reexaminación a la luz de un nuevo estatus ontológico del cuerpo objeto, por lo que este análisis implicaría también poner en entre dicho los conceptos de humanidad o humanismo por haber sido desplazado ya desde tiempo atrás el antropocentrismo.¹⁴⁶

Ahora bien, ante el surgimiento de la necesidad de un nuevo análisis no humanista de las nuevas subjetividades globalizadas presentadas en la agenda de los nuevos discursos de la Biopolítica y la Biotecnología, se puede hablar de la perspectiva post-humana. Y es necesario desarrollar esta cuestión comenzando por preguntar ¿Qué es el post-humanismo? ¿Cómo entender el discurso post-humano frente a la instauración de la técnica y los valores metafísicos modernos?

De entrada resulta complicado otorgar una definición estrictamente descriptiva y lucida de esta cuestión, pues como antes mencioné el post-humanismo dista de ser una ideología, teoría o revalorización de la conciencia humana. Dentro de una gran gama de pensadores¹⁴⁷ que han dedicado tiempo al pensamiento de la

¹⁴⁶ Teresa Aguilar sugiere entonces que la ontología del cuerpo objeto u ontología cyborg pone en entredicho los conceptos de: Cultura, Naturaleza, Humanidad y humanismo. Afirma también que: el surgimiento de este nuevo híbrido ha desplazado el antropocentrismo, ya que se está hablando de una nueva figura que no es estrictamente la humana. Cfr. *Ibíd.* Pág. 12.

¹⁴⁷ Es necesario precisar que tanto Nietzsche, Heidegger, Foucault y Lyotard no son considerados como pensadores que reflexionan dentro de los horizontes del post-humanismo, antes más bien,

filosofía de lo post-humano se pueden encontrar algunas perspectivas muy puntuales con respecto de qué se puede entender por aquello llamado post-humanismo.

Con esto, se puede decir que una de las pensadoras más influyentes dentro del discurso post-humano fue Donna Haraway, ya que, bajo un análisis del feminismo muy puntual, ella propuso un nuevo organismo cibernético traído a colación precisamente luego de esa tan estrecha relación que se gestó entre el cuerpo y la tecnología. Por lo tanto, Donna Haraway identificó este nuevo organismo con el nombre de Cyborg. Por otra parte, entre los pensadores más cercanos al siglo XXI se puede hablar de Rosi Braidotti y Peter Sloterdijk quienes sostienen también dos perspectivas muy importantes que refieren un análisis post-humano con mucha vigencia actualmente.

Estos dos pensadores, cada uno desde su posición, hablarán de una cuestión nómada y antropotécnica, cada cual respectivamente, para situar su perspectiva post-humanista dentro de los ámbitos académicos desatando a su vez varias polémicas discusiones precisamente por las tan radicales posiciones que llegaron a tomar y sostener. Así pues, en base a esto se habrá un universo dentro del pensamiento post-humanista, el cual exige, propone y denuncia un nuevo panorama para la sociedad actual.

estos son el parte-aguas que dio luz a un camino que se venía marcando y concluía en la discusión en torno al humanismo filosófico y las sagaces críticas a la metafísica moderna.

De la Subjetividad al *Cyborg*.

La hiper-mercantilización y la producción en masa, produjo un estadio acelerado en los diversos ámbitos sociales y culturales de occidente. Por un lado el desarrollo tecnológico y la experimentación genética marcaba la pauta en cuanto a la nueva interpretación del cuerpo humano, en este estadio todo se volvía más superfluo, A la par el cuerpo humano pasaba a formar parte de los establos, criaderos del gran capital que se traducían como globalización. El estatuto de la mercantilización de la carne humana permeaba en la fabricación de humanos a la carta, prótesis y nuevos sustentos maquínicos para el ser humano.

El panorama académico no era diferente, el desarrollo de las nuevas tecnologías de la vida formaban parte de los problemas que había que abordar para navegar en el barco occidental de los problemas de primer mundo. En 1985 la publicación del manifiesto cyborg marcó un momento importante en este círculo antes mencionado.

Donna Haraway, historiadora, filósofa o pensadora, propuso, describió e identificó un nuevo organismo cibernético, el cual definió como cyborg. Esta postura, desde un análisis feminista y quizá anti-humanista muestra los horizontes y primeros límites de la imagería del léxico Biopolítico y Biotecnológico que daban reconocimiento de la instauración y relación del consensuado uso de las nuevas tecnologías de la vida.

El cyborg representa entonces una nueva forma de interpretar el cuerpo humano y su relación con las tecnologías. Para Donna Haraway el cyborg nos otorga nuestra política por el hecho de constituirse como una ontología divergente a la otrora perspectiva clásica moderna. Para Haraway el cyborg se puede definir como:

...una criatura en un mundo post-genérico. No tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica, mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes a favor de una unidad mayor... Es para terminar,

un ser no atado a ninguna dependencia, un hombre en el espacio. Según el sentido humanístico occidental, una historia que trate del origen depende del mito de la unidad original, de la plenitud, bienaventuranza y terror, representados de la madre fálica de la que todos los humanos deben separarse.¹⁴⁸

Esta primera definición que Haraway elabora, nos puede aproximar ya a una perspectiva post-humanista, precisamente es esa constitución fuera de los cánones metafísicos lo que posiciona al cyborg dentro de este discurso. En todo caso, el cyborg no atenderá a una lógica donde se implemente una constitución dual en la que los cuerpos cyborg se identifiquen como hombre o mujer, es precisamente la relación tecnológica la que difumina esta perspectiva identitaria y substancial del ser humano.

Por lo tanto el cyborg se sitúa frente a un nuevo horizonte el cual nos muestra ya para ese momento un futuro post-humano pues según Alessandro Pandolfi, la posición de Haraway con respecto de las mutaciones tecnológicas situará al cyborg fuera de todo romance antropológico, perspectiva que obviamente pondrá en duda la naturaleza humana.¹⁴⁹ Bajo esta perspectiva el cyborg resulta ser un agente post-humano, es un organismo híbrido que no tiene historia. Pandolfi sugiere también que Haraway supone que el cyborg permite despedirse de tres paradigmas teológico-políticos que han organizado tenazmente la historia occidental: la génesis, el género y el mito del fin apocalíptico o palingenésico del mundo.¹⁵⁰

Muy por delante de la preferencia que Haraway acepta con respecto de la panorámica que propone una simbiosis del cuerpo humano y la tecnología, el cyborg se establece más allá de un estatuto tecnológico. Más bien, como sugiere Teresa Aguilar:

¹⁴⁸ Haraway Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, "Manifiesto Cyborg", Madrid, Catedra, 1995, pág. 2.

¹⁴⁹ Cfr. Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, pág. 210.

¹⁵⁰ Cfr. Ibídem.

...el cyborg remite a la encrucijada de la interfaz humano/máquina como texto para leer el estatus humano y maquínico del sujeto del siglo XXI, así como a la superación de un estadio evolutivo antropocéntrico y a la interpretación de nuestra cultura ya desde presupuestos no exclusivamente esencialistas o humanos.¹⁵¹

Bajo la perspectiva de Pandolfi y Teresa Aguilar, la figura del cyborg representa un momento esencial en el cual se inaugura la era de la post-humanidad. Esto sin dejar a un lado todas las proposiciones de Haraway, que a mi parecer ella ya vislumbraba para el 1985 un futuro y un presente post-humano. Ya que, para Haraway la relación cuerpo-tecnología rompe con el humanismo, cuestión que el discurso anti-humanista abrazaba con vehemencia. Así pues el despliegue post-humanista en la figura de la naturaleza cyborg dio apertura a otras nuevas perspectivas que replantearon cuestiones como la idea de raza, género y clase, como partes identitarias de un sujeto moderno insostenible.¹⁵²

En todo caso, la apertura a nuevas perspectivas que propician el cyborg en el pensamiento de Haraway dio pie al sustento y posicionamiento de nuevas ideas como el ciber-feminismo y eco-feminismo. Entre otras posiciones se puede encontrar también a Judith Butler, quien de forma directa en su libro *El género en disputa*, se lanza contra la constitución de la identidad bajo las normas y cánones metafísicos de la sustancia. Dice Butler:

En la medida en que la identidad se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de la persona se

¹⁵¹ Aguilar García Teresa, *Ontología Cyborg*, Barcelona, Gedisa, 2008, pág. 13.

