

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“CIUDADANO CYBORG: UNA PROPUESTA DE PRÁCTICA FILOSÓFICA DESDE EL POSTHUMANISMO DE DONNA HARAWAY”

Autor: Irvin Garay Salinas

Tesis presentada para obtener el título de:
Maestro en filosofía Aplicada

Nombre del asesor:
Mtro. Sergio Albero Urueta Calderón

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

CIUDADANO CYBORG: UNA PROPUESTA DE PRÁCTICA
FILOSÓFICA DESDE EL POSTHUMANISMO DE DONNA
HARAWAY

TESIS

Para obtener el título de:

MAESTRO EN FILOSOFÍA APLICADA

Presenta:

IRVIN GARAY SALINAS

ASESOR DE TESIS:

MTRO. SERGIO ALBERTO URUETA CALDERÓN

CLAVE 16PSU0222X

ACUERDO No. MAES12113



MORELIA, MICH. 2022

ÍNDICE

Resumen	5
Agradecimientos	6
Introducción	7
Capítulo I: La Persona como punto de partida	15
1.1. La Persona	15
a) La persona desde lo biológico	16
b) La persona desde lo antropológico	16
c) La persona desde lo psicológico	16
1.2. La Antigüedad: Primer acercamiento a la persona	17
a) La persona en la filosofía presocrática	20
b) La persona desde lo colectivo	21
c) La persona y la filosofía estoica	23
d) Visión epicúrea sobre la persona	25
e) La persona en la filosofía medieval	25
f) La persona en el modernismo	26
g) La persona en el posmodernismo	27
1.3. La persona desde el asesoramiento filosófico individual	29
a) Dimensión dialéctica	30
b) Dimensión hermenéutica	34
c) Dimensión humanística	40
d) Dimensión reflexiva	43
Capítulo 2: El hombre moderno, preámbulo del cyborg	46
2.1. La Filosofía Moderna en sus Rasgos Primordiales	46
2.2. La Persona en el Racionalismo	49
2.3. La Persona en el Empirismo	54
2.4. La persona en la ilustración	56
2.5. La persona en el idealismo	58
2.5.1. Los fundamentos del Idealismo	58
2.5.2. La persona, según Kant	60
2.5.3. La persona en Hegel	64
Capítulo 3: EL HOMBRE POSMODERNO	69

3.1. La posmodernidad en sus rasgos primordiales	69
a) La condición posmoderna	71
b) Nietzsche: el primer posmoderno	72
c) Derrida: Nada fuera del texto y el andamiaje del poder	73
e) Michel Foucault: la alteridad	75
f) Jameson: un presente perpetuo	75
g) Rorty: La ironía y la sociedad posmoderna.....	76
h) Vattimo: la hermenéutica del significado.....	77
3.2. El sujeto posmoderno	78
3.3. La condición posthumana	80
a) Sloterdijk: el sujeto posthumano	81
b) Gehlen – Bateson: <i>¿Homo faber, homo techné u homo cybernéticus?</i>	83
Capítulo 4: Propuesta práctica de acompañamiento al cyborg.....	86
4.1. Todos somos cyborgs.....	86
4.2. El <i>cyborg</i>	87
❖ Propuesta práctica 1: “Ceci n’est pas une pipe”	90
❖ Práctica filosófica en torno a “ <i>ceci n’est pas une pipe</i> ”:	91
o Cuestionario	91
4.3. Haraway y la insuficiencia de las <i>identidades</i>	91
❖ Propuesta práctica 2: Dicotomías	95
❖ Propuesta práctica 3: Las mil caras.....	98
4.4. Pensamiento tentacular	99
4.5. Especulación cyborg.....	102
❖ Propuesta práctica final: <i>Ciudadano cyborg</i>	104
❖ Paso 1: Construcción de la baraja	106
❖ Paso 2: Elección de cartas	107
Conclusiones	111
BIBLIOGRAFÍA.....	118

«Las máquinas despiertan, los humanos dormimos»
Donna Haraway

RESUMEN

El propósito del presente trabajo es colocar a la filosofía aplicada en su forma de asesoramiento filosófico individual dentro de los trabajos construidos desde la postmodernidad, y en específico, el posthumanismo.

La cantidad de elementos que atraviesa al ser humano, así como sus interrelaciones e interacciones con todo lo que le rodea, las multiplicidades de entornos de comunicación, además de la presencia del escenario tecnocientífico en el que estamos insertos, proponemos el uso de concepto *Cyborg*, desde la filosofía de Donna Haraway, para guiarnos por el posthumanismo y la construcción de una propuesta de práctica filosófica.

Para lograr nuestro objetivo, le presentamos, querido lector, un recorrido sobre el concepto de persona hasta la llegada del concepto *cyborg*, con el cual, ligamos a la práctica filosófica denominada *Ciudadano Cyborg*.

AGRADECIMIENTOS

A mi asesor por su luz y guía constantes, pero sobre todo por su capacidad de inspirar.

A la Universidad Vasco de Quiroga

A la Biblioteca de la FFyL de la BUAP por su apoyo ante la virtualidad

A Luis Carlos, quién sin su acompañamiento, paciencia y apoyo este trabajo no se hubiera logrado.

Gracias

INTRODUCCIÓN

La persona, el humano o el sujeto son conceptos que tiene una historia central dentro de los estudios filosóficos, así como en la filosofía aplicada y todas sus prácticas filosóficas existentes, son finalmente su objetivo final. El presente trabajo surge a partir de preguntarse ¿Cómo las prácticas filosóficas, y en específico, el asesoramiento filosófico individual, se insertan en las transformaciones socioculturales que estamos presenciando?

Las transformaciones socioculturales se entrelazan con la presencia más importante de las tecnociencias, la información, la digitalización, la interacción individuo-colectividad, el cambio climático, los movimientos de los derechos de los animales, así como los movimientos feministas, descolonizadores, indigenistas, afro y queer, así como la presente pandemia de COVID-19, así nos preguntamos ¿Cómo se sitúa el asesoramiento filosófico individual dentro de este escenario? Para poder construir una propuesta y contestar la pregunta anterior, me parece sustancialmente importante hacer un recorrido en la historia de la filosofía sobre el concepto de persona y con ello llegar a situar al mismo concepto en la posmodernidad, y en específico, el posthumanismo, que nos permitirá situarnos en una serie de reflexiones que nos permitan dibujar un camino a seguir, teniendo a consideración las transformaciones que previamente mencione.

El capítulo uno del texto busca por un lado contesta a la pregunta sobre la persona, iniciando con un recorrido por la filosofía antigua, además de situar a la persona desde el asesoramiento filosófico individual, con ello proponemos las dimensiones que constituyen al mismo asesoramiento y lo enlazamos con el concepto de persona.

En la antigua Grecia, la persona era pensada como una unidad de cuerpo y alma, la cual se concibe como un todo indivisible, la persona es una entidad ontológica. Ahora bien, la filosofía moderna tiene como paradigma el cogito cartesiano, en el cual el sujeto se concibe a sí mismo a través de la duda, es decir, el sujeto se piensa a sí mismo como una mente que piensa, y el cuerpo es percibido como un objeto. La separación entre el cuerpo y la mente es una característica fundamental de la filosofía moderna. Según Descartes, el cuerpo es una máquina, y la mente es la que dirige al cuerpo. Así, el hombre es concebido como una unidad de alma y cuerpo, y la persona es una entidad metafísica.

En la época contemporánea, la filosofía postmoderna cuestiona esta visión dualista del hombre. Según la postmodernidad, el hombre no es una unidad de alma y cuerpo, sino que es una unidad de cuerpo y discurso. La persona es una entidad discursiva. Según Foucault, el sujeto es un producto de la sociedad, y no hay una esencia del sujeto que permanezca constante a través del tiempo. Según Lacan, el sujeto es un producto del lenguaje, y no hay una esencia del sujeto que permanezca constante a través del tiempo. Según Derrida, el sujeto es un producto de la cultura, y no hay una esencia del sujeto que permanezca constante a través del tiempo.

En la posmodernidad, el concepto de persona ha dejado de ser una entidad ontológica para convertirse en una entidad discursiva. Según la posmodernidad, la persona no es una entidad metafísica, sino que es una entidad cultural. La persona es una entidad que se construye a través del discurso.

El segundo capítulo versa sobre la modernidad y el cambio de paradigma sobre la visión de persona, hombre y con ello, la aparición del individuo. Para lo anterior, proponemos de forma general un acercamiento a la filosofía moderna, primeramente, desde sus rasgos esenciales y posteriormente a través de las distintas corrientes de pensamiento más importantes dentro de la modernidad, el racionalismo, empirismo, ilustración e idealismo, haciendo énfasis en algunos autores sobre de otro, por su relevancia sobre el estudio de la persona, amalgamando lo anterior con el surgimiento de la modernidad como tiempo histórico.

El pensamiento moderno se caracteriza por la ruptura con el pasado, lo cual implica la necesidad de una nueva forma de pensar, lo cual trae consigo una nueva manera de concebir el mundo y la vida. La modernidad es el producto de una nueva racionalidad, la cual se opone a la racionalidad medieval, la cual se funda en la fe y en la tradición. Según la racionalidad medieval, el mundo es una creación de Dios, y el hombre es una criatura de Dios, lo cual significa que el hombre está subordinado a Dios. La racionalidad moderna, en cambio, se funda en la razón.

El concepto de individuo se refiere al ser humano concreto, Marilyn Strathern, a través de la perspectiva etnográfica, nos enseña que el individuo no existe, lo que existen son individuos, es decir, “seres humanos que están divididos en diversos contextos, lugares y momentos históricos. (...) Ningún individuo existe en sí mismo, sino que está constituido por una red de relaciones (...). Ningún individuo tiene una identidad estable y permanente, sino que ésta se construye a través de las relaciones que establece con otros individuos” (Strathern, 1992, p. 9).

De esta forma, el yo cartesiano queda cuestionado, ya que el concepto de individuo nos enseña que éste es un ser fluido, que no tiene una identidad estable, sino que ésta se construye a través de las relaciones que establece con otros individuos.

Para Spinoza, el hombre es el resultado de la unión de dos elementos, el cuerpo y el alma, lo cual le lleva a la conclusión de que el hombre es una unidad. (Spinoza, 2011, 43) Para Spinoza, el hombre es un ente racional, que cuenta con la capacidad de elegir y que está sometido a las leyes de la naturaleza. La libertad en Spinoza no significa la ausencia de causalidad, sino la capacidad de actuar de acuerdo con nuestros deseos. (Spinoza, 2011, 45)

El hombre moderno se muestra en Kant, el filósofo alemán (Kant, 2011, 16), quien pretende establecer una fundamentación *a priori* de la ética, la estética y la metafísica, así como de la ciencia. Para Kant, la razón es el principio que permite acceder a la verdad. La autonomía en Kant se entiende como la capacidad del ser humano de legislar por sí mismo, es decir, de actuar de acuerdo con la propia razón. La libertad de pensamiento en Kant es la libertad de expresión y de investigar. La ciencia en Kant se basa en la experiencia y tiene como objetivo conocer la naturaleza.

La ética en Kant se centra en el principio de la autonomía, es decir, en la capacidad del ser humano de legislar por sí mismo. La justicia en Kant se fundamenta en el principio de la igualdad, es decir, en la capacidad de todos los seres humanos de ser tratados de la misma forma. La paz en Kant se fundamenta en el principio de la libertad, es decir, en la capacidad de todos los seres humanos de vivir en libertad.

Kant propone el concepto de persona, como una unidad de cuerpo y alma. La persona en Kant tiene dignidad, es decir, es un ente que tiene valor en sí mismo. La persona en Kant es libre y tiene la capacidad de legislar por sí misma.

El hombre moderno se muestra en Hegel, el filósofo alemán (Hegel, 2011, 17), quien pretende establecer una fundamentación a priori de la ética, la estética, la metafísica y la historia. Para Hegel, la razón es el principio que permite acceder a la verdad. La autonomía en Hegel se entiende como la capacidad del ser humano de autodeterminarse, es decir, de actuar de acuerdo con la propia razón. La libertad de pensamiento en Hegel es la libertad de expresión y de investigar. La ciencia en Hegel se basa en la experiencia y tiene como objetivo conocer la naturaleza.

La ética en Hegel se centra en el principio de la autonomía, es decir, en la capacidad del ser humano de autodeterminarse. La justicia en Hegel se fundamenta en el principio de la igualdad, es decir, en la capacidad de todos los seres humanos de ser tratados de la misma forma. La paz en Hegel se fundamenta en el principio de la libertad, es decir, en la capacidad de todos los seres humanos de vivir en libertad.

Hegel propone el concepto de persona, como una unidad de cuerpo y alma. La persona en Hegel tiene dignidad, es decir, es un ente que tiene valor en sí mismo. La persona en Hegel es libre y tiene la capacidad de autodeterminarse.

En un tercer capítulo se discute sobre la crisis de la modernidad y el cambio que implica sobre el concepto del hombre, dicho cambio se suscitó en el siglo XX, y fue denominado posmodernidad, la cual es sustancial para el entendimiento del *posthumanismo*, corriente que por demás es sustancialmente importante en la configuración de nuestra propuesta práctica, el *ciudadano cyborg*, para esto, en el tercer capítulo discutiré sobre la condición posmoderna, la ironía, y por supuesto al sujeto posmoderno, para, así, dar paso al posthumanismo en una breve introducción.

Nietzsche plantea que el nihilismo surge de la negación de Dios, la cual se da en la modernidad, esto es, en la época en la cual el hombre se vuelve autónomo, y se aleja de la tutela divina. La modernidad es la época en la cual se da el surgimiento de la razón

instrumental, la cual se caracteriza por el predominio de la ciencia y la técnica, lo cual lleva a la separación entre el hombre y la naturaleza. La autonomía del hombre se da en la medida en que éste se sitúa como el centro de todo, y se constituye a sí mismo como el dueño y señor de la naturaleza. La separación entre el hombre y la naturaleza es el origen de la crisis de valores, la cual se da en la modernidad. La crisis de valores se da en la medida en que el hombre ya no tiene un horizonte, un sentido que le dé sentido a su vida. La disolución de los metarrelatos es el resultado de la crisis de valores, y el nihilismo es el signo de esta crisis.

La sociedad contemporánea se caracteriza por la pérdida de los valores supremos, el hombre ya no tiene un horizonte que le dé sentido a su vida, lo cual lleva a la disolución de los metarrelatos. La disolución de los metarrelatos es el resultado de la pérdida de los valores supremos, y el nihilismo es el signo de esta crisis.

El nihilismo es un fenómeno histórico que se da en la sociedad occidental en la época en la cual el hombre se vuelve autónomo, y se aleja de la tutela divina. La modernidad es la época en la cual se da el surgimiento de la razón instrumental, la cual se caracteriza por el predominio de la ciencia y la técnica, lo cual lleva a la separación entre el hombre y la naturaleza. La autonomía del hombre se da en la medida en que éste se sitúa como el centro de todo, y se constituye a sí mismo como el dueño y señor de la naturaleza. La separación entre el hombre y la naturaleza es el origen de la crisis de valores, la cual se da en la modernidad. La crisis de valores se da en la medida en que el hombre ya no tiene un horizonte, un sentido que le dé sentido a su vida. La disolución de los metarrelatos es el resultado de la crisis de valores, y el nihilismo es el signo de esta crisis.

Por otra parte, Sloterdijk es un autor que se preocupa por la formación de la identidad, la cual se construye a partir de la interacción social, en particular, en el contexto de la posmodernidad. La identidad en Sloterdijk no es un dato *given*, sino que es el resultado de un proceso, el cual se da en la interacción social, lo cual permite que el sujeto se constituya en la medida en que se relaciona con otros. La identidad en Sloterdijk no es una esencia, sino una construcción, la cual se da en la interacción social.

Así, la identidad es una construcción social, el yo es el producto de la interacción con el mundo y no hay una esencia que nos determine. La identidad es el resultado de un proceso

de negociación y de construcción continua, es una representación simbólica. Según el filósofo francés Jean Baudrillard, la identidad se construye a través de los medios de comunicación, de la cultura y de la economía. La identidad es el resultado de una interacción entre el yo y el otro, no hay un yo puro, ni un otro puro, sino que son construcciones sociales.

En este sentido, el individuo está inmerso en una red de relaciones, en la que el contexto tiene una importancia fundamental. El individuo no es autónomo, sino que está determinado por el contexto en el que se encuentra. Según el sociólogo alemán Max Weber, la acción social está determinada por el contexto en el que se produce. Por lo tanto, no hay una acción social aislada, sino que está determinada por el contexto en el que se produce.

La propuesta práctica se establece en el cuarto capítulo, el cual es una apuesta a la elaboración aplicada/práctica de la obra de la filósofa Donna Haraway, sobre todo alrededor de su texto emblemático *Manifiesto Cyborg*. Para la elaboración de la propuesta práctica recurrimos al ente *cyborg* como una figura clave del posthumanismo que, a su vez, nos permitirá trabajar y asesorar al sujeto que se constituye en el presente y todo lo que lo atraviesa, posteriormente entrelazando el problema de la identidad cyborg al pensamiento tentacular y la especulación cyborg, de las cuales se constituyen una serie de ejercicios prácticos que se entrelazan con la propuesta final, el *ciudadano cyborg*.

La propuesta consiste en generar una situación de juego en la cual el asesorado construya una historia a partir de una imagen. La imagen puede ser cualquiera, un dibujo, una fotografía, una pintura, etc. La historia debe ser construida en el momento, el asesorado debe inventarla. La historia debe tener un principio, un medio y un fin. El asesorado debe comenzar diciendo el principio de la historia, luego el medio y por último el final. La historia debe ser creíble, es decir, debe tener un sentido.

El pensamiento esférico se basa en la idea de que el mundo es una esfera, de que existe un centro y una periferia, de que hay un orden jerárquico en el que el ser humano ocupa el primer lugar. Según esta perspectiva, el mundo es un lugar estable, predecible y controlable. Según Haraway, el pensamiento esférico es el que ha dominado la cultura occidental durante siglos y ha llevado a la humanidad a una crisis ambiental y ecológica. Y es por eso, que esta Tesis pretende hacer la propuesta de un pensamiento tentacular, diverso y multidimensional.

Para Haraway, construir mundos es una tarea que nos compete a todos, no sólo a los científicos. La ciencia es una actividad humana que se inscribe en un marco social y político, no está desligada de él. La ciencia es una construcción social, y como tal, es susceptible de ser transformada. El asesoramiento filosófico tiene como objetivo contribuir a esta transformación, promoviendo el diálogo y el pensamiento crítico.

El ser humano se cree que tiene el poder de transformar el mundo a través de su voluntad. La ciencia y la tecnología nos dan la ilusión de que podemos dominar la naturaleza. La economía nos dice que podemos dominar la economía. La política nos dice que podemos dominar la sociedad. Y la religión nos dice que podemos dominar el universo. Pero en realidad no tenemos el poder de transformar el mundo. Sólo podemos transformar nuestro mundo. Y el mundo sigue existiendo a pesar de nosotros.

Ahí es, precisamente, donde la filosofía aplicada le muestra al hombre el justo valor de su medida y le propone transformar el mundo. El acompañamiento al cyborg (hombre postmoderno) constituye una propuesta novedosa y un aporte a la filosofía aplicada. Las identidades en el mundo son cada vez más complejas, y el concepto de mujer, por ejemplo, no es algo que pueda abarcar todo, tiene una historia, una sociedad, una economía, una biología, detrás. La autora propone el concepto de cyborg, que viene del inglés y significa "hombre-máquina", para referirse a personas que no están totalmente integradas en la sociedad y que tienen múltiples identidades. Según Haraway, el cyborg es una metáfora útil para hablar de la complejidad de las identidades en el mundo de hoy.

Las ciencias sociales, la filosofía, la historia, la antropología, la sociología, la psicología, la biología y la economía son algunas de las disciplinas que se ven afectadas por el problema de las categorías. Según Haraway, éstas están atravesadas por la matriz de la dominación, la cual opera a través de la constitución de una realidad que se impone a las personas. La matriz de la dominación es una estructura que determina el orden social y opera a través de la constitución de una realidad que se impone a las personas. La matriz de la dominación es una estructura que determina el orden social y opera a través de la constitución de una realidad que se impone a las personas. En palabras de la filósofa, la matriz de la dominación es la estructura que impone la realidad a las personas. Esta realidad está constituida por una serie de categorías que son el resultado de una operación de poder.

La autora plantea que el cyborg es una metáfora para la condición posthumanista, la cual se caracteriza por la emergencia de nuevas formas de vida, así como la desaparición de las viejas formas de identidad. La condición posthumanista es una consecuencia de la Revolución Cibernética, la cual ha transformado radicalmente la forma en que vivimos y nos relacionamos con el mundo. La cibernética nos ha permitido crear y utilizar herramientas que nos permiten manipular y controlar la información, lo cual nos ha llevado a una nueva forma de existencia en la que la información es el elemento clave.

La labor de la filosofía aplicada, de frente al posthumanismo, está en que la información nos conduzca al saber y a la felicidad o, por lo menos, a la búsqueda de éstas. En este sentido, la filosofía aplicada nos permite distinguir entre información y conocimiento; entre lo que es y lo que puede ser; y, sobre todo, entre lo que es y lo que debería ser.

CAPÍTULO I: LA PERSONA COMO PUNTO DE PARTIDA

1.1. La Persona

El asesoramiento filosófico, en tanto práctica filosófica sólidamente constituida, tiene en la centralidad a la persona, la cual, se asume consensualmente a partir de la aplicación de los supuestos teóricos puestos en la disciplina filosófica general, sin embargo, nos parece importante recuperar dicho concepto desde la práctica del asesoramiento filosófico y conocer cómo se configura y entiende conceptualmente a la persona en dicha práctica.

Cuando nos referimos a la persona, nos encontramos con una intrincada construcción conceptual que atañe a todas las disciplinas, no sólo las humanistas; cuando apelamos al concepto de persona, nos referimos a todo aquello que lo constituye como humano. La persona se liga enteramente al reconocimiento desde lo público (los otros) y la otredad nos permite constituir nuestro yo-personalidad (self), es decir, nuestra persona. Con lo anterior, la persona se erige desde lo relacional con los otros y desde las disciplinas construidas por los otros. La persona se establece con la otredad. El asesoramiento filosófico es un acto relacional que permite abonar a la constitución de la persona, de ahí que buscar, como erige conceptualmente a esta, y esa es una tarea primordial.

La persona como concepto, y fuera de él, atañe una gran complejidad. La filosofía de igual manera cuenta dentro de ella, de una gran complejidad, y el concepto de persona no está supeditado a un autor o filósofo en particular, sino a toda la filosofía. Es así que el presente capítulo busca indagar en el concepto de persona desde la filosofía. El camino que proponemos para tal indagación es iniciar con un recorrido histórico-lineal de dicho concepto, a través de la historia de la filosofía, estudiando a los filósofos que pensaron sobre el concepto de persona.

Todo análisis conceptual es una tarea que resulta incompleta y lejana a los consensos, en específico el concepto de persona, que por demás es tan intrincado y resulta de la confluencia de distintas disciplinas, tales como la psicología, biología, moral y, por supuesto, la filosofía, que a través de amplios debates bioéticos y sus prácticas (entre ellas, el

asesoramiento filosófico), la cual es, en sí, una práctica *sui generis* que surge en el seno de la pensamiento, aún más amplia, abundante y exhaustiva que el concepto de persona.

a) La persona desde lo biológico

Los estudios en humanidades suelen centrarse en los elementos que construyen antropológica, histórica y filosóficamente a la persona. Las distintas construcciones conceptuales, dentro de las humanidades, son amplísimas y la pertinencia de su estudio resulta necesaria. Biológicamente la persona es una unidad corporal con un ciclo vital, cuyo funcionamiento se asemeja al de una máquina. (Reyes Sánchez, 2009, p 205). Dicha concepción permite conocer y construir una fisiología, una anatomía y, por tanto, objetos de estudio para la ciencia. En particular para la medicina, la cual le permite generar probabilidades respecto al riesgo de enfermedad y generar patrones de normalidad y anormalidad.

b) La persona desde lo antropológico

Distinta es, en otras aproximaciones, la reflexión antropológica sobre la persona. Ligada al estudio sistemático del hombre, incluye desde los aspectos físicos hasta los culturales y es, sobre todo, una reflexión sobre el Otro respecto al Otro; el estudio antropológico es eminentemente interaccional y relacional, de ahí que, desde la antropología, la persona -dígase también hombre y humano- es: “ ... un ser complejo, pues no es un simple cuerpo entre los cuerpos, sino un viviente singular, un microcosmos que reúne en sí todos los grados del ser y no es sólo un individuo de una especie, sino una persona abierta al infinito, única e irrepetible.” (Tomar, 2013, p.186) La reflexión antropológica permite preguntarse sobre la existencia humana y su significado.

c) La persona desde lo psicológico

Ahora bien, la persona desde las reflexiones psicológicas es eminentemente dual; es decir, es un cuerpo y una mente (por momentos también espíritu) que integran una unidad. El concepto psicológico incluye tanto aspectos antropológicos como los distintos paradigmas de las diversas escuelas terapéuticas (las cuales son amplísimos e incluyen, a su vez, un gran

número de dimensiones que interactúan entre sí, por ejemplo, en la pirámide de Maslow¹). Finalmente podríamos sintetizar las reflexiones psicológicas desde la propuesta de (Domínguez, 2011, 52) "la persona [desde la psicología] consiste en un conjunto de capacidades o potencias que forman una unidad" .

Si bien las reflexiones de la psicología incluyen aspectos filosóficos, sobre todo bajo ciertos paradigmas terapéuticos (como los humanistas), no utilizan los métodos propios de la filosofía para construir sus conclusiones sobre la persona, sino que es meramente accesoria.

