

LOS ECOS DEL SUPERHOMBRE: CYBORGS, POSTHUMANOS Y SUJETOS CONTEMPORÁNEOS

Diego González-García

Universidad de la República (Uruguay)
<https://orcid.org/0000-0002-6648-8673>
dgonzalez@psico.edu.uy

Marco Maureira-Velásquez

Universidad de Barcelona
<https://orcid.org/0000-0002-0238-6774>
maureira.marco@gmail.com

Cómo citar este artículo/Citation: González-García, Diego; Maureira-Velásquez, Marco (2022). Los ecos del superhombre: ciborgs, posthumanos y sujetos contemporáneos. *Arbor*, 198(805): a655. <https://doi.org/10.3989/arbor.2022.805003>

Recibido: 12 febrero 2020. Aceptado: 15 junio 2021.
Publicado: 28 octubre 2022.

RESUMEN: El presente artículo sostiene la siguiente hipótesis: la inmensa mayoría de las conceptualizaciones teóricas con las que, a inicios del siglo XXI, se intenta dar cuenta de la subjetividad contemporánea son explícita o subrepticamente reelaboraciones del concepto de superhombre. De ciborgs a posthumanos, pasando por una amplia y variada gama de sujetos contemporáneos, se puede apreciar que el concepto de *Übermensch* aporta las claves fundamentales con las cuales deconstruir el concepto de identidad fija que pone en juego el universalismo abstracto. Siguiendo la teorización de Nietzsche, estas nuevas posiciones teóricas proponen una forma particular y concreta de vida como alternativa a las dicotomías y trasmundos con que la metafísica construyó a los sujetos del pasado. Sin embargo, estas propuestas han pasado por alto algo fundamental. Para demostrarlo, proponemos una relectura de Nietzsche y de dichos conceptos con el objetivo de plantear una nueva manera de pensar sobre la vida.

PALABRAS CLAVE: *Übermensch*, ciborg, posthumano, sujeto, vida, técnica.

THE ECHOES OF THE ÜBERMENSCH: CYBORGS, POSTHUMANS, AND CONTEMPORARY SUBJECTS

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

ABSTRACT: This article supports the following hypothesis: most of the theoretical conceptualizations that attempt to account for contemporary subjectivity at the beginning of the twenty-first century are explicitly or surreptitiously reworkings of the concept of *superman*. From *cyborgs* to *posthumans*, passing through a wide range of *contemporary subjects*, it can be seen that the concept of the *Übermensch* has provided the keys to problematize the scenario of abstract universalism. These positions propose a particular and specific form of life as an alternative to the dichotomies and hidden worlds with which metaphysics built the subjects of the past. However, these proposals have overlooked something fundamental. To demonstrate this, we propose a review of Nietzsche and these concepts in order to propose a new way to think about life.

KEYWORDS: *Übermensch*, cyborg, posthuman, subject, life, technique.

1. INTRODUCCIÓN

La problematización nietzscheana del *superhombre*, sin lugar a dudas, se ha convertido en uno de los conceptos más fructíferos y polémicos que se ha desplegado en el pensamiento filosófico del siglo XX. En realidad, este efecto nutritivo y controvertido se puede extender a toda la obra de Nietzsche. Las lecturas críticas de su trabajo, en efecto, dan cuenta de esta rica multiplicidad conflictiva y divergente. En ella, se transita desde el perspectivismo epistemológico de Vaihinger a la lectura vitalista de Klages y Simmel; de la exégesis nacional-socialista de Bäumlér y Härtle a la confrontación de Heidegger y la respuesta de Löwith; de la interpretación ideológica de Nolte a una relectura deleuziana de corte vitalista-univocista, etc. Así, es como si la fuerza del pensamiento nietzscheano se resistiese a una lectura única o privilegiada, penetrando, directa o indirectamente, en todas las grandes propuestas filosóficas de forma diferenciada y simultánea.

Particularmente interesante, en este sentido, nos resulta la influencia que su concepto de *superhombre* ha ejercido en las formas de comprender la subjetivación contemporánea. Por múltiples y variadas que sean estas modalidades —yendo desde el *cyborg* de Donna Haraway al *posthumano* de Rosi Braidotti, y pasando por una multiplicidad de sujetos contemporáneos como el *nómada* (de la propia Braidotti), el *acrobático* (de Sloterdijk), el *barrado* (de Lacan), el *augmentado* (de Sadin), o el *extendido por la tecnología* (de Ihde) —, en todos ellos se hace eco el *superhombre*. Esa, al menos, es la hipótesis que aquí estamos elaborando. En tanto que propuesta filosófica que se opone y rechaza la universalidad lógica y abstracta de un saber totalitario y absoluto (a saber, la lógica idealista del pensamiento clásico alemán que culmina con Hegel), a la par que reivindica la particularidad de una existencia corporal y concreta, la problematización nietzscheana —así como la de Kierkegaard o Schopenhauer—, pueden ser leídas como la ejecución de un giro hacia la particularidad encarnada de un sujeto viviente. Ahora bien, a diferencia de estos autores, en Nietzsche no sólo podemos encontrar un concepto/diagnóstico que define esta situación —como la angustia de Kierkegaard o el sufrimiento de Schopenhauer—, sino que también un nuevo proyecto/metáfora como alternativa a la metafísica platónica (a saber, la Vida que proclama Zarathustra) en la cual se dedica un lugar protagónico y afirmativo para la subjetividad y el sujeto: el *superhombre*.

Se podrá decir —por lo demás, con justa razón— que la problematización ejecutada por Marx también provee, además de un diagnóstico, una alternativa concreta a las estructuras económicas y políticas subsidiarias de una forma de pensamiento metafísico (a saber, el socialismo) con un lugar protagónico concedido a la subjetividad y el sujeto (en la forma del *Hombre nuevo*). Sin embargo, nos centraremos exclusivamente en el eco nietzscheano por los siguientes motivos: a) si bien, en la obra de Marx, se puede colegir una preocupación explícita por un nuevo tipo de hombre que emerge en el escenario provisto por el socialismo¹, su teorización explícita es ejecutada por autores posteriores pertenecientes a la corriente marxista, como Trotsky o el Che Guevara; b) de este modo, más que hacerse eco del hombre nuevo, los socialismo reales ejecutados durante el siglo XX lo construyen en su práctica social, económica y política concreta; c) por ende, el hombre nuevo no desempeña, en la órbita marxiana, el mismo protagonismo que, por otra parte, sí desempeña el *superhombre* al interior de la propuesta nietzscheana; y d) por último, tanto la teorización *cyborg* como la propuesta *posthumana* y de los *sujetos contemporáneos*, comparten y reivindican un escenario vitalista (propio de la problematización nietzscheana) que, incluso, se hace eco en ciertas propuestas actuales de corte marxistas (pensemos, por ejemplo, en Hardt y Negri).