¹⁵² Siguiendo esta cuestión, Teresa Aguilar sugiere un punto de quiebre entre la idea de David Cronenberg y la de Haraway, según Teresa Aguilar la perspectiva de Cronenberg es pesimista mientras que la de Haraway resulta tener como componente una sintonía de esperanza y optimismo. Cuestión que Teresa Aguilar percibe y denomina como tecnófila para parte de la posición de Donna Haraway. Cfr . *Ibíd.* Pág. 75.

pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género incoherente o discontinuo.¹⁵³

De esta forma, aunque Butler se reconoce más como post-estructuralista, la posición en contra de la identidad y la metafísica de la sustancia que denuncia sugiere pues, un punto de encuentro con la figura cyborg. Butler a su vez busca una redefinición de la subjetividad femenina, pues cree que esta no debe de estar dentro de la metafísica de la sustancia.¹⁵⁴ Lo cual, se puede precisar que bajo esta posición se puede ver también aquí un desglose de tintes post-humanos, ya que, el giro post-estructuralista retoma las propuestas de Michel Foucault para redefinir la subjetividad moderna.

Así como Butler tiene un punto de encuentro con la posición del *Cyborg*, Peter Sloterdijk coincide con Haraway al momento de afirmar que la condición humano o lo humano representa y ha representado un carácter de prótesis, puesto que los dos creen que la tecnología no es un elemento salvífico del cual el hombre debiera suspenderse para seguir existiendo. En todo caso la tecnología (siguiendo la posición del cyborg) deviene como una simbiosis entre lo técnico y el cuerpo humano.

Si así que desde mi perspectiva la idea del cyborg llega al entorno del discurso post-humano para generar nuevas perspectivas y e interpretaciones del cuerpo humano y su relación con la tecnología, lo cual, bajo estas premisas la oposición cultura naturaleza quedaría disuelto entre ese océano cibernético en el que las relaciones interpersonales son más textuales, interpretativas y digitales, ahora la naturaleza y la cultura pertenecen a un mismo léxico y este se precisa desde luego bajo la figura del cyborg.

¹⁵³ Butler Judith, *El género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 72.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibíd.* Pág. 77.

Con esto se puede decir que el post-humanismo de Haraway busca una redefinición de la subjetividad que sostiene la ontología clásica en la modernidad, en conjunción con la máquina el cyborg supone entonces una opción, una apertura en la cual pretende visualizar un futuro post-humano que precise más que un nuevo léxico político. Pues dice Haraway que:

La máquina no es una cosa que deba ser animada, trabajada y dominada, pues la máquina somos nosotros y, nuestro procesos, un aspecto de nuestra encarnación. Podemos ser responsables de máquinas, ellas no nos dominan, no nos amenazan. Somos responsables de los límites, somos ellas.¹⁵⁵

Partiendo de la simbiosis a la que el cyborg nos remite, Haraway sugiere que es preciso hablar del género Cyborg, ya que, en este género no existe un impulso en la necesidad de producir una teoría total, pero sí una experiencia íntima, en la que el cyborg se haya deconstruido y propicia el diálogo con lo otro, así pues como sugiere Pandolfi y desde la perspectiva post-humanista: *El cyborg es una invitación al compromiso total con el mundo y a la liberación de la identificación política con los mitos de proximidad con la naturaleza... el cyborg es en este sentido, sinónimo de una práctica des-estructurante.*¹⁵⁶

¹⁵⁵ Haraway Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, "Manifiesto Cyborg", Madrid, Catedra, 1995, pág. 35.

¹⁵⁶ Cfr. Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, pág. 211.

Cuerpos Post-humanos.

Muy similar al cyborg que Donna Haraway propone y que a mi parecer se despliega una posición post-humanista, unos años antes Félix Guattari y Gilles Deleuze inventaron un concepto que denominaron “el cuerpo sin órganos”, cuestión que tenía como trasfondo una perspectiva spinozista y a su vez una redefinición y crítica al psicoanálisis propuesto por Jacques Lacan. El cuerpo sin órganos también representa un horizonte post-humano, puesto que el cuerpo sin órganos (escriben en mil meseta) representa los procesos post- antropológicos como otras tantas manifestaciones de un devenir múltiple¹⁵⁷.

En este sentido el cuerpo sin órganos representa una búsqueda post-humana en la cual, al ser suprimida la subjetividad lo único que acaece es este cuerpo sin órganos, múltiple y antagónico fuera de toda significación. En todo caso el cuerpo sin órganos no busca significar nada. Este se encuentra libre de toda ética, más precisamente del yo. Alessandro Pandolfi comenta que el cuerpo sin órganos es:

...un proceso que une al cuerpo humano con elementos inorgánicos (el cerebro social contemporáneo vinculado con el silicio de las computadoras, sobre el que están inscritas las informaciones y, más en general, el saber real y el posible); que desterritorializa las identidades, pero no en sentido multicultural. El cuerpo sin órganos es pues el englobador político de la posmodernidad.¹⁵⁸

Siguiendo esta premisa el cuerpo sin órganos representa un posición múltiple, no es el yo de la buena moral y el psicoanálisis, no representa una subjetividad sustancial, más bien así como sugiere Pandolfi, el cuerpo sin órganos representa una apertura fuera y dentro del ámbito cultural. En todo caso si es una apertura de y a lo múltiple no significa que Deleuze y Guattari pensarán en un relativismo cultural e identitario en el que cada cuerpo sin órganos sostuviera un discurso

¹⁵⁷ G, Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002. Pág. 156.

¹⁵⁸ Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007, pág. 212.

político, más bien estos pensaban todo lo contrario, pues así como el cyborg post-humano el cuerpo sin órganos desmembra la moral en turno y le da una revalorización al cuerpo pues como comentan Deleuze y Guattari:

...nosotros decimos que todos y todas tienen su CsO dispuesto a socavar, a proliferar, a recubrir y a invadir el conjunto del campo social entrando en relaciones de violencia y de rivalidad, pero también de alianza o de complicidad. CsO del dinero (inflación), pero también CsO del estado, del ejército, de la fábrica, de la ciudad, del partido, etc.¹⁵⁹

Así como el cyborg está dentro de una postura post-humanista podría decir también que el cuerpo sin órganos busca un horizonte similar, el cuerpo humano ha sufrido diversos atentados experimentales en el cual el afán ulterior al post-humanismo sugiere un antropocentrismo humanista de fondo. El cuerpo sin órganos no está desmembrado ni fragmentado, antes más bien este ha pasado a formar parte de nuestro día a día como ese organismo cibernético del que Haraway tomó partido.

Por lo tanto, los cuerpos post-humanos mutilan la humanidad del hombre, pero nos otorgan una apertura para entender la naturaleza cambiante y en relación con la cultura, de esto devienen un sinfín de propuestas que bajo el talante post-humanista podríamos ubicar también la idea del monstruo. Mabel Moraña entiende la figura del monstruo como una constitución ya maquínica que parece ser muy similar al *cyborg* y al cuerpo sin órganos.