Desde la disciplina filosófica, la persona como concepto tiene una gran tradición grecolatina, inicialmente, desde la esfera etimológica, podemos decir que proviene del latín *persona* (García de Diego 2011, p 367) que se atribuye a la máscara de actor, al carácter, y la personalidad. Sin embargo, autores como Zavala Olalde (2010, p 294) siguen proponiendo el término *πρόσωπον* para referirse a un sujeto que es categorizado desde el derecho, pero es sustraído y llevado al escenario teológico y filosófico; el primero construido desde el valor y la dignidad de la persona-hombre; y el segundo, en el contexto histórico y de la construcción filosófica del mismo filósofo.

Finalmente, la tradición grecolatina, puesta anteriormente, desde las etimologías no puede desligarse de la Filosofía, que cuyo origen y en específico en el asesoramiento filosófico insertan parte de su construcción teórica, por ello, proponemos recorrer la diversidad de posturas filosóficas sobre el concepto de persona, a partir de la antigüedad.

1.2. La Antigüedad: Primer acercamiento a la persona

La filosofía es, también y sobre todo, aporte de los filósofos, con sus capacidades intelectuales, individuales y, particularmente, lingüísticas y conceptuales. La claridad conceptual del filósofo puede (y debe) desarrollarse en el ejercicio de la competencia

¹ Respecto a la Pirámide de Maslow, el autor, Abraham Maslow construye su propuesta partiendo de las necesidades que nos permiten motivarnos, sentir deseo, etc. Esta propuesta fue construida en niveles, requiriendo que las necesidades de un nivel sean cumplidas para alcanzar los subsecuentes niveles. (Elizalde et al., 2006, 5)

conceptual *per se*, así las preguntas filosóficas serán resultado de cuestiones surgidas en torno a lo conceptual.

El trabajo de la filosofía (y de los filósofos) es, eminentemente, conceptual. Williamson (2007, p.15) diría al respecto: “Los métodos tradicionales de la filosofía son métodos de sillón: consisten en pensar, sin ninguna interacción especial con el mundo más allá del sillón”². La filosofía consiste en pensar, entonces pensemos el concepto de persona. Las visiones conceptuales filosóficas respecto a la persona³, las dividimos en las propuestas naturalistas, racionalistas, racional-naturalista, cristiana, neoracionalista y humanista, las cuales serán presentadas desde la linealidad de la historia de la filosofía tradicional.

La persona desde la filosofía no es un concepto unitario, sino que tiene una gran variabilidad, dependiendo del contexto histórico-filosófico. La filosofía tiene en el concepto de persona uno de sus enigmas supremos y un “instrumental básico del pensamiento filosófico” (Saldarriaga 2009, p 177); es decir, el concepto persona se mantiene en una constante recursividad y es una manifestación constante dentro de la filosofía, ya que todo conduce al ser humano- persona. La filosofía puede exponer o analizar uno o varios ámbitos de la existencia humana, pero siempre desde la forma de una categoría fundamental. Por ello, a continuación, se exponen los cambios conceptuales en relación al concepto fundamental de la persona.

Es inevitable, al hacer una revisión del concepto fundamental de persona, iniciar con los filósofos grecolatinos. Es en Grecia, donde surgirán los filósofos, como sujetos que “llegaron a tomar conciencia más allá de sí mismo...” (Nietzsche 2003, p 17); es decir, la imagen del filósofo griego está estrechamente vinculado con la persona, pues “el hecho de que alguien filosofe o no filosofe está en relación con las raíces más profundas del hombre y de su pueblo” (Nietzsche 2003, p 17). La persona en la antigüedad (como concepto) está ligada al ser y al alma, son sinónimos.

² El mismo autor refiere que la filosofía puede hacerse sentado, lo anterior no implica que se exija o tenga que hacerse sentado, pone como ejemplo la filosofía experimental. (Williamson, 2007, p. 21)

³ En el presente trabajo uso de forma indistinta persona, humano, hombre y sujeto. En caso de que existan diferencias importantes que valgan la pena marcar, lo haré y lo explicaré en su momento.

Grecia es una mezcla contradictoria; por un lado, hombres libres y, por otro, mujeres y esclavos; sin embargo, su filosofía está centrada en los hombres libres, dentro de ella surgirá la figura del filósofo, el cual es un sujeto inventivo, creativo y surgido desde su filosofía personal; es decir, la filosofía no es para unos cuantos (elegidos), sino que es una vocación transformadora, desde y para todo individuo (ciudadano); ser filósofo es el objetivo de la persona-hombre. La filosofía es, de suyo, política y poética.

Los griegos, inicialmente y de forma subsecuente los romanos, se plantearon una serie de preguntas que siguen resonando hoy y que funcionan como cimientos de la práctica filosófica, en forma de asesoramiento filosófico individual. Dentro de esta serie de preguntas encontramos ¿Qué es el hombre-humano-persona? y, a su vez, contiene otras en referencia a la identidad, la virtud humana, y por supuesto, el ser en sí mismo, todo con el propósito de, cuál arcilla, lograr darle forma y sentido a nuestra propia vida.

En la filosofía de los griegos encontramos dos propuestas en torno a la persona: a) la naturalista y b) la racionalista (aristotélica). Sin embargo, es importante considerar que, para los griegos, en general, la persona no se entiende en sentido individual, sino colectivo. La colectividad se materializa en el rol y el cual está íntimamente ligado a la πόλις, la cual provee y asigna una identidad a la persona, dejando siempre un espacio para una construcción de carácter individual, provisional e irrevocable. (Berti, 2007, p. 134). La persona es un camino por recorrer: la meta es el hombre y su construcción (Nietzsche, 2003, 18). Este camino a diferencia de las filosofías orientales contiene un elemento que caracteriza a los griegos, su mayor invento, la Libertad en espíritu. (Berti, 2007, p 135).

La lectura griega desde la historia se liga inicialmente al ήπος, de ahí que consideremos que desde las obras homéricas; la visión del hombre está ligada a su devenir, a lo épico, a lo heroico y virtuoso que recorre un camino; el camino del héroe funciona como παιδεία.

La filosofía griega es fundamentalmente naturalista y objetivista, dado que su concepción del espíritu es idéntica a la naturaleza y el sujeto idéntico al objeto. El naturalismo fue absoluto y total en el primer periodo que va de Tales a Anaxagoras, de ahí que hablemos de una visión naturalista. La visión naturalista es una propuesta cimentada en los presocráticos, los cuales proponen al hombre en relación con la φύσις, y el hombre como un

ente a semejanza de ella; los presocráticos se preguntaron, particularmente, sobre el origen del universo (ἀρχή) y lo que constituye al hombre como ente dentro de este universo, creando distintas propuestas.

a) La persona en la filosofía presocrática

Inicialmente, el filósofo presocrático Tales de Mileto propuso que el hombre es un individuo eminentemente contemplativo que busca, a través de la filosofía, sistematizar y establecer relaciones con el universo; el hombre aspira al todo: al σοφός (Nietzsche, 2003, 38).

Anaximandro, por otra parte, propuso al hombre desde una visión materialista, insertada en de la óptica naturalista, donde el principio es el ἀπειρον (lo indeterminado, la unidad); tanto el hombre, como todo lo que lo rodea, es ἀπειρον; por lo tanto, el hombre es un producto que *aparece* conjunta a otras especies. (Cervio, 2014)

Por su parte, Parménides propone que la única posibilidad de pensar al hombre es pensar sobre el ser, ya que el ser es la única realidad existente; es decir, ser, hombre y persona son una idea unitaria e inmutable (Echauri, 1973, 100). Posteriormente, otros filósofos presocráticos agregan el carácter inmaterial (como en el caso de Meliso o Empédocles) y se referirán al hombre como “semilla de todas las cosas” (Kirk et al., 1983, 118) o, simplemente, *átomos*, según Demócrito (Rodríguez, 2014, 108). En la filosofía presocrática, el concepto de persona no es unitario y se enmarca en rutas de pensamiento equidistantes, yendo de lo materialista a lo abstracto.

Algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía griega provendrán de los filósofos racionalistas; Sócrates, Platón, los sofistas, y primordialmente, Aristóteles armonizan las visiones naturalista y racionalista. La visión racionalista del hombre se centra en el predominio de la razón sobre la constitución del hombre (persona) y no en la exclusividad, teniendo en el centro al hombre mismo. La razón se materializa como instrumento de indagación, persuasión (sofistas) y de transformación del ser humano. Sócrates propondrá una idea más abstracta de la idea de la persona, Platón sugiere un ideal, mientras que Aristóteles dirá que es una entidad.

Junto con Demócrito insisten en la idea de hombre y proponen, en términos generales, el modelo de un hombre universal. Específicamente, Sócrates será una de las figuras más citadas dentro de la práctica del asesoramiento filosófico individual, específicamente, la práctica dialéctica de Sócrates en los diálogos platónicos son un recurso ampliamente usado en el asesoramiento filosófico.

Uno de los objetivos primordiales del trabajo de asesoramiento filosófico, desde Sócrates, es un cambio radical en el sí mismo (*self*⁴). Vallejo Campos, (2016, 228) describe que la propuesta terapéutica de los trabajos platónicos es amplia, va desde el centrarse en el alma individual hasta el entendimiento del hombre (persona). La persona, según Sócrates, es un individuo volcado al “sí mismo” dentro de un contexto dialógico de autocuidado y en consideración de la polis, elemento que se recupera en el asesoramiento filosófico (Cristian, 2019, p. 171). Respecto a lo anterior, Cristian escribe “The Socratic concern consists in bracketing the things of the world in order to be aware of the world it self”, es decir, el entendimiento del “sí mismo” no puede darse en un contexto solipsista, forzosamente se construye con el mundo exterior, es un “way of being in the world” (Cristian, 2019, p.171).

b) La persona desde lo colectivo

La persona, desde Sócrates, es un individuo político, volcado al autocuidado mediante el ejercicio dialéctico, con el fin de conocerse mejor y obligando a reflexionar sobre su vida, costumbres, creencias y cuestiones éticas (Nietzsche, 2003, 36).

Esta reflexión está íntimamente ligada a la razón, ya que Sócrates “tiene una profunda fe en las posibilidades de la razón” (Muñoz Valle, 1972, 53); de ahí su apuesta por la razón como la mejor forma de resolución de los problemas y su forma de alcance de la Φρόνησις (virtud) y la práctica de una forma correcta de vivir. (Stevenson & Haberman, 2013, 98)

Platón se decantará por el entendimiento de la persona desde lo colectivo-social y advertirá que existen diferencias entre los hombres (en relación con las cualidades políticas)

⁴ Este concepto se asocia con la conciencia reflexiva, sobre todo en disciplinas como la psicología.

y el ejercicio del gobernar (Platón, 1871, 10); sin embargo, insiste en el uso sistemático de la razón, ya que ésta nos puede mostrar una mejor manera de vivir.

La virtud y la felicidad humanas son alcanzables mediante la comprensión de la persona. (Stevenson & Haberman, 2013, 97) Por ello, la persona se entiende como un proyecto inacabado que se perfecciona a través de un camino que lo lleva a la virtud. Elementos que está por demás decir que lo ligan a su maestro Sócrates.

Siguiendo con la visión racionalista de la persona, Platón insistirá que el conocimiento es lo que permite configurar a la persona, mediante el alcance de un conocimiento sobre el mundo y materializado en su Teoría de las formas y la posibilidad de construir un camino que nos lleve a la virtud humana y está a la autorregulación de los deseos y pasiones. (Stevenson & Haberman, 2013, 104). Lo anterior, se entrecruza con la teoría del alma en Platón, descrita en Timeo describiendo al ser humano como una “una concepción racional de lo divino” (Suzzarini, 2007, 131)

Aristóteles, uno de los más influyentes filósofos del pensamiento occidental, y alumno de Platón (aunque posterior crítico de sus propuestas filosóficas) es quien conjunta la visión racionalista como naturalista de la persona (síntesis). El *corpus* de textos aristotélicos es amplísimo, e incluye diversas áreas del conocimiento; sin embargo, uno de sus primordiales intereses fue el de la separación de la disciplina filosófica de la ciencia (Stevenson & Haberman, 2013, 122).

Las obras que discutirán sobre el humano y su naturaleza son la *Ética a Nicómaco* y *De Anima*. La primera, en relación a los principios del bien y del mal, y la práctica de aquel por medio de la Φρόνησις. Una de las preguntas fundamentales en la *Ética a Nicómaco* es sobre el “bien supremo” y su materialización en la ψυχή humana en forma de εὐδαιμονία (la felicidad o el bienestar), un recurso ampliamente utilizado, junto con el de Φρόνησις, en el asesoramiento filosófico individual. (Aristóteles, 2003, XII, 29)

El concepto de εὐδαιμονία se contiene en la visión dualista de Aristóteles, que incluye una posición sobre la ψυχή⁵ humana, la cual, contiene dos elementos, uno inmaterial que persiste posterior a la muerte y una material (Stevenson & Haberman, 2013, 126) centrado en la teoría cardiocéntrica del alma, en donde se entendía al corazón como la fuente de toda emoción, así como pensamientos, en referencia a lo anterior “According to Aristotle, the soul is defined as the substance or the form of a living body” (Crivellato & Ribatti, 2007, 331) y será en específico una parte de esta ψυχή, el intelecto o el pensamiento propio del ψυχή humana, el νοῦς, permitiéndole al hombre su vocación primordial el pensar y el aprender.

c) La persona y la filosofía estoica

Continuando con el recorrido conceptual de la persona en la filosofía, aparece subsecuentemente una serie de prácticas filosóficas que buscan no sólo preguntarse sobre la persona o el hombre, sino aplicar esas propuestas filosóficas. Dichas posturas se centran en la actitud frente a la misma existencia haciendo de la filosofía en sí misma una práctica.

Dentro de estos autores tenemos a los estoicos, epicúreos y los cínicos. Respecto a los primeros consideraban que el λόγος se encontraba inserto en toda la naturaleza (propiedad compartida con el hombre). Autores estoicos tenemos a filósofos como Séneca, que discutirán sobre el ideal de persona y que se encuentra íntimamente ligado a la búsqueda del λόγος, convirtiendo a la persona en σοφός (sabio).

Séneca, en sus cartas dirigidas a Lucilio (LXV) habla “De la causa primera”, en la cual menciona que el λόγος es causa-razón que da forma a la materia: “El logos, entonces, gobierna y ordena la materia, no como principio extrínseco a la misma sino como principio intrínseco, produciendo y conteniendo las cosas que nacen en la naturaleza” (Vazquez 1984, 84), dicho logos, tiene una existencia que a su vez se desarrolla y tiene una propia realización. Séneca, respecto al sabio estoico escribe: “El sabio y el aspirante a la sabiduría están, es cierto, adheridos al propio cuerpo, pero, en la parte más noble de sí, están alejados de él y elevan sus pensamientos a las cosas celestes; como un soldado, obligado por el juramento militar”.

⁵ De forma habitual se traduce como alma, sin embargo (Stevenson & Haberman, 2013, 126) insiste en las connotaciones distintas a lo referente del alma en el pensamiento cristiano, sugiriendo su escritura en forma de psyche y no alma.

(Séneca 1986, p 364). El sabio estoico, el ideal de persona, es el objetivo por trazar y este se liga a la búsqueda de una felicidad interior y la virtud. (Parra, 2000, 27).

En la búsqueda estoica del ideal de persona, el sabio estoico se centra en aspectos como la búsqueda del goce interior por un medio rudo exterior, parecerse al pobre con relación a la sobriedad y perspicacia en la búsqueda de la moral. El sabio estoico (el hombre perfecto) es un proyecto humano, personal y aquel es “inconmovible, que vive en la completa felicidad, que es pura razón, que vive, por así decirlo, en una actitud virtuosa nivelada con respecto a sí misma, es decir, que es pura virtud, no sujeta a ningún cambio” (Parra, 2000, 30).

La persona tiene “como objeto la felicidad, abre el camino, da a conocer lo que es realmente malo; detiene la vanidad y la reemplaza con sólida grandeza, muestra la diferencia que hay entre el ilustre y el orgulloso, y hacer ver lo que es del mundo y lo que pertenece.” (Parra, 2000, 30). El hombre estoico es racional, libre de pasiones mediante el uso de la primera, las pasiones, las emociones son juicios y a la vez una creencia que creemos que es adecuado que nos aflija, el estoico es ante todo una persona una persona *eupatheiai*⁶. (Sharples, 1996, 93)

El saber no sirve de nada sino para la acción, enunciado que sintetiza parte del pensamiento filosófico de la visión práctica de la filosofía, continuando con los filósofos que se insertan en esta visión tenemos a Epicuro que establece que la persona (humano) está sujeto a su propia realización, a cuidar de sí mismo, a lo que relaciona *θεραπεύν*, que a su vez se relaciona con el *ψυχολογία*, el estudio de la naturaleza, el cuerpo es vital en su concepto de persona, la *ἀφορία* y la *ἄταρξια*⁷ que llevan a la *eudaimonia*, es decir “el placer como bien y principio de la felicidad” (Roman 2021, 216) son elementos sustanciales de su práctica filosófica. El placer desde la visión epicureista se relaciona con la ausencia del deseo, temor y finalmente el dolor. El placer es sencillo y se practica en el contexto de la *Φρόνησις*, “La

⁶ En este sentido, el estoico no carece per se de emociones, *apatheis*, sino buenos sentimientos la *eupatheiai* (Sharples, 1996, 93)

⁷ “Para Epicuro el fin del placer es conseguir la *ataraxia*, la paz bienaventurada del alma, la «santa serenidad».” (Cañas, 2002, 107)

prudencia (Φρόνησις⁸) enseña que es imposible vivir agradablemente si no se vive de una manera reflexiva, moral y justa". (Cañas, 2002, 107).

d) Visión epicúrea sobre la persona

La persona epicúrea es un ser que tiene como objetivo la búsqueda de la eudaimonia desde la Φρόνησις, que busca llegar a un estado de total serenidad, liberado totalmente de las preocupaciones públicas y dejando en el centro a una persona libre en sí misma, la persona epicúrea en sí misma, se convierte en un sabio.

La experiencia de los cínicos (y en particular Diógenes), desde la práctica de la filosofía, se materializa la persona. En el texto de Onfray (2013, 11), filosofar como perro es descrito como una persona sin cadenas, libre, lejano a los prejuicios, es decir la vida de una filosofía libre y concedor de sí mismo. Diógenes propone una persona libre que no es dominada por la posesión, el deseo, lo cual le permite ser un ser autónomo. La filosofía cínica confronta, moviliza, provoca, simplemente incomoda, elimina toda certeza y le apuesta al malestar que supone pensar, termina siendo doloroso como la mordida de perro. Esta filosofía será retomada ampliamente en el contexto del posthumanismo.

e) La persona en la filosofía medieval

Continuando en la línea temporal de la historia de la filosofía y su relación al concepto de persona, la filosofía medieval (específicamente, la teología escolástica) se encuentra íntimamente ligada a la filosofía helenística, que es totalmente recuperada por los grandes doctores de la Iglesia, un ejemplo es precisamente el concepto de πρόσωπον, el cual, está ligado con la Trinidad, en "sentido de distinción y no de división" (Buriticá Zuluaga 2014, 472); es decir, se entiende a la persona como un acto relacional.

San Agustín de Hipona establece el concepto de persona desde la Trinidad; en su texto *De Trinitate* lo menciona como una "relación, capacidad de apertura y diálogo" (Buriticá Zuluaga 2014, 473), es decir, una persona dialéctica. Igualmente, en sus *Confesiones* se refiere

⁸ Respecto a la prudencia o phrónesis Cañas (2002, 107) menciona respecto a la prudencia dentro del epicureísmo como "manifestación superior de la razón práctica, para que lleve a cabo un «cálculo prudente» de los apetitos insaciables que se promueven en las sociedades y seleccione sólo los que procuren la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma."

a la persona desde la dualidad alma/cuerpo; la primera es inmortal y lugar de residencia de la razón; el segundo es mortal, tangible, contenedor del alma. Ambos son mutables por naturaleza. (Agustín, 1993, 274) Igualmente, desde Santo Tomás en concordancia con la tradición aristotélica, propone a la persona desde un μικροκωσμών (microcosmos) como un “resumen y reflejo del universo entero” (Manzanedo 1979, p 62). La idea del hombre que es libre, en tanto creado por Dios.

Maquiavelo entendía al hombre como una oposición a la *virtus* (osadía y fuerza), propia de los príncipes (Piñón, 1997, 155). Giordano Bruno, al estar alejado del pensamiento cristiano, considera que el hombre funciona como un ser individual con un destino único; materia/espíritu que se inserta en ritmos infinitos (Piñón, 1997, 157).

f) La persona en el modernismo

Descartes entenderá a la persona desde un contexto filosófico eminentemente mecanicista, separando la mente (*res cogitans*) del cuerpo (*res extensa*) e insistiendo que la persona se establece en interacción con estas dos partes, generando como resultado el autoconocimiento; en pocas palabras, es la identificación de la persona con la conciencia. (Sgreccia, 2013, 117)

Empirismo, en contraposición al racionalismo cartesiano Hume, hablará de la persona en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*. Piensa que la persona tiene que ver con la mente, la cual está amalgamada con la razón, la cual a) nos engaña; b) no llega a objetividades y c) se construye a partir de impresiones. Igualmente, habla sobre el cuerpo como un elemento constitutivo de la persona y se pregunta sobre él mismo, refiriendo que el cuerpo importa (el cerebro y la razón son cuerpo) y alquilamos el cuerpo en favor del cerebro. (Hume, 2015, IV). El cerebro, pues, es un constituyente importante que. En ello concuerda el posthumanismo.

Immanuel Kant propone un humano (persona) eminentemente conceptual, y la práctica de estos conceptos son los que definirán sus representaciones y su moral, la cual es propiamente individual. La persona es el centro. La persona como sujeto pensante y dialógico será la propuesta antropológica de Kant. (Kant, 2005, p.184). Por otro lado, Schopenhauer, insistirá en el principio de razón como fuente de todo fenómeno y la práctica de esto se

entrelaza con el actuar y a su vez, este actuar está sujeto a la necesidad; por lo tanto, la persona es libre de pensar, más no de actuar, “tiene que representar hasta el final el papel que ha asumido”. (Schopenhauer, 2015, 51) Ahora, desde el sistema filosófico hegeliano, podemos decir que propone a la autoconciencia como el elemento primordial en la concepción de la persona, es decir, el reconocimiento del *sí mismo* como condición necesaria para ser persona, confiriendo singularidad. (Sgreccia, 2013, 117)

g) La persona en el posmodernismo

En la filosofía Gadameriana, íntimamente unida al pensamiento de Husserl, la persona es un ente capaz de entender lo experiencial, es decir, se entiende como un *dasein* (Heidegger). Sin embargo, esto no se hace en solitario o de forma individual, sino en un acto dialógico, desde el otro y con el otro. (Luján, 2007, 129). Levinas, además de eso, considera que el hombre existe desde lo relacional, es decir, primero está el Otro y con el otro surge la conciencia propia, la intencionalidad humana, la razón y el sentido. Así, “ Los seres que se presentan uno frente al otro se subordinan uno al otro y el diálogo que se entabla entre ambos es, a la vez, interlocutor. La expresión no se vuelve menos directa que la intuición, por el contrario, la expresión revela el misterio y lo oculto del otro” (Levinas, 1998, p.88-89)

Finalmente, el existencialismo (entendido como un Humanismo per se) tiene una real preocupación

en por la persona, en tanto que individuo. Stevenson & Haberman (2013, 231) señalan que el existencialismo se ocupa de tres cuestiones primordiales:

1. El carácter unitario del individuo en tanto es único por su situación de vida.
2. La experiencia subjetiva de vida
3. Un énfasis en la libertad individual.

Kierkegaard será considerado el primer existencialista, y uno de los pilares del humanismo contemporáneo, la persona que preocupa y entiende el filósofo danés es un ser surgido como una “libertad en cuanto posibilidad”, ligado a su concepto de angustia, como el “vértigo de la libertad” (Kierkegaard, 2013,9-10). La persona, según Kierkegaard, es un

individuo con responsabilidad social, contemplativo y trascendente, cuya trascendencia no se desliga de lo divino. (Stevenson & Haberman, 2013, 232)

Nietzsche -que será citado ampliamente a lo largo del documento- es quien retoma elementos de la filosofía presocrática y de Schopenhauer (García, 2009, 97). La idea del hombre (persona) en este filósofo tiene una serie de cambios a lo largo de su obra.

Inicialmente, se remite a la filosofía griega (y en particular la presocrática), haciendo referencias al psicologismo positivista, luego hace una crítica desde la persona y la naturaleza humana sobre el proceso civilizatorio, en donde propone a la persona como un “animal enfermo”, es decir, alejado de su animalidad y de su propia naturaleza; sin embargo, existen ciertos hombres que pueden aspirar a una unificación de la naturaleza misma. La persona tiene limitaciones dadas por la cultura.