En efecto, si el prefijo «post» fue el gesto por antonomasia ejecutado a fines del siglo XX, en nuestra actual atmósfera vitalista, el relevo, sin lugar a dudas, corre por cuenta del prefijo «bio». No se trata sólo de la importancia creciente de asuntos vinculados con la biopolítica, la bioeconomía, la biotecnología o la biomedicina, sino que también de la preocupación por la biosfera, los biocarburos, el biocapital, la arquitectura biosustentable, el desarrollo del biohacking o la inquietud generalizada por la amenazada del bioterrorismo y la circulación de riesgos bióticos que alcanzan una escala planetaria. Por este motivo, en primer lugar, nos dedicaremos a explicar la propuesta vitalista de Nietzsche y el lugar que en esta desempeña el *superhombre*. Posteriormente, mostraremos cómo las teorizaciones sobre el *cyborg*, el posthumano y el sujeto contemporáneo (del cual —por un tema

1 Escribe Marx, en efecto, que en el supuesto del socialismo y su nuevo modo de producción, se produciría una «nueva afirmación de la fuerza esencial humana y [un] nuevo enriquecimiento de la esencia humana» (Marx, 1980: 156).

de extensión—, analizaremos sólo el caso del sujeto acrobático) se despliegan a partir de este escenario, haciéndose eco de las características fundamentales del superhombre nietzscheano. Si bien en estas propuestas resulta protagónico el papel desempeñado por la técnica (como insiste Braidotti, lo que define a nuestra contemporaneidad es la fusión de *bios* con *techné*) y, en el caso del *superhombre*, se suele considerar que esta dimensión se encuentra radicalmente ausente, defenderemos que lo técnico puede ser leído como un factor fundamental del proyecto elaborado por Nietzsche. No es otra cosa, en definitiva, lo que realiza Sloterdijk en su proyecto de antropotécnica. Sin embargo, en el último apartado de este trabajo, marcaremos distancia respecto a la propuesta de Sloterdijk y plantearemos una nueva comprensión de las relaciones establecidas entre vida y técnica. De este modo, continuaremos haciéndonos eco del superhombre nietzscheano que resuena en la *caverna* de un vitalismo reinventado.

2. NIETZSCHE: LA VIDA Y EL SUPERHOMBRE

La filosofía de Nietzsche tiene múltiples aristas, pero un aspecto transversal a sus diferentes dimensiones guarda relación con la realización de una *transmutación de los valores*. Cada sociedad y cultura se define por las cosas o atributos que estima y valora, y la tradición europea occidental —a los ojos de Nietzsche— se caracteriza por instaurar y promover *valores reactivos* ejecutados desde el *resentimiento*. Cuando se valora más la igualdad que la diferencia, más la normalidad que la excepción, la debilidad más que la fortaleza —y, en definitiva, se privilegia la pusilanimidad del rebaño por sobre las pulsiones fuertes y peligrosas—, lo que se pone en juego son los valores reactivos que atentan contra los valores activos propios de la Vida. Estos últimos, que se ejecutan *más allá del bien y del mal*, operaban de forma protagónica en el mundo griego antiguo. Sin embargo, con la irrupción de Sócrates y Platón, estos comienzan a ser drásticamente invertidos. Por ejemplo, cuando se dice que el cuerpo es la cárcel del alma y esta, por su lado, no reside en la Tierra, sino que en un mundo suprasensible más allá de la vida, se comienzan a denostar los valores vitalistas y a enaltecer la idealidad abstracta y trascendente de un trasmundo.

En palabras de Nietzsche: «en último término, mi desconfianza va en Platón a lo más hondo: lo encuentro tan extraviado de todos los instintos básicos de los helenos, tan moralizado, tan preexistentemente cristiano (...) que para todo el fenómeno Platón quisiera usar la dura palabra “engaño de alto nivel”, o, si gusta más oírlo, idealismo» (Nietzsche, 2009: 802). Porque este reactivo idealismo valorativo (que denosta la corporalidad y las pasiones), no solo se hace eco en los posteriores autores del idealismo moderno como Descartes, Kant o Hegel, sino que en todas las prácticas de la tradición occidental cristiana. Si Platón es tan *preexistentemente cristiano*, lo es precisamente porque inaugura un modo de pensar suprasensible que instaura un plano trascendente por fuera de la *vida terrenal*, al cual el cristianismo convertirá en la idea de *vida eterna*. «Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción» (Nietzsche, 1996: 43). Y es contra esta moral de los esclavos que valora reactivamente desde el resentimiento frente a la cual se revela Nietzsche. Si el *engaño de alto nivel* ejecutado por el idealismo de Platón *invirtió* los antiguos valores helénicos (y se continúa haciendo eco en la *sangre teológica* de los pensadores del idealismo alemán, así como en un *cristianismo* entendido como *platonismo para el pueblo*), la tarea de Nietzsche consistirá en ejecutar una nueva inversión que haga transmutar estos valores reactivos: «mi *cura* de todo platonismo (...) ver la razón en la *realidad*: no en la “razón”, todavía menos en la “moral”» (Nietzsche, 2009: 806). Y esta realidad de la que nos habla Nietzsche, que no se encuentra ni en la moral ni en la razón, debe ser aprehendida de forma inmanente y sin trasmundos en el ejercicio de la Vida:

«¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas! Son emponzoñadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida (...) Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra más alta esperanza: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento supremo de la vida» (Nietzsche, 2015: 68 y 109).

El pensamiento supremo de la vida no es un pensamiento idealista, sino que se trata de un modo de pensar y valorar anclado al ejercicio de la vida en la tierra. Por ende, lo evanescente y cambiante deja de ser algo nefasto y pernicioso (como en el cristianismo y el idealismo), y pasa a constituirse en el centro de la nueva doctrina que profesa Zaratustra. No es de sorprender, por tanto, que el pensamiento más alto de la vida guarde relación con el

cambio y evanescencia del propio ser humano: «el hombre es algo que debe ser superado (...) la grandeza en el hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*» (Nietzsche, 2015: 109 y 70). En esta línea, Zarathustra nos enseñará un nuevo modo de vivirse (en lo particular) y de valorar (en sentido general), al que este dará el nombre de *Superhombre* [Übermensch]. La problematización del *Superhombre* implica este doble sentido que, en palabras de Nietzsche, se pronuncia como el sentido del ser y el sentido de la tierra: «que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre es el *sentido de la tierra!* (...) quiero enseñar a los hombres el *sentido de su ser*: que es el superhombre, el rayo que surge de la oscura nube que es el hombre» (Nietzsche, 2015: 68 y 76). Dicho en otros términos: el problema fundamental no pasa por superar al hombre (en términos biológicos), sino que en superar sus enquistados y anquilosados modos platónico/cristianos de valorar (los cuales, entre otras nefastas externalidades, lo conducen a considerarse como un ser inmutable y eterno). Si la «vida tiene que superarse continuamente a sí misma» (Nietzsche, 2015: 173), esto quiere decir que se vive (en lo personal) y se valora (en sentido general) de forma creativa y no reactiva: «crear - ésa es la gran liberación del sufrimiento y un alivio para la vida» (Nietzsche, 2015: 155).