Con esto. es preciso decir que la perspectiva post-humanista del cuerpo nos permite entender la relación que ya desde la modernidad el ser humano ha entablado con la tecnología. Así pues el monstruo acaece como una figura que aterroriza al hombre promedio pues como sugiere Mabel Moraña en el monstruo como máquina de guerra:

¹⁵⁹ G, Deleuze y F. Guattari, Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-Textos, 2002. Pág. 167.

...la constitución del monstruo es ya maquínica, su funcionalidad lo revela asimismo como un dispositivo artificioso destinado a sustituir funciones humanas o a expandir las capacidades del individuo en su relación con el individuo.¹⁶⁰

La figura del monstruo representa un cuerpo post-humano evoca en todo sentido lo artificial, la tecnología pero también sustenta lo humano desde una posición que cuestiona y desestructura la idea de la naturaleza humana. De la misma forma en que Deleuze y Guattari piensan el cuerpo sin órganos Mabel Moraña piensan también en el monstruo como una subjetividad que no tiene principio ni fin. Pero a su vez lo monstruoso sobrepasa los horizontes de lo humano, lo natural y lo científico.¹⁶¹

Los cuerpos post-humanos rompen con los atavismo del pensamiento metafísico que desde la modernidad instauró la idea de naturaleza humana, a mi parecer el exceso de seguridad bajo la protección de la técnica como una prótesis en el hombre, desintegro todo sentido del conocimiento de sí mismo (no en sentido metafísico) ya que, el pensamiento metafísico supone que la relación maquínica entre el cuerpo humano y la tecnología, sugiere a priori una separación de la naturaleza y la cultura, provocando un estado de extrañamiento en el cual el hombre está incitado a reconocerse como animal racional.

Posiblemente entonces, decir post-humano estaría en la misma sintonía que se evoca al decir *Cyborg*, Cuerpo sin órganos y monstruo. Esto, porque precisamente estas palabras desde mi perspectiva según los autores y autoras que las utilizan son propuestas que intentan desarrollar una perspectiva fuera del pensamiento metafísico. Y es importante señalar que esto implicaría entonces generar nuevas reflexiones con respecto del entender y hablar sobre la realidad y la teoría. Lo cual significa que la postura post-humanista viene encaminada precisamente por el pensamiento de Heidegger y Michel Foucault, solo por mencionar algunos.

¹⁶⁰ Moraña Mabel, *El monstruo como máquina de guerra*, Madrid, Iberoamericana, 2017, pág. 2017.

¹⁶¹ Cfr. *Ibíd.* Pág. 220.

La cuestión de la naturaleza y condición humana se escapa de sus bases teóricas metafísicas, lo cual, llevó a estos autores a señalar los vicios metafísicos de los que para su tiempo (el tiempo de la antropología filosófica) conllevaba hablar sobre la naturaleza humana y la condición humana

Entonces el post-humanismo, como antes mencione, lo dice Teresa Aguilar: pone en entre dicho las perspectivas de Cultura, Humanismo, Naturaleza, Antropocentrismo y Ser Humano. Por ello, yo creo que las críticas que desarrollé en los primeros dos capítulos dan apertura a este pensamiento, que va más allá del querer instaurar una verdad absoluta.

Post-humanismo y el nuevo milenio.

El inicio del siglo XXI fue muy esperanzador y sorprendente, luego de la gran incertidumbre de un tan sonado fin del mundo, en febrero del dos mil uno se publicaron los resultados del proyecto Genoma Humano; en los cuales aparecía por primera vez una secuencia completa de los tres mil millones de bases de pares del ADN. Con esto, el cuerpo humano se vuelve literalmente un texto modificable.

Si bien, algunas décadas atrás ya se había hablado de las nuevas perspectivas que el contexto socio-cultural demandaba con respecto del cuerpo humano. Por ejemplo se puede hablar de la microfísica del poder de Michel Foucault, la idea de la subjetividad posmoderna en Lyotard, el cuerpo sin órganos en *Mil Mesetas* y el Cyborg de Donna Haraway. Para ese momento, saber y entender la composición del ADN fue crucial a la hora de proponer cualquier perspectiva que sugiriera abordar dicha cuestión.

Este acontecimiento marcó un punto de inflexión, ahora el ser humano y la tecnología clamaban por una nueva y más estrecha relación. La ingeniería genética representaba un nuevo elemento salvífico, con esto, el ser humano ahora podría vivir eternamente. Y como Haraway lo había planteado, para ese momento el ser humano se volvía un Cyborg y con esto sería texto, maquina, cuerpo y metáfora.¹⁶²

Como antes mencione, el pensamiento de Donna Haraway fue un parte aguas en la cuestión del post-humanismo, ya que la idea del *Cyborg* marcó un hito a la hora de hablar y entender eso que hasta su tiempo los anti-humanistas habían criticado

¹⁶² En el artículo *Metáforas del humanismo Cyborg. El cuerpo humano como texto ¿Violencia o posibilidad?* Rita Vega alude a Beatriz Preciado con respecto de esta cita de Haraway diciendo que para este momento se ha generado una simbiosis entre el hombre y la máquina. Cuestión que ya se auguraba, un poco antes de que la concepción del cuerpo humano se volviera texto. Cfr. Vega Baeza Rita, Soto José Alfredo Soto, *Metáforas del humanismo Cyborg. El cuerpo humano como texto ¿Violencia o posibilidad?*, Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura, Volume 33, Number 2, Spring 2018, pp. 93-101 (Article).

fuertemente; la cuestión del ser humano. Pero como Sugiere la estudiosa Rita Vega:

Haraway inaugura un pensamiento nómada que apenas empieza a desperezarse con la incidencia de las todavía llamadas “Nuevas Tecnologías”; en su teoría, la naturaleza también es narrativa. El cibernético es decididamente utópico y no tiene ni quiere tener ninguna inocencia. Para nuestra fortuna, el cibernético no está hecho de barro, no remite al Edén, su espacio es imaginado como una posibilidad para aquellos que no tienen inconveniente o complejos por diferenciación en parecerse a máquinas o incluso a animales, porque no siguen el modelo conservador—tan rentable como incoherente— de una familia tradicional orgánica, blanca, sana y heterosexual.¹⁶³

Esto indica que con la llegada del nuevo siglo la perspectiva post-humanista obtuvo un giro de tuerca en la que ahora tendría que contemplar también una simbiosis casi inconscientemente aceptada cultural y socialmente en occidente, el hombre y la tecnología se volvían a reencontrar pero esta vez bajo un talante híbrido, protésico y bajo una identidad poliédrica. Y a propósito de la tecnología, en el artículo titulado *Humanismo Cibernético*, Fernando Broncano sugiere que:

La tecnología nos ha convertido en una suerte de monstruos de la naturaleza. Cuestión que ha propiciado que la tecnología sea la producción de seres que son también producto de esta: los humanos. Monstruos de la naturaleza, aunque monstruos prometedores.¹⁶⁴

Ahora bien, partiendo de la idea de Broncano es evidente observar que la figura del cibernético representaría desde ahora con más fuerza la figura textual y metafórica que ya desde el noventa y dos Haraway había sugerido. Cuestión que él aborda

¹⁶³ Vega Baeza Rita, Soto José Alfredo Soto, *Metáforas del humanismo Cibernético. El cuerpo humano como texto ¿Violencia o posibilidad?*, Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura, Volume 33, Number 2, Spring 2018, Pág. 100.