El genio es aquel que tiene una “correspondencia de lo interior y lo exterior”, aspiración que propone el filósofo. (Puche, 2012, 279)

Heidegger propone en su obra *Ser y Tiempo*, el *Dasein*, es decir, el modo propio de ser del ser humano. La persona es un ser *situado* en un espacio y tiempo, o sea, histórico y particular. La persona heideggeriana es un ser trascendente *arrojado* en el mundo, en él está situado y es libre, cuenta con la existencia en sí misma y está forzado a adquirir el resto por sí mismo. (Universidad La Salle, 1980, 45)

Siguiendo la propuesta de Heidegger, Sartre construirá su propuesta sobre la persona, enfocado inicialmente en la libertad individual, en tanto hay limitaciones de carácter social y económico que se le imprimen a la persona. Para el filósofo francés, la persona es un ser dualista, en tanto tiene un consciente y un inconsciente, toda vida mental es resultado de ella misma, en sí misma es electiva. Nos elegimos a nosotros mismos y, junto con la libertad, surge la angustia; siempre elegimos y estas elecciones constituyen a la persona en sí misma y pueden resultar en el objetivo primordial de la persona: la felicidad. (Stevenson & Haberman, 2013, 245)

El concepto *cyborg*, que se presentará más adelante, no puede entenderse sin las transformaciones sobre el concepto de persona a lo largo del tiempo, para poder

distanciarnos de esos conceptos y de su práctica y entendimiento unitario. Respecto a lo anterior, el concepto de persona en la modernidad funciona como un contrapunto de la filosofía *cyborg*, la cual no se desliga del seno de la postmodernidad.

La revisión del concepto de persona en la filosofía es amplia e imposible de abarcar en cada aspecto de su totalidad, pero parece suficiente, respecto al ejercicio anterior, pasar a la práctica del asesoramiento filosófico individual y su tratamiento de la persona, desde la práctica misma.

1.3. La persona desde el asesoramiento filosófico individual

El asesoramiento filosófico, en tanto práctica filosóficas, es “un movimiento internacional contemporáneo, puesto en marcha por filósofos, que aspira a que la reflexión filosófica este presente en la vida social y abierta a la participación de todos” (Cavallé 2009, p 11). El asesoramiento filosófico, por un lado, es ejercicio reflexivo y, por otro, es práctica participativa, en cuanto que el asesorado co-participa junto con el asesor en el ejercicio reflexivo y, a su vez, busca dar sentido a su existencia. El individuo indaga constantemente y, por supuesto, con un carácter riguroso. Además, renuncia a las miras al pasado y se sitúa en el presente (aquí/ahora). Dentro de este escenario el asesorado busca contestar preguntas fundamentales de la filosofía.

El asesoramiento filosófico (como práctica) se construye en una serie de dimensiones que, a su vez, engloban: a) conocimientos, b) métodos y c) herramientas. Conocer dichas dimensiones nos permite entender cómo construye el entendimiento sobre la persona, con la cual trabaja y construye la filosofía personal que, a la vez, nos permite enlazar el asesoramiento filosófico con nuestra propuesta del ciudadano *cyborg*. Las dimensiones propuestas son una deconstrucción de la práctica que nos permite, a la vez, generar una idea de la persona desde la práctica, pero también una propuesta práctica en relación con esta.

Una dimensión es entendida como una faceta, que para el caso del asesoramiento filosófico individual nos permite entender ,primeramente, los aspectos propios de dicha práctica y secundariamente su idea de persona.

La propuesta dimensional de esta Tesis consiste en cuatro ópticas filosóficas:

- Dimensión dialéctica
- Dimensión hermenéutica
- Dimensión humanista
- Dimensión reflexiva.

Estas dimensiones se presentarán en función de las necesidades del asesorado y del curso per se de la asesoría y están sintetizadas en el siguiente cuadro:

Dimensiones del asesoramiento filosófico.



a) Dimensión dialéctica

La práctica no surge sin una interacción relacional basada en el diálogo y en la interpretación de este. El asesoramiento filosófico individual cuenta con un bagaje teórico,

situado en la antigüedad, lejano a la disciplina académica actual y, por ello, es importante remitirse a la antigüedad para situar esta dimensión.

La dialéctica tiene una evolución histórica que inicia con la filosofía griega y es retomada a posteriormente (sobre todo por el idealismo alemán); sin embargo, la dimensión dialéctica, en relación al asesoramiento filosófico, consiste en la práctica misma del diálogo y la interpretación personal del asesorado. Se llama dialéctico a aquello que requiere de negociación, es un “modo de pensar” (Valls, 1981, 8); es un elemento de vital importancia en el asesoramiento filosófico individual, donde el asesor no se posiciona desde una teoría (como la psicología), sino establece una negociación dialógica con el asesorado, para poder indagar en su manera de pensar y, de forma subsecuente, constatar el cambio en la misma. La dialéctica es movimiento.

El asesoramiento filosófico desde la dimensión dialéctica se vale de la suposición que para comprender la filosofía personal del asesorado esta es dialéctica en sí misma. El término dialéctica proviene del griego *διαλεκτός* (conversación, controversia); y significa hacer una clara práctica del arte del diálogo, un debate y un intercambio argumental. (Anders, 2001-2020) La práctica filosófica muestra un particular interés por la propuesta dialéctica de la antigüedad, una forma de indagación filosófica, que en Platón se considera como “una forma superior de conocimiento” (Brenifier, 2011, 23)

Platón propone una intervención sobre las ideas; es decir, la dialéctica no versa en los interlocutores, sino en lo que hay entre ellos los productos de la argumentación (poética). Aristóteles, si bien considera que la dialéctica platónica es importante, presenta una serie de posturas dialécticas a Platón. Zenón es considerado por Aristóteles como el pionero de la dialéctica, sin embargo, también describe las posturas de Heráclito-Parménides sobre el devenir/inmovilidad, Leucipo-Demócrito sobre la enormidad y atomicidad e inclusive algunas derivadas del pensamiento pitagórico. (Aristóteles, 2007, 21)

Heráclito, precursor dialéctico, no introduce el concepto dialéctico en sí mismo, sino que “configura una serie de prácticas centradas en la identificación de paradojas en distintos ámbitos de la physis, [...] fue el primero en graduar la razón con respecto a los sentidos.

Estableció el desatino que significa confiar en las impresiones sensibles sin el consentimiento de su mejor intérprete, la razón o lógos” (Cañas, 2010, p 2216).

Es Zenón será quien inicia la construcción de la idea de la dialéctica, sobre todo en relación al “movimiento del concepto” (Llontop, 2007, p 17). Apostaba a la inmutabilidad del concepto y, no obstante, Zenón utilizaba los postulados del adversario y, a través de un ejercicio de deducción, otorgaba una serie de conclusiones contradictorias. (Miguez, 1919, 4). El debate, con Zenón, podía llegar, incluso, hasta la conclusión de lo absurdo.

Uno de los aspectos sustanciales en el asesoramiento filosófico es: la conversación. Dicha conversación no es de reconocimiento superficial sobre la personalidad o la psicobiografía (sentido de la práctica psicoterapéutica), sino una conversación en indagación permanente; o sea, una práctica dialéctica desde la concepción del diálogo al estilo platónico/socrático.

Lo dialéctico es pensar sobre la práctica misma. Platón dará a esta dialéctica algunas características que resurgen en las prácticas filosóficas del siglo XX. La primera, es que es un diálogo cooperativo y no competitivo, donde se busca la ἀλεθεία (verdad), objetivo primero y último. El diálogo sería una práctica lejana al ejercicio de la retórica competitiva. Por otro lado, la dialéctica platónica es un ejercicio intuitivo, que nos lleva al ejercicio conceptual. Cañas (2010) lo resume de la siguiente manera:

“En la República, libro VII, Platón coloca a la dialéctica como la culminación de todas las ciencias, el estudio final y más elevado del auténtico filósofo. El pensar dialéctico no se basa en la opinión, sino en la verdad. La dialéctica es antecedida por los estudios matemáticos, atinentes a descubrir los aspectos comunes y las relaciones mutuas de las distintas disciplinas. La aritmética, geometría, estereometría, música y astronomía conforman una preparación para la dialéctica, pues tienden a asimilar el alma filosófica con la armonía, proporción y orden subyacentes en el universo, de acuerdo con el antiguo adagio de que lo semejante se conoce por lo semejante” (p. 46)

Dicho posicionamiento lleva a establecer el diálogo no sólo como una especie de indagación, sino como un ejercicio hermenéutico que se orienta estrictamente a las estructuras conceptuales que rigen la filosofía de la persona; por ello, el asesor realiza una serie de preguntas fundamentales durante el ejercicio dialógico.

En la práctica filosófica, la dialéctica es entendida como un “proceso mental que toma en consideración dos o más proposiciones aparentemente contradictorias y se basa en ellas para que puedan surgir nuevas proposiciones” (Brenifier, 2011, 23).

Desde esta perspectiva el surgimiento de nuevas proposiciones nos permite acceder a otras y éstas a otras en una constante recursividad sin que sea dolorosa, incómoda e inquietante. Sócrates incomoda a través de una práctica que resulta la interpelación del discurso de su interlocutor, resaltando la ignorancia y los límites de las proposiciones del adversario. La interpelación opera en función de la contradicción, es decir, el planteamiento de objeciones y cuestionamientos inductivos son dialécticos.

La dialéctica igualmente nos permite considerar el contexto socio cultural en el que se sitúa el individuo, los cínicos dentro del ejercicio dialéctico “profesaban un rechazo absoluto hacia todas las convenciones, opiniones y valores aceptados por la sociedad” (Brenifier, 2011, 28), asumiendo la inserción colectiva de la persona, la persona no se encuentra en solitario sino que pertenece a una colectividad, en cuanto está contiene un acervo cultural y por tanto una construcción conceptual y práctica de la realidad y la vida misma, que a su vez se inserta en la vida mental del individuo. Los cínicos proponen el seguimiento de valores propios, con renuncia al yo en relación con el yo construido desde el seno de la sociedad. La dialéctica, por tanto, desde la propuesta cínica, nos exhibe, evidencia y deja desnudos.

En la construcción de la dimensión dialéctica es importante la distinción entre analítica y dialéctica, amplias discusiones se han llevado en el seno de la filosofía, se asume que la dialéctica puede funcionar como un instrumento de conocimiento del yo, del sí mismo. Brenifier (2011, 31) describe que la “analítica trata de aquello que es cierto, mientras la dialéctica trata de proposiciones que tienen como valor el campo de lo posible o de lo probable”, para la dialéctica a diferencia de la analítica no existe nada a priori, igualmente el principio de contradicción es un elemento sustancial de la analítica (Brenifier, 2011, 33),

elemento que claramente está presente en la dialéctica, en dónde el pensamiento, la creencia, la idea piensa sobre sí misma.

La persona, en el ejercicio dialéctico, surge como un individuo que piensa, reflexiona y que es posible que se movilice en relación con sus creencias, conceptos y filosofía personal. El ejercicio dialéctico confiere una la búsqueda de la adecuación entre lo que se concibe, se dice y se práctica, todo decantado en la máxima concóctete a ti mismo, buscando “encontrar el principio originario o la totalidad sin el cual no somos nada” (Brenifier, 2011, 27).

Esto nos permite ser persona, porque nos permite entender el sentido de nuestros principios y reconocer nuestra alma humana individual. Es así, también, que todas las dimensiones que se proponen en esta tesis se mantienen entrelazadas, la dialéctica requiere de la hermenéutica y la reflexión que a su vez nos dan sentido de lo humano y la posibilidad de transformación.

b) Dimensión hermenéutica

La hermenéutica clásica se entiende como la disciplina encargada de la interpretación de los textos bíblicos, jurídicos y filológicos, dicha interpretación se planteaba desde la rigurosidad del ejercicio de reglas y normas sobre la interpretación en sí misma, que a su vez situaban dicha práctica interpretativa en la retórica propia del *Trivium*⁹ (Grodin, 2008, 173). Sin embargo, las formas de interpretación de la hermenéutica y sus prácticas, en la actualidad, son muy amplias; incluyendo, por ejemplo, la interpretación dialógica.

En este sentido Grodin (2008) nos dice “ La interpretación de una expresión para comprenderla, presupone que tiene algo que decirnos; que es expresión de un discurso interior.” (p. 173). Así, la hermenéutica se convierte en una herramienta de las prácticas filosóficas, incluyendo el asesoramiento filosófico, permitiendo entender a través de la hermenéutica, el *comprender, conocer e interpretar* distintos textos (incluyendo el dialógico), convirtiéndose así, según Gadamer, en una hermenéutica ontológica.

⁹ “Las materias del trivium, también llamadas artes sermocinales, comprenden conocimientos de gramática, retórica y dialéctica, y representan el aprendizaje de la lengua latina” (Editorial Herder, 2017).

La hermenéutica puede ser igualmente entendida como un fundamento de la práctica de las ciencias sociales, dicho entendimiento se sitúa en la propuesta hermenéutica de Dilthey, donde la hermenéutica funciona como una reflexión rigurosa y metodológica que, junto que los aportes de Gadamer y Ricoeur, se ha desarrollado y permite dar lectura a la experiencia en el mundo. Una hermenéutica sobre lo histórico y lingüístico, entendiendo a la persona como un sujeto eminentemente lingüístico y con historicidad, es practicada y vivida desde el presente.

La práctica hermenéutica es una práctica bidireccional teniendo en consideración que el pensamiento tiene una extensión y expresión en el discurso y viceversa. (Grodin, 2008, 13). La persona, en el sentido *lingüístico*, implica que hay una apuesta a una interpretación del lenguaje, es decir, como los dice, como lo construye y la interpretación del contenido discursivo, haciendo que por un lado la persona pueda ser interpretada gramaticalmente y/o psicológicamente (Grodin, 2008, 13), esta última en el sentido del pensamiento.

Por otro lado, la dimensión hermenéutica permite entender a la persona como un ente *histórico* construido a partir de las interacciones relacionales, vinculares de su vivencia, las cuales son captadas desde la propuesta de Dilthey como “propio de la vida psíquica” (María Lorenzo, 2017, 22). El mundo humano no se puede articular sin la interpretación y reinterpretación de su vivencia, así como de la construcción de su narrativa personal y del mundo, elementos que las ciencias “naturalistas”, descrita así por Dilthey no son capaces de recuperar lo que nos hace humanos en tanto somos personas (Dilthey, 1949, 56).

La dimensión hermenéutica es una dimensión que surge desde la posibilidad de dar claridad a lo humano, de ahí que autores como Dilthey concibe a lo que hoy entendemos como humanidades como ciencias del espíritu¹⁰; es decir, *geisteswissenschaften*, entendido como la posibilidad de estudiar el espíritu, es decir la vida interior del humano. (María Lorenzo, 2017, 22)

Beuchot y Barrientos (2013) en su texto de *La filosofía aplicada según la hermenéutica analógica*, describen que la hermenéutica contemporánea se debate entre dos corrientes: a)

¹⁰ Dilthey (1949), en su texto: *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, las describe como “Las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social” (*globus intellectualis*).

la hermenéutica en sentido literal, que asume la extracción interpretativa de la intencionalidad del autor del texto (unívoca) y b) la segunda (equívoca), que propone la lectura interpretativa desde el lector del texto.

En el sentido práctico, las lecturas basadas en la *Φρόνησις* (prudencia), permiten situarse en medio, por lo menos desde la propuesta de los autores, para lograr una hermenéutica analógica. Sin embargo, independientemente de la propuesta del filósofo mexicano y español, surge una persona que se materializa en la práctica hermenéutica en sí misma, la persona como interpretación, reconocimiento, intencionalidad y metáfora.

La persona como *diálogo* puede entenderse, y como un ente que tiene dentro de su elocución y discurso elementos que permiten darle sentido a su existencia, esclarece el pensamiento y al buscar interpretarlo permite inicialmente la identificación de creencias y conceptos con el cual el sujeto construye su retórica de expresión y que configura su presentación al mundo y, por tanto, al asesor.

Los elementos de presentación se dan en un escenario de ambigüedad, la persona puede ser contradictoria, poco clara y la hermenéutica permite separar dicha ambigüedad, esto último se contrapone al posthumanismo que discutiremos más adelante, desde el posthumanismo siempre somos ambigüedad. La posibilidad de interpretación permite enlazar en un inicio a la persona como un sujeto histórico y lingüístico, pero ante la interpretación que surge desde lo anterior nos permite analizar socio históricamente a la persona, acercándonos a la posibilidad de entenderla como una totalidad.

Desde la perspectiva hermenéutica se entiende a la persona desde lo que habla, comunica o dice, en tanto que la hermenéutica tiene fundamentos en la retórica (Grodin, 2008, 12); es decir, el pensamiento es posible comunicarlo mediante el discurso. La retórica clásica cuenta con dos elementos que se entrelazan con la dimensión hermenéutica, y, a su vez, con el resto de las dimensiones

La retórica implica un ejercicio es capaz de enseñarse y que permite a la persona la expresión razonada de sus ideas, es decir la expresión del logos, este último entendido como razón-palabra. (Grodin, 2008, 12) La cual puede ser sometida a un estudio riguroso que incluye

la observación atenta y la construcción del discurso, las personas somos lo que decimos. En este sentido “la retórica es un arte correlativo, homólogo y paralelo a la dialéctica” (López Eire, 1995, 872).

La práctica interpretativa de la persona se da en interacción y negociación dialéctica inicial con el asesor con posterior ejercicio de la interpretación de todos los fenómenos, a lo cual Schleiermacher insistió en que se podía aplicar en todo acto mental o pensamientos sucesivos arrojados al mundo mediante un discurso, haciendo que “todo puede convertirse en objeto de hermenéutica”(Grodin, 2008, 20) , haciendo de la hermenéutica una aplicación universal convirtiéndola en un instrumento de gran utilidad en el asesoramiento filosófico.

Así mismo, permite entrar en contacto con la otredad, la cual en un primer contacto resulta extraña, poco familiar y que al ser escuchada atentamente se podrá develar a sí misma a través de su discurso resultando en un reconocimiento y comprensión del otro, la comprensión va de la mano de la interpretación subrayó Heidegger. (Heidegger, 1993, 58)

La persona desde la hermenéutica como *reconocimiento y posibilidad de comprensión*, se establece desde la señalización de sus intenciones generales y se comprende desde lo que constituye su discurso, que permite conocer su particularidad y expresión única, es decir el reconocimiento permite entender a la persona como un organismo vivo, en constante cambio y con una historia de vida particular. En relación del reconocimiento sobre el texto, Filón de Alejandría nos da unas prescripciones sobre las escrituras, y en este sentido, recuperó tres elementos: a) los *facta* (hechos que se plasman en el texto); los *futura* (cosas que se anuncian) y los *agenda* (preceptos) (Delgado, 2017, 50).

La persona como un ente reconocido y comprendido permite asumir que en todo acto discursivo permite acceder al pensamiento que Schleiermacher entiende como la “base del discurso”¹¹, en el cual podemos comprender al que habla. (Schleiermacher, 1999, 24); es decir, no sólo se interpreta, sino se comprende (Dilthey, 1949), (Grodin, 2008, 22).¹² Gadamer

¹¹ Schleiermacher habla sobre la hermenéutica retórica, la cual funda la idea de hermenéutica como “reconstrucción” (de Santiago, 1991, 149). “La hermenéutica se entiende, así, como la inversión de la retórica” (Grodin, 2008, 16)

¹² Schleiermacher lo atenderá como la *techné* hermenéutica buscando construir una hermenéutica universal.

insistirá en la virtuosidad y la exigencia de la comprensión del otro, como una “virtud hermenéutica” (Aguilar, 2004, 62)

Al comprender a la persona permitimos su reconstrucción y reinterpretación, reconociéndose desde esa otra interpretación, está permite acceder a la individualidad e interioridad de la persona, recordando que “... [respecto a la hermenéutica en Gadamer] para comprender hay que comenzar por reconocer que lo dicho en una conversación no es lo decisivo” (Aguilar, 2004, 62), requiere de una permanente recursividad, no hay comprensión definitiva, el cambio constante en la vivencia y circunstancia de la persona se interpone, la comprensión sólo acontece.

La persona como *intencionalidad* desde el ejercicio hermenéutico se entiende como un ente libre y con proyección, hay una intención en lo que comunica, y esto conlleva una forma de influencia sobre el otro, o sea, se presenta intencionalmente de una forma y la forma en cómo se presenta habla sobre su mentalidad, emociones y cómo realiza sus acciones. Esta presentación tiene igualmente la intención de persuadir al oyente (o lector) asociado a lo que se espera socialmente de ellos. La intencionalidad está conectada con la volición, la cual a su vez está animada por el sujeto mismo, permitiendo la expresión, la cual puede ser comprendida bajo un elemento que se basa en la absoluta necesidad e intencionalidad de querer ser comprendido, el sujeto es libre de aceptar o no la comprensión, haciendo del asesorado un sujeto activo en el asesoramiento filosófico.

La intencionalidad moviliza nuestra individualidad y, con ello, nuestros deseos, creencias y narrativas personales; así, la posibilidad de transformación inicia con el deseo, la intención de cambio, logrando así un sujeto libre de sí mismo, es decir, de toda relativización; según Gadamer, permite la posibilidad de compartir nuestra visión del mundo, por ejemplo, el arte. (Aguilar, 2004, 62)

El despliegue de la *existencia* es otro elemento sustancial de la dimensión hermenéutica, es decir se puede entender a través del ejercicio hermenéutico, que es. Ricoeur menciona que a través de la comprensión de lo simbólico y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes nos permite comprender al hombre (Corona, 2013, 22).

La existencia, según Ricoeur, consiste en un despliegue del sentido, contenido en un simbolismo que además se sitúa dentro del lenguaje y la hermenéutica sería el despliegue explícito del sentido desde el lenguaje (en Corona, 2013, 25). En su obra *Symboles du mal*, Ricoeur propone construir una fenomenología por etapas, destinadas a entender la existencia de quien está enfrente y ofrece la posibilidad de una distanciación objetiva (en Corona, 2013, 26). Es una fenomenología eminentemente descriptiva, que da paso al análisis de la existencia. La hermenéutica es una serie de encuentros entre individuos que posibilitan la interpretación de lo sustancial: la existencia misma.

Finalmente, la persona entendida desde su *existencia* misma, (dimensión hermenéutica) sobre todo desde las aportaciones de Heidegger, hace de la existencia en sí misma un objeto de estudio de la hermenéutica, es decir, de la persona en sí misma, ya que la hermenéutica “ será no solamente una reflexión que se funda en la interpretación (o en sus métodos); será también el cumplimiento de un proceso de interpretación que se confundirá con la filosofía misma” (Grodin, 2008, 26).

La persona desde la existencia nos permite la posibilidad de ingresar a las particularidades individuales, la expresión de la persona desde sí misma y para sí misma, haciendo de la existencia “un espacio abierto que no está integralmente regulado por el orden de los instintos, sino que puede determinar su orientación vital fundamental y liberarse de las interpretaciones «alienantes» de su ser.” (Grodin, 2008, 28), permitiendo la existencia ser vivida como una interpretación de nuestro ser. (Heidegger, 1993, 35)

La existencia puede ser interpretada, comprendida, reconocida, tiene un devenir histórico y se expresa dialógicamente. El asesoramiento filosófico desde esta dimensión nos permite acceder a la misma existencia desde el momento en que entablamos un diálogo que busca ser situado en el mundo desde su mundo y con el mundo del asesor. Ahora, la existencia no es algo fijo, Gadamer la considera móvil, es decir “la movilidad a la que se refiere [Gadamer] remite a las formas siempre provisionales de la comprensión” (Aguilar, 2004, 61) hay una constante y permanente indagación, la comprensión no es un acto que finaliza, no existe un producto terminado.

c) Dimensión humanística

La filosofía en general, y la filosofía práctica en particular, están vinculadas a lo humanístico; es decir, a la práctica de los saberes construidos desde las humanidades y esto significa, desde una perspectiva histórica, un vuelco a los principios de la modernidad, donde el humano y lo humano se marca en la centralidad. El asesoramiento filosófico tendrá como objetivo el ejercicio democrático de los métodos de la filosofía, buscando tener un impacto en la vida cotidiana del asesorado, ya que el objetivo del asesoramiento filosófico es la práctica de la filosofía en sí misma (Cavallé, 2009, 13). Ese tener impacto versa sobre el sentido de vida, lo humano y lo que lo hace al humano.

Uno de los aportes socráticos se entrelaza con la práctica dialéctica y su práctica centrada en el hombre (persona), como fuente de toda sabiduría, con posibilidad de adquisición del conocimiento y su práctica, cuyos objetivos finales son las *εὐδαιμονία* (felicidad), la *ἀρετή* (virtud) y la *δικαιοσύνη* (justicia).

En este sentido Cristian (2019, p.170) menciona “In contrast to this, I claim that Socratic therapy is a way of life, whose dynamic nature and limits correspond to Plato’s dialectic thought.”, es así que Sócrates cuida de los otros, apela a su interlocutor, a su forma de ser, lo que revela de sí en el diálogo, y a el interlocutor le provoca el autocuidado como forma de vida, en ese sentido Cristian (2019, p.171) menciona “Self-concern, according to Socrates, means to take care of the world in which one is”.

El primer elemento que discutiremos es la eudaimonia, término introducido por Aristóteles en su *Ética Eudemia*, insistiendo que para el surgimiento de esta debe, como condición importante, ejercitar de la virtud y la prudencia, sin dejar de lado el placer. Lo anterior se materializa en los tres géneros de vida propuestos, la vida política, contemplativa y la del placer. (Aristóteles, 1985, 16), haciendo a la persona un sujeto activo y comprometido, es decir, no se aparece la eudaimonia, se persigue.

La eudaimonia es uno de los objetivos del asesoramiento filosófico y de los objetivos del asesorado, el término eudaimonía practicado por el asesoramiento filosófico individual surge de la tradición aristotélica, en específico de su *Ética a Nicómaco*. En la propuesta de Aristóteles hay dos formas de alcanzar la eudaimonía que, para fines de esta Tesis, se traduce

como “buena vida” o “felicidad” . La eudaimonía es el resultado de una actividad que surge desde la virtud (Aristóteles, 2003, VII, 224).

La propuesta de la eudaimonia no recae en la necesidad de experimentar placer que nos lleve constantemente a la alegría y la recompensa, sino se traduce como un proceso que surge desde la inteligencia, fuente según Aristóteles de “el mando y la guía y el conocimiento de las cosas bellas y divinas” (Aristóteles, 2003, VII, 224) , un proceso que por demás no es cercano al escenario placentero, si no que se exige rigurosidad y compromiso con uno mismo para poder alcanzar la eudaimonía.