Es mediante la *creación* que nos liberamos del resentimiento que nos enferma y debilita. El prefijo “über/super”, por ende, no hace referencia a un super-hombre que reemplazaría cronológica y biológicamente al ser humano, sino que se trata de un sobre-hombre que va más allá de sí mismo creándose y recreándose (es decir, deviniendo lúdicamente) a partir de los valores propios de la vida. Así, el ser humano no esencializa ni eterniza su modo de ser, aceptando que él mismo es un ser vital y perecedero: «para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones ¡Sí, muchas muertes amargas tienen que haber en vuestra vida, creadores! Así sois mentores y justificadores de todo lo perecedero» (Nietzsche, 2015: 155). De este modo, no sólo se evita caer en la lógica trascendente de los trasmundos (en tanto que todo se pone en juego en un único plano terrenal inmanente), sino que también se evita instaurar una nueva dicotomía (hombre-superhombre) que separe y fracture dicho plano envolvente. Los valores creativos con los cuales se constituye el superhombre se encuentran más allá del bien y del mal (es decir, más allá de las dicotomías metafísicas), y este mismo dista de ser la antítesis dicotómica del hombre. El ser humano, antes bien, debe ser aprehendido como «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre» (Nietzsche, 2015: 70); es decir, como un momento perecedero dentro de un proceso continuo que se desarrolla en la Tierra.

Por lo tanto, para que el ser humano se ejecute como *superhombre* (es decir, para que se reconecte con los valores creativos de la vida), debe también afirmar su animalidad: «he descubierto para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones» (Nietzsche, 2002: 127). En *Así habló Zarathustra*, de hecho, los animales juegan un rol central y preponderante. Ahora bien, no se trata de todos los animales —recordemos que, para Nietzsche, la igualdad es un valor reactivo—, sino del Águila y la Serpiente, que son nombrados como sus *animales apropiados*: «mis animales están despiertos, pues yo estoy despierto (...) sois mis animales afines; yo os amo. ¡Más aún me faltan mis hombres apropiados!» (Nietzsche, 2015: 432). Y estos, como resulta evidente, son aquellos hombres capaces de superarse creativamente a sí mismos; a saber, los *superhombres*. De este modo, ni los hombres adecuados ni los animales adecuados se encuentran en un más allá cronológico que los reemplazaría posteriormente a ambos. Lo importante es cómo poner en juego (aquí y a ahora) la propia humanidad y animalidad, evitando recrear las universalizaciones abstractas propias del idealismo; es decir, evitando que lo animal y lo humano se conviertan en dos reductos esencialistas y eternos que se encuentran ontológica y radicalmente separados. Además, en este proceso, resulta fundamental asumir en sí mismo este potencial creativo sin tener que proyectarlo en otro sitio: «antiguamente se decía Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; más ahora yo os he enseñado a decir: superhombre (...) Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esa voluntad (...) pero mi ardorosa voluntad de crear siempre me vuelve a impulsar hacia el hombre: así se ve impulsado el martillo hacia la piedra» (Nietzsche, 2015: 154 y 156).

Heidegger y Deleuze, dos autores que realizan lecturas radicalmente divergentes de la obra de Nietzsche, parecen estar de acuerdo con nosotros en este asunto. Respecto al superhombre, el primero es enfático en recalcar que «con este nombre Nietzsche no designa de ninguna manera un ser que ya no sería hombre» (Heidegger, 2013: 232). Deleuze, por su parte, reconoce que «el superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla» (Deleuze, 1987:

122). Sin embargo, no es menor cierto que en la propia obra de Nietzsche podemos encontrar aseveraciones explícitas recalcando que «nunca hasta ahora ha habido un superhombre» (Nietzsche, 2015: 163). Nietzsche, en efecto, manifiesta que, de los apartados, excluidos y solitarios nacerá algún día el pueblo del cual emergerá el superhombre. Entonces, ¿cómo aprehender esta extraña aporía? Para nosotros la respuesta es sencilla: el superhombre debe comprenderse en términos procesuales, y no de modo esencialista y entitativo. Dicho en otros términos: un ser humano cualquiera nunca alcanza el estado superhombre, porque dicho estado no existe. El ser humano, lo que puede hacer, es devenir de un modo lúdico creando por encima de sí mismo, rompiendo con el pensamiento dualista, totalitario y esencialista que pone en juego la metafísica (ya sea en su vertiente platónica o cristiana), y, de este modo —afirmando los valores de la vida—, transitar la senda de un superhombre que nunca finaliza ni termina. Ponerse en camino sabiendo que no hay estación de destino, de hecho, es algo que el propio Nietzsche reconoce al decir que existieron superhombres en el renacimiento² y en la antigüedad: «lo que yo llamaba dionisiaco, esto es lo que adiviné como puente hacia la psicología del poeta trágico», a saber, la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros «por encima del horror y la compasión, para ser el eterno placer del devenir *mismo*, aquel placer que encierra además en sí mismo el *placer por aniquilar*» (Nietzsche, 2009: 809).

En esta línea, no es un hecho fortuito que Giorgio Colli (2011) se refiera a los filósofos presocráticos como *sobrehumanos*. Über-mensch, como vimos, más que a la emergencia de un superhombre (como superación cronológica posterior del ser humano), hace referencia a un hombre/mujer que crea *sobre* sí mismo recreándose en valores vitalista afirmativos (y no reactivos). En este sentido, debemos afirmar que el superhombre de Nietzsche es un proceso intempestivo que siempre ha emergido (en la antigüedad, la modernidad y la contemporaneidad), sin llegar a acabarse, terminarse o finalizarse. En todo momento histórico o lugar, el ser humano se pone en juego como una cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Y, al acercarse a esta continuidad vital, se suelen cometer dos tipos de errores. Por un lado, tenemos el *error trascendental/trascendente*. En este, se subestima la animalidad y se hace del ser humano un modo de existencia sempiternamente privilegiado en radical discontinuidad (como, por ejemplo, hace Heidegger con el *Dasein*); y, simultáneamente, se suele sobreestimar el factor sobrehumano, lo cual —por ejemplo—, da lugar a la emergencia de un demiurgo, un motor inmóvil o un Dios trascendente. Por otro lado, tenemos la jugada del *error inmanencial/inmanente*. Aquí, a lo que asistimos, es a una sobreestimación de la animalidad como fuerza vital (que, como en la problematización de Deleuze, da lugar a una única y misma Univocidad que extiende la vida incluso a aquellas regiones de la *physis* que se ponen en juego de modo inorgánico/inerte); y, simultáneamente, subestiman estratégicamente el factor humano para evitar que exista un ente de privilegio que se sienta autorizado a imponerse sobre el resto (lo cual, en definitiva, es profundamente anti-nietzscheano, en la medida que para este la jerarquía y el dominio son dimensiones protagónicas de su proyecto vitalista).