¹⁶⁴ Broncano F. y Hernandez de la Fuente D, *De Prometeo a Frankenstein. Autómatas, cibernéticos y otras creaciones más que humanas*, Madrid: Evohé, 2012, Pág. 54.

puntualmente diciendo que: ahora los tiempos (los del siglo XXI) serían definitivamente de exilio y metamorfosis.¹⁶⁵

El exilio y la metamorfosis devienen de un estado de desarraigo que al pasar de los años se fue agudizando, con esto, la figura del ciborg representará también un estado melancólico. Dicho estado fluctuara entre todo un repertorio de condicionantes técnico-tecnológicos que de alguna forma será benéfico para el *modus vivendi* del ciborg pero que por otra parte este estado protésico le conducirá a la melancolía. Broncano sabe perfectamente que el humanismo no se puede sostener más, y su humanismo ciborg no está empeñado en revalorizar esta cuestión. De lo cual Broncano sugiere que:

Los ciborgs ya no son humanos. Los ciborgs saben que las especies son construcciones inestables en el río histórico de la deriva genética. Saben que el calificativo de humanos se empleó muchas veces para justificar la dominación: sobre los animales, sobre otros humanos que tenían apariencia humana pero hablaban otra lengua; olían de otro modo, rezaban a otros dioses.¹⁶⁶

Con esto, la perspectiva de Broncano se vuelca hacia la postulación de un humanismo ciborg, y desde mi visión podría decir que esta idea permite leerlo como pensador post-humanista. Pues dice que:

El viejo humanismo se ve a sí mismo como el resistente a los procesos de modernización. Pero el humanismo ciborg no es lo contrario: no es el optimismo de la modernización y las nuevas tecnologías. El humanismo ciborg no es ciego a los desastres de la civilización pero se instala en ellos y los convierte en parte de su experiencia.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Cfr. *Ibíd.* Pág. 53.

¹⁶⁶ Broncano Fernando, *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder, 2012, Pág. 21.

¹⁶⁷ Cfr. Broncano F. y Hernandez de la Fuente D, *De Prometeo a Frankenstein. Autómatas, ciborgs y otras creaciones más que humanas*, Madrid: Evohé, 2012, Pág. 74.

Y como antes mencioné, para Broncano la figura del ciborg representaría una figura metafórica con más fuerza, la cual, sería de mucha utilidad para lograr una reconciliación o superación de la dicotomía entre lo natural y lo artificial. Así mismo, el trabajo de Donna Haraway no quedaría demeritado, pues dice Broncano que: *...la intención de Haraway era reivindicar lo que las primeras formas de feminismo habían estigmatizado; lo natural de lo femenino, lo corpóreo, lo emocional y la experiencia maternal.*¹⁶⁸

Tanto el ciborg como los post-humanos y el nómada, se sitúan desde un espacio en el que su identidad ahora es poliédrica y saben que la cultural se inventa y se reinventa según cada contexto lo demande. Tomando en cuenta esta idea y la simbiosis entre hombre y máquina, se puede decir que el pensamiento de Broncano y el de Rita Vega se sitúan sobre la misma línea post-humana en el que se encuentran pensadores como Mabel Moraña, Rosi Braidotti, Judith Butler y Peter Sloterdijk. Y más atrás podemos hablar de Donna Haraway, Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari.

Se puede decir también, que tanto las perspectivas del nuevo siglo como las anteriores, advienen de la crítica hacia la metafísica y el humanismo, crítica que anteriormente yo he identificado como anti-humanismo. En el libro de Rosi Braidotti titulado *Lo post-humano*, ella dice que:

El anti-humanismo emergió como el grito de batalla de aquella generación de pensadores radicales que más tarde habría sido famosa en todo el mundo como generación post-estructuralista. Abandonaron el pensamiento dicotómico dialéctico y desarrollaron un tercer modo de aproximación a los cambios de la subjetividad humana.¹⁶⁹

Partiendo del anti-humanismo, Rosi Braidotti supone entonces que: se puede prescindir del sujeto unitario del humanismo, y propone sustituirlo por un sujeto más complejo, caracterizado principalmente por la encarnación, la sexualidad, la

¹⁶⁸ Broncano Fernando, *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder, 2012, Pág. 39.

¹⁶⁹ Cfr. Braidotti Rosi, *Lo Posthumano*, Barcelona: Gedisa, 2015, Pág. 29-31.

afectividad, la empatía y el deseo.¹⁷⁰ Y es aquí precisamente donde el pensamiento de Braidotti se puede catalogar como post-humanista, pues ella cree que esta condición histórica marca el fin de la oposición entre humanismo y anti-humanismo.

Así pues, para Rosi Braidotti el pensamiento post-humano representa un reto, que si bien se perfila dentro de la discusión humanismo y anti-humanismo. Ella cree que lo post-humano es la vía para pensar una ética nómada. Posición en la que se alinea firmemente a favor de las fuerzas tecnológicas, pero contra la apropiación individualista liberal de su potencial.¹⁷¹

Y bajo esta perspectiva, Rosi Braidotti identifica algunos estratos de los cuales ella cree que el pensamiento post-humano ha permeado en fondo y forma para entender y re-inventar las antiguas perspectivas que se desprendieron del humanismo moderno, por ejemplo sugiere cuatro estratos o ámbitos de los cuales ninguno merecería menos atención, los menciona de la siguiente forma:

1. Lo post-humano y el devenir animal.
2. Post-humano y devenir tierra.
3. Post-humano y devenir máquina.
4. Política Post-humana.¹⁷²

Entonces, siguiendo la perspectiva de Braidotti será posible reflexionar sobre estos cuatro estratos de una forma radical si se toma como punto de partida el pensamiento post-humano. Pues estos tiempos ya no son propicios para el individualismo humanista, entonces el post-humano debería aprovechar todos los espacios inconclusos y socavados que dentro del sistema se han ido dejando.

¹⁷⁰ En este libro Rosi Braidotti afirma puntualmente que el anti-humanismo es uno de los senderos históricos y teóricos que puede conducir a lo post-humano. Cfr. *Ibid.* Pág.32.

¹⁷¹ Cfr. Braidotti Rosi, *Transposiciones Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009, Pág. 56.

¹⁷² Cfr. Braidotti Rosi, *Lo Posthumano*, Barcelona: Gedisa, 2015, Págs. 84-101.

Pero lo más importante dice Braidotti: *...sin ceder al mito del organicismo y la armonía holística, como también al oportunismo capitalista.*¹⁷³

En este sentido, una de las propuestas de Braidotti es el nomadismo como opción teórica, cuestión que no está nada distante de la idea melancólica del ciborg. Pues para Braidotti el nomadismo representa también una condición existencial que se traduce en un estilo de pensamiento.¹⁷⁴ El fin de un milenio y el inicio de otro requerían y requiere nuevas perspectivas culturales, que se instale bajo un andamiaje post-humano. Braidotti entiende esto y apuesta con vehemencia a la postulación de un sujeto nómada el cual representa para Braidotti: *...un mito, es decir, una ficción política que permite analizar detalladamente las categorías establecidas y los niveles de experiencia, para de esa forma poder desplazarse y desdibujar las fronteras sin quemar los puentes.*¹⁷⁵

Para lograr el acometido, es necesario tener en cuenta el estado protésico en el que los sujetos se encuentran. A mi parecer, los pensadores que han perfilado su pensar sobre las cuestiones del post-humanismo se dieron y se han dado cuenta de tener muy en cuenta esta cuestión. Pues eso les ha llevado a dar un paso más adelante y no recaer en las viejas prácticas teóricas sostenidas de un pensamiento humanista, metafísico y occidentalizado. Y bajo esta perspectiva, se puede decir que Rosi Braidotti también se encaminó por los senderos que Haraway abrió.