La inteligencia, según Aristóteles, es la habilidad más importante en la persona y a ésta se liga la actividad contemplativa; es decir, que el ejercicio de la inteligencia está ligada al ejercicio de la razón y, a su vez, “el ejercicio de la sabiduría es el más placentero de los actos conformes con la virtud” (Aristóteles, 2003, VII, 224)

Esta razón es una habilidad que puede ser aprendida desde otro, pero exige que se realice de forma independiente, es decir, quién razona es el asesorado y no el asesor, quién funciona como un catalizador de dicha habilidad¹³, de ahí que sea uno de los elementos de mayor importancia para el asesoramiento filosófico individual, la exigencia de una virtud fundada en la razón que lleve a la transformación individual y está a la eudaimonia.

Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* menciona sobre las virtudes “las virtudes no se producen en nosotros ni por naturaleza, sino que nosotros, que naturalmente podemos recibirlas, las perfeccionamos mediante la costumbre” (Aristóteles, 2003, Libro II, I, 33) que si bien para la adquisición de la virtud contamos con capacidades cognoscentes que “nos da la naturaleza” (Aristóteles, 2003, Libro II, I, 33).

Aristóteles entiende la virtud como una excelencia, es decir una persona sobresaliente, la virtud o *areté*, que está ligada con el alma, la cual se divide en dos, dando como resultado a) las virtudes éticas y b) las dianoéticas. Sin embargo, una requiere de la otra. En términos generales, podemos decir que la virtud implica la coordinación y coherencia, así como

¹³ Es importante considerar que Aristóteles discute sobre la autosuficiencia como un elemento necesario para la eudaimonía, pero la autosuficiencia no implica un ejercicio solitario. (Aristóteles, 2003, VII, 225)

pertinencia de lo que se hace, la forma en cómo se hace y con quién se hace. (Burlando, 2012, 2)

La virtud está relacionada con la *eudaimonia*, en ello insiste Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2003, VII, 225); la relación se establece a partir de que la virtud nos permite actuar sin que se “malogre tanto por falta como por exceso” (Aristóteles, 2003, Libro I, II, 35). En este sentido, uno de los objetivos del asesoramiento filosófico es la práctica de la virtud, no como un equilibrio permanente, o la ausencia de pasiones sino la ausencia del ejercicio de la búsqueda de la virtud, de la excelencia. Aristóteles asume que la virtud surge del hábito, de la práctica en sí misma, perfecciona la disposición y se obra del modo apropiado, lo anterior subyace en un ejercicio cognoscitivo, racional que termina decantándose en la presencia de la *eudaimonia*.

Lo anteriormente descrito recae en la vida contemplativa o filosófica aristotélica; sin embargo, la vida política es otro género que nos permite alcanzar la eudaimonía. En la vida contemplativa la virtud y la prudencia surgen como elementos necesarios para su práctica y en la vida política, la justicia será ese elemento. (Garcés, 2014, 45) La *areté*, así como la *eudaimonia* no se pueden ejercer sin ser justo. La justicia es una de las virtudes morales aristotélicas, y tema ampliamente trabajado en *Ética a Nicómaco*, así como en su *Ética a Eudemo* y la *Magna Moralia*. (Garcés, 2014, 44)

La justicia se sitúa dentro de la *polis*, no fuera de ella. La *Δικαιοσύνη* (justicia) es una virtud que “constituye una práctica que en sus acciones hace efectivo lo que es justo” (Garcés, 2014, 48); es decir, da lo que es debido, en sí misma es buena y mejor; las acciones desde la *Δικαιοσύνη* están pensadas y meditadas, siendo su fin último la *eudaimonia*.

El cómo y de qué forma la persona se sitúa con referencia al otro y la búsqueda del punto medio es el trabajo dentro de la *polis*. En este sentido, Aristóteles se refiere al punto medio como “ lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos” (Aristóteles, 1985, 15, 174), el punto medio está ligado con la *phronesis* (prudencia).

Finalmente, la *phronesis* (prudencia) consiste en una disposición práctica o *hexis* dependiente de la razón, la cual requiere de dos condiciones: a) por un lado, su habitual presencia y b) por otro, el uso de la razón que finalmente llevan a la *aletheia*. Igualmente, la *phronesis* requiere de su presencia para el mejoramiento de la vida misma y el ejercicio de la vida contemplativa (Araiza, 2014, 154), la vida filosófica que persigue el asesoramiento filosófico. La *phronesis* es un elemento primordial de la dimensión humanística porque permite el desarrollo del humano mediante una práctica sostenida, que es aprendida haciendo a la *phronesis* eminentemente práctica y parte del escenario del asesoramiento filosófico.

La *phronesis*, al ser un ejercicio práctico en sí mismo, permite considerar qué es lo adecuado o inadecuado para uno mismo y para los otros; es capaz de considerar todos los puntos de vista y de “juzgar el estado de las cosas” (Blanco, 2018, 98). No sólo eso, sino que permite accionar de una forma correcta y adecuadamente comprendida, sin olvidar que el fin último es el hombre (persona). La prudencia surge desde el sujeto que la busca, por ello se enmarca en un acto libre, se decide hacer o no lo correcto. Así, la dimensión humanística y el resto de ellas son una apuesta de búsqueda del hombre para el hombre, el hombre como fuente, centro y origen de la vida misma.

d) Dimensión reflexiva

La dimensión reflexiva, que se logra en el asesoramiento filosófico, consiste en la integración y uso de las distintas capacidades analíticas que permiten el análisis conceptual preciso, claro y riguroso, en independencia de la filosofía personal del asesorado. Dicha dimensión está relacionada con el pensamiento crítico; es decir, una herramienta inicialmente practicada/ejercida por el asesor y, eventualmente, adquirida por el asesorado.

Esta dimensión es de vital importancia dentro del asesoramiento filosófico, ya que tiene que ver con la posibilidad de autoconciencia y el ejercicio de ésta. No puede darse ningún tipo de cambio en la filosofía personal, sin ponerse en la posibilidad de reflexionar sobre sí mismo y para sí mismo.

La reflexión como recurso cognoscente es indispensable para ejercer claridad, dándole “coherencia interna, madurez, ajuste armónico y creativo” (Cavallé 2009, 17). Eso permite la autonomía y la indagación permanente en la vida del asesorado. Dicha reflexión tiene dos elementos de importancia a rescatar: a) niega la normalización, la dicotomía “bueno-malo” y b) es eminentemente presentista, se hace en el aquí y ahora.

La primera consiste en indagar en las distintas posibilidades (la escala de los grises, renunciando al todo o nada); aquí el asesorado suspende la categorización inmediata de sus pensamientos, creencias, intenciones desde la dicotomía bueno-malo e ingresa a un campo que permite pensar y repensar sobre sus conceptos. Al hacerlo, se le invita que considere que esta dimensión reflexiva se sitúa sólo en el presente y para el presente, no para dar una lectura del pasado como en ciertos contextos psicoterapéuticos, sin exigir una permanencia fija e incuestionable, lo único que permanece es la reflexión en sí misma.

La dimensión reflexiva parte del supuesto que todo individuo sano puede reformular y cuestionar sus supuestos conceptuales personales, sin prisas y negando lo utilitario, en este sentido es como el parto mayéutico, difícil, doloroso y necesario, no nos podemos quedar a medias, se hace o no se hace. La filosofía, en la naturaleza misma de su práctica, actúa como una reflexión radical del sentido de la vida misma; entonces, la dimensión reflexiva es la posibilidad de ejercer el resto de las dimensiones en búsqueda de la autorrealización. La reflexión transforma, da posibilidad de autorrealización y permite llevar a cabo el resto de las dimensiones (dialéctica, hermenéutica y la humanística – que la que engloba a todas-).

La reflexión filosófica nos subyace bajo un modelo clínico (como lo puede ser los distintos enfoques psicoterapéuticos); más bien, busca ingresar al mundo interior del hombre, y no lo hace a partir de un supuesto teórico preestablecido, sino que parte de la posibilidad de reflexión de la ambigüedad; no da nada por sentado y no busca que el asesorado se coloque dentro de sus marcos teóricos de referencia. La reflexión filosófica, según Moreva (1999, 522) es “el pensamiento que fija frecuencias, que regula, y que explica significados busca posibilidades para superarse y renovarse en el ámbito de formación de significados”, es así como la reflexión filosófica libera y provoca al pensamiento, no lo deja en paz, porque sin movimiento no hay vida.

Esta reflexión filosófica no es una reflexión establecida por un método particular o sistematización dada, es incómoda porque no se esquematiza, promueve todo lo que se mueva fuera de la esfera de pensamiento habitual, no se conforma con una conceptualización o definición dada, sino que suspende toda posibilidad de estancamiento haciendo de la reflexión filosófica y la disponibilidad a sumergirse en ella como la condición necesaria para el asesoramiento filosófico.

Es un cambio de modo de entenderse a sí mismo y el escenario en el que se inserta la persona, en este sentido, Moreva (1999, 524) nos dice “La reflexión filosófica es, básicamente, aquel peculiar cambio de conciencia en el que el "yo" humano se asegura por encima del horizonte de lo general” esto hace que las posibilidades respecto al resultado de la reflexión sean múltiples y que lleven inicialmente a la perplejidad con una resultante disposición a reinterpretarse o reinterpretar al mundo. En pocas palabras, sin reflexión no existe ninguna práctica filosófica.

CAPÍTULO 2: EL HOMBRE MODERNO, PREÁMBULO DEL CYBORG

2.1. La Filosofía Moderna en sus Rasgos Primordiales

Para poder adentrarnos al posthumanismo es importante saber cuál es su objetivo primordial: marcar un contrapunto frente a la modernidad. Por eso es importante hacer un recorrido a través de la filosofía moderna y sus principales autores para poder entender la propuesta del posthumanismo, y en particular la de Donna Haraway.

Las preguntas filosóficas en el mundo clásico tienen que ver con el universo, el hombre respecto al universo, el hombre respecto al hombre, los dioses y por supuesto, la felicidad. (Berti, 2007, 16) Pero será en la modernidad donde surge una serie de cambios sociales y modificaciones ,respecto a la posición del hombre en relación con el mundo, incluyendo su percepción del tiempo y cómo se inserta el hombre en éste, generando discursos sobre el progreso y el desarrollo, convirtiéndose en temas universales ,y aparentemente, inclusivos.

En la modernidad, su pensamiento y sus prácticas serán uno de los principales productos de exportación de Occidente. La modernidad implica una forma de ser *en el mundo*, un ser individual con devenir, un ente con autonomía y libertad y, por supuesto, eminentemente racional. Importa la configuración y la creación del Yo, -entidad que no se entiende fuera del contexto de la modernidad-, como ente *volcado al mundo*, con autoconciencia y, aparentemente, libre de toda subjetividad pero, sobre todo, libre de configurarse a sí mismo.

El hombre se convierte en el tema preponderante. A esto, Prieto (2010) menciona “El hombre [en la modernidad] es concebido en el plano gnoseológico como fundamento de las cosas, por encima incluso de Dios, a quien corresponde solamente la misión garante de la verdad del conocimiento” (p. 338). La modernidad, y los productos intelectuales de esta, que por supuesto incluye a la filosofía, se cimientan en el Yo como un sujeto racional, como un

sujeto en construcción y/o un sujeto en constante cambio (posibilidad). En la modernidad, posibilidad de progresar, mejorar y perfeccionarse¹⁴.

Específicamente, el antropocentrismo, es el elemento sustancial de la modernidad, una relación del hombre con el hombre (desde el hombre y para el hombre), en donde otros objetos de la realidad no tienen cabida. De ahí que la técnica se convierte en una práctica sustancial de la modernidad, pues que el hombre requiere modificar su medio para beneficio de sí mismo.

El hombre es un sujeto que se auto-reflexiona, que se ve y se piensa: el hombre es medida de todo lo que lo rodea, dejando un vacío en su relación con el mundo; convirtiéndose, así, en “propietario de la naturaleza al que le es lícito dominarla sin límites y por tanto de un modo también destructivo” (Senent, 2016, 111).

La filosofía de la modernidad se configura a través de sus corrientes primordiales: racionalismo, empirismo, idealismo e ilustración; y todas, en común, se configuran alrededor del antropocentrismo. La persona en la modernidad se proyecta a través de la omnipresencia, puede acceder al mundo desde la razón, clasificando y categorizando todo a su alrededor. Según Senent (2016), en este sentido se pronuncia, respecto al hombre: “Su objetivo es conocer el funcionamiento de un ámbito de realidad al servicio de incrementar el dominio y el control sobre la propia realidad” (p. 112).

El control y el dominio, incluso del hombre, no se puede desligar del *cogito*, y entiende al hombre como como una expresión de la conciencia y del pensar (“Pienso, por lo tanto, existo”¹⁵) y con ello es inevitable la aparición de la primera persona: el Yo.

El Yo, en tanto que ordena, elabora y construye la realidad (*homo faber*): el mundo. Así, el hombre se convierte en el fundamento de las cosas, de la realidad y de todo lo que lo rodea. Este hombre piensa (y piensa para sí) en la soledad.

¹⁴ Uno de los conceptos de mayor relevancia dentro de la modernidad es la idea de progreso, que por demás, se asume como inevitable ante el seguimiento de las prescripciones dadas desde una visión eurocéntrica.

¹⁵ Frase cartesiana por excelencia

El sujeto pensante se convierte en el tema preeminente en la filosofía moderna. La persona es entendida desde la privacidad del pensamiento y la razón; y el racionalismo, como consecuencia de esta visión, asume que la autosuficiencia de la razón se convierte en el instrumento de acceso a la realidad. Sin embargo, la razón en la modernidad tendrá una vocación relacionada con el auto-conocerse; es decir, permite conocer al mismo sujeto que razona. El planteamiento anterior es consecuente con el asesoramiento filosófico individual.

El asesoramiento filosófico individual establece parte de su práctica en la reflexión, que en el capítulo anterior se entendió como dimensión reflexiva y, en este sentido, el sujeto pensante propuesto por la modernidad es recuperado por las prácticas filosóficas, dando como resultado una persona en constante reflexión y *autorreferencialidad*: es decir, piensa y se piensa a sí mismo en una constante indagación, que no se suspende la razón ni el pensar sobre la razón.

Pero, también, el asesoramiento filosófico apela a otro elemento de la modernidad: la afirmación de la autonomía. La asesoría surge con el supuesto de que el asesorado es autónomo, libre, y que el asesor funciona como un facilitador de la reflexividad, reafirmando su autonomía. Prieto (2010) insiste en la recursividad del pensamiento, no hay razón sin reflexión y esta, vuelve a sí misma, invitando a la autonomía, el sujeto es independiente.

La reflexividad, la razón y la autonomía se unirán a la idea del progreso, cuya manufactura ideológica está íntimamente ligada a la modernidad. La sociedad (particularmente europea) evoluciona, se desarrolla en el horizonte de la inevitable perfección; así, la modernidad está expresada y vista desde Europa y se universaliza como la posibilidad de que el resto del mundo devenga en la idea del *progreso continuo*. Lo anterior, aplicado a la persona, como proyecto de mejora y de búsqueda de la perfección, se inserta en un contexto libre, reflexivo y autónomo, donde el asesoramiento filosófico individual parte del supuesto que el asesorado es libre, autónomo y reflexivo (condiciones necesarias para movilizar su filosofía personal).

La reflexividad en la modernidad es pensar sobre la dimensión material de lo que nos rodea, el pensar no se entiende desde de la contemplación sino desde la acción y su práctica, se materializa, por tanto se ve desprovista de la visión ontologista (Prieto, 2010, 340).

Luego, surge una nueva visión del mundo y de la persona; el mecanicismo, que se configura a la posterior práctica científica la cual busca ser universal y total; es decir, busca explicar la realidad. En el caso de la reflexividad se estudiará desde disciplinas como la psicología o las distintas neurociencias, pero desde una perspectiva mecanicista, surgiendo el sujeto cognoscente. La filosofía moderna hablará y discutirá ampliamente sobre lo que es la persona.

2.2. La Persona en el Racionalismo

El racionalismo consiste en una corriente filosófica surgida de la modernidad, que tiene autores como Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz, los que darán una gran fuerza a la concepción del humano (persona) como un ente racional, provisto de entendimiento, y que está en relación con el mundo. La razón funciona como elemento central dentro del racionalismo y se convierte en la forma superior (objetivo a alcanzar por todo ser humano). La realidad en el racionalismo moderno se concibe desde los conceptos y los conceptos son la realidad.

El Renacimiento es el contexto histórico en el que inicia la modernidad y será ahí, específicamente, en donde el filósofo francés Descartes vivirá y construirá su obra. Los valores supremos del Renacimiento recaen en una oposición a toda autoridad, que provoca el arrojamiento del hombre a la búsqueda del fundamento de su vida, pensamiento y circunstancia en el mundo sin un sustento en lo improbable (divino), y para ello recurrirán al mundo clásico y a una apuesta a la razón. La razón permitirá reintroducir el concepto de método, relacionado con una disposición a conocer, “ que es una parte de la operación mental de conocer” (Florez, 1981, XIX), Se da paso a la razón y la virtud como valores fundamentales y ya no se busca interpretar a Dios, pensando en sentido hermenéutico, sino interpretar la subjetividad humana.

Descartes representa como ninguno su época, él es símbolo de la modernidad misma, al hablar de él se habla del individuo moderno (arrojado al mundo sólo y con una capacidad racional y reflexiva propias). El hombre y lo que surge de él es el centro de la filosofía cartesiana (y moderna); es así como la Primera Persona se convierte en el tema central de su obra *Principios de filosofía*. En su frase *Cogito ergo sum*, Descartes hace una apuesta a la

primera persona; un Yo que es referenciado y pensando desde el Yo. La persona, según Descartes, es un ser individual. La filosofía cartesiana establece, mediante el uso apropiado de la reflexión, que la matemática y la lógica, permitiendo la construcción de las ciencias. El mundo se vuelve algo que puede ser conocido o descrito de modo absoluto por las ciencias y que puede ser visto como un producto del mecanicismo, el cual despoja de toda profundidad teológica (Ascombe, 2008, 46).

El hombre cartesiano es un hombre que se revela a sí mismo; al ser el centro de toda experiencia le posibilita la búsqueda de su origen, causas y pensamiento; es un sujeto volcado a sí mismo. Este sujeto puede volcar los elementos reflexivos y racionales sobre la naturaleza y el cuerpo, describe ampliamente Descartes en su *Tratado del Hombre*: “Estos hombres estarán compuestos, igual que nosotros, por un alma y un cuerpo”, cimentando las bases del dualismo cartesiano (Descartes, 1981, 799). Así, uno de los objetivos de la obra cartesiana es el conocer el espíritu (mente) y el conocimiento de su conciencia.

La epistemología cartesiana es racionalista y se sustenta sobre una propuesta en la construcción de una filosofía libre de error, universal; una *Mathesis Universalis*, es decir, una axiomatización¹⁶, (Descartes, 1981, XXVIII). A partir de ésta, se plantean problemas ontológicos como ¿Qué es lo real? configurando y respondiendo a través del concepto de *sustancia*, que consiste en aquello que no necesita de otro para existir

Descartes distingue: a) *res infinita*, b) *res extensa* y c) *res cogitans* (el Yo). Ese Yo, concebido como un sujeto pensante, poseedor de ideas, dual (alma y cuerpo conectadas mediante la glándula pineal). Ese Yo está delimitado “por un tiempo (historia) y por el espacio (naturaleza), punto de partida de la filosofía, guiada con orden y medida por la matemática” (Flórez, 1981, XIV), es unidad, Primera Persona. Los autores posthumanistas contestaran a eso, por ejemplo, Marilyn Strathern y el concepto de *dividuo*¹⁷ versus individuo.

¹⁶ “...entendida como la búsqueda de los elementos simples sobre los cuales fundar la cadena del saber tanto en el orden de las razones (filosofía) como de las proporciones (matemática)”. (Flórez, 1981, XXVIII)

¹⁷ Es un concepto que forma parte de sus estudios antropológicos en la Melanesia respecto a que somos seres relacionales más que unitarios y aislados y sociedades como las de la Melanesia tienen más claro esto. (Zolla, 2020, 14)

La Primera Persona, el Yo, permite entender a la persona, desde la dualidad mencionada, pero también como aquella que puede descubrir su propia existencia y conciencia, mediante la reflexividad, Barylko, (1995, 70) menciona al respecto en *Meditaciones Metafísicas*: “El *Cogito*¹⁸, en cambio, establece no sólo los verbos "pensar" y "existir", sino la primera persona que lo precede: Yo”. Dirá, también, en su *Discurso del Método* que la soledad es un elemento esencial para la reflexividad, pensamos para/por nosotros y para/desde el Yo. Surge la teoría cognitivista de la mente o espíritu. Cognitivamente el hombre es ordenado, el juicio es central, y la inducción/deducción están supeditadas por el orden y el método; es decir, el camino analítico/sintético es el punto de partida el entendimiento, basado en la duda (metódica) y la búsqueda de la verdad.

El proyecto antropológico cartesiano se fundamenta en una visión de la persona, en tanto ente autónomo, vivo y capaz de ser explicado corporalmente desde una mecánica, la motricidad de la totalidad del cuerpo como sus órganos. El cuerpo mecanizado es el depositario de la conciencia, pasiones, pensamiento y movimiento, elementos universales y distintivos del hombre (Flórez, 1981, XL). La persona, según Descartes duda (hipótesis del genio maligno¹⁹): usa libre y autónomamente su razón.

El hombre moderno también se deja ver en Spinoza, el filósofo holandés de origen portugués y español (Spinoza, 2011,15). En su racionalismo, recuperó los dos elementos sustanciales de la modernidad: a) la autonomía y b) la libertad de pensamiento. La racionalidad en Spinoza se entiende como característica invaluable en el ser humano (persona) y que, sobre todo, es el fin en sí misma.

Tiene una gran “esperanza” en la razón que permite gobernar la vida, en ser autosuficientes y evitar el desengaño. Spinoza, al igual que sus coetáneos, buscará la renovación del pensamiento en solitario (autodidacta), lo cual permite organizar la existencia, en función de lo prioritario, y alcanzar la perfección humana con la luz de la razón.

¹⁸ “...Descartes separa la mente de los sentidos y sienta las bases para, sin salir de la mente, llegar al conocimiento de la verdad del mundo. Se sitúa en el cogito, entendido como luz natural (segunda meditación), y siguiendo el orden de razones pasa a las ideas como el espacio en el que se nos presenta la realidad” (Flórez, 1981, LXII)

¹⁹ “Hipótesis que supone la existencia de un *daimon* o genio -entidad superior a los hombres- cuya finalidad es la de provocar el extravío y el engaño de éstos.” (Descartes, 2022)

Spinoza fue un panteísta, que apostaba por la libre elección, así como la negación de la divina providencia, la justicia final y la seguridad psicológica. (Spinoza, 2011, 30-31) La apuesta de Spinoza es a) la construcción de un sistema metafísico único, b) la insistencia de la educación al público general y c) una confianza total en las habilidades cognitivas (fundamentos de nuestro raciocinio) (Spinoza, 2011, E2P40S1 y 2).

Al igual que Descartes, Spinoza persistirá en el paradigma de la “física”, así como en la integración de la matemática, la observación y la medición del ser, insistiendo en que el humano está sometido a todo cuanto existe. (Spinoza, 2011, 34 y 38). El ser humano (persona), según Spinoza, es un ente dotado de capacidad de cambio, acceso al conocimiento verdadero y puede autoafirmarse. (Spinoza, 2011, 42) La autosuficiencia humana, según él, es limitada; continuamente vuelve a la secuencia de causa/efecto, que hace que el humano está también sometido a la causalidad, es decir, la persona es un “ser causado”. (Spinoza, 2011, E1Ax4)

En la obra de Spinoza existen dos conceptos importantes respecto a la persona y su autodeterminación: a) la necesidad libre y b) la necesidad coaccionada. Hace referencia a la presencia de cierta autonomía en tanto somos seres finitos y por el otro que esta autonomía es “coaccionada” por factores externos a la persona, teniendo una relación de dependencia a estos (Spinoza, 2011, 43). Lo anterior, se relaciona con la propuesta del *individuo compuesto*, un ser que media entre lo intensional/extensional; es decir, entre la realidad interna y externa, integrando una realidad polimorfa. (Spinoza, 2011, 51) El *individuo compuesto* es una composición (a distintos niveles y diferentes pluralidades) como un todo.

Spinoza insistirá en el individuo entendido como cuerpo/idea en sí mismo: el humano es *mens/corpus*. (Spinoza, 2011, E2P21S) La conciencia no puede desligarse del cuerpo, ya que a partir del cuerpo entendemos el cómo percibimos y la conciencia misma. El filósofo neerlandés se refiere al cuerpo como una organicidad que, al tener una gran comodidad, permite tener una gran variedad de interacciones medioambientales, que a su vez “refleja una mayor capacidad mental” (Spinoza, 2011, 53) y, por supuesto, la posibilidad de una mayor reflexión sobre sí.

La reflexión está unida a los afectos, y estos se relacionan con las ideas; es decir, una idea en sí misma produce un afecto, y el afecto es una disposición corporal. Spinoza sugiere que la *identidad extensional* (postura) lo aleja del mecanicismo, la persona es organicidad/animación en distintos grados; pero es la organicidad la condición para acceder a la experiencia del mundo; o sea, al pensar. (Spinoza, 2011, , 57)

La polímata alemán Gottfried Leibniz, junto con Descartes y Spinoza, creía que la razón y la lógica eran las claves para entender el mundo; a diferencia de los filósofos empiristas, para quienes el mundo exterior es la clave para entender al ser humano (Asiner, 2021, 5).