Por lo tanto, en este trabajo sostenemos lo siguiente: las dos orientaciones/sentidos que define el vitalismo de Nietzsche (a saber, *sentido del ser* y *sentido de la tierra*) suelen ser conjugados por la filosofía contemporánea de modo unilateral dando lugar a la emergencia de lo que nosotros denominamos como error trascendental y error inmanencial. Si bien la filosofía contemporánea se constituye en un modo de pensamiento procesual que rompe con la idea de una sustancia eternamente igual a sí misma y con las dicotomías anquilosantes y esencialista de la metafísica, no es menor cierto que el motor que anima los engranajes conceptuales de sus propuestas es radicalmente invariable: verticalidad de un ser discontinuo que emerge de forma inmanente al devenir de la *physis* con capacidad de desocultamiento (a saber, la resonancia del *sentido del ser* que propone Nietzsche) frente a la horizontalidad de un vitalismo univocista que se convierte en un mismo clamor del ser para todos los entes (es decir, la resonancia del *sentido de la tierra*).

La problematización de Nietzsche, por el contrario, se encuentra simultáneamente más allá del bien (horizontal, vital e inmanencial) y más allá del mal (vertical, mortal y trascendental). Estar más allá del bien y del mal implica «hablar de la vida y de la naturaleza de todo lo viviente», implica conducirnos «de regreso al cuerpo y a la vida» (Nietzsche, 2015: 189 y 145), los cuales no son fundidos y confundidos (en un mismo clamor univocista), pero tampoco interrumpidos y

² De hecho, un personaje renacentista como César Borgia es considerado por Nietzsche como «un «hombre superior», como una especie de *súperhombre*» (Nietzsche, 2009: 789-790).

discontinuos (mediante la irrupción de la muerte en la vida). Por lo tanto, nos enfrentamos a una continuidad vitalista, horizontal e ilimitada (que va del animal al superhombre), la cual se pone en juego simultáneamente mediante la ejercitación de un encabalgamiento vertical (a saber, las jerarquías de dominio que establece Nietzsche) que, sin fracturar ni discontinuar el plano vital, ejecutan particular y concretamente su voluntad de potencia. En lo que sigue, por ende, analizaremos cómo estas dos orientaciones nietzscheanas se siguen haciendo eco (de modo unilateral y diferenciado) en los diferentes modos de subjetivación que despliega el mundo contemporáneo.

3. LOS ECOS DEL SUPERHOMBRE: CYBORGS, POSTHUMANOS Y SUJETOS CONTEMPORÁNEOS.

Así como a partir de Platón se hace eco una resonancia metafísica, a partir de Nietzsche se hace eco una resonancia vitalista. En este transmutado y no totalizable escenario de vida, los modos de subjetivación particulares y concretos pasan a estar definidos por la invención (y no por la tradición), por la amistad (y no por el prójimo), por el peligro (y no por la seguridad), por la vida concreta (y no por la vida ideal). A su vez, se conjugará y contrapondrá una tendencia inmanentista-continuista (por ejemplo, en los cyborgs y posthumanos que amplifican el *error inmanencial*) y una tendencia trascendentalista-discontinua (por ejemplo, en el sujeto acrobático y en el sujeto barrado que amplifican el *error trascendental*). Los modos de subjetivación, así, son como un cable tendido sobre el abismo, entre el animal y el superhombre, propagándose en dos sentidos/orientaciones: *sentido del ser* y *sentido de la vida*. Pasemos revista, brevemente, a algunos de ellos.

Para iniciar nuestro recorrido, enfoquemos la mirada en la problematización Cyborg desplegada por Donna Haraway. En esta propuesta, lo que se intenta explicar es la emergencia de nuevos modos de subjetivación que se ejecutan allí donde «la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida» (Haraway, 1995: 275). Precisamente donde lo humano como identidad única y unitaria se deshace, también naufragan los artificios que hacen posible las distinciones entre organismo y máquina, entre vida y técnica. De este modo, tanto las totalizaciones unitarias y esencialistas, así como las clásicas dicotomías de la metafísica (aquellas que sostienen la mecánica social de dominación: cultura/naturaleza, mente/cuerpo, hombre/mujer, yo/otro, verdad/ilusión), son desplegadas con un evidente eco nietzscheano, únicamente que colocando a la tecnología como protagonista: «los artefactos protésicos [pueden ser] (...) partes amigables de nosotras mismas» (Haraway, 1995: 306). Por otro parte, el hincapié con que se enfatiza que la producción de conocimiento debe ser ejecutada y entendida desde una perspectiva parcial y situada, no solo se constituye en un eco del perspectivismo de Nietzsche en que se pone en juego la objetividad y la responsabilidad feminista (la cual se diferencia de la irresponsabilidad del conocimiento pretendidamente objetivo y no-situado), sino que, además, la propuesta de Haraway busca combatir directamente la identidad única, fija y eterna que despliegan los conocimientos omnipotentes y omnisituables (como, por ejemplo, ocurre con la figura de un Dios que todo lo observa y lo sabe). Esta posición epistemológico-política la sitúa directamente en contra de una dialéctica del apocalipsis (de resonancias platónico-metafísicas), la cual consiste en que una cierta posición hegemónica (el Yo) puede dominar y someter cuerpos que históricamente han sido constituidos como el Otro (pobres, migrantes, mujeres, locos). De este modo, el perspectivismo cyborg nos lleva a visualizar «las multiplicidades problemáticas de los yoes postmodernos», pero adjudicándole una particularidad encarnada, de tal manera que «la única manera de encontrar una visión más amplia [es decir, que escape simultáneamente a la ilusión de identidad y a la dialéctica del apocalipsis] es estar en algún sitio en particular», es «crear multiplicidades fuera de la geometría de los esquemas parte/todo» (Haraway, 1995: 388, 339 y 66).

En sintonía con esta orientación inmanentista, vitalista, y continuista de un plano abierto de diferencias no totalizantes, el cual debe ser encarnado materialmente por los nuevos modos de subjetivación, Rosi Braidotti ejecutará su noción de lo *posthumano*. Si «el cyborg es una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar (...a saber,) el yo que las feministas deben codificar» (Haraway, 1995: 279), para Braidotti esto se concretizará en un *sujeto nómada* de múltiples pertenencias que será comprendido desde un proyecto ético-político de tipo posthumanista. De este modo, frente a «los textos de la gran tradición filosófica humanista (...) yo quisiera oponerles una forma apasionada de posthumanismo, basada en una ética nómada feminista» (Braidotti, 2000: 69); es decir, «una visión nómada y posthumanista del sujeto que proporciona una base alternativa para la subjetividad ética y política» (Braidotti, 2009: 28). Por ende, tanto el cyborg de Haraway como el nómada posthumano de Braidotti se comprenden como una apuesta ético-política de tipo horizontal, que decididamente se enfrenta a las lógicas verticalistas que pone en juego el falocentrismo. Sin embargo,

emerge una insoslayable diferencia entre la horizontalidad de ambos vitalismos: «el/la nómade es un cyborg, pero que cuenta además con un inconsciente» (Braidotti, 2000: 78).