Braidotti entendió que el sujeto nómada se encuentra permanentemente en una relación entre máquina y cuerpo, por ello recurrió a la idea del ciborg, entendiéndolo de la siguiente forma: *El cyborg tiene por objetivo reconceptualizar al ser humano como una entidad corporizada, sin embargo no unificada y por consiguiente no cartesiana.* Y prosigue diciendo: *...el cyborg como modelo epistemológico es, en mi opinión, perfectamente adecuado, en la medida en que*

¹⁷³ *Ibíd.* Pág. 103.

¹⁷⁴ Cfr. Braidotti Rosi, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000, Pág. 26.

¹⁷⁵ *Ibíd.* Pág. 30.

*quita las barreras dualistas entre el cuerpo y sus soportes tecnológicos y técnicos.*¹⁷⁶

Por otra parte y un tanto en la misma sintonía, se puede hablar también de Peter Sloterdijk, a mi parecer otro pensador post-humanista, ya que, algo de lo que hay que destacar de su pensamiento son las críticas al humanismo que ha elaborado a lo largo de su andar como pensador. Una de las críticas más destacadas es la que elabora en el libro titulado Normas para el parque humano.

En primera instancia, Sloterdijk desarrolló una dura crítica a la idea de la domesticación del hombre por medio de la lectura. Cuestión en la que nos muestra un claro desacuerdo con Heidegger y su carta sobre el humanismo. A saber, la idea de Sloterdijk sugiere que el humanismo y las formas de organización cultural han quedado sobre pasadas (rebasadas) de forma pragmática y programática.¹⁷⁷

Y es aquí donde se despliega la propuesta post-humanista de Sloterdijk, pues él cree que las sociedades modernas requieren de nuevos mecanismos con los cuales se puedan crear y proponer síntesis políticas y culturales para el contexto del nuevo milenio, y una posible vía para hacer otras propuestas se puede dar si se parte de las antropotécnicas. De las cuales Sloterdijk define como: *Formas de intervenir lo que en un momento se pensó como suelo fijo de lo humano*. Pues las ideas universales de antaño ya no se pueden sostener más como discurso.¹⁷⁸

Con esto, se puede decir entonces, que las antropotécnicas representan una forma de abordar las condiciones materiales determinadas en que se ha observado, se desarrolla la existencia de los hombres.¹⁷⁹ Sloterdijk también sabe que el humanismo está en crisis, por lo tanto, ya no representa un modelo de civilización. En ese sentido, el proyecto post-humanista de Sloterdijk se configura bajo los preceptos de las nuevas tecnologías.

¹⁷⁶ Cfr. Ibíd. Págs. 124-1278.

¹⁷⁷ Cfr. Sloterdijk Peter, Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger, Madrid, Siruela, 2001, Pág. 31.

¹⁷⁸ Ibíd. Pág. 41.

¹⁷⁹ Cfr. Sloterdijk Peter, Has de cambiar tu vida. Sobre el giro antropotécnico, Valencia, Pre-Textos, 2011. Pág. 16.

En todo caso, el proyecto post-humanista de Sloterdijk descarta totalmente la idea del hombre como animal racional. Pues como sugiere Adolfo Vásquez Rocca:

...Sloterdijk cree que el humanismo debe entenderse como un periodo del pensamiento occidental que se sitúa entre un pasado pre-humanista y un presente/futuro post-humanista.¹⁸⁰

El momento post-humanista será entendido como aquel en el que cada vez es más difícil situarse del algún modo en un ámbito natural o artificial. Pues como Sloterdijk y los pensadores post-humanista antes citados lo creen; es el momento de desdibujar esas barreras entre la naturaleza y lo artificial. Por eso desde las antropotécnicas, según Sloterdijk se puede tener acceso a estos dos ámbitos que por siglos se han pensado de manera opuesta o superada. De lo cual resulta un pensamiento situado en un andamiaje post-humanista. De esto sugiere Vásquez Rocca que:

...Según Sloterdijk hay que prescindir de una interpretación humanista del mundo estructurada sobre la dicotomía sujeto/objeto, porque los hombres necesitan relacionarse entre ellos, pero también con las máquinas, los animales y las plantas.¹⁸¹

Bajo estas perspectivas antes citadas, es claro ver que la posición post-humanista va más allá de los valores universales impuestos por el pensamiento humanista moderno. La aparición de máquinas cada vez más parecidas al hombre desdibuja las pretensiones omniabarcantes de una postura que al parecer el nuevo milenio y la gran producción de nuevas tecnologías habían dejado ya, a un lado.

Por eso se puede decir que, el post-humanismo del nuevo milenio coincide también en la importancia de repensar el humanismo, pero esta vez de forma

¹⁸⁰ Vásquez Rocca Adolfo, Informe de conferencia, *Peter Sloterdijk; El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos*, Revista Observaciones Filosóficas, 2005, Pág. 5.

¹⁸¹ Cfr. *Ibíd.* Pág. 8.

urgente, y también tomando en cuenta las nuevas tecnologías que con el paso del tiempo han tomado un papel protésico en el hombre. Esto indica finalmente que un pensamiento post-humano versa sobre un abanico de propuestas en las cuales no se busca revalorizar el pensamiento humanista moderno. Y como antes dije, las perspectivas post-humanas (incluso las del nuevo siglo) sugieren una base anti-humanista como punto de partida.

Si bien, el siglo XXI y sus nuevas tecnologías representan un reto para los pensadores post-humanos, es evidente que: con el paso del tiempo, la presencia de un síntoma que parece acelerar y difuminar las diversas existencias que habitan la tierra consume todo cuanto entra a su paso. El pensamiento post-humano no se revela o se sitúa como un elemento salvífico para la humanidad, pero si nos sirve como una herramienta de la cual será propicio pensar en nuevas formas de entender o abordar esa gran diversidad que; ahora en relación con la tecnología, habitamos la tierra.

CONCLUSIONES.

El objetivo de esta investigación se ha centrado principalmente en dilucidar y analizar el problema de la técnica moderna y su relación con el humanismo moderno. Cuestión que a mi parecer llega a un punto de inflexión el cual da paso a una discusión. Momento que yo he identificado como discusión en torno al humanismo filosófico y su contra parte anti-humanismo.

En ese sentido, puedo decir también que desde el inicio de la investigación tuve la sospecha de que el análisis del problema de la técnica moderna llevado hasta la discusión antes mencionada, daría pie a una posible propuesta que de cierta forma el punto de partida sería el anti-humanismo. A saber, es necesario afirmar que: creo que el pensamiento post-humanista adviene de una línea totalmente anti-humanista, cuestión de suma importancia, ya que, este discurso posibilita a los pensadores post-humanista hacer una lectura y reflexión de los temas culturales, sociales, estéticos, políticos y filosóficos, que la sociedad y contexto demandan según su respectivo tiempo.

Por lo tanto puedo decir también que el pensamiento post-humanista no atiende a una escuela, teoría, cátedra, o metodología para entender los fenómenos culturales. Antes más bien, al partir del anti-humanismo el pensador post-humanista no tratara de instaurar nuevos cánones dentro del pensamiento, cultural y social.

La estructura de la presente investigación es la siguiente: una introducción, tres capítulos y una conclusión.