Leibniz y Spinoza, conversaron en alguna ocasión sobre sus intereses filosóficos, dejando entrever sus distintas posiciones ante la vida (Spinoza, 2011, 4). El filósofo alemán tuvo un canon de publicaciones amplísimo; sin embargo, sus escritos se centraron en algunos temas, tales como el concepto de Dios, la creación de Dios del mejor de los mundos posibles y el libre albedrío.

La persona, según Leibniz, es un ente que vive en un universo construido por Dios, el cual es benevolente con los seres humanos y permite que la persona tenga posibilidad de elegir, por ejemplo, de hacer el bien o el mal. La persona (y en particular su identidad) es producto de procesos *mnésicos* y fenómenos psicológicos; sugiere que todo en el universo está constituido por *mónadas*, las cuales son simples sustancias que constituyen todo el universo, Las *mónadas* son capaces de generar diferencias que permiten la individualidad. (Asiner, 2021, 4)

Leibniz aporta a la discusión sobre la persona *el proyecto de vida* del humano, mostrando cierto determinismo respecto al futuro, pues para Leibniz todo está dado y divinamente ordenado: “Todo está ínter-ligado como en una red, donde un pequeño cambio en un *nodo* produce un cambio en toda la red” (Ackerley, 2008, 240). A pesar de lo anterior, y de forma paradójica, Leibniz insertará a su propuesta el *libre albedrío*, que simple y llanamente consiste en dar diversidad a lo ya dado/ordenado, siempre dentro de los límites del sistema.

2.3. La Persona en el Empirismo

El empirismo rompe con la integración dada de facto entre el pensamiento y el individuo. El exterior es el pensar en sí mismo y todo está dado. Este elemento es contrario al asesoramiento filosófico, pues posibilita el ejercicio de una hermenéutica de los hechos. El empirismo, como término, hace referencia al “posicionamiento filosófico que ciñe el conocimiento humano a la experiencia... sensible, con menoscabo de la experiencia intelectual” (García, 2014, 161); no cancela el uso del intelecto, pero es *abarcativo*, incluyendo no sólo los órganos sensoriales, sino todo el ser. Es así como el individuo, dentro de la esfera empírica, se entiende como una singularidad que puede comprenderse desde la parcialidad.

La aproximación empirista, y en específico la baconiana se empata con otros proyectos, como el de Hobbes, Hume y Berkeley. El proyecto baconiano tiene como base primordial la experiencia sensible, la cual se materializa en su obra más famosa: *Novum Organum*²⁰, pilar de la ciencia moderna. Bacon entenderá al ser humano (persona) en dos vías: a) la visión material, en la cual operan espíritus específicos y b) la comportamental (MacDonald, 2007, 285).

Por otro lado, Hobbes construye una visión del hombre explicada en su *Tractatus de Homine*, donde desarrolla la noción de cuerpo y que es, según él, donde se ejecuta el acto de pensar (Asiner, 2021, 4). Hobbes escribió sobre el hombre desde la naturaleza humana en sí misma; la persona es la suma de sus facultades (tanto corporales como mentales). Insiste en la presencia de una parte animal y otra racional; esta última consiste en los poderes cognoscitivos, imaginativo y conceptuales.

Hobbes habla de los poderes de la mente (cognitivos e imaginativos) y su teoría del conocimiento se encuentra en su *Leviathan*: “ A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction.” (XVI, 80)

²⁰ Formó parte de un ambicioso plan de Francis Bacon, denominado “Great Instauration” (Bacon, 2000, 98)

John Locke y George Berkeley se interesaron sobre el conocimiento humano y a partir de los textos de Hobbes. El *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Principios del conocimiento humano* configuraron una visión empirista de la persona.

John Locke propondrá el estudio de las ideas abstractas; propone la aproximación y el análisis de las palabras (que nos llevan permiten tener acceso a las ideas abstractas). Dice: “human beings were born with a mind bereft of all knowledge, a blank slate, called tabula rasa” (Muhammad, 2011, 1174)). El lenguaje y las palabras, según Locke, son la forma de acceso al pensamiento y al conocimiento humano; la persona no se entiende sin el lenguaje, ya que hay una significación precisa entre la idea y la palabra, elemento en el que Berkeley no estará de acuerdo. Así, Berkeley nos dice que el lenguaje no sólo comunica las ideas y el pensamiento, sino que refleja una amalgama de elementos propios del ser humano (persona), incluyendo la expresión de sentimientos, emociones o pasiones. La persona no sólo piensa, sino siente, se emociona y usa el lenguaje para expresar su experiencia humana.

La obra de Berkeley se sitúa en el idealismo subjetivo, que propone que lo material no puede existir sin ser percibido. (Stevenson & Haberman, 2013, 164).

Por otro lado, el filósofo escocés Hume (contraparte teórica de Descartes) tomará como base la obra de sus predecesores Locke y Berkeley para formular su obra *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, que inicia con el examen de la percepción y el entendimiento del conocimiento en el humano, que incluye el análisis de las impresiones e ideas, así como de las sensaciones, pasiones, y emociones.

Hume considera que las percepciones de la mente humana, y todas sus representaciones, se fundamentan en la experiencia (Hume, 1988, 9), principio que comparte con Locke. Hume no es un empirista radical, aunque es el padre del empirismo moderno; por eso, en la obra de Hume la experiencia es ineludible; sugiere que la razón nos engaña, y que algunas ideas se sustentan en la costumbre y en la imaginación, tales se denominan creencias, y son una forma de error.

Los hábitos mentales, según Hume, requieren de la reiteración de los actos mentales y que tienen como base la experiencia y la memoria, la cual puede engañarnos. La razón nos

engaña porque la memoria nos engaña. Eso lleva a Hume a suponer que la identidad individual relaciona la mente con el mundo externo; es decir, la persona está limitada por la propia impresión y lo que hace es ordenar el mundo a través de la semejanza, espacio y tiempo. No obstante, menciona que la identidad es algo ficticio, porque proviene de la imaginación y de los errores de la experiencia y la memoria.

Los empiristas y sus propuestas sentarán las bases del entendimiento de la mente humana, que terminará expresándose en disciplinas como la psicología; a partir de ahí se generan una serie de teorías sobre la percepción o el pensamiento. Los empiristas, los racionalistas y, en general, toda la modernidad entiende al humano como una persona que ejerce la razón y tiene conciencia de sí misma (*self*). La razón es algo intrínseco al humano y, por tanto, a la persona; ese elemento se retomará, más adelante, para el asesoramiento filosófico, en donde la asesoría asiste al ejercicio filosófico, a través de la indagación, y el uso de la reflexión.

2.4. La persona en la ilustración

La Ilustración es un periodo histórico, un movimiento social, político e intelectual, eminentemente europeo, que surge en el siglo XVIII y tiene como objetivo la construcción de actitudes e ideas respecto a la condición humana, culminados con la Revolución Francesa. (Mayos, 2007, 11).

Hegel considera que dicho periodo es una apuesta por la racionalidad de la persona, crítico de lo que él denomina *intelección pura* y, como se prioriza este elemento en la ilustración, deja afuera otros elementos que constituyen a la persona (y, por supuesto, la otredad), pues la insistencia de la *intelección pura* solo está enfocada en la autoconciencia, con un desprecio a todo lo que subyace fuera del sujeto (Sisto, 1996, 285).

La ilustración es un periodo de descristianización, con una aparente emancipación de la razón humana y una amplia producción filosófica, sobre todo de algunos autores como Voltaire, Diderot y Rousseau. Uno de los autores más emblemáticos que discutiremos más adelante es Kant, quién escribirá ampliamente sobre la Ilustración *¿Qué es la Ilustración?*, la

cual es entendida por el filósofo como dejar al lado la minoría de edad, es decir, es una apuesta al intelecto y servirse del sí mismo: *!Sapere Aude!*, que es el lema de la Ilustración.

Dentro de las figuras centrales de la Ilustración se encuentra Isaac Newton, quien insiste en remover todo aspecto metafísico de la ciencia; de ahí, la razón, el empirismo, el vuelco por lo humano y la vida política serán aspectos de gran relevancia en la Ilustración. El concepto de persona se encuentra en el centro de la escena política, y se preguntan si un esclavo, un niño o una mujer son personas (luego vendrá la aparición subsecuente de la carta de los derechos del hombre, los movimientos antiesclavistas y emancipadores).

La Ilustración francesa parece imponerse en Europa y fuera de ella, pero la influencia de la Ilustración inglesa es fundamental; por ejemplo, en el texto *Sobre el espíritu de las leyes*, Montesquieu o la introducción de la obra newtoniana en rancia, gracias a Voltaire. (Mayos, 2007, 44).

La construcción de una utopía moderna en Francia no es invención del siglo XVIII, surge a partir de los escritos de Tomás Moro en el siglo XVI y la práctica de esta utopía marca una de las diferencias más sustanciales. La emancipación del pensamiento, y del humano en sí mismo, es uno de los objetivos ilustrados; esto se visualiza en la práctica política y la búsqueda de la participación de los pueblos y, por supuesto, de la persona lanzada en solitario como guía propia de su vida: ese es hombre ilustrado.

Rousseau es una de las figuras de la Ilustración francesa que, como el resto de los ilustrados franceses, está inmerso en la vida política; la persona, según él, es un individuo libre y con voluntad que se manifiesta en una forma de gobierno democrática; es decir, la voluntad individual puede convertirse en una voluntad general, desde donde emana la soberanía y el Estado.

Rousseau tendrá un impacto sobre la idea kantiana de la naturaleza humana y los sentimientos morales, lo mismo que la *Enciclopedia francesa* de Diderot, producto mismo de la ilustración, funciona como referente en contra del *Antiguo Régimen*; dice Xirau (2013): “en muchos casos, en contra de las ideas del cristianismo” (p. 289).

El pensamiento ilustrado no puede desligarse de los conceptos de progreso y desarrollo, ideas que permean en los siglos posteriores; dichos conceptos están relacionados con la razón (herramienta del progreso); es decir, el intelecto es una acción, un elemento vital en la obra de Kant (y en otras áreas fuera de la filosofía, tales como la economía y la política).

Sobre todo, la política será el escenario de actuación de los ilustrados, particularmente Voltaire. La Ilustración va de la mano con cambios en la economía. Xirau (2013) menciona “El pensamiento económico del siglo XVIII, como ya indicamos, corre pareja con la nueva era industrial, nace de fisiócratas franceses y del pensamiento que Adam Smith desarrolla en *La riqueza de la naciones*” (p. 290). Pero, también, están ligados a un cambio en la concepción de la persona, pues el individuo hace su aparición en la doctrina “*laissez faire, laissez passer*”; es decir, un individuo que debe ser estudiado y a la parte se espera que razone; que esté por encima de las emociones, la fe y la ignorancia.

En el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu la persona es un individuo libre arrojado al mundo, el cual le espera con los brazos abiertos; entendiendo que el mundo es el sistema político. El Estado debe garantizar la libertad individual y ese discurso aún permanece, incluso, en instituciones actuales como la Unión Europea.

La libertad individual se establece dentro de un marco legal “el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten” (Xirau, 2013, 292). Finalmente, Voltaire es una figura indudablemente prominente que hará una apuesta por la libertad y la tolerancia y, sobre todo, por las ideas; rayando siempre en lo romántico; pero, a la vez, en lo revolucionario.

2.5. La persona en el idealismo

Los discursos, ideas y concepciones de la persona, ofrecidas por la Ilustración, tendrán una impronta en las construcciones filosóficas venideras, sobre todo en dos autores del idealismo: Kant y Hegel.

2.5.1. Los fundamentos del Idealismo

El idealismo, particularmente el alemán, surge como parte de la consolidación por un lado de la burguesía y por otro, la ciencia, dando como escenario una marcada tendencia al idealismo, en particular el idealismo subjetivo. (González, 1987, 358). Conceptualmente

podemos decir que el idealismo es un movimiento filosófico, emblema de la modernidad, que tuvo y tiene un impacto en distintas áreas, dentro y fuera de la filosofía. El idealismo es inevitablemente heredero del racionalismo, convirtiendo al primero en un “tipo de reflexión que desprecia las apariencias y relega a segundo plano la experiencia, la *ἐμπειρία*” (Guarneros, 2015, 65). El idealismo alemán, en términos generales, surge de la premisa de que la sociedad alemana se encontraba enferma, y la cura debía surgir de la filosofía; de ahí que los alemanes discutirán sobre la moral, que es su habitual punto de partida y problemas de índole práctico, acompañado del romanticismo alemán²¹ (González, 1987, 357) La sociedad y la persona, así como el conocimiento, serán los temas centrales desde donde construirá una propuesta de la persona.

Kant es una de las figuras más importantes del idealismo, y el punto de partida para el resto de los filósofos idealistas alemanes. El filósofo prusiano vivió en un tiempo donde se concatenan los saberes cristianos tradicionales y la ciencia, creando así, un *corpus* de escritos que abarca desde los escritos teológicos, la estética, y moral, hasta los paradigmas de la ciencia natural, pasando por la matemática y física; además, pretende una sólida formación humanística, que incluye los escritos clásicos (en particular Aristóteles) y los escritos de Hume, Descartes y Leibniz (Stevenson & Haberman, 2013, 161).

La obra kantiana es una ruptura con la manera habitual de concebir la realidad, la búsqueda y la sistematización del conocimiento; pero, sobre todo, unifica las distintas corrientes y genera un producto intelectual novedoso que, hasta la fecha, sigue siendo discutido y debatido: hay un antes y después de Kant.

Kant hizo una apuesta por lo pragmático y se interesó ampliamente en la ética, abundando, sobre todo en la moral “con una exigencia práctica” (González, 1987, 359). La base es un profundo compromiso con la razón (como centro de la vida humana), insistiendo y, a su vez, ligando la razón con la virtud, la moral con el egoísmo y sugiriendo la libertad en un marco social en donde se pueda “examinar cualquier cosa por muy tradicional, reputada o sagrada que está fuera” (Stevenson & Haberman 2013, 163).

²¹ Romanticismo alemán

Kant estructuró un sistema filosófico basado en la acción (la práctica), que se compone de cuatro áreas: a) la teología, b) la metafísica, c) la moral y d) el llamado *Giro antropológico*. Sin embargo, a pesar de lo disímil de algunas de estas áreas de interés, la pregunta ¿Qué es el hombre (persona)? es nuclear en todos sus postulados, ya que a esa pregunta fundamental se subordinan las tres preguntas kantianas tradicionales: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer? y ¿Qué puedo esperar? (Kant, 1968, 630)

A partir de 1749, con la publicación de su primera obra *Ideas* (sobre la verdadera valoración de las fuerzas vitales), hasta las obras más emblemáticas (*Críticas*) que colocan a la reflexión como un recurso de la razón en un escenario de autosuficiencia y autodisciplina, el uso de la palabra “Crítica” consiste en una propuesta de la autoconciencia y “de los poderes y limitaciones de la mente humana” (Stevenson & Haberman, 2013, 163), haciendo extensible esta investigación autoconsciente a distintos campos del conocimiento y bajo distintos propósitos u objetivos, tan sólo se deja entre ver en los amplios ámbitos de interés intelectual de Kant.

2.5.2. La persona, según Kant

Kant entiende primeramente al hombre como un sujeto cognoscente; es decir, que cuenta con un andamiaje cognitivo que le permite acceder a la realidad y a la construcción del conocimiento; este elemento -que está por demás decir- tendrá un impacto profundo en la ciencia. Sin embargo, al ámbito cognoscente se le une un plano de acción, un hombre (persona) reflexivo que, a partir de la experiencia perceptual conceptualizada y autoconsciente, construye el mundo y del conocimiento. (Stevenson & Haberman, 2013, 164).

Los escritos de Kant, y su interés por el ser humano, durante la década de 1760 hizo que comenzará a dar lecciones de antropología en la Universidad de Königsberg (Lerussi, 2019, 14); este interés se enmarca en una visión pragmática²² del ser humano. Kant escribió sobre la locura, de ahí su ensayo sobre *Enfermedades de la cabeza y Sueños de un visionario*;

²² Pareciera que el término *pragmático* tiene múltiples sentidos en la obra de kantiana, de acuerdo con Lerussi et al. (2019, 17) hace referencia a “lo contrario a lo fisiológico” para “conducir la vida de los hombres en el mundo” y el “ámbito prudencial”.

también se enfocó en el ser humano común y cómo estos perciben y entienden el mundo a su alrededor, “tal como se aparece a nosotros” y no “como es en sí mismo”.

La antropología de Kant tiene como objetivo “conocer mejor el mundo a fin de hacerlo moralmente mejor” (Lerussi, 2019, 18); es decir, tiene una vocación práctica/moral que se fundamenta en el hombre fuera de la individualidad y se centra en el hombre dentro de una colectividad (Lerussi, 2019, 19). Aunque el análisis propuesto por Kant, respecto al ser humano, inicia forzosamente en las facultades cognitivas individuales (incluyendo el estudio de categorías perceptuales humanas como el espacio y tiempo), se traslada a lo colectivo.

Así, decide describir cómo se construyen los aspectos de la vida humana, a través de la imaginación y sus tipos y de la percepción, elementos insertos en todo ámbito humano. Lerussi (2019), citando a Caimi, menciona: “...la teoría de la imaginación contenida en la antropología kantiana muestra, una vez más, el carácter imaginario de una porción importante de la vida del ser humano” (p. 20).

Kant no puede prescindir del estudio de la razón, ya que es una condición necesaria para el acceso del conocimiento; sin embargo, es insuficiente para la construcción de la realidad. Estas limitaciones de la razón serán un objetivo primordial en la obra de Kant que, para ello, utilizó como referencia y punto de partida a los racionalistas (en específico Leibniz) del que menciona un *despertar de su sueño dogmático*, y discutirá sobre cómo la razón se muestra insuficiente para conocer sin considerar la experiencia.

Kant se sitúa entre el empirismo y el racionalismo, integrando elementos de ambas propuestas y generando una propuesta intelectual que se centra en el *trascender*. Consiste el método en trascender, a partir de la argumentación, con elementos a priori y categorías. (Scruton, 2020, 188). Lo anterior permitirá, de acuerdo con Kant, estudiar al sujeto cognoscente como objeto; es decir, es posible entender el yo. Kant considera que la persona se constituye de dos elementos: a) el yo subjetivo/temporal y b) el yo objetivo/constante, siendo este último al que es posible acceder. (Scruton, 2020, 189)

Kant argumenta que el acceso al conocimiento se obtiene por los fenómenos; es decir, los “hechos que se nos aparece y dan a través de los sentidos” (Scruton, 2020, 189). Es

evidente el corte empirista de dicha afirmación; pero el filósofo prusiano insiste en que se requiere de la razón para la síntesis de la experiencia, a la cual se accede a través de “objetos” (González, 1987, 361); en pocas palabras, se requiere de la experiencia, pues “no hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” (Kant, 1968, 27) y la razón para la construcción del conocimiento.

La persona, según Kant, integra el concepto y la experiencia. Específicamente, los fenómenos son aquello que es descubierto que requiere de una relación directa con nosotros mismos y con la experiencia previa, este elemento de la filosofía kantiana está relacionado con la propuesta de Leibniz respecto a los *noúmenos*.

A la par de la experiencia, Kant considera diversos aspectos de la razón y analiza su empleo en la práctica misma. Kant afirma: “Todo razonamiento tiene por objeto los medios interpuestos para la consecución de un fin y no existe autoridad alguna más allá de la que puede serle atribuida al deseo mismo que lo anima- No existe un poder innato de la razón capaz de ejercer un control efectivo sobre el deseo; de ahí que ningún poder de la razón pueda intervenir para determinar objetivamente la acción” (Scruton, 2020, 198).

Así, Kant establece una diferencia entre la razón teórica y la razón práctica; la primera es la opinión y la segunda la acción. La razón teórica se formula mediante juicios y la práctica mediante imperativos; y es la razón práctica la que puede llevarnos a la moral perfecta. (González, 1987, 363) Los *imperativos* son elementos que llevan a la práctica moral y se distingue dos clases de imperativos: a) el categórico y b) el hipotético; éste último se caracteriza por su relación con los deseos, mientras que aquél tiene como elemento indispensable la presencia de una condicional previa y son estos los que permiten actuar al margen de los deseos o necesidades (Scruton, 2020, 196).

El tema del conocimiento en Kant no se puede desligar de su propuesta moral, son interdependientes, pues el ejercicio de la razón práctica, y en específico, de los imperativos categóricos, ayudan a tener una práctica moral; y ya que se liga con la voluntad (tanto en la razón teórica como en la práctica) es la adopción de la totalidad; una en el sentido del espacio/tiempo y la otra en la realización de la acción. Es la respuesta a la pregunta ¿Qué debo hacer?: la moral.

El sujeto kantiano cognoscente, reflexivo y, además, racional se encuentra obligado a reconocer a la otra persona, en derecho de su propia existencia y dependencia (Scruton, 2020, 204). El sujeto racional ejerce y adquiere la autonomía, la voluntad y la libertad; de ahí que Kant se exprese en contra de la esclavitud o el abuso. El agente racional no puede más que aceptar el imperativo categórico, lo que le permite ser libre, pues al ser ente moral, está usando y siendo determinado por la razón; tanto en el deseo como en la necesidad, este individuo racional será lo que Kant denomina “autonomía de voluntad”, (Kant, 1968, 45). Cuando el sujeto está determinado sólo por los categóricos hipotéticos, según Kant, se ha renunciado a la razón, convirtiéndose en esclavo de sí mismo, renunciando a la libertad y autonomía antes descritas.

La libertad kantiana está ligada a las categorías de causalidad; todo acontecimiento tiene una causa detrás, las acciones deben comprenderse en esos términos, pues son “los originadores de nuestras propias acciones” (Scruton, 2020, 197). Respecto a lo anterior Scruton (2020) afirma: “ Kant afirmó que con la primera forma de conocimiento [*teórico*] me reconozco a mí mismo como fenómeno; con la segunda [*práctica*], esto es, mediante el conocimiento práctico, me reconozco como noumeno. El mundo nouménico queda abierto en última instancia a la razón, pero no en el uso teórico de esta sino en su única forma legítima, la razón práctica de los antiguos” (p. 199). Al tener agencia, se es autoconsciente, permitiendo el surgimiento de un elemento constitutivo del sujeto kantiano y de la tradición occidental: el Yo.

El Yo hace eco (*per-sonare*) y busca establecerse en el mundo, y este establecimiento se ejerce, según Kant, desde la práctica del egoísmo consistente en tres tipos:

a) El egoísmo moral (práctico): está íntimamente relacionado con la búsqueda de la felicidad individual sin consideración del cumplimiento de las normas y los imperativos categóricos. El egoísmo en el sentido práctico es la imposición de los impulsos de la sensibilidad, los deseos y necesidades; sin embargo, podemos librarnos de ello desde la razón, la cual es independiente de dichos impulsos de la sensibilidad, “nuestras elecciones no están determinadas por ellos, pues a veces los superamos por razones morales o prudentiales” (Scruton, 2020, 199), llevándonos a la idea trascendental de libertad. Los seres humanos somos ese camino entre el bien y el mal, entre lo animal y lo divino.

b) El egoísmo lógico: busca imponer el yo mediante la exigencia de la sujeción del otros a partir de su verdad, no hay una búsqueda de la verdad, es imponer la propia. El egoísmo estético se plantea como la presuposición que el gusto estético individual es el único, el yo sólo entiende su propio gusto.

c) El egoísmo estético: por un lado, somos seres con necesidades y deseos corporales, pero también sujetos racionales en convivencia constante de una tensión marcada por dicha dicotomía, somos la recompensa inmediata o la prudencia y la recompensa aplazada.

La virtud, concepto ampliamente trabajado por Kant, surge de la práctica de las razones correctas, las obligaciones con los demás están por encima de la felicidad individual, y cuando no se práctica se realiza el mal y se hace un uso inadecuado de la libertad. “La verdadera actitud virtuosa es realizar la acción correcta justamente porque es correcta.” (Scruton, 2020, 200) .

La felicidad sólo se alcanza a partir de la virtud; la felicidad individual no es el objetivo, el bien superior si lo es, que se constituye como una combinación entre virtud y felicidad, somos felices porque somos virtuosos y por tanto practicamos la razón. La práctica de esta virtud moral no consiste en hacer el bien para tener una recompensa, Kant insiste que es el bien supremo la meta en sí misma y no la recompensa (Kant, 2005, 56).

Finalmente, la persona, según Kant, es un sujeto cognoscente, moral, trascendente y libre que puede (y debe) alcanzar la felicidad, mediante la acción de la virtud moral, que es la forma práctica de la razón. La persona, según él, no se puede desligar con el movimiento ilustrado, la idea de progreso y como establece en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* “es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad” (Kant, 2013, 10)

2.5.3. La persona en Hegel

La filosofía de Hegel es quizás una de las obras omniabarcantes y más complicadas de la filosofía occidental, ya que el objetivo primordial de Hegel era crear un bagaje filosófico que permitiera entender la totalidad, tarea por demás monumental. Hegel fue influido intelectualmente por el pensamiento kantiano, el pensamiento cristiano (Scruton, 2020, 201)

y, por supuesto, los movimientos sociales e intelectuales en los cuales estuvo inserto, como el Romanticismo.

Berlín menciona, al respecto de la obra de Hegel

“constituye un intento por mostrar, a menudo con gran penetración e ingenio, un orden objetivo en el desenvolvimiento de la conciencia humana y en la sucesión de civilizaciones que son su encarnación concreta. influido por la idea de persona dominante desde el Renacimiento, pero que se remonta a las primeras cosmogonías místicas, Hegel consideraba el desarrollo de la humanidad de modo semejante al de un ser humano individual”. (Doxrud, 2017)

La obra de Hegel es un sistema complejísimo que abarca toda la ciencia y, por supuesto, la lógica, con la que fundamenta su sistema filosófico: el arte, la moral y todo lo que entendía como totalidad.