Este sujeto nómade/posthumano que se encarna materialmente y se sitúa en un campo de diferencias (desarmando las distinciones entre animal/humano y el par dicotómico natural/artificial, a la par que acoplándose íntimamente con la tecnología), engendra en sí mismo una potencia vital como deseo de devenir: «lo que retorna ahora es el «otro» del cuerpo vivo en su definición humanista: la otra cara del bios, es decir, zoé, la vitalidad generadora de vida animal, no humana o prehumana» (Braidotti, 2009: 61). En este aspecto, se puede considerar la propuesta posthumana como un eco prácticamente literal de Nietzsche, cuando este proclama el descubrimiento de la vieja humanidad y animalidad que resuena en todos los seres sensibles, la cual sigue amando y odiando dentro de sí mismo. En este sentido, el sujeto nómade/posthumano no es únicamente un acontecimiento contemporáneo y actual que se juega en la inmersión e irrupción de la tecnología durante la segunda mitad del siglo XX (como el cyborg en Haraway), sino que se extiende el plano del acontecimiento al deseo, movilizándolo una potencia siempre presente:

«yo propongo pensar en la positividad de zoé y en su “estar siempre ahí”, desde siempre ahí (...); propongo una vertiente posthumanista de vitalismo no antropocéntrico como una fuerza afirmativa y productiva [...en que] Zoé se refiere a la vitalidad eterna de la vida como continuo devenir» (Braidotti, 2009: 65, 68 y 66).

Tanto en Haraway como en Braidotti la cuestión prioritaria es actuar de forma poderosa en un plano de inmanencia vital (es decir, en una única y misma Tierra que conecta a todos los entes de modo horizontal), razón por la cual se amplifica el *sentido de la vida y de la tierra* que profesaba Nietzsche. Y, si bien los modos de actuar poderosamente en la Tierra que ambas defienden se diferencian y divergen (por un lado, tenemos la acción material poderosa con preeminencia del acto performático que defiende Haraway; y, por otro, la potencia vital de los actos creativos que se ejecutan con una preeminencia de la potencia que elabora Braidotti), ambas se oponen férreamente a cualquier atisbo de verticalidad (es decir, al *sentido del ser* abordado por Nietzsche), motivo por el cual ambas autoras se hacen parte de lo que aquí hemos denominado como *error inmanencial*. Además, para ambas, la fusión entre la vida y la técnica es un fenómeno que ocurre protagónicamente en el siglo XX. Braidotti subraya este aspecto específicamente: «la posmodernidad tardía es el momento en que bios/zoé se encuentra y se fusiona con techné» (Braidotti, 2009: 160).

Por el contrario, para la *antropotécnica* que defiende Peter Sloterdijk, el encuentro entre vida y técnica ocurre en la deriva de hominización, siendo este acontecimiento el que se constituye en la condición de posibilidad del ser humano. Es aprehendiendo la antropotécnica, de hecho, que podemos comprender «cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens» (Sloterdijk, 2001: 54). En efecto, el proyecto de Sloterdijk implica desplegar una *allokhronía³ radical* (entendida como una temporalidad distinta dentro de la actual), que se sostiene explícitamente en el aspecto intempestivo del pensamiento de Nietzsche y, más específicamente, en el *sentido del ser* aprehendido desde una verticalidad ascética. Esto es así hasta tal punto (en un contraste con la tendencia horizontal de Haraway y Braidotti,) que para Sloterdijk la cuestión gira en torno a «descubrir una forma de vecindad vertical, dónde es aún más importante encontrar un modus vivendi acorde con el morador de la vivienda de arriba que con el vecino de al lado» (Sloterdijk, 2012: 214). En estos términos, la lógica de la horizontalidad implica renunciar a la verticalidad ascética que lleva a crear sobre sí, cayendo en la mediocridad del rebaño y la masa. Y en este pecado de la horizontalidad homogeneizante Sloterdijk sitúa las consideraciones foucaultianas acerca de los fenómenos horizontales de las formaciones históricas de los discursos, la noción de *habitus* de Bourdieu, los juegos del lenguaje de Wittgenstein, el segundo periodo intelectual de Heidegger y la totalidad del proyecto filosófico de Habermas, «cuyas publicaciones sobre la teoría de la acción comunicativa pueden ser leídas igualmente como hojas de instrucciones para la construcción definitiva de campamentos de base en regiones llanas» (Sloterdijk, 2012: 233).

Para Sloterdijk el peor pecado es asentarse en la calma y seguridad de los campamentos de base, los cuales dejan de lado lo que para Nietzsche resultaría fundamental: superarse a sí mismo y crear siempre por encima de sí. En este sentido, ya que «todas las ascensiones, en lo espiritual y lo corporal, comienzan con una secesión de lo habitual», se torna prioritario articular un proyecto de *ética acrobática* en línea con el despliegue de la antropotécnica, comprendida como «los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han

3 Del griego *állos* y *kronos*, haciendo referencia a otro tiempo. Para un desarrollo más profundo sobre este concepto consultar Maureira-Velásquez (2019).

intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte» (Sloterdijk, 2012: 279 y 24). De tal forma, para Sloterdijk el *superhombre acrobático* adoptaría la imagen de un artista-acróbata que, en lo concerniente a la dimensión física de su estar-en-el-mundo, estaría más próximo a la animalidad que a la forma de vida abstracta e intelectual de un burgués ciudadano y —simultáneamente—, al vivir de cara a la muerte y frente al peligro, estaría más cerca de lo extrahumano que se supera continuamente a sí mismo.

De esta manera, Sloterdijk amplifica unilateralmente el *sentido del ser* nietzscheano cayendo en las redes del *error trascendental* que se despega (vertical y ascéticamente) del *sentido horizontal de la vida y de la tierra*. Porque, incluso cuando este habla de Vida, esta siempre es aprehendida como *vida en ejercicio* que se supera a sí misma en términos ascéticos. Además, esta vida técnicamente ejercitada sólo se corresponde con la deriva de los homínidos (no con todas las formas de vida), razón por la cual este ensamblaje de vida y técnica es aprehendida como antro-po-técnica (y no como bio-técnica), sólo desde el periodo paleolítico. Es esta la vida en ejercicio que preocupa a Sloterdijk; es decir, el *sentido del ser* que se abre con el bipedismo verticalista que instauran los homínidos. Es en este sentido que Sloterdijk sentencia que «el pasadizo entre la naturaleza y la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: la vida como ejercicio» (Sloterdijk, 2012: 25). Y es esta ejercitación técnica la que convierte al ser humano en un ser pontifical; es decir, en esa sogap/ puente tendida entre el animal y el superhombre que profesaba Nietzsche en los labios de Zaratustra. No es de sorprender, por ende, que Sloterdijk ponga toda su atención en el componente ascético-vertical que conduce a la emergencia del superhombre (y no, como en el caso de Haraway/Braidotti, en que la superación de lo humano pasa por el reconocimiento horizontal de todas las formas de vida).