El capítulo I se titula: La técnica moderna. Una aproximación al pensamiento de Martin Heidegger. La finalidad del mismo ha sido desarrollar la perspectiva del filósofo alemán Martin Heidegger, que a mi parecer, la mejor forma de desarrollar y analizar dicha perspectiva fue identificando tres temas que el mis pensador aborda y destacada a lo largo de los escritos que he abordado.

Así pues, creí necesario hablar primeramente de la pregunta por la técnica, para luego en la segunda parte analizar la cuestión de la *tecne* como *aletheia*. Creo que el analizar estas dos cuestiones me brindó las herramientas para poder hacer una reflexión más puntual de la Gestell como estructura de emplazamiento. Punto que propongo y desarrollo en la tercera parte del primer capítulo.

En todo caso he abordado a otros pensadores como: José Ortega y Gasset, Félix Duque, Juan David García Baca, Arturo Leyte, Emanuel Levinas, entre otros. El desarrollo del tema de la filosofía de la técnica, lo he desarrollado tomando principalmente como punto de partida las cuestiones que Martin Heidegger destaca y propone, en consiguiente las lecturas de otros autores han quedado ancladas a tres cuestiones medulares, que a mi parecer, como antes lo dije, son las más importantes para poder desarrollar y entender esta cuestión.

Por un lado se encuentra el mundo técnico representando el plan del hombre, un plan que se sostiene esencialmente del emplazar, convirtiendo lo técnico en artefacto del mismo. Por otro, está la co-pertenencia entre el ser y el hombre que le permite a este la experiencia del pensar, llevándole así a preguntar siempre por el ser, pero habrá que puntualizar también que este preguntar será siempre en el mundo técnico, llevando al hombre a la acción del emplazar, al des-ocultar violento del ser sobre la naturaleza.

Así pues diré que, para Heidegger en el acontecimiento apropiador crece lo que salva, ya que, el acontecimiento apropiador es el ámbito más vibrante, a través del cual, hombre y ser logran mutuamente su esencia, ganan su esencia, en tanto que pierden aquellas determinaciones que les prestó la metafísica.¹⁸²

El capítulo II lleva por título: Sujeto humanista un sujeto técnico en la modernidad. En este capítulo me centre primeramente en hacer un análisis y exposición de los fundamentos en los que el humanismo moderno tomó como base para desplegar su propuesta teórica. De esto cabe destacar que he encontrado que tanto la

¹⁸² Cfr. Heidegger Martin, *La pregunta por la técnica*, Op. cit., Pág. 90.

antropología filosófica como el humanismo moderno parten de los mismos supuestos metafísicos en todos los sentidos posibles.

Partiendo de esto, se puede decir, que el acometido de la antropología filosófica era unificar en una filosofía las reflexiones sobre el ser del hombre. Por ello como disciplina echo mano de las ciencias para que de esta forma se pudiera crear un discurso con un tono más objetivo. Y con esto, quizá uno de los descubrimientos de la antropología filosófica de la modernidad fue la cuestión de lo humano.

La perspectiva del humanismo renacentista es meramente la de un momento cultural. Hay que tener en cuenta que con el nacimiento de la antropología filosófica se pasó del yo al sujeto y del sujeto a la humanidad cuestión que a final de cuentas representa la misma estructura, obviamente con sus peculiaridades. Partiendo de esto y teniendo en cuenta la posición del humanismo moderno como una disposición intelectual se puede resaltar que aunque el humanismo del renacimiento se identifica más como un momento cultural los dos presupuestos tienen rasgos capitales que los caracterizan por el mero hecho de ser llamado humanismo. Dice Morey que:

...el termino humanismo remite a un haz familiar de actitudes valores y creencias que incluyen por lo menos las siguientes:

- la igualdad y la dignidad del hombre.
- Fe en la racionalidad de los seres humanos.
- Proceso democrático en la acción social.
- Esperanza en el progreso humano.
- Confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos.¹⁸³

He propuesto también una segunda parte para este capítulo, luego de haber aclarado los puntos de encuentro entre antropología filosófica y humanismo

¹⁸³ Cfr. Morey Miguel, *El hombre como argumento, Op. cit.*, Pág. 107.

moderno creí pertinente desarrollar in media res, un análisis puntual sobre la discusión entre humanismo y anti-humanismo. Sobre esta discusión he decidido abordar dos momentos que a mi parecer son piedra angular para entender y analizar esta cuestión.

Primeramente decidí identificar la primera parte de la discusión como: el mal momento para el humanismo. En este apartado he desarrollado principalmente el debate entre Sartre y Heidegger, con esto es posible ver, como antes lo mencione que; Heidegger se declaraba anti-humanista quizá sin decirlo expresamente. Heidegger crítica directamente la posición subjetiva de Sartre y con esto todo humanismo existente. Para Heidegger, todos los humanismos son metafísicos. Cuestión que resalta diciendo o poniendo entre dicho, preguntando si realmente existe una verdadera preocupación por parte del humanismo para preservar la existencia del hombre.

Así pues, desde una posición muy radical Heidegger nos muestra el peligro que implica seguir por los sinuosos caminos de la metafísica occidental, y propone un pensar que este fuera de estos caminos. Para Heidegger la palabra humanismo ha perdido su sentido, y en consecuencias no precisa seguir conservándola. A diferencia de Sartre, Heidegger cree que la esencia del hombre se escapa y está más allá de una ética o de un discurso.

Así como Nietzsche cree que el hombre mismo trajo la muerte de Dios, Heidegger cree que el camino del humanismo enseña un nihilismo irresponsable y destructivo. El humanismo, es peligroso, no ha dejado nada bueno para el hombre, tal parece que cada vez lo humano ha sido menos humano, el hombre en su afán de domesticarse a sí mismo ha quedado cada vez más pequeño.

Por otra parte, un momento también importante es el que he identificado como anti-humanismo francés. Para ello he destacado principalmente las perspectivas y críticas de pensadores como Louis Althusser y Claude Levi Strauss.

En base a esto, se puede destacar también, la crítica al humanismo que Michel Foucault desarrolló. A mi parecer esta es una de las críticas más importantes en

el siglo XX, ya que, a partir del pensamiento de Foucault se gestaron nuevas formas de pensar y abordar la cuestión del humanismo.

El nacimiento del hombre como objeto de saber o sujeto de conocimiento, representa el triunfo del humanismo. Pero Foucault comienza por desconfiar de ese triunfo, la creación de las instituciones, la creación de discursos y la instalación en el hombre y para el hombre, resulta una apuesta para él. Lo cual le valió para poder darse cuenta de que el humanismo se colocó y lo seguía haciendo siempre en el ámbito del saber y el poder. Pues dice:

La antropologización es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree con facilidad que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aun quizá en el vértice y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano en el reino del mundo, si no reina ya en el centro del ser, las ciencias humanas son intermediarios peligrosos en el espacio del saber.¹⁸⁴

No cabe duda entonces, que el anti-humanismo de Foucault resulta ser una crítica de suma importancia para entender el pensamiento contemporáneo. Ya que desde mi perspectiva Foucault desarma y retuerce el concepto de ser humano, mostrándonos cuestiones que en otros tiempos eran incuestionables.

Y como mencione anteriormente, en síntesis, puedo decir que del anti-humanismo de Foucault se pueden rescatar dos puntos muy importantes, los cuales conforman dicha crítica. Pero también posiblemente estos dos puntos son piedra angular de su filosofía. A saber el primer punto es la crítica que hace a las prácticas discursivas, las cuales para Foucault representan una forma de ejercer el poder. Ya que, el significado de las practicas discursivas dependerá del tiempo y espacio en que se usen, lo cual me lleva a suponer que quizá Foucault pensaba

¹⁸⁴ Foucault Michel, *Las palabras y las cosas una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010, Pág. 361.

en que detrás de los discursos o las palabras no se encontraría otra cosa más que discursos y palabras usados para someter al hombre.