Las obras más emblemáticas de Hegel son: su *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807; su *Ciencia de la lógica* publicada, en 1816 y , por supuesto, su *Filosofía del derecho*, publicada en 1821 (Scruton, 2020, 204). Hegel trató de fundamentar todo su sistema filosófico en una teoría general de la lógica y en la dialéctica, en tanto expresión de la metafísica (Scruton, 2020,210); en resumen, la filosofía hegeliana es una filosofía con “tendencia racionalista” y “dedicada a encontrar un método” (Xirau, 2013, 336). En este sentido la obra hegeliana es una obra representativa de la modernidad.

En general, Hegel se propuso la tarea de reemplazar el formalismo de la lógica aristotélica por una ciencia capaz de ofrecer forma y contenido, que tomara en cuenta la naturaleza de la verdad metafísica. Hegel adjudicó a la lógica un nuevo punto de partida que no habría de consistir en la mera estructura formal del argumento, sino en la de la naturaleza misma del ser. En este sentido, la lógica se ocupa de la verdad (en el sentido formal), con el cual reconocemos los argumentos en los que queda amparada la verdad y, también, en el sentido sustantivo de informarnos acerca de lo que es la verdad y de lo que es verdadero.

El término dialéctica fue aportado por Platón para describir el método de Sócrates, quien pretendía hallar la verdad filosófica mediante la discusión. Kant le dio un sentido más preciso, y éste fue adoptado por Hegel, quien lo utilizó de modo totalmente incompatible con el espíritu de la filosofía crítica. Kant había utilizado el término dialéctica para referirse a nuestra tendencia a caer en contradicciones; Hegel se sirvió del mismo término para referirse a nuestra tendencia a trascender las.

Este proceso de trascendencia constituye el proceder genuino de la lógica, en este sentido, de acuerdo con Hegel, el término dialéctica nombra ese objetivo intelectual cuyo fin no está prefijado ni tampoco es parcial; sino que, bien al contrario, es la propia verdad absoluta (Hegel, 1982, 45). ¿Cuál es, entonces, la estructura de la dialéctica de la razón? Según Hegel, los conceptos son verdaderos o falsos. La falsedad es una forma o limitación o *atotalidad*, en tanto que la verdad es una forma de totalidad: una trascendencia de toda limitación. La dialéctica es un método de avance entre conceptos gracias al cual se generalizan conceptos “más verdaderos” o como hubiera dicho Spinoza, “más adecuados”.

La idea fundamental de Hegel es que la verdad, surgida a partir del método dialéctico, es producto de una tesis y antítesis que permite el surgimiento de una síntesis, y dará como resultado una nueva realidad o concepto. De acuerdo con Hegel, se parte de la toma de un concepto y se presenta como “una descripción potencial de la realidad” (Scruton, 2020, 223) y este concepto nace su opuesto; es decir, “la antítesis se añade a la tesis de una manera automática y tiene lugar cierta pugna entre ambas, que se resuelve por medio del acceso a un plano más elevado desde el que puede ser comprendida y conciliada: este acceso es el proceso de síntesis” (Scruton, 2020, 225). El concepto resultante tendrá una nueva negación y el proceso anterior continúa de forma reiterada hasta conocer la realidad en su totalidad.

En la obra Hegeliana (en particular en la *Fenomenología del Espíritu*) hay tres elementos que quiero rescatar, y que nos permitirán entender a la persona desde el contexto hegeliano: a) concibe a la persona como un proceso, desarrollo y progreso, elemento que se incluirá en su entendimiento y lectura de los procesos históricos; b) el método dialéctico basado en el uso de conceptos que previamente mencione, quedando plasmado en su *Lógica*, en donde hace un examen del ser, que es un ente o ser indeterminado y que a su vez es el sentido del no-ser, la tesis inicial, el ser nos lleva a su contrario, su antítesis el no-ser, y está a

su vez, se niega a sí misma y de forma recursiva nos regresa al ser; y c) la propuesta hegeliana del devenir, es decir que la persona es emergente, transitable y que es modificable entre el ser y el no-ser (Xirau, 2013, 339).

El ser en sí mismo es un concepto *a priori*, iniciamos una la reflexión permitiéndonos acceder a la realidad y, en este caso, del ser. En este sentido, la persona hegeliana es el pensamiento en sí mismo; es una persona reflexiva volcada a convertirse en un sujeto del pensamiento. Sin embargo, Hegel negará la presencia de un Yo (sujeto plenamente autoconsciente), ya que entiende al sujeto individual como vacío de contenido de sí mismo (Scruton, 2020, 221)

Hegel considera que el sujeto individual no puede obtener ningún tipo de conocimiento de lo que él es, y advierte que hay una conciencia primitiva y está relacionada con los deseos y una conciencia infantil, que evoluciona y por tanto tiende al desarrollo de la conciencia. Esta conciencia infantil no cuenta con agencia, sino meramente es esclava del apetito y los impulsos; sin embargo, en algún momento esta conciencia infantil empieza a presentar una oposición a los apetitos y aquí el sujeto empieza a construirse en oposición al mundo, es decir hay una disonancia entre lo que desea, quiere, debe hacer o lo que lo impulsa, y hay una “lucha a muerte con ese otro” (Hegel, 1982, 75)

De ahí que Hegel insista en que la autoconciencia no existe, en términos de una relación directa con el mundo, sino que existe en relación con estas dos facciones que, de suyo, son cambiantes a lo largo del tiempo y se encuentran en constante recursividad. En este sentido, y considerando la tesis y la antítesis hegeliana finalmente “el conflicto se resuelve únicamente con la inestable relación entre amo y esclavo”. (Scruton, 2020, 236)

Surgen dos elementos a considerar: a) el desarrollo de los elementos que permiten entender, en parte, el concepto de persona en Hegel, y b) estas facciones se convierten en amo/esclavo. Una de las partes ha esclavizado a la otra, y sus efectos consisten, por un lado, la ausencia de voluntad (no hay la resistencia al mundo), respecto al sujeto; o todo lo contrario, que se diluya en alguna de las partes, difuminando al sujeto. La persona desde la perspectiva hegeliana es una dialéctica amo/esclavo en constante lucha a muerte que cuando está ausente y se respeta la voluntad del otro, aparece la justicia. (Scruton, 2020, 239).

La justicia implica el ejercicio de los imperativos categóricos kantianos, permitiendo el respeto de ambas partes y el descubrimiento de la persona. Lo anterior, a su vez, se inserta en la propuesta de la *Fenomenología* de Hegel, en la cual explica que en el mundo no sólo del sujeto individual, sino un orden moral. Scruton (2020, 240) dice: “El objetivo propio de la Fenomenología no es el yo *solipsista*, escéptico y concreto, sino el *Geist* afirmativo y universal, cuya tendencia así propicia la realización en un mundo objetivo es algo en lo que se puede participar a nivel individual, pero que no nos afecta de ningún otro modo. Niega lo individual”.

CAPÍTULO 3: EL HOMBRE POSMODERNO

3.1. La posmodernidad en sus rasgos primordiales

El proyecto de la persona, durante la modernidad, iniciará su agotamiento a partir del siglo XIX y continuará en la primera mitad del siglo XX, con la subsecuente crisis de 1945, marcada por el final de la Segunda Guerra Mundial.

Dicho proyecto empieza a tornar insuficiente; la modernidad y sus aparentes beneficios no previó los horrores de la guerra; llevando, así, a una crisis de la idea de progreso y desarrollo. La posmodernidad es un efecto de la crisis que supuso la devastación de Europa y sus efectos, particularmente del nacionalsocialismo. La posmodernidad no se opone *per se* a la modernidad, sino que representa una continuación de ésta; de ahí que retome su nombre y agregue el prefijo *post* (después de). El proyecto moderno desde la postmodernidad se asume como incompleto e idealizado, sobre todo lo que atañe al concepto de persona, el cual, desde la visión posmoderna, constriñe, normaliza y homogeneiza, dejando fuera a la alteridad y la diversidad.

La modernidad contiene en sí misma un núcleo antropocéntrico, en donde el hombre tomó el lugar de Dios en la narrativa occidental, en este sentido “la modernidad seculariza a Dios, no lo destruye, lo resignifica y en el posmodernismo nos damos cuenta” (Sztajnszrajber, 2017). Así, en la modernidad, el hombre o algunos hombres (sin la mujer o la diversidad) fueron vistos (o se vieron así mismos) como las figuras que establecerán las nuevas narrativas explicativas del mundo, de esta manera surge la posibilidad de llegar a un lugar mejor, aquí en la tierra; el progreso y desarrollo aparecen en la escena social y política, y ya no se siguen ni se creen en las posibilidades que otorga Dios, sino, las que dictan algunos hombres.

Los pilares de la modernidad, además del antropocentrismo, tienen sus cimientos en la razón, la ilustración, la libertad y el conocimiento; así, surgen distintas narrativas, que Lyotard denominará *metarrelatos* y que buscarán llevarnos a la inevitabilidad del progreso y el desarrollo total de la humanidad, el liberalismo, el marxismo y el cientificismo.

En la posmodernidad, la filosofía será (junto con la historia, arte, arquitectura y política) la disciplina que tendrán una reconfiguración en su andamiaje conceptual; de todos,

el más evidente y radical será el arte (Butler, 2021, 10). No hay límites, ni cánones, todo es libre, en la arquitectura, por ejemplo, se desdibuja el espacio, no hay límites definidos (Sztajnszrajber, 2017). En este tono, la filosofía se cuestiona así misma, ¿que se ha dejado fuera de la filosofía?, y hacen su aparición autores como Lyotard, Rorty, Jameson, Foucault, Vattimo, entre otros, y se retoma a Nietzsche a quien se considera el primer posmoderno.

Dentro de los conceptos que se reevaluará en la postmodernidad, es el concepto de persona; la postmodernidad plantea, en primera instancia, al sujeto (y no a la persona) como el centro de su discurso; además, incluye la alteridad, la diversidad y la multiculturalidad: no somos iguales y no podemos ser iguales. La postmodernidad se entiende como una ilusión de libertad, ya que nunca podremos ser libres.

La Segunda Guerra Mundial funcionó como un catalizador social e inevitable; después de los escenarios como los holocaustos, el fascismo y la palpable crueldad humana sobre el mismo hombre, sobreviene una crisis de conciencias y andamiajes epistémicos; entonces, la construcción del concepto de persona es necesario, considerando la otredad. La Segunda Guerra Mundial, moviliza a la filosofía, y con ello hay un vuelco al humanismo, a entender la naturaleza humana, incluso se preguntarán sobre la maldad. Filósofas, como la de la filósofa judío-alemana Hannah Arendt, estudiarán a los nacionalsocialistas detrás del holocausto, y acuñarán una de sus frases más emblemáticas: *la banalidad del mal*²³.

En sí mismo, el concepto posmodernidad es difícil de abordar, porque abordarlo en sí mismo rompe que el posmodernismo; sin embargo, en pro de marcar una ruta de pensamiento en el trabajo presente podemos decir que la posmodernidad es un conjunto de movimientos literarios, culturales, sociales, y filosóficos (Butler, 2021, 25), que tiene como eje central la crítica a las *metanarrativas*, el concepto de persona y, por supuesto, a la misma modernidad con todo lo que ello implica.

Si modernidad supone un vuelco al individuo, el surgimiento del liberalismo y la consolidación de la burguesía junto con la idea de libertad e igualdad propias de la Ilustración

²³ La *banalidad del mal* es un concepto consistente en cómo un sistema de poder político minimiza y trivializa la muerte y exterminio de humanos, esto secundario a individuos que son incapaces de pensar sobre las consecuencias ética y morales de sus actos. (Arendt, 2013)

francesa. Ahí, la persona moderna es una persona racional emancipada; un sujeto libre que, de forma paradójica, consolida en el Estado un *status quo*.

En contraste, el sujeto posmoderno cuestiona lo anterior e insiste en nuevas formas de relacionarse consigo mismo, el mundo y la naturaleza. Con críticas incisivas contra el consumismo, la ciencia, la tecnología y la centralidad del humano en la historia del planeta, el individuo posmoderno se funda en lo relacional; no desaparece, sino que es emergente e *interrelacional*. La razón absoluta, universal, creadora, dialéctica, y rigurosa, para pasar a ser difuminada y se propone como un mosaico: una fragmentación de la realidad y de la razón misma.

a) La condición posmoderna

Uno de los ejes primordiales del posmodernismo, consiste en una crítica sagaz hacia los *metarrelatos*. Jean-François Lyotard escribe *La condición posmoderna*²⁴, que es un análisis sobre la posmodernidad en el mundo occidental (francés). El filósofo y sociólogo francés, a través de su obra, establece la presencia de una crisis en los *metarrelatos* prescritos y construidos desde la modernidad, dicha crisis la asocia a la instauración de sociedades tecnocientíficas de la era posindustrial que juntos los discursos científicos se inicia una transformación social (Lyotard, 1998, 7).

Según Lyotard, la forma en como los individuos se relacionan con la información y el conocimiento es un distintivo de la sociedad posmoderna que, junto con la presencia de las tecnologías como intermediario de la producción, almacenaje, y procesamiento de la información, cambia las concepciones sobre la persona, individuo, la colectividad y las relaciones que se establecen entre lo humano-humano y, por primera vez, lo humano con lo no-humano. El optimismo otorgado por el progreso y desarrollo se han desvanecido.

Lyotard (1998) dice: “En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura posmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros

²⁴ “*La condición posmoderna* ha sido considerada una obra clave para comprender el estado del conocimiento en sociedades que continúan progresando y transfigurándose debido al desarrollo tecnológico. Sus páginas contienen una sólida defensa de la pluralidad constitutiva de la realidad y una marcada crítica a toda concepción del mundo que perciba a esta última como un cosmos unificado” (Piñeres, 2019, 193).

términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual es el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativos o relato de emancipación” (p. 33).

Un pilar de la obra de Lyotard es, precisamente, el concepto de *metarrelato*; el filósofo explica que los metarrelatos no cumplen con el principio de organización y de unificación social; por tanto, hay una decadencia y no unifican, no son legítimas y se tornan sospechosas e incrédulas. El mundo (posguerra) y la realidad, ya no puede ser explicados con los mismos *metarrelatos* de siempre: sus épicas, héroes y próceres no son capaces de explicar suficiente y convincentemente lo que nos rodea. Su credibilidad es cuestionada, el mundo como aparece ante nosotros no conecta con el mundo que el *metarrelato* dice que debería ser y, por ello, hay una decepción de la posibilidad transformadora de los *metarrelatos*.

Los *metarrelatos* son deslegitimados, porque son auto refutables (Lyotard 1998,34), no pueden explicar la diversidad de saberes y prácticas; además, son narrativas que se tornan impotentes antes los hechos del mundo; el cientificismo, el liberalismo y el marxismo no resultan como dice la teoría, en la práctica no resultaron ser lo motores del cambio y progreso del mundo.

b) Nietzsche: el primer posmoderno

La crisis de los *metarrelatos* se fue dando, lentamente, desde finales del siglo XIX; y fue Nietzsche quien detectó y profetizó la situación venidera. Consensualmente, Nietzsche es considerado el primer posmoderno (Vattimo, 1990, 38), y es considerado uno de los pilares que fundamentan el posmodernismo filosófico con sus postulados: el superhombre, la voluntad del poder, el eterno retorno, la muerte de Dios y el nihilismo.

“Todo carece de sentido”, sentencia Nietzsche (2006,3), abanderando la posmodernidad; dicha frase se enclava en su propuesta nihilista. Según Nietzsche, el nihilismo se sitúa como uno de los grandes problemas contemporáneos, que marca el advenimiento de la posmodernidad y la supremacía de lo estético sobre la ética y la verdad (Mayos, 1999, 388).

El nihilismo nietzscheano consiste en un proceso de carácter histórico que dirige a la sociedad occidental a una desvalorización de los valores supremos, “Dios ha muerto” significa que los discursos que cohesionan dan sentido (construyen la verdad) otorgan sentido y razón,

entran en un proceso de disolución, con un vuelco subsecuente a lo estético, imponiéndose como verdad (Mayos, 1999, 389).

La ficción ilusoria construida, que, como una negación al mundo sensible, y se construyó desde/con los *metarrelatos* se desbarata, no son suficientes, no dan certeza; así se derrumba el edificio *metanarrativo* y el hombre se ve expulsado de ese mundo suprasensible: deja de ver su horizonte.

La desvalorización del mundo suprasensible, junto con la muerte de Dios, tiene un impacto sobre la lógica interna del mundo occidental; el “pilar” de la verdad, que funcionaba como el cimiento de la modernidad y de la construcción del mundo suprasensible ha desaparecido. “¿Qué mundo nos ha quedado?”, se pregunta Nietzsche en *El ocaso de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*; según el filósofo alemán, un espacio sin metas, sin objetivos claros, una ausencia de horizontes, vacío, sinsentido, necesidad de un nuevo cimiento, de una nueva construcción lógica interna que permita dibujar un nuevo horizonte. Este horizonte se traza cuando el hombre es lanzado al mundo, sólo la voluntad de poder le permite el control de sí mismo; se necesita que la persona llegue a ser autónoma y creativa, con un nuevo horizonte: el *superhombre* o *Übermensch* (Nietzsche, 2013, 25).

El *superhombre* representa una transmutación de los valores (tradicionalmente cristianos) como la bondad, el bien común y la caridad, por el poder y orgullo, (como impulsores de la vida misma); la búsqueda del bienestar sobre la verdad, la cual permanece oculta, no es capaz de capturar lo real (Nietzsche, 2012, 30-33).

c) Derrida: Nada fuera del texto y el andamiaje del poder

La deconstrucción, en tanto herramienta filosófica, es una de las propuestas posmodernas más conocidas (dentro y fuera del ámbito académico). La deconstrucción es un concepto acuñado por el filósofo franco-argelino Jacques Derrida, quien se logra posicionar como un emblema de la posmodernidad. Aplicar la deconstrucción es una tarea complicada; el mismo Derrida en su *Carta a un amigo japonés* afirma que la deconstrucción es indefinible; sin embargo, podemos decir que la deconstrucción es una experiencia que nos acerca a lo

impensable; es decir, experimentamos aquello que no fue (o no es) considerado, porque en sí mismo es impensable e imposible (Sztajnszrajber, 2017).

La deconstrucción desdibuja la verdad, los límites intelectuales dan como resultado la ausencia de la unión e integración de que provee la verdad (Butler, 2021, 25) llevándonos, inevitablemente, al sin sentido y cancelando toda posibilidad de consenso conceptual. La deconstrucción desarma el *consensus gentium*.

Así, el lenguaje se convierte en uno de los objetivos de análisis de la obra de Derrida; quien busca, de forma general, establecer una relación entre el lenguaje y la deconstrucción, en donde el lenguaje se considera insuficiente en sí mismo para abarcar la totalidad. En palabras de Derrida: “todos los sistemas del lenguaje son constructos no fiables” (Derrida, 1978, 20).

La deconstrucción del lenguaje es el elemento clave en la obra de Derrida, lo que le permitió hacer una crítica certera a la filosofía, al resto de las humanidades y, por supuesto, a la ciencia. El escepticismo, con Derrida hace su aparición (junto a la deconstrucción) e inicia una sospecha a dichas disciplinas. Así, el lenguaje y las palabras, en la posmodernidad, “sólo se explican dentro de su relación con los diversos sistemas que forman parte” (Butler, 2021, 27); es decir, imposibilitados para capturar el significado.

La ausencia de significado produce la posibilidad de falsación, haciendo del conocimiento una metáfora y, por tanto, algo cuestionable. Ante esta posibilidad de falsación, y la incapacidad de captura del mundo tal y como es, los sistemas conceptuales se tornan insuficientes, difuminando los límites conceptuales, los cuales, de acuerdo con Derrida, se construyen en oposición, intentando capturar la realidad en interdependencia de estos, en pocas palabras un concepto requiere de otro para poder funcionar (por ejemplo, masculino-femenino) (Butler, 2021, 45). Pero, cuando se deconstruye un paradigma, la verdad destruye la simulación y el mundo se torna hiperrealista; ya no hay distinción entre lo real y lo ficticio. El hiperrealismo fue, también, estudiado por otros posmodernistas, como Jean Baudrillard, y Umberto Eco.

Otro elemento sustancial de la posmodernidad es el escepticismo, haciendo que todo se sitúe en la apariencia, la subjetividad y en la multiplicidad de la realidad. Tuvo un gran impacto en el arte, la arquitectura, literatura y, desde luego, la filosofía. Todo se deja a la libre interpretación, se evita la literalidad: todo es interpretable y válido (Butler, 2021, 47). El posmodernismo nos invita a la movilización constante, nada se da por sentado ni terminado y hay que mantenerse atentos: ninguna *metanarrativa* es suficiente.

e) Michel Foucault: la alteridad

Contemporáneo con Derrida, altamente influido por la obra de Nietzsche, el filósofo francés Michel Foucault abordará, desde una perspectiva posmoderna, a los excluidos y los controlados; entre estos: los locos, los homosexuales, la diversidad sexual y los subalternos son el centro de su obra.

Foucault comenta cómo el orden social se establece a través de los *micropoderes*. Un *micropoder* es el poder de constreñir al individuo mediante el andamiaje de la costumbre y las convenciones sociales (Foucault, 2019, 45). Los *micropoderes* son la estructura del poder mismo. Afirma: “el atractivo de una razón eternamente correcta es en sí mismo un sistema de control y siempre excluirá lo que lo hace marginal considerándolo no racional “ (Butler, 2021, 59).

Foucault buscó entender cómo el poder se vincula con la normalización, cancelando la posibilidad de entender a la otredad, y dejando fuera de la categoría “normal” de las identidades prácticas (formas no hegemónicas); ahí, la posmodernidad reclamará y buscará reivindicar, a través de la aceptación y consideración de la diversidad y la heterogeneidad, el valor del *discurso* que fuerza a la sociedad a introyectar un prototipo de pensamiento o conducta o práctica; asumiendo a la alteridad como anormal y generando una estructura que internaliza ciertas normas, reglas y conductas. La posmodernidad es una apuesta a lo distinto y Foucault nos permite salir del ideal del hombre moderno.

f) Jameson: un presente perpetuo

Otra de las figuras relevantes dentro de la posmodernidad es el literato Frederic Jameson, quien analiza la cultura posmoderna a través su texto *El posmodernismo o la lógica*

cultural del capitalismo avanzado. Ahí, el literato estadounidense discute sobre una de las particularidades de la posmodernidad: el *presente perpetuo* (Jameson, 2012, 22). Dicho término engloba la persistencia de la superficialidad y la desaparición del sentido de la historia, provocando una pérdida de la memoria de la tradición.

De tradición marxista, Jameson insiste en la pérdida general de la confianza de la cultura democrática occidental, con una subsecuente crisis de representación (Jameson, 2012, 29); es decir, los signos ya no son una referencia del mundo, y junto con la expansión del capital, se va privilegiando la imagen, la producción, y el consumo de información; este último es el principal producto de consumo. Todo al servicio del poder, sobre todo el económico, cancela la verdad como horizonte, y junto con la crisis de la representación, la hiperrealidad ya no es una falta de representación, sino es la realidad (no real) en sí misma.

g) Rorty: La ironía y la sociedad posmoderna

Un filósofo que es ampliamente citado y considerado, dentro y fuera de la posmodernidad, es el estadounidense Richard Rorty, quien, con su ironía posmoderna, descrita en su *Contingencia, ironía, solidaridad*, propone que el ironista es aquél que “pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, de haber aprendido el juego del lenguaje equivocado” (Rorty, 1991, 91); consiste en la duda sobre cualquier vocabulario.

Rorty no considera al vocabulario como una aproximación a la realidad y no se preocupa por el error lingüístico ajeno, considerando al ironista como la persona capaz de escapar de los límites del vocabulario, creando uno propio: uno nuevo. La duda que acompaña a la ironía posmoderna consiste en considerar que otros pueden haber visto o considerado otros aspectos de la realidad, y en su propio vocabulario, a la realidad se cons-truye.

Según Rorty, la ironía funciona como un remedio contra las *soluciones finales* que pretenden dar los distintos *metarrelatos*. No hay que tomarse en serio los vocabularios o las epistemes que utilizamos, ni las grandes ideas totalizantes (que no otorgan autonomía); sólo los actos dialógicos nos pueden ayudar; la ironía es “algo implícitamente terapéutico más que una perspectiva filosófica, conversemos y resolvámoslo” (Butler, 2021, 143).

El éxito que propone Rorty es, eminentemente, pragmático, sumamente útil a nuestra Tesis y al acompañamiento filosófico. Una construcción irónica nos permite danzar, ir de un lugar a otro, todo es caduco, no existe un vocabulario que pueda capturar la realidad en su totalidad; podemos jugar a ponernos o quitarnos los roles, las ideas y las máscaras.

h) Vattimo: la hermenéutica del significado

Finalmente, el elemento que se agrega a la construcción de la posmodernidad, de acuerdo con filósofo italiano Gianni Vattimo, son los medios de comunicación y la información generalizada; lo que termina construyendo a una sociedad posmoderna (Vattimo, 1990, 9), que se funda bajo un escenario relativista y multicultural. Vattimo continúa el relato nietzscheano y, como discípulo de Gadamer, actualiza la vía hermenéutica y propone la resignificación como objetivo de la posmodernidad.