«Hacia la altura quiere edificarse con pilares y peldaños, la vida misma: quiere mirar hacia vastas lejanías (...) ¡Y como necesita altura, necesitará peldaños y contradicción entre los peldaños y los que suben! Subir quiere la vida y, subiendo, superarse a sí misma» (Nietzsche, 2015: 173).

Y esta sogap- puente-escala continúa firme incluso aunque en la altura no encuentre nada en donde afirmarse. A pesar de que Dios haya muerto, la tendencia hacia la ascensión vertical se sigue haciendo eco del *error trascendental* que resuena en un contexto secular y ateo.

«Hasta en la sentencia de Zaratustra de que el hombre es un cable tendido entre lo animal y lo sobrehumano vuelve de nuevo este motivo problemático de un aparato que apunta a la trascendencia sin poder quedar fijado al polo opuesto» (Sloterdijk, 2012: 169).

Para Sloterdijk, el gesto superior de lo sobrehumano implica dirigirse hacia la verticalidad de la trascendencia dejando atrás la horizontalidad de la pura inmanencia. En efecto, «el gran teatro del mundo trataría del duelo entre los secesionistas y los sedentarios, entre los huidores del mundo y los asentados-en-el-mundo» (Sloterdijk, 2012: 284). No obstante, no debemos pensar que este rechazo del sedentarismo se corresponde con el nómadismo de Braidotti. Esta conceptualización de lo nómade, en tanto que se encuentra centrada en la convivencia horizontal, se constituye para Sloterdijk en un tipo de sedentarismo asentado en el mundo. Entre ambos autores se produce una enorme desavenencia y confrontación: por un lado, el carácter intempestivo de la vida como potencia impersonal (reivindicando a un Nietzsche en clave deleuziana), y, por otro, el carácter intempestivo de la antropogénesis donde el ser humano se produce a sí mismo (que, relejendo a Heidegger desde Nietzsche, plantea la vida humana en ejercicio como la condición de posibilidad del *Dasein*). O bien, dicho de otro modo: frente al protagonismo de la *potencia de vida creativa* (que se despliega mediante actos performativos amplificando lo que denominamos como error inmanencial), se erige el *acto antropotécnico inventivo* (que amplifica el error trascendental mediante una explotación protagónica de la potencia vitalista)⁴.

4 En una línea similar —aunque desde otra sensibilidad conceptual— Casero y Closa (2020) analizan el posthumanismo detectando dos sentidos/orientaciones que se contraponen; y en las cuales, precisamente, se produce una confrontación entre las propuestas de Braidotti y Sloterdijk. Para ellos, sin embargo, no se trata de un choque entre el *sentido de la tierra* (que amplifica horizontalmente lo que denominados como *error inmanencial*) y el *sentido del ser* (en que resuena la verticalidad del *error trascendental*), sino de la disputa por aprehender el posthumanismo con un protagonismo de la deconstrucción simbólica (Sloterdijk) o de un materialismo que supera la cuestión lingüístico-ideológica (Braidotti). Por otro lado, Galparsoro (2020), se dedica a problematizar las diferentes modalidades y estrategias con que se despliega teóricamente el posthumanismo, poniendo especial atención a la radicalidad (de Kurzweil), la defensa de la naturaleza humana (de Habermas y Fukuyama), al anti-esencialismo natural (de Pinker), el vitalismo (de Braidotti) y la poiesis antropogenética (de Sloterdijk).

4. VOLVER A NIETZSCHE

Como apuntamos en nuestra introducción, las lecturas de la obra de Nietzsche son tan contrapuestas, divergentes y variadas que no nos debiese sorprender la detección de dos tendencias eco-lógicas del superhombre que, respecto a los modos de subjetivación contemporánea, resulten contradictorias, inconmensurables y enfrentadas. Nuestro breve retorno a Nietzsche, en efecto, no tiene la más mínima intención de escrutar su obra con la finalidad de rastrear evidencia que, cualitativa o cuantitativamente, sirviese para efectuar un nefasto e infructuoso intento de inclinar la balanza hacia uno de los costados. Como mencionamos anteriormente, tanto la orientación al ser como la orientación a la vida se encuentran presentes en la obra de Nietzsche.

Lo que pretendemos, por tanto, es más simple y a la vez más complicado. En primer término, analizar hasta qué punto el componente técnico se encuentra realmente ausente de la propuesta filosófica de Nietzsche. Y, en un segundo momento, analizar a partir de lo anterior un modo de articulación entre vida y técnica que evite (sin eludir) y que enfrente (sin sintetizar) los dos grandes ecos del superhombre que hemos estado analizando. Respecto a lo primero, en efecto, tras una mirada rápida y superficial pareciese ser que la técnica no es una preocupación central en la obra de Nietzsche. Cuando Haraway y Braidotti, por ejemplo, plantean que bios y techné se fusionan en nuestro actual momento contemporáneo, parecen dar cuenta subrepticamente de ello. No habría, en el escenario vital-terrenal que implanta Nietzsche, un protagonismo de lo técnico (en el Zaratustra, de hecho, no es ni siquiera mencionado este término). Sin embargo, como previamente planteamos, Nietzsche reconoce con posterioridad que lo dionisiaco era un puente que conduce al poeta trágico; es decir, a la afirmación de la vida y del goce eterno de devenir que le permite volver

«...a tocar el punto del que otrora partí –*El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores–, con ello vuelvo a ponerme en el suelo del que surge mi querer, mi *poder*: yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, yo, el maestro del eterno retorno» (Nietzsche, 2009: 809).

Ahora bien, justamente al aprehender el carácter dionisiaco de la tragedia griega antigua que crea siempre por encima de sí, superándose continuamente a sí misma (es decir, una tragedia que afirma la vida sin caer en el socratismo de la racionalidad y la teoría), Nietzsche hará referencia explícita a la técnica escénica y a la antigua técnica artística:

«...pues cabalmente lo milagroso de todo este desarrollo del arte griego es que el concepto, la consciencia, la teoría no habían tomado aún la palabra, y que todo lo que el discípulo podía aprender del maestro se refería a la técnica» (Nietzsche, 1980: 220).