Por otra parte, un segundo punto que habría que destacar es, la posición que toma con respecto de las ciencias humanas y su visión del hombre como objeto de conocimiento. Y es aquí donde Foucault liquida también la idea de sujeto y todo lo que conlleva la metafísica de la subjetividad.

Por ello, como conclusión puedo decir que, el humanismo, visto desde la perspectiva de Heidegger y Foucault, representa sobre todo, el proyecto metafísico de la modernidad. Un proyecto que a lo largo de la historia ha implicado siempre el sometimiento del hombre desarraigándolo de su esencia y dejándolo como objeto de conocimiento. La articulación del discurso humanista a lo largo de la historia ha resultado catastrófico y violento en todos los contextos posibles.

Y con esto, Heidegger y Foucault nos dejan claro que es necesario tomar un nuevo punto de partida (que no sea el hombre) para de esa forma, vislumbrar, posiblemente una visión del mundo que excluya las distintas versiones del humanismo que a lo largo de la historia se han presentado.

Por ello, como una tercera y última parte, en el capítulo III titulado: Mutilaciones de lo humano, un acercamiento al post-humanismo. Me encargue de abordar y presentar los puntos más destacados de dicho pensamiento.

Así pues, como antes mencione. Una de las principales figuras en esta discusión fue, Michel Foucault. Ya que, desde mi perspectiva Foucault recupera la problemática identificada a través de la crítica al humanismo y nos regala un paso más adelante de lo que en la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX se entiendo como anti-humanismo. Este a su vez dio apertura a una nueva propuesta o una nueva forma de pensar al hombre, a saber, luego de las reflexiones de algunos pensadores anti-humanistas como Martin Heidegger, Michel Foucault, y a mi parecer Lyotard. Se dio apertura al post-humanismo,

A mi parecer, las tecnologías del yo son un punto importante para una apertura post-humanista. Pues es posible observar que para este momento Foucault ha llevado un paso adelante la perspectiva anti-humanista; cuestión que fue encaminando hacia una propuesta más radical.

Así pues, de forma íntegra, el reconocimiento de las tecnologías del yo refleja un primer despliegue encaminado hacia una filosofía post-humana, puesto que nace encarecidamente la necesidad de pensar al sujeto desde una perspectiva fuera de la metafísica e integrando otra perspectiva política, social y cultural.

Por eso creo que bajo esta perspectiva se alcanza ya a vislumbrar un vestigio de lo que más adelante se denominaría post-humanismo. Entre el talante Anti-humanista y el estructuralismo francés Foucault abrió el camino hacia una nueva cuestión, por eso creo que vale la pena aún en nuestro tiempo ahondar en los últimos trabajos de Foucault.

A partir de esto el discurso post-humano estará presente en los diversos ámbitos de la vida social y cultural, puedo decir que posteriormente a Michel Foucault una de las pensadoras más influyentes dentro del pensamiento post-humanista fue Donna Haraway, ya que, bajo un análisis del feminismo propuso un nuevo organismo cibernético traído a colación precisamente luego de esa tan estrecha relación que se gestó entre el cuerpo y la tecnología. Por lo tanto, Donna Haraway identifico este nuevo organismo con el nombre de Cyborg. Por otra parte, entre los pensadores más cercanos al siglo XXI se puede hablar de Rossi Braidotti y Peter Sloterdijk quienes sostienen también dos perspectivas muy importantes que refieren un análisis post-humano con mucha vigencia actualmente.

La cuestión del cyborg será tratada también por los dos pensadores antes mencionados, entre otros de los cuales he mencionado en el tercer capítulo, se encuentran también Teresa Aguilar García y Fernando Broncano.

Bajo la perspectiva de Teresa Aguilar, la figura del cyborg representa un momento esencial en el cual se inaugura la era de la post-humanidad. Esto sin dejar a un lado todas las proposiciones de Haraway, que a mi parecer ella ya vislumbraba

para el mil novecientos ochenta y cinco un futuro y un presente post-humano. Ya que, para Haraway la relación cuerpo-tecnología rompe con el humanismo, cuestión que el discurso anti-humanista abrazaba con vehemencia. Así pues el despliegue post-humanista en la figura de la naturaleza cyborg dio apertura a otras nuevas perspectivas que replantearon cuestiones como la idea de raza, género y clase, como partes identitarias de un sujeto moderno insostenible.

Por otra parte creí necesario destacar también otras perspectivas que a mi parecer tienen un punto de encuentro con una visión post-humanista y con el cyborg de Haraway. Para ello, un apartado del tercer capítulo lo titule: Cuerpos post-humanos.

En esta parte identifique otras perspectivas como la de Félix Guattari y Gilles Deleuze, ya que unos años antes estos pensadores inventaron un concepto que denominaron “cuerpo sin órganos”. Para mí, el cuerpo sin órganos también representa un horizonte post-humano, puesto que el cuerpo sin órganos (escriben en mil meseta) representa los procesos post- antropológicos como otras tantas manifestaciones de un devenir múltiple¹⁸⁵.

Por lo tanto es necesario volver a enfatizar una cuestión que en a lo largo del último capítulo mencione. A saber, así como el cyborg está dentro de una postura post-humanista podría decir también que el cuerpo sin órganos busca un horizonte similar, el cuerpo humano ha sufrido diversos atentados experimentales en el cual el afán ulterior al post-humanismo sugiere un antropocentrismo humanista de fondo. El cuerpo sin órganos no está desmembrado ni fragmentado, antes más bien este ha pasado a formar parte de nuestro día a día como ese organismo cibernético del que Haraway tomó partido.

Por lo tanto, los cuerpos post-humanos mutilan la humanidad del hombre, pero nos otorgan una apertura para entender la naturaleza cambiante y en relación con

¹⁸⁵ Cfr. G, Deleuze y F. Guattari, Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-Textos, 2002. Pág. 156.

la cultura, de esto devienen un sinfín de propuestas que bajo el talante post-humanista podríamos ubicar también la idea del monstruo.

Así pues, yo creo que: Los cuerpos post-humanos rompen con los atavismo del pensamiento metafísico que desde la modernidad instauró la idea de naturaleza humana, a mi parecer el exceso de seguridad bajo la protección de la técnica como una prótesis en el hombre, desintegro todo sentido del conocimiento de sí mismo (no en sentido metafísico) ya que, el pensamiento metafísico supone que la relación maquínica entre el cuerpo humano y la tecnología, sugiere a priori una separación de la naturaleza y la cultura, provocando un estado de extrañamiento en el cual el hombre está incitado a reconocerse como animal racional.

Posiblemente entonces, decir post-humano estaría en la misma sintonía que se evoca al decir Cyborg, Cuerpo sin órganos y monstruo. Esto, porque precisamente estas palabras desde mi perspectiva según los autores y autoras que las utilizan son propuestas que intentan desarrollar una perspectiva fuera del pensamiento metafísico. Y es importante señalar que esto implicaría entonces generar nuevas reflexiones con respecto del entender y hablar sobre la realidad y la teoría. Lo cual significa que la postura post-humanista viene encaminada precisamente por el pensamiento de Heidegger y Michel Foucault, solo por mencionar algunos.

Para la última parte del tercer capítulo, me enfoque en abordar y recuperar las perspectivas post-humanistas del nuevo milenio, dichas cuestiones se desarrollaron a la par de la decodificación del genoma humano. Por lo tanto el panorama cultural ya sería otro. Siguiendo el hilo anti-humanista y la idea del cyborg de Haraway aborde y analice las propuestas de Fernando Broncano, Peter Sloterdijk y Rosi Braidotti.