Vattimo plantea, ante la ausencia de realidad, ¿Cuál es el sentido de la mentira?, ya que para que exista (la mentira) se debe estar en posesión de la verdad (Vattimo, 1990, 9). Los medios de comunicación, dentro de la sociedad posmoderna, funcionan como una máscara que puede quitarse y ponerse, haciendo creer a todos un medio de comunicación hablar en nombre de la verdad: no miente.

Así, Vattimo disuelve la idea de verdad; esa ilusión sólo sirve para hacernos sentir seguros, poseedores de una tranquilidad que se desvanece cuando identificamos que la supuesta verdad es atravesada por necesidades, intereses y deseos. La sociedad posmoderna se ha convertido en una Babel que puede funcionar, desde la posmodernidad, como la emancipación de la cultura humana. Hay camino libre a la tolerancia y a la diversidad.

Vattimo, retomando a Nietzsche, apuesta por un nihilismo menos radical (nihilismo débil); es decir, la ausencia de toda guía de valores predominantes en una determinada sociedad nos conducirá a la *ontología del presente* (Vattimo, 1990, 15). Junto con el pensamiento débil, aparece la imposibilidad de pensar unitariamente, y en totalidad, en la historia. La Ilustración, según Vattimo, es un proyecto enteramente agotado, ya que la ficción de lo singular, original y la negación del presente (Vattimo, 1998, 35), nos permitió ver la multiplicidad de relatos, haciéndonos libres. Con la resignación podemos aprender a

resignificar: el signo es mutable y perecedero. La resignificación es uno de los objetivos primordiales de la posmodernidad.

La posmodernidad, pues, en sus características esenciales, es una apuesta al pesimismo, la suspicacia y a la posibilidad de que todo sea ficción. No hay espacio para la fiabilidad. La posmodernidad sobrepasa la lógica del espacio académico, pareciera que la posmodernidad carece de seriedad y rigurosidad, ya que todo vale, y ese todo vale, relativiza y pareciera nos puede llevar a la anarquía y a la ambigüedad, está última incómodo porque no hay límites, todo se difumina y cambia constantemente, la posmodernidad desordena, dejándonos huérfanos ante el mundo, en mundo que no puede cambiar.

No obstante, la sospecha (de la que los filósofos posmodernos son maestros) nos permite considerar un campo siempre abierto en el acompañamiento filosófico. Si la inexistencia de “verdades eternas” (Nietzsche) ha quedado demostrada por el posmodernismo, entonces la ventaja es que no todo está dicho; en otras palabras, durante el asesoramiento filosófico siempre habrá algo más por decir.

3.2. El sujeto posmoderno

Paradójicamente, discutir un sujeto posmoderno nos remite a la construcción moderna de la persona, porque es en ella dónde se inicia la consideración de elementos que constituyen al sujeto posmoderno. Magallón (2013) afirma: “La modernidad triunfa, cuando el hombre, en lugar de estar en la naturaleza reconoce en él a la naturaleza” (p. 384); es decir el individuo moderno se reconoce como el centro, pero también como la unidad, indivisible, particular, perfectible con la capacidad inherente de razonar, autónomo, libre y con autodeterminación: sin embargo, el discurso moderno crea e impone un tipo particular de identidad: este tipo de identidad afectada en todos por igual.

Los posmodernos no hablan del Yo, del individuo ni de la persona, sino del *sujeto*, ya que el individuo se convierte en un sujeto de control dado por los discursos del poder

“ideológicamente motivados” (Butler, 2021, 30). En este sentido, todo ejercicio discursivo del poder busca ponernos en nuestro lugar²⁵.

Así, el sujeto posmoderno no puede entenderse fuera de ciertas categorías (poder, razón, moral, política, nación , etc.) categorías, eminentemente, surgidas del modelo moderno. Estas categorías de carácter exclusivo parcializan y disocian al individuo.

El sujeto posmoderno, en cambio, no puede parcializarse, no se puede abstraer del escenario social en el que está inserto y, a través de habilidades cognoscentes, intenta juzgar esas mismas categorías y actuar sobre de ellas, siendo autónomo; el sujeto, en sí mismo, no es la razón, ésta es sólo una habilidad ejercida desde una multiplicidad.

El sujeto posmoderno (en contraposición al moderno) puede apelar a las categorías como la razón, sin que ésta actúe por sí sola; más bien, requiere del sujeto, quien se compromete con la acción (Vattimo, 1990, 25); así, el sujeto posmoderno no puede comprometerse con la razón en sí misma, sino que su compromiso es fuera de ella y se dirige al compromiso social y ético: no hay razón sin sujeto.

En la posmodernidad hay un reconocimiento explícito de la pluralidad/subjetividad, considerando que todo nos atraviesa; el sujeto, pues, está “sujeto” a una serie de andamiajes sociales y lingüísticos. “Nada está fuera del texto”, dice Derrida (Derrida, 1978, 40); por ello, el sujeto posmoderno es un entramado constreñido dentro de un lenguaje y un vocabulario, que busca tener, según Vattimo (1990, 33), una constante y continua resignificación.

La teoría posmoderna nos permite entender el amplio rango de combinaciones que nos construyen: “todos somos una combinación de posturas raciales, de clase, regionales, étnicas, generacionales, sexuales y de género” (Butler, 2021, 35). La posmodernidad, en el sentido del sujeto, busca romper con el sentido y la temporalidad fija, haciendo de la multiplicidad el eje; y de la hiperrealidad, en el sentido de Baudrillard, lo real

²⁵ Esta postura, aunque cuestionable, es muy interesante para el presente estudio.

Nos convertimos en una “serie de formas ficcionales” (Magallón, 2013,386); es decir, el sujeto posmoderno (y, en específico, su identidad) es una construcción ilusoria que desbarata al individuo moderno (en particular al kantiano).

Una de las grandes críticas culturales surgidas del espacio latinoamericano son el impacto de la colonización y el eurocentrismo; el sujeto universalista/moderno (de importación europea) es un sujeto que no tiene resonancia en todos los posibles sujetos de la región latinoamericana. El posmodernismo es una apuesta al pluralismo, a la transmutación del sujeto y a su potencial fragmentación. Los discursos modernos son vistos, por los estudios poscoloniales, como una forma de colonización del pensamiento y de prácticas que desdibujan los sentires, pensares y prácticas fuera del mundo occidental.

La posmodernidad reivindica dichos sentires, pensares y prácticas; considera que somos una gran colectividad y que no puede situársenos en un prototipo europeo-masculino-blanco-occidental. La academia ha tendido a diversificarse, de ahí que surjan áreas de especialización en estudios feministas, *black studies*, indigenistas, *queer*, etc.

Existe un gran número de publicaciones dentro y fuera del ámbito académico que plantean la “crisis de la persona” o “la crisis de las conciencias”, esto en relación a una aparente pérdida de los límites que dibujan - y dan estabilidad- a las *metanarrativas*; la crítica principal de estas publicaciones versa en el relativismo, el pobre compromiso epistémico, o la ausencia de un canon moral; hay una desorganización: un caos.

Sin embargo, el propósito de la posmodernidad es el incomodar (a través del caos) sin llegar a ser una ausencia de la razón, la autonomía y la libertad; por el contrario, busca que estas capacidades se expresen, aunque sin ninguna especificidad cultural, étnica o de género (Butler, 2021, 75)

3.3. La condición posthumana

Los humanismos del siglo XX tienen como núcleo epistémico y discursivo al hombre; un hombre que tiene como ideal, al sabio, al filósofo clásico, que hace una apuesta a la cultura del libro y los saberes tradicionalmente occidentales. Sin embargo, con el surgimiento de la sociedad posmoderna (durante la posguerra), dichos modelos humanistas se tornan

insuficientes; se cuestionan los modelos de la razón, de la naturaleza humana y, sobre todo, del advenimiento de las neurociencias y su impacto en otras áreas del conocimiento. Todo esto condujo a reconfigurar el concepto de persona y ser humano.

El posthumanismo es complicado (aún en el término mismo); sin embargo, desde su mensaje, podemos prefigurar una práctica posthumanista: “entender una coexistencia que no sólo engloba al ser humano como múltiples, sino también la ecología de los animales, el aire, las plantas y el cosmos. La tecnología puede ayudar a entender quiénes somos” (Zanella, 2021). El posthumanismo tiene como escenario la explosión tecnológica, que no sólo funciona como un medio, sino que permite construir un significado (una realidad); en pocas palabras, la tecnología tiene un gran poder ontológico que genera una multiplicidad de posibilidades de lo que se entiende por ser humano; y, reconfigurado por los estudios poscoloniales de género, raza, feminismo, etc., ofrece una pluralidad de concepciones de persona y humano que, en el caso del humanismo tradicional y su visión universalista, se torna insuficiente.

Los humanismos eurocéntricos, como el existencialismo, no logran conectar con las sociedades periféricas²⁶ que, junto con los cuestionamientos del colonialismo, la presencia inevitable de la tecnología y la reflexión sobre esta, así como su impacto en la vida del ser humano, lleva a algunos filósofos a pensar y repensar a esta nueva sociedad de *personas-tecnológicas*, así como las relaciones que se establecen entre éstas y con lo no-humano.

El posthumanismo busca entender no sólo a la persona, sino al ser humano (en tanto especie) y todo lo que lo constituye; el posthumanismo obliga a ver hacia otras tradiciones fuera del ámbito académico para entender al humano.

a) Sloterdijk: el sujeto posthumano

El posthumanismo (como concepto) fue introducido, inicialmente en una conferencia inaugural, por el filósofo alemán Peter Sloterdijk, quien cuestionó el humanismo tradicional incapaz de responder al escenario tecnológico que estaba surgiendo; discutió, sobre todo, la

²⁶ Como las sociedades latinoamericanas y originarias.

ingeniería genética y sugirió (no sin controversia) que el ideal civilizatorio no se alcanza desde el humanismo, sino desde la genética.

Seguidor de Nietzsche, con el lema “todo está permitido” (Sloterdijk, 2019, 13), es autor de textos como *Crítica de la razón cínica, Ira y tiempo* y su trilogía *Esferas I,II y III*. Sloterdijk es uno de los principales posthumanistas.

La filosofía de Sloterdijk es cercana al arte y la literatura (Sloterdijk, 2019). En su obra *Norma para el parque humano* (2000) propone, a la luz tecnológica, que el ser humano es un sujeto-proyecto que puede ser modificable y auto operable; Sloterdijk habla de un “amasamiento” humanístico del hombre. Ese tipo de humanismo ha fracasado en las sociedades de la información, propias de la posmodernidad.

Sin embargo, en su *Crítica de la razón cínica*, inspirado en Diógenes, afirma la necesidad de volver a una filosofía antigua (en particular, la cínica), despreciando a la academia, a la que la considera “fortificada con insignias y certificados”(Sloterdijk, 2019) y prefiere un ascetismo radical. En dicha obra, Sloterdijk hace una distinción entre el *cinismo con “c”* (“falsa conciencia ilustrada”) y un *quinismo con “q”* (crítico, burlón, y pasivo).

El autor se burla, a través del *quinismo*, del aura de autosuperación, y propone una parodia filosófica (antítesis) del idealismo platónico. El *quinismo* consiste en una apología al cinismo original; es una apuesta por el nihilismo nietzscheano y a la ironía de Rorty. La crítica al humanismo tradicional, por parte de Sloterdijk, se centra en una crítica a la ilustración y de todo lo que surge de ella: la academia, las universidades y, por supuesto, la filosofía que falló en su cometido. Sloterdijk cuestiona el poder, y usa la ironía, la burla y la crítica a la tradición para dismantelar a la modernidad.

En su trilogía *Esferas* (2019), la tesis principal de Sloterdijk consiste en entender al sujeto, en tanto humano, constituido como una serie de *esferas* que le permiten protegerse de lo que lo rodea. Entiende, así, la interacción del ser humano: su espacio íntimo/privado y público. En sus *Esferas* critica los dualismos mente/cuerpo, espíritu/materia, sujeto/objeto y cultura/naturaleza.

Las *esferas* son una especie de cobijo que, con el pasar el tiempo, dejan de ser eficaces; el ser humano vive buscando nuevas esferas que funcionan como refugios (Sloterdijk, 2003, 27). En el análisis desde *Esferas I*, Sloterdijk incluye aspectos e interpretaciones de carácter psicológico; en el segundo tomo habla de las esferas políticas, incluyendo la que denomina “globos imperiales”. En conjunto, las tres esferas de Sloterdijk hablan de lo que denomina: las globalizaciones.

Sloterdijk explora la relación entre la *antropogénesis* y la tecnología, mediante el concepto de *weltverwesung*, (mejora del mundo); la *antropotécnica* es la mejora de uno mismo (*selbst verbesserung*); tales conceptos operan desde la biopolítica de Foucault y sientan las bases para una antropología filosófica.

b) Gehlen – Bateson: ¿Homo faber, homo techné u homo cybernéticus?

Arnold Gehlen entiende al hombre como un *magelwesen*; es decir, un ente *deficitario*; es decir, necesitado, que no está dotado por la naturaleza para adaptarse al medio ambiente y que, para sobrevivir, debe ser cultural. (Castro, 2012, 65)

Gehlen utiliza el concepto de *techné* y lo considera una “segunda naturaleza”. La *techné* es producto de una habilidad práctica que permite al ser humano transformar y disponer de su entorno (Castro, 2012, 66). Esta segunda naturaleza es lo que Sloterdijk denomina *Esferas*. La propuesta de Gehlen evoca al pensamiento freudiano y a elementos sobre la regulación cognitiva; de ahí su peculiaridad.

En suma, el posthumanismo no puede construirse sin la sociedad de la información, la cual se aceleró en el siglo XX y, sobre todo, luego de 1945.

La *cibernética* nace de los trabajos de Arthur Rosenblueth y Norbert Wiewer, que buscaban la aplicación de las matemáticas a la *Teoría de la comunicación*. La *cibernética* nace en la interdisciplinariedad (Santillana, 2002 p. 308-309). Por ello, cuando hablamos de cibernética, ésta incluye una amplísima cartera de disciplinas, pero, sobre todo, amalgama las construcciones teóricas sobre la persona, desde diversos campos aparentemente antagónicos, como las humanidades y las ciencias biológicas.

En las sociedades de la información, ésta se considera el principio organizador y de regulación de los seres humanos y todo lo que los rodea. En la posmodernidad, y en específico, la era cibernética, el hombre-sujeto es visto desde la información como un ser que procesa, almacena y maneja información.

De ahí el desarrollo de los estudios en neurociencias, la metáfora de la computadora, y la inteligencia artificial. El cerebro es entendido como una máquina computacional que está en sintonía con la sociedad posthumana. El hombre es información (ya no alma/cuerpo ni razón): es producto del cerebro, en tanto procesador de datos.

Bateson, hijo de un precursor en genética, biólogo y antropólogo, fue quien introdujo la *cibernética* al estudio de los fenómenos sociales y desarrolló un modelo teórico en el que colocó al hombre como un ente eminentemente informacional. Sus aportaciones sobresalen en distintas áreas, tales como la psiquiatría y la psicoterapia familiar.

Sus textos más emblemáticos, *Espíritu y naturaleza* y *Pasos hacia una ecología de la mente*, sugieren que el ser humano es quien selecciona la información sobre su medio y con ello remodela la realidad y la ajusta a sus sistemas de creencias (Bateson, 1980, 4). Bateson, afirma que la persona puede ser libre, en tanto haga conciencia de sus premisas epistemológicas y tome conciencia de que la realidad no es necesariamente lo que él cree que es.

Bateson, influenciado por el *cibernético* Paul Watzlawick, propone llevar a la *cibernética* al terreno de las relaciones humanas. Watzlawick creía que el estudio de la persona debía considerar la dimensión interpersonal, interaccional y de comunicación entre los sujetos. En su obra *Teoría de la comunicación humana*, Watzlawick propone que el individuo se presenta como un ser determinado por *códigos*; una persona los utiliza para comunicarse y su *estatus quo* dentro de un grupo (sistema social) tiene que ver con la forma en la que envía y recibe (codifica) información. En el acompañamiento filosófico, la información manejada es crucial para entender el asesoramiento. A fin de cuentas, el diálogo es información/comunicación.

En la sociedad posmoderna/posthumanista, el individuo está sujeto por una serie de *códigos*; en el entorno tecnológico, los *códigos* son el elemento que se establece como intermediario del modelo relacional sistémico y comunicativo; pero no sólo esto, también la multiplicidad de normativas, condiciones, visiones del mundo, así como la multiculturalidad.

En el posthumanismo el entorno es de supremo interés, el ser humano no es el centro (a diferencia de la visión moderna); los límites del entorno digital, artificial, natural o analógico se desdibujan; el mundo es una red donde los límites se difuminan.

El filósofo chileno Humberto Maturana sugiere que el ser humano tiene la capacidad de *autopoiesis* (un sistema capaz de reproducirse y mantenerse así mismo). El ser humano existe desde la relación con su medio y “es”; el ser humano es el lenguaje/información y son, precisamente, la comunicación y la información las que definen, en el *hombre cibernético*, todas las conductas, relaciones, sentires y pensares.

CAPÍTULO 4: PROPUESTA PRÁCTICA DE ACOMPAÑAMIENTO AL CYBORG

«Las máquinas despiertan, los humanos dormimos»

Donna Haraway

4.1. Todos somos cyborgs

Unos de los elementos característicos de la posmodernidad (en específico del posthumanismo) es que el ser humano ya no se sitúa en el centro de toda narrativa; la crisis de la modernidad se hace inevitable. Donna Haraway es una de las figuras del posthumanismo que ha trabajado, entre muchísimos temas, la relación del humano y lo no-humanos.

Haraway es una referencia, tanto en filosofía como en biología, a las que unifica en su trabajo académico. En su obra encontramos, entremezcladas, discusiones epistemológicas, feministas, políticas, así como ontológicas y de amplísima índole; a modo discursivo y narrativo, el uso de la ciencia ficción y de elementos literarios (Araiza, 2020, 149).

Si pudiésemos resumir la obra de Haraway es, en primer lugar, una propuesta basada en *conocimiento situado*²⁷ y, por otro, una obra que busca articular la profunda reflexión, a distintos niveles, que transformen y analicen al mundo.

Uno de los textos más emblemáticos de la filosofía posthumanista es el *Manifiesto cyborg* (1995), en cual Haraway se apropia y recupera el término *cyborg*, y lo entiende como un organismo híbrido capaz de alejarse de las categorías convencionales; eso genera una ruptura en la división entre el humano-animal- máquina.

La máquina y la tecnología, en general, atraviesan nuestra realidad a distintos niveles y formas; toda tecnociencia tiene como entorno primordial la generación y recuperación de

²⁷ El conocimiento situado es una propuesta de la filósofa Donna Haraway, basado e interrelacionado con los trabajos de B. Latour y S. Harding, la filósofa propone hablar de los objetos de estudio poniendo, a partir del lugar epistemológico en el que se parte, independiente del método usado e insistiendo en la subjetividad del contexto en que surge el conocimiento. (Cruz, 2012, 258)

información. El *cyborg*, como figura de trabajo académico de Haraway, supone un mundo donde no hay un límite entre las distintas realidades sociales/corporales ni la relación (*parentesco*) con animales no-humanos y las máquinas; es decir, con lo inmaterial (Haraway, 1995, 5).

El *cyborg* de Haraway es persistentemente contradictorio y está atravesado por todo y por todos; no es un proyecto en desarrollo y en mejora continua; incluye todo lo vincular, así como las relaciones con animales de compañía y con las máquinas.

La obra *Cyborg* (1995) de Haraway inicia preguntándose “¿cómo seguir habitando la tierra que destruimos y cómo establecer unas líneas de convivencia e integración social y ética entre todas las especies animales incluyendo la humana y las máquinas?” (p. 6).

El *cyborg* surge, inevitablemente, como un ente entre lo real y lo ficcional, pero es un ente capaz de atravesar a todo y a todos; la tecnología y lo “natural” se entrelazan con una subsecuente ruptura inevitable entre categorías rígidas como: humano, persona, animal o máquina. Así, una de las principales propuestas de Haraway es la constitución de afinidades y no-identidades “amalgamado con un mundo metafórico” (Haraway, 1995, 7)

4.2. El *cyborg*

La *ironía* propuesta por Rorty (previamente descrita en este trabajo) es un recurso usado por Haraway para establecer su *cyborg*. Haraway (1995) dice: “la ironía se ocupa de las contradicciones que no se resuelven en conjuntos más grandes, incluso dialécticamente, sobre la tensión de mantener unidas las cosas incompatibles porque ambas o todas son necesariamente verdaderas” (p. 11). La *ironía* puede ser humor/seriedad, a la vez, y funciona como un método de posicionamiento político (Haraway, 1995, 11).

A partir de la *ironía* surge el *cyborg* (híbrido); es todo y de todo, pero también nada. Es en parte humano y en parte máquina; junto con todas las realidades sociales que nos atraviesan, “el *cyborg* es una cuestión de ficción y experiencia vivida que cambia lo que importa”(Haraway, 1995, 11). Haraway afirma que el límite entre lo ficcional y la realidad social es mera “ilusión óptica”.

El *cyborg* supone un argumento en torno a las realidades corporales y sociales diversas, que pueden ser mapeadas a través del recurso de la figura del *cyborg*. El *cyborg*, por tanto, es ambiguo, no tiene límites entre lo natural y lo artificial; es acoplamiento entre la máquina y el organismo. El *cyborg* es una quimera, un fenómeno natural y artificial. El *cyborg* nos permite, además, actuar y orientarnos: “nos da las herramientas” (Haraway, 1995, 12). A su vez, es un “llamamiento a encontrar placer dentro de la confusión de las fronteras” (Haraway, 1995, 13).

El *cyborg* cancela la temporalidad única y la salvación; es una apuesta por la multiplicidad de la temporalidad y la atemporalidad. No existe un calendario único; el *cyborg* condensa lo material y lo inmaterial. Renuncia a ser una unidad original y un yo totalizador; no existe el “hombre y su espacio” (Haraway, 1995, 13), el *cyborg* se aleja del humanismo y forma parte del pensamiento occidental; es decir, se compromete con la parcialidad (Haraway, 1995, 14); no es público ni privado, se resiste a la observación y a su reproducción; exige su espacio en la naturaleza, en la virtualidad y en la cultura, a la vez; se desdibuja, no depende de nada ni se someten a nada.

Los *cyborgs* son entes de carne y hueso que luchan contra los determinismos, el totalitarismo; son unidad esencial sin género, raza o clase, imágenes vivas del relativismo (Leila, 2019, 71). Los *cyborgs* son “entidades implosionadas, densas cosas materiales-semióticas que se articulan de forma ontológicamente heterogénea históricamente situados, materialmente ricos, relacionados viral y proliferantemente; no están todo el tiempo en todos los sitios, sino que están aquí, allí, y entre, con consecuencias”. (Haraway, 1995, 15)

La vinculación con la tecnociencia es un aspecto fundamental en el ente *cyborg*, que asume presencia y relación con la ciencia; a diferencia de la academia (que asume una filia o fobia respecto a la misma); muestra resistencia a lo tecnológico. Para el *cyborg* la tecnología está ahí, es un aspecto más sin categorías, sin la ambivalencia ni las dicotomías que suelen verse en espacios académicos; a diferencia del mundo de la ciencia ficción, el *cyborg* es una realidad más dentro de la amalgama que se presenta en el mundo.

El *cyborg* es un individuo con acceso a dispositivos electrónicos (como teléfonos inteligentes) la mayoría cuenta con ellos; se encuentra inserto y formado dentro de una cultura tecnológica.

El cyborg entremezcla aspectos diversos de la vida cotidiana; usa de dispositivos médicos, ortopédicos, corazones trasplantados de humanos (e incluso de otras especies como el de cerdo), usa de lentes intraoculares para el tratamiento de cataratas, fármacos y psicofármacos que permiten modificar la regulación emocional, la psicosis o la ansiedad desbordada; de igual manera, acude a la cirugía plástica, modificando su cuerpo, se habitúa a las transfusiones y la administración de derivados de sangre (vacunas), por ejemplo, en la pandemia actual de COVID-19, etc. La tecnología no le es ajena ni lejana; puede desde confiar su vida al cuidado de un “robot japonés o coreano” hasta convertir a la tecnología en un jugador más dentro de la vida en este planeta.

Para Haraway (1995) “nuestras máquinas están inquietamente vivas y nosotros, terriblemente inertes” (p. 17) ; esto nos obliga a releer y reescribir el mundo, ya que los límites entre lo físico y lo no-físico se desdibujan. El *cyborg* es una afronta total al hombre moderno (individuo varón, blanco, culto, de clase media alta que crea cuerpos racializados/naturalizados y , por supuesto, sexualizados).

La idea del hombre que surge a partir de los derechos del hombre y la revolución francesa es una idea unívoca de individuo que el *cyborg* desecha y que no puede concebir. El *cyborg*, según Haraway, es un transgresor que “fusiona potentes y peligrosas posibilidades” (Haraway, 1995, 20).

Construir una práctica filosófica desde el posthumanismo, es estar en congruencia con los cambios socioculturales que se suscitan y las nuevas relecturas que se dan en todo el mundo. Por eso, la presente Tesis ofrece una serie de propuestas prácticas, enlazadas con el concepto posthumanista, desde la obra de Donna Haraway, que nos permite aportar un camino práctico: el *ciudadano cyborg*.

❖ Propuesta práctica 1: “Ceci n’est pas une pipe”



Imagen 1 Ceci n’est pas une pipe [Fotografía]. Alamy.

Instrucciones:

1. Se le entregará al asesorado una hoja de papel en blanco y se le pedirá que dibuje varias pipas (la que se le vengan en mente). Posteriormente, se compararán los dibujos, haciendo énfasis en sus diferencias. No hay dos pipas iguales.