De este modo, la decadencia de la tragedia griega (que se hace carne con Eurípides), implica una inversión de la técnica por la teoría y una consecuente transmutación de la sabiduría en conocimiento:

«a aquella «sabiduría» indemostrada contrapuso ahora Eurípides la obra de arte socrática, aunque bajo la envoltura de numerosas acomodaciones a la obra de arte imperante» (Nietzsche, 1980: 222).

Por ende, hay técnica/sabiduría en la afirmación nietzscheana de la vida. Además, desde aquí podemos comprender que Nietzsche se refiera a Platón como «el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa» (Nietzsche, 1996: 176) (en la medida que este invierte lo dionisiaco como valoración artística defensora de la vida), a la par que este pueda sentenciar que «los artistas no soportan la realidad, pronto vuelven la vista a otro lado» (Nietzsche, 2000: 138) (lo cual, en el caso concreto de Zaratustra, se refleja en el cansancio que este manifiesta frente a los artistas-poetas). Dicho de otra manera: el arte sirve para afirmar la vida (pero no cualquier tipo de arte, sino sólo el arte dionisiaco), así como el hombre puede afirmar un devenir vital que se encuentra más allá del bien y del mal (pero no cualquier tipo de hombre, sino sólo el *superhombre* que crea mediante la técnica artística y no mediante la teoría). Crear, en efecto, es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida; y, siendo ligera, está por sobre, sin apuntar ni perderse en ninguna trascendencia.

Este factor intempestivo que vincula superhombre, técnica y vida, a diferencia de Haraway/Braidotti, es escrutado de forma protagónica por el planteamiento filosófico de Peter Sloterdijk. Cuando este plantea la

antropotécnica como proyecto de *allokhrónia* radical, apunta precisamente a las técnicas con que una vida en ejercicio le permite al ser humano constituirse a sí mismo. Además, Sloterdijk aprehende el proyecto nietzscheano de la genealogía de la moral como el estudio inaugural que da cuenta de las técnicas y ejercicios ascetológicos que, guiados por la moralidad, dan forma a ciertos modos de vida. Es con esta genealogía, de hecho, que «empieza la historia de la explicación de las religiones y las éticas en cuanto prácticas antropotécnicas» (Sloterdijk, 2012: 54), que definen distintas clases de ascesis (algunas negativas, como las sacerdotales, y otras afirmativas, como la de los artistas, guerreros y atletas). Y, a partir de aquí, Sloterdijk intentará dar cuenta de la ejecución autoplástica del hombre realizada desde la originaria vida de las hordas; lo cual, dicho filosóficamente, equivale ir más allá/más acá del ser-en-el-mundo mediante un recurso al mundo griego antiguo (al estilo de Heidegger), y apuntar, antes bien, a la condición de posibilidad de dicho Ser (es decir, al proceso de venir-al-mundo) como *antropogénesis* en que es posible exponer y comprender cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens. En efecto, la necesidad de apuntar decididamente a la deriva de evolución del homínido es algo que ya se encontraba presente en Marx, y de lo cual se han hecho eco autores posteriores como Derrida, Stiegler o Leroi-Gourhan. Sin embargo, ¿cumple realmente con su cometido la propuesta de Sloterdijk? Y, lo que es realmente importante, ¿es la antropotécnica —es decir, la técnica ejecutada por un homínido/humano—, la única manera de dar cuenta de la relación establecida entre vida y técnica? Dicho de otro modo, ¿la tecnicidad de la vida se encuentra restringida a la ejercitación de una forma de vida homínida? ¿Es que acaso no hay actividad e innovación técnica en otras formas de vida?

Partamos por la antropotécnica de Sloterdijk. Si bien este apunta decididamente a la deriva de hominización, e incluso define —en otro libro (Sloterdijk, 2000)— este primigenio proceso técnico de autoconstrucción como un movimiento *paleopolítico* (a saber, generación de las primeras esferas de intimidad, de un efecto invernadero emocional que amalgama a los miembros de la horda), su problematización no va más allá de este asunto, centrándose en los aspectos pre-lingüísticos implicados en el proceso de venir-al-mundo vinculados con el tema del parto (en tanto que primigenia esfera de intimidad que luego se reproduce en las prácticas paleopolíticas de la horda). Del proceso de hominización, en concreto, no se menciona mucho más que lo siguiente: «no sería la marcha erecta lo que hace del ser humano un ser humano, sino la consciencia que surge en él del desnivel interno que causa la postura erguida» (Sloterdijk, 2012: 85); lo cual, como se puede apreciar, no aprehende el proceso de constitución técnica del homínido más que en una anecdótica alusión al verticalismo leído en clave ascética.

Ahora bien, afrontemos la pregunta realmente importante: ¿se encuentra restringida la tecnicidad a la vida homínida? En modo alguno. Antes bien, las innovaciones técnicas son el mecanismo fundamental de despliegue de todas las formas de vida, partiendo por las primigenias formas microbianas que surgen en el planeta hace aproximadamente 4000 millones de años. Como plantea Margulis y Sagan, «la capacidad de inteligencia y de tecnología no pertenece específicamente a la especie humana, sino a todo el conjunto de la vida», siendo los microorganismos «inventores, a escala reducida, de todos los sistemas químicos esenciales para la vida» (Margulis y Sagan, 1995: 56 y 49). Pero, es más: para ellos, la primigenia vida microbiana es generadora de la más antigua y elevada *bio-tecnología*. De esta forma, el despliegue de la vida genera dispositivos técnicos (como la fermentación, la fotosíntesis, la respiración de oxígeno o el pensamiento), mediante los cuales la vida se supera creativamente a sí misma. Por lo tanto, a diferencia de lo que sostiene Haraway y Braidotti (haciéndose eco del *sentido de la tierra*), *techné* y *bíos* no se fusionan y reúnen en la modernidad tardía; y, a diferencia de lo que sostiene Sloterdijk (haciéndose eco del *sentido del ser*), la tecnicidad de la vida no se restringe a la deriva humana y homínida.

Para nosotros —apoyándonos en Margulis y Sagan—, la vida puede ser entendida como potencia y devenir creativo (como en la problematización de Deleuze, aunque sin considerar que todo el universo se encuentra vivo), pero esta vida amplifica su fuerza a partir de dispositivos innovadores concretos. Por lo demás, para nosotros, estos dispositivos técnicos que genera la vida no deben ser aprehendidos como estratificaciones que producen un anquilosamiento de la potencia vital creativa, sino que son estos los que posibilitan que la vida se supere siempre a sí misma sin acudir a verticalidades trascendentes que fracturen e interrumpan su inmanencia operativa. No obstante, si bien exorcizamos el verticalismo ascético discontinuo, esto no implica aceptar que todo se funda y confunda en un mismo clamor del ser para todos los entes. Por el contrario, nosotros sostenemos que existe

un encadenamiento necesario (pero ilimitado y contingente) de operaciones metaestables que se concretizan en disposiciones técnicas (al estilo de Simondon). Por tanto, podemos definir una jerarquía operativa y evolutiva que se ejecuta sin finalidad, sin interrupción/discontinuidad y cuyo motor no radica en la negatividad (de la falta/vacío/carencia), sino en la positividad (de una difracción/amplificación/excedencia). Así, por ende, podemos conjugar en una misma problematización el *sentido del ser* con el *sentido de la vida*.