Para este momento la idea del ser humano se desmorona y desdibuja por la relación que se entabló con la tecnología, por ello la figura del cyborg representa una forma de entender y abordar esta relación. Una relación de simbiosis entre cuerpos y maquinas. Dicha relación sugiere que tanto el cíborg como los post-humanos y el nómada, se sitúan desde un espacio en el que su identidad ahora es poliédrica y saben que la cultural se inventa y se reinventa según cada contexto lo

demande. Por ello la insistencia de Sloterdijk en presentar las antropotécnicas como una cuestión importante en este siglo.

Dicho lo anterior, quiero concluir diciendo que las perspectivas post-humanistas van más allá de los valores universales impuestos por el pensamiento humanista moderno. La aparición de máquinas cada vez más parecidas al hombre desdibuja las pretensiones omniabarcantes de una postura que al parecer el nuevo milenio y la gran producción de nuevas tecnologías habían dejado ya, a un lado.

Entonces el post-humanismo, como antes mencione, lo dice Teresa Aguilar: pone en entre dicho las perspectivas de Cultura, Humanismo, Naturaleza, Antropocentrismo y Ser Humano. Por ello, yo creo que las críticas que desarrollé en los primeros dos capítulos dan apertura a este pensamiento, que va más allá del querer instaurar una verdad absoluta.

Las antropotécnicas, el pensamiento nómada, la figura del monstruo, y el pensamiento Cyborg, son algunas de las perspectivas que nos permiten ver más allá, de lo que está más próximo a nosotros. En una cosmovisión donde la religión, los valores, la verdad y los grandes relatos de salvación han fracasado, no queda más que decir: serenidad antes las cosas. Claramente, la tecnología ha sobrepasado a ese ser humano todo poderoso, y la naturaleza humana, ya ni siquiera nombrarla. Hoy en día los llamados derechos humanos resultan oscuros, misteriosos y nada bondadosos.

Se requiere entonces romper con los atavismos del pensamiento que instaura la salvación entre sus oyentes, la ciencia no está a nuestro favor, el humanismo no es para todos, bien lo diría Nietzsche se trata solamente de una virtud empequeñecedora.¹⁸⁶

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "De la virtud empequeñecedora", Madrid, Gredos, 2010, p. 205-207

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar García Teresa, *Ontología Cyborg*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Althusser Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2015.
- Axelos Kostas, *Marx pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella, 1969.
- Bacca Juan David, *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Borges Duarte Irene, *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, *Andes del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 121-156.
- Braidotti Rosi, *Lo Posthumano*, Barcelona: Gedisa, 2015.
- _____, *Transposiciones Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- _____, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Broncano Fernando, *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder, 2012.
- Broncano F. y Hernandez de la Fuente D, *De Prometeo a Frankenstein. Autómatas, ciborgs y otras creaciones más que humanas*, Madrid: Evohé, 2012.
- Buber Martin, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 2018.
- Butler Judith, *El género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires, Paidos, 2001.
- Rosset Clément, *La antinaturalidad*, Madrid, Taurus, 1974.
- Colli Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto piso, 2009.
- Cortés Boussac Andrea, *Olvido del ser: sentido-sinsentido del hombre en dimensiones de la técnica*, Univ. Sergio Arboleda. Bogotá (Colombia) 8 (14): 153-162, enero-junio de 2008.

- Duque Félix, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986.
- _____, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003.
- _____, *En torno al humanismo*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Haraway Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Catedra, 1995.
- Fromm Erich, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1983.
- Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 2020.
- _____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2018.
- _____, *Las palabras y las cosas una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2010.
- _____, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- _____, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- _____. *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Gredos, 2010.
- F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Fernández Domingo, *Humanismo, Posthumanismo e identidad humana*, IUS ET SCIENTIA (ISSN: 2444-8478) 2018, Vol. 4, nº 1, pp. 1-18.
- Gadamer Hans-George, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2013.
- G, Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Heidegger Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2013.
- _____, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.

- _____, *Tiempo y ser*, en Filosofía, Ciencia y Técnica, Santiago de Chile, Universitaria, 1997.
- _____, *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- *La época de la imagen del mundo* en Caminos de bosque, Madrid, Alianza, 2010.
- _____, *La pregunta por la técnica*, en ensayos y conferencias, Barcelona, Serbal, 1994.
- _____, *La vuelta*, en Filosofía, Ciencia y Técnica, Santiago de Chile, Universitaria, 1997.
- _____, *¿Y para qué poetas?* en Caminos de bosque, Madrid, Alianza, 2010.
- _____, *¿Qué es Metafísica?*, Madrid, Alianza, 2009.
- _____, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- _____, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1994.
- Fernández Beites Pilar, *Tiempo y sujeto: Después de Heidegger*, Madrid, Encuentro, 2010.
- Heller Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.
- Heller Agnes. y Fehér Ferenc, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1994.
- Hans-Jürgen Heinrichs, Peter Sloterdijk, *El sol y la muerte: Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2020.
- Habermas Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Leyte Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- Levinas Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 2017.
- Lévi-Strauss Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2018.

- Lemke Thomas, *Introducción a la biopolítica*, México, Fondo de cultura económica, 2017.
- Lyotard, J. F, *Lo inhumano*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
- _____, *La condición Posmoderna*, Madrid, Catedra, 1989.
- Martín Jiménez Luis, *Filosofía de la técnica y la tecnología*, Oviedo, Pentalfa, 2018.
- Molinuevo, José Luis, *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid, Alianza, 2004.
- Morey Miguel, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Moraña Mabel, *El monstruo como máquina de guerra*, Madrid, Iberoamericana, 2017
- Montoya Omar, *De la techne griega a la técnica occidental moderna*, Scientia et Technica Año XIV, No 39, Septiembre de 2008. Universidad Tecnológica de Pereira. ISSN 0122-1701
- Ortega y Gasset José, *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de occidente, 1977.
- Pandolfi Alessandro, *Naturaleza humana*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007.
- Porcel Dieste David, *Retorno a la poiesis como camino y apertura ante el dominio de la técnica*, Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes. Número 13, Febrero de 2014.
- Quintana Montes Jorge, *La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Ge-stell): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte*, Daimon, Revista Internacional de Filosofía, nº 76, 2019, pp. 51-65
- Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un Humanismo*, México, EMU, 2010.
- Steiner, George, *Heidegger*, México, FCE, 2005.
- Sloterdijk Peter, *Los hijos terribles de la edad moderna*, Madrid, Siruela, 2015.

- _____, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- _____, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2001.
- _____, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Gredos, 2010.
- Vázquez Roca Adolfo, *Sloterdijk y Heidegger; Humanismo, Deshumanización y Posthumanismo en el parque humano*, Revista, *Convergencias filosóficas y culturas en diálogo*, año VI, Número 20, Mayo 2009.
- _____, Informe de conferencia, *Peter Sloterdijk; El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos*, Revista *Observaciones Filosóficas*, 2005
- Villa Sánchez José, *Meditación sobre la esencia de la técnica moderna*, *Open Insight Volumen V N° 8* (julio 2014) pp. 103–126
- Vega Baeza Rita, Soto José Alfredo Soto, *Metáforas del humanismo Cyborg. El cuerpo humano como texto ¿Violencia o posibilidad?*, *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*, Volume 33, Number 2, Spring 2018, pp. 93-101 (Article).
- Xolocotzi, Ángel, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- _____, *Fundamento y abismo, aproximaciones al Heidegger tardío*, México, UAP, 2011.