5. CONCLUSIONES

Si el eco de la caverna platónica nos ha transmitido resonancias metafísicas con un ejercicio protagónico de la dicotomización jerárquica y de los trasmundos, tal vez la caverna nietzscheana nos entregue, actualmente, la amplificación de un vitalismo en que el protagonismo corre por cuenta de un único plano de vida como radical inmanencia de un mundo. Porque, no debemos olvidar que Zaratustra también tenía su caverna, sólo que está se encontraba asentada en la altura. Por ende, en vez de ejecutar un viaje desde ésta hacia una altura ascendente/trascendente (como el alma platónica), la travesía de Zaratustra implica una peregrinación descendente/inmanente hacia una única y misma bio-esfera a través de dos tendencias/orientaciones que suelen ser vistas como antitéticas y contrapuestas. Por una parte, tenemos los ecos del *superhombre* que enfatizan el protagonismo de la potencia de vida. Braidotti, por ejemplo, sostiene que

«el sujeto es una maquina autopoiética, alimentada por percepciones dirigidas y que funciona como eco de *zoé*. Esta visión no antropocéntrica expresa un profundo amor por la Vida como fuerza cósmica y asimismo el deseo de despersonalizar la vida y la muerte subjetivas» (Braidotti, 2009: 296).

Braidotti, de hecho, se opone enérgicamente a cualquier irrupción de la muerte, la verticalidad y la negatividad en su aprehensión del superhombre posthumano. Para ella, sólo la *esterilidad de la costumbre* permite seguir poniendo el énfasis en aspectos tales como la muerte, los límites y la trascendencia al momento de enfrentar el desafío que nos impone el posthumanismo.

Por otra parte, para una visión como la de Sloterdijk, que destaca el acto de ejecución de una vida humana concreta, se deben enfrentar tanto los vagos riesgos de la vida como las agudas certezas de la muerte. En efecto, para él,

«el test más difícil para el nuevo sujeto del poder de la ejercitación es el de la muerte (...) la prueba de que está dentro de lo posible para el hombre el superar lo insuperable, o identificarse con lo terrible» (Sloterdijk, 2012: 260).

Para nosotros, por el contrario, se trata de *hacerse eco* de ambas resonancias sin sintetizarlas ni integrarlas. La raíz etimológica de la palabra *eco*, en efecto, apunta simultánea y diferencialmente a la propagación y a la casa/morada. El *sentido de la vida* (como eterno retorno de lo mismo) y el *sentido del ser* (como voluntad de poder) se hacen eco en una ejercitación simultánea. Sin embargo, para dar cuenta adecuadamente de ello evitando caer en la trampa del *error inmanencial* y el *error trascendental*, habrá que volver a comprender la vida desde una nueva sensibilidad *eco-lógica* que no caiga en la visión simplista y edulcorada de una ecología planetaria. Desde aquí, en efecto, podemos llegar a comprender algo inédito: la vida no se fusiona actual ni intempestivamente con la técnica, sino que *la vida es un fenómeno técnico* (Maureira, 2020). Diversas investigaciones recientes parecen dar cuenta de ello. No se trata sólo de asistir a un renovado interés por el vitalismo (Greco, 2021), desplegado a partir de un creciente interés por formas de vida no-humana como plantas (Wohlleben, 2020), hongos (Sheldrake, 2020) o microorganismos (Yong, 2016). Hoy en día, de forma explícita, se comienza a explorar de modo protagónico el vínculo entre vida no-humana y técnica (Parikka, 2010), llegando incluso a hablar de la emergencia de una “zootecnología” (Vehlken, 2013) o una “atmotécnica” (Wall, 2019). Y en este emergente campo de investigación, el vitalismo de Nietzsche aún puede resultarnos orientativo, nutritivo y enriquecedor.

AGRADECIMIENTOS

Diego González-García ha realizado este trabajo en el marco del programa de doctorado Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo de la Universidad Autónoma de Barcelona. Marco Maureira-Velásquez quiere agradecer la financiación de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) – Programa de Formación de Capital Humano Avanzado (PFCHA) – Becas Chile de Doctorado en el Extranjero/2017 –72180078.

REFERENCIAS

- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, Rosi (2009). *La Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Casero, Jorge y Ivan Closa Guerrero (2020). Ontología Posthumanista Bio-Ciber-Deleuziana El agenciamiento hombre-máquina como rizoma de plataforma. *Isegoría*, 63: 387. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.06>
- Colli, Giorgio (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Galparsoro, José Ignacio (2020). Posthumanismo, inmortalidad y naturaleza humana. *Isegoría*, 63: 451. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.09>
- Greco, Mónica (2021). Vitalism Now – A Problematic. *Theory, Culture & Society*, 38(2): 47-69. <https://doi.org/10.1177/0263276419848034>
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, Martin (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Margulis, Lynn, y Dorion Sagan (1995). *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Maureira-Velásquez, Marco (2020). *PRINCIPIA OECOLOGICA. Sobre la resonancia del vivir en la actividad de pensar y en la operación tecnológica*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Universidad de Barcelona. Disponible en: <https://www.tesisenred.net/handle/10803/669540#page=1> <https://doi.org/10.7238/d.v0i23.3142>
- Maureira-Velásquez, Marco (2019). Una metafísica de la vida: contra el posthumanismo y el nuevo materialismo. *Digithum: A relational perspective on culture and society*, 23: 3.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *La gaya ciencia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Nietzsche, Friedrich (2009). El crepúsculo de los ídolos. En *Obras completas. Vol. II*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2015). *Así hablo Zaratustra*. Madrid: Valdemar.
- Parikka, Jussi (2010). *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. London: Minnesota University Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816667390.001.0001>
- Sheldrake, Merlin (2020). *Entangled Life: How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds, and Shape Our Futures*. New York: Random House.
- Sloterdijk, Peter (2000). *En el mismo barco: ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2001). *Normas para el parque humano una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Vehlken, Sebastian (2013). Zootechnologies: Swarming as a Cultural Technique. *Theory, Culture & Society*, 30 (6): 110-131. <https://doi.org/10.1177/0263276413488959>
- Wall, Illan Rua (2019). Policing Atmospheres: Crowds, Protest and "Atmotechnics". *Theory, Culture & Society*, 36(4): 143-162. [doi:10.1177/0263276419829200](https://doi.org/10.1177/0263276419829200)
- Wohlleben, Peter (2016). *The Hidden Life of Trees*. London: Harper Collins Publishers.
- Yong, Ed (2016). *I Contain Multitudes: The Microbes Within Us and a Grand View of Life*. London: The Bodley Head.