2. El o la filósofa asesor le mostrará al asesorado la imagen de Magritte, conocida de todos “*ceci n’est pas une pipe*” y se le pedirá que piense sobre la relación entre las pipas dibujadas y la frase inferior.

Objetivo: Se busca iniciar la discusión sobre la representación porque se niega en un enunciado la pipa puesta en la imagen y lanzar la pregunta sobre la multiplicidad de pipas, las representaciones mentales para las pipas, incluso preguntarle si ha fumado alguna vez en una pipa, si es así, ¿usó tabaco?, ¿alguna otra sustancia?

3. Posteriormente, se lee la definición de la RAE sobre la pipa

Objetivo práctico:

El cuadro realizado por René Magritte “Ceci n’est pas un pipe” consiste en un ejercicio que discute sobre la oposición entre imagen y su leyenda. La imagen representa una pipa, pero es negada en el texto asociado a la imagen.

Lo anterior le permite al asesorado lo siguiente:

- A. La *identificación de la idea* sobre la pipa y el dibujo, que no es materialmente una pipa sino una *representación ficcional* de un objeto real
- B. Recaltar la importancia de la identificación de la *experiencia subjetiva* (¿Sólo hay un tipo de pipa?) y su relación con el observador en sí mismo, es decir la interacción entre lo que ve y el sistema de creencias del asesorado, permitiendo a su vez indagar sobre el sentido del dibujo
- C. Las imágenes como herramientas de la comprensión de la realidad permiten, a su vez, aproximarse a la multiplicidad de comprensiones, es decir, ya no sólo es la pipa en sí, sino quien la representa, ya que es el sujeto el que ordena y plasma, pero esa ordenación y forma de plasma proviene de una serie de entes, formas, historias, narrativas y colectividades que

❖ **Práctica filosófica en torno a “*ceci n’est pas une pipe*”:**

- **Análisis y discusión de la imagen:** Se iniciará una discusión con nuestro asesorado con el fin de que analice la multiplicidad de la que nos habla Haraway, en pocas palabras una pipa no sólo es una pipa. Sino es un juego de interacciones, relaciones que se afectan continuamente. Todo existe en relación a otras cosas, de otros objetos, cuerpos humanos y no humanos y de tecnología que a su vez nos están dando una representación de una cosa, objeto u animal. En este sentido proponemos el uso del siguiente cuestionario que no es definitivo sino que el asesor está con las posibilidades al cambio o a la adicción de nuevas o distintas preguntas.
- **Cuestionario**
 - ¿La pipa que le muestro en este momento funciona como utensilio?
 - ¿Cree que exista pipas que no se usen para fumar?
 - ¿Sólo se usa tabaco?
 - Si esa pipa la uso junto con un blazer con los codos desgastados y aura de humanista y precisamente doy clases de filosofía. ¿Cuál es la función de esa pipa?
 - Si esa pipa es usada en un set de televisión como parte del atuendo de un personaje ¿Cuál es la función de esa pipa?
 - ¿Cuál es la función de la pipa en el personaje de Sherlock Holmes?
 - ¿De qué depende que una pipa funcione o no como una pipa, según la RAE?

Las respuestas serán discutidas y se buscará construir un listado de conclusiones sobre esta primera práctica.

4.3. Haraway y la insuficiencia de las *identidades*

Haraway parte de una revisión sobre el género, que inevitablemente moviliza al resto de las categorías dualistas existentes. En un mundo donde los límites son difusos o inexistentes entre humanos, otros animales, la naturaleza y, por supuesto, las máquinas, las

categorías existentes resultan ineficientes, ya que no abarcan la cantidad de experiencias alrededor del mundo.

De ahí que Haraway insista en redibujar las identidades que no estén sujetas al esencialismo²⁸ ni al naturalismo y sus taxonomías, sino a meras afinidades, construyendo grupos libres de segregaciones de lo alterno, buscando construir una “identidad postmodernista a partir de la otredad, de la diferencia y de la especificidad” (Haraway, 1995, 7)

Imaginar un mundo sin géneros, “un mundo sin génesis, pero también un mundo sin fin” (Haraway, 1995, 12). En este sentido, el *cyborg* es una criatura que vive en un mundo *postgénero*. El cuestionamiento de Haraway sobre las categorías esencialistas no sólo abarca al género, sino que “este planteamiento cuestiona postulados aceptados universalmente que en la actualidad cumplen un rol facilitador de pensamiento, lenguaje y teorías” (Leila, 2019, 69); dichas categorías asumen que existe una jerarquización conceptual (dada y natural) que ubica a los humanos y no-humanos entre los humanos y dentro de los humanos, en una constante conceptualización y categorización normalizadora.

A partir del siglo XVIII, posterior al mecanicismo cartesiano, Linneo²⁹ pone por encima de toda clasificación al ser humano (blanco, educado, y europeo) por encima de todo lo existente; pues, según él, es deber del mismo hombre (no mujer ni diversidad) el clasificar al mundo.

Pretende entender el desarrollo, el comportamiento y los procesos desde la clasificación (categorización), para entender los procesos y reproducirlos artificialmente (Labrador, 2019, 396). La idea occidental de ordenar, clasificar y obtener recursos de la naturaleza entra en crisis con el posthumanismo, sobre todo, por los efectos de la idea del capitalismo sobre el cambio climático.

²⁸ “Los esencialismos (categorías entendidas, en sentido aristotélico) son conceptualizados como verdaderos “géneros” supremos de todo lo existente y presentes en todas las ciencias” (Leila, 2019).

²⁹ Botánico y taxonomista sueco que buscó clasificar a la naturaleza, bajo supuestos eurocéntricos y antropocéntricos.

Así, hay un remodelamiento de dicha idea, porque el hombre no puede ser el centro de todo lo que le rodea. Los seres vivos y los no-vivos deben estar en el centro; el ser humano no es excepcional, es uno más.

Categorizar lo humano y lo no-humanos es taxonomías, lenguajes, palabras no recupera la multiplicidad que se tiene enfrente. La propuesta de reconstrucción de identidades, en Haraway, supone que éstas no estén determinadas y anquilosadas dentro de una taxonomía dada, pues las taxonomías se enclavan dentro de tradiciones occidentales como el patriarcado, el colonialismo, racismo, etc. No se buscan taxonomías sino afinidades; es decir, la construcción de “una sociedad postmodernista a partir de la otredad, de la diferencia y de la especificidad”. (Haraway, 1995, 29).

El ser humano se construye en relación con su entorno (no por encima de él), y el entorno no sólo encarna lo físico, sino también lo natural/animal-no humano, lo social y, desde luego, lo artificial. Somos uno con el todo. No estamos por encima del todo. En este sentido, lo posthumano no significa el fin de la humanidad.

Haraway anuncia el fin de la concepción moderna de lo humano, la falsa idea de que de la humanidad tenía la riqueza, el poder y el ocio para concebirse a sí misma como autónoma, ejerciendo poder, insertando lo posthumano en la visión liberal y humanista del yo (Braidotti, 2015, 73).

Donna Haraway, en su *Manifiesto Cyborg*, discute ampliamente sobre las identidades fracturadas; menciona que vivimos en un espacio y tiempo en el que las “identidades parecen, parciales y estratégicas. El género , la raza y la clase, con el reconocimiento de sus constituciones histórica y social (difícilmente ganado tras largas luchas) no bastan por sí solas para proveer la base de la creencia en la unidad `esencial’” (Haraway, 1995, 21).

En general, la apuesta de la filósofa americana es que no existe un estado en sí mismo, o una categoría que en sí misma que lo abarque todo; el estado de “ser” mujer, que es una categoría altamente compleja, tiene como trasfondo el aparato tecnocientífico y las prácticas sociales en sí mismas.

A su vez, lleva a la reflexión de que las identidades de las que dispone el mundo occidental, los conceptos y categorías terminan siendo como agua en mano. De ahí que Haraway insiste en el creciente reconocimiento de las coaliciones y afinidades, dejando fuera las identidades; porque los *cyborgs* somos mosaicismos tecnológicos, biológicos, interaccionales, no una identidad integrada y unitaria (con lo material e inmaterial, así como lo natural y lo no natural).

Los *cyborgs* somos relaciones sociales, seres históricos llenando un mar de diferencias; la construcción total de la humanidad no es una construcción totalizante y universal, es una multiplicidad de construcciones, un total desmontaje del pensamiento moderno binario. Haraway cuestiona la práctica feminista cuando habla de la conciencia y del yo; pues el feminismo es una construcción de una forma de conciencia; es decir, “el conocimiento propio es un yo-que-no-es” (Haraway, 1995, 27).

Las categorías, usadas como previamente se mencionan, son categorías sólidas que no permite el ingreso de lo “acuático”, de lo “no sólido”; son categorías no bien delimitadas y usadas habitualmente, entendidas como naturales. Pero ninguna categoría es inamovible, sino que puede ser conectada con cualquier otra. Las dicotomías están en entredicho, ya no basta la dicotomía mente/cuerpo, animal/humano, hombre/máquina o civilizado/primitivo, hay una llamado a poner en entredicho y desestabilizar a las dicotomías.

El *cyborg* “es una especie de yo personal, postmoderno, que se desmonta y se vuelve a desmontar” (Haraway, 1995, 35); las narrativas o relatos personales también son desestabilizados, por las múltiples variaciones. Importan los pensamientos con que pensamos. Importan las historias con que contamos nuestras historias. Por eso, la presente Tesis propone una práctica filosófica que trabaja con la identidad moderna, versus el sujeto posthumano (Haraway).

❖ Propuesta práctica 2: Dicotomías

Instrucciones:

○ Primera parte:

El asesor realizará una transcripción literal de la problemática o tema a elaborar por parte del asesorado, posteriormente se llevará a cabo una lectura detenida de la información obtenida, la cual llamaremos *narrativa inicial*³⁰ y, posteriormente, se analizará con el asesorado.

Objetivo práctico:

La propuesta práctica “dicotomías” permite discutir y reflexionar sobre el uso del lenguaje y las categorías que usamos para describirnos y describir lo que nos rodea. El objetivo es que nuestro asesorado indague sobre las categorías que habitualmente usa y si estás logran capturar su experiencia subjetiva y la de otros.

○ Segunda parte:

- a. *Sustracción de las dicotomías presentadas por el asesorado*: En este apartado el asesorado en asistencia con el asesor elaborará un listado sobre las dicotomías expresadas en la problemática original, tales como hombre/mujer, hombre/animal, amor/odio, razón/emoción, dolor/alegría, verdad/mentira, etc. Después de completar la lista se le pide al asesorado que identifique la dicotomía con la que desea trabajar. Para lo cual requerimos el *relato literal*.
- b. Luego de realizar el listado, y de que el asesorado proponga la categoría a trabajar, iniciaremos una serie de preguntas sobre la misma categoría. **Objetivo**: preguntarle al asesorado, ¿Cómo crear una nueva categoría que englobe tu experiencia? Le comentamos: “pensemos que tienen en común dichas categorías”, y se le pide que enliste en una hoja en doble columna que tienen en común y haremos lo mismo con

Sugerencias:

Buscando aclarar o clarificar dudas respecto al uso de ciertas categorías por el asesorado es importante:

1. 1.Tener una transcripción literal
2. 2.Uso de las propias palabras del asesorado
3. 3. Considerar los silencios

³⁰ La narrativa inicial consiste en una serie de elementos que constituyen el relato construido alrededor de la problemática del asesorado.

sus distinciones en la segunda columna. Posterior a ello realizaremos una serie de preguntas

- c. **Análisis y discusión:** En esta parte se busca que el asesorado analice y discuta sobre las categorías, para esto, buscamos guiar el interrogatorio a través de cuatro elementos: Origen, uso, significado y experiencia sobre las categorías.

Origen de las categorías

¿De dónde surgen? Con esta pregunta buscamos explorar cómo se han ido construyendo a lo largo del tiempo y que atraviesa a esa categoría

Uso de las categorías

¿Quién o dónde se te ha dicho eso? La pregunta busca situar al asesorado desde donde recuperar dicha categoría y el momento histórico y social donde surge dicha categoría, pero sobre todo indicar de quién o quiénes la aprendió.

¿En qué contexto o circunstancia lo estás diciendo? La relevancia de la pregunta es situar desde dónde y cómo usaba dicha categoría en el momento que la escucho (la entendió por primera vez).

¿En qué te basas para hacer categorías? Esta pregunta tiene el objetivo que el asesorado revise el uso individual que le da a dichas categorías.

¿Tú la aplicas esta categoría siempre en la misma circunstancia o contexto? Esta pregunta busca hacer énfasis sobre si el uso de dicha categoría es la misma circunstancia o contexto.

Significado de las categorías

¿Qué es lo que significan? Esta pregunta busca enmarcar/encuadrar al asesorado, con relación al significado de dichas categorías, y ubicar desde dónde lo significa, luego se hace uso de distintos diccionarios y fuentes para contrastarlas con lo dicho por el asesorado.

La experiencia subjetiva de las categorías

¿Qué dejas afuera al usar esa categoría o concepto? La pregunta busca enfatizar que no logra capturar esta categoría, que deja afuera, por ejemplo, el concepto de mujer como lo dices qué o a quiénes deja afuera.

¿De que te pierdes al dejar eso afuera? Al preguntar lo anterior buscamos que el asesorado identifique lo que invisibiliza y lo que significa la pérdida de contacto con la multiplicidad.

Creando una nueva categoría

¿Qué nueva categoría podrías utilizar para lograr capturar la experiencia y afinidad con la que cuentas? La pregunta es una invitación a que el asesorado piense y repiense sobre qué nueva categoría podría crear para poder apostar por la multiplicidad. (Hay que recordar que ninguna categoría es inamovible, por el contrario, las categorías están siempre en continua transformación)

¿Qué emoción cuando aplicas la categoría inicial y la categoría nueva? La pregunta busca hacer evidente que las categorías que usamos tienen una valencia afectiva y que depende del uso de ellas modifica dicha valencia

❖ Propuesta práctica 3: Las mil caras

Instrucciones:

Le daremos al asesorado una serie de revistas, periódicos, inclusive podemos usar imágenes de Google, Instagram o Pinterest así como de cualquier otro recurso digital con el que dispongamos.

Le pedimos que se familiarice con los materiales físicos y digitales y que recorte ya sea digitalmente o físicamente aquellas imágenes que le resuenen afectivamente y se vea “reflejado”, que le llamen la atención, o que se sienta identificado con ellas.

Luego, le solicitamos que las coloque sin pegar sobre una hoja papel bond o en una diapositiva de

Powerpoint o
Google
Presentations.

Sugerencia:

Tener un gran número de revistas de todo tipo y temática, además que culturalmente e ideológicamente sean amplias. En caso de recursos digitales sugerimos sobretodo el uso de Pinterest, en el cual el asesor puede tener un gran número de Pins (imágenes) guardadas previamente.

Objetivo práctico:

El objetivo primordial de esta propuesta práctica es que los asesorados pueden visualizar todo lo que los atraviesa y todo lo que los constituye, es por ello que en esta práctica buscamos que el asesorado identifique cada uno de los elementos que considera como características “individuales”, pero que surgen en interacción y vinculación con la otredad. Haraway nos insiste en que la identidad, el yo y la individualidad deja, como concepto, fuera todo lo que nos atraviesa e interrelaciona.

Subsecuentemente, le pedimos que acomode las imágenes en función de sus *afinidades*³¹; es decir, las que tiene o le son comunes. Posteriormente, lanzamos las siguientes preguntas, condensadas en dos análisis:

³¹ Palabra usada por Haraway en su *Manifiesto Cyborg* como un sustituto de la identidad.

Análisis

¿Qué dicen estas imágenes sobre ti? Esta pregunta busca que el asesorado pueda ubicar sus multiplicidades, y que no necesariamente todas se relacionan

¿Qué dicen estas imágenes sobre lo que te es afín y te hace sentido? Esta pregunta tiene el propósito de que el asesorado se dé cuenta de que todo le atraviesa, que todo le es *afín* y se interrelaciona con algo más: un objeto, un animal u otro humano

Al formular las preguntas anteriores se le solicita al asesorado lo siguiente: “Intenta formar grupos entre ellos y relacionarlos con algunas líneas”

Posteriormente, se le pide que los pegue o las coloque en la presentación (en forma de collage) y luego se discute con el asesorado sobre qué piensa de sus multiplicidades/afinidades; lo puesto en el collage y lo que implica que él mismo sea un collage. Al identificar las afinidades/multiplicidades, se le pide al asesorado que construya una lista con dichas afinidades/multiplicidades.

El uso de las palabras es muy importante, debe cuestionarse al asesorado sobre el uso de éstas, buscando que piense y repiense el nombre de la categoría. Los resultados de este segundo análisis son muy necesarios para la configuración de la práctica del *Ciudadano cyborg* y, por otro lado, para que el asesorado identifique la multiplicidad que lo atraviesa.

Profundizando en el trabajo de Donna Haraway, se estudian dos conceptos esenciales en su obra: a) el pensamiento tentacular y b) la especulación cyborg. Nuestra Tesis las propone como herramientas de esta práctica filosófica final: el *Ciudadano Cyborg*.

4.4. Pensamiento tentacular

El pensamiento tentacular de Donna Haraway se establece como una relación ontológica; o sea, es un *ser-con*. Junto a esta ontología relacional se encuentra el *pensar-con*; o sea, que el pensamiento está atravesado e influenciado constantemente (pensamos con y desde otros).

El conocimiento en Haraway es una práctica eminentemente vincular, potenciada y repotenciada por los distintos vínculos que mantenemos. El conocimiento es dialógico, y el vínculo no se entiende sin el mismo. El *cyborg* está sujeto al diálogo, es inevitable su recursividad.

Una gran influencia en el trabajo de Haraway es el de la arqueóloga y antropóloga Marilyn Strathern, sobre todo sus trabajos sobre las nociones de parentesco; son una aportación muy importante a la teoría social y la entrelaza con el auge de las nuevas tecnologías, el impacto de lo anterior.

De acuerdo a Strathern, las concepciones occidentales de consanguinidad y los vínculos se entrelazan en las familias por elección; la complejidad de las distintas dinámicas de parentesco incluye el lugar de residencia, relaciones de propiedad o dinámicas de rango y clase. Strathern considera que “de hecho, las personas a menudo se construyen como el lugar plural y compuesto de las relaciones que las construyen” (Strathern, 1988, 191). Según Strathern, no podemos pensar que somos autocreados, autónomos y consistentemente coherentes; todo lo contrario, somos redes de incoherencias afectadas e impactadas por el mundo y las interacciones y los vínculos que establecemos en/con él.

Nos hacemos uno con el universo, “nada está conectado a todo, todos estamos conectados a algo” (Haraway, 2020, 60). Esto no nos posiciona como estáticos, sino como un flujo constante de cambio; tenemos el potencial de afectar y ser afectados; somos, de acuerdo a Deleuze, “un cuerpo sin órganos, somos el cúmulo de todos los potenciales” (Deleuze & Guattari, 2020, 164).

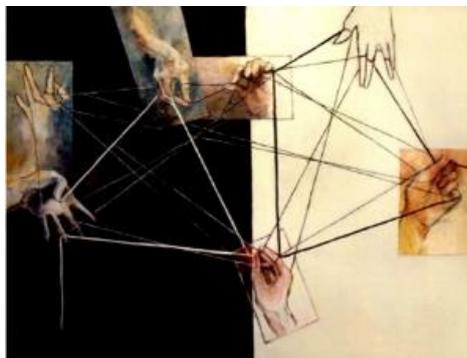
El *pensamiento tentacular* propuesto por Donna Haraway, descrito en *Seguir con el problema*, explica las relaciones que el hombre, en tanto especie, establece con las especies no-humanas y pone, como ejemplo, una araña de los bosques de Secuoyas norte de California. Haraway (2020) menciona “tentáculo” viene del latín *tentaculum* (antena) y de *tentare* (sentir, intentar).

Tener una mirada tentacular es no crear cortes, separaciones ni “nudos”, sino *tejer*³² caminos y senderos que unan. A aquellos que lo practican, Haraway los denomina *seres tentaculares*, que son los que crean sujeciones/separaciones y cortes/nudos; hacen la diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos.

Haraway narra y relata el mejor de los mundos posibles, apelando a la interseccionalidad y la complejidad, como elementos y valores sustanciales del posthumanismo. El pensamiento tentacular es un trabajo de cuerdas (como los juegos de niños) como el *juego del cordel*³³(Imagen 2); es decir, se enhebra, se enrolla, pero jamás se corta.

Haraway menciona al respecto: “La tentacularidad trata sobre la vida vivida a través de líneas –¡y qué riqueza de líneas!– y no en puntos ni en esferas” (Haraway, 2020, 62). Esto implica que la tentacularidad no sólo considera lo material, sino también, lo semiótico.

La tentacularidad considera la *simpoiesis*, un término tomado por Haraway de los trabajos M. Beth Dempster (Haraway, 2016, 63) que apela a la colectividad sin límites espaciales o temporales de los sistemas, en el que se incluye al ser humano³⁴; lo importante no sólo son los componentes, sino la interrelación, además de tener un gran *potencial de cambio*³⁵. El individualismo no tiene cabida.



³² La palabra tejer, es constantemente usada en la obra de Haraway y está íntimamente entrelazada con el pensamiento tentacular. Imagen 2. El juego del cordel. Baila Goldenthal, Cat's Cradle/String Theory, 2008.

³³ “es un juego de manos basado en un cordel, o similar, cerrado y anudado formando aros. El cordel debe disponerse entre las dos manos del jugador, que comienza formando una figura. Un segundo jugador “pliega” la figura y, estirando y deshaciendo la figura inicial, forma una nueva figura con el cordel estirado entre sus manos. De forma reiterada, cada jugador va presentando figuras al compañero hasta que, por falta de habilidad o conocimiento, la figura se deshace o se hace imposible continuar.”

³⁴ Haraway habla de Humus

³⁵ Este concepto contesta a la *autopoiesis* de Humberto Maturana

Haraway, en su forma de entender el mundo y la realidad, teoriza desde la complejidad y, acorde al pensamiento de Morin, representa al *cyborg* como un tejido, una red en el que sus componentes se entrelazan y se relacionan, interdependiente, e interactúan "las partes y el todo, el todo y las partes, las partes entre ellas"(Morin 1999, 16).

El pensamiento tentacular sienta sus bases en la propuesta de Deleuze y Guattari (2020, 10) sobre el *rizoma* (un tallo subterráneo que no tiene principio del cual parte el resto de la estructura y no cuenta con un centro). La propuesta de Deleuze y Guattari, de la cual Haraway será heredera, se sitúa en el contexto de la crítica a la posmodernidad y a la identidad, lo unitario, el racionalismo y los dualismos modernos.

4.5. Especulación cyborg

Haraway al situarse en la figura del *cyborg* renuncia a darnos una prescripción del escenario en que debemos situarnos y construirnos, no hay ideal alguno; todo es posible, y la posibilidad es accesible cuando consideramos otros mundos posibles; el acceso a estos mundos es a través de la *especulación*.

La *especulación* consiste en una reflexión profunda (primordial objetivo del asesoramiento filosófico), que tiene como finalidad renovar la atención sobre la realidad misma: es una abstracción no-antropocentrista, un *ensimismamiento* (Whitehead, 1967).

Stengers sugiere que la *especulación* es la renuncia al orden y categorización propios del racionalismo y la ciencia (Rusu, 2010, 179-204). La ciencia acomoda y ordena, la *especulación*, en cambio, busca comprender sin una forma predeterminada, haciendo de lo especulativo algo contingente, abierto e inacabado, que nos sitúa en la incertidumbre y la inestabilidad.

La *especulación fabulativa* es una propuesta de Haraway (ligada al juego del cordel); el objetivo es construir una reflexión mediante el relato, crear un mundo en paralelo (ficcional) que busca construir escenarios futuros: es *pensar-con*. (Haraway, 2020, 70). Haraway es contraria a la idea de las identidades fijas e inmóviles; por eso insiste en las *identidades*

articuladas; es decir, el contexto en donde se construyen las identidades importantes; esto significa que las identidades son situadas³⁶.

La *especulación fabulativa* surge del interés de Haraway por los relatos infantiles y la ciencia ficción; a éste, Haraway lo asocia, directamente, con el acrónimo SF (*science fiction*) y el de *speculative fabulation*³⁷; y propone que la *especulación fabulativa* sea una reconstrucción de perspectivas distintas y construidas mediante el diálogo.

La ciencia ficción (SF) es un recurso ampliamente utilizado por la filósofa, incluso Haraway afirma haberse vuelto feminista por la ciencia ficción³⁸ y considera que la SF es un género especulativo de múltiples posibilidades. Enfatiza que el relato es importante para el humano, ya que es capaz de transportarnos a lugares insospechados; mediante un proceso creativo, podemos contar lo que somos y no-somos, lo que hacemos y lo que nos atraviesa, todo lo que interactúa y se interrelaciona.

El humano no es el centro del mundo, la persona no es una identidad unitaria y, así, la *especulación fabulativa* (relato) es un ejercicio de extracción de la aparente unidad que se transfigura en múltiples identidades: un *cyborg* es un *rizoma*.

La *especulación fabulativa* es, como se ha dicho, un ejercicio dialéctico; Haraway (1995) dice: “la dialéctica es un ejercicio quimérico que anhela resolver las contradicciones” (p. 51). El relato, en la *especulación fabulativa*, funciona como una herramienta práctica, no se nos cuenta algo que ya nos habían dicho, en los cuentos que se invierten los papeles y se derrumban a los dualismos de las “identidades naturalizadas” (Haraway, 1995, 55).

³⁶ Haraway discute el término de conocimiento situado, es decir el contexto en que se crea un conocimiento. Lo anterior en torno a la discusión de su *Cthulceno*, en su texto *seguir con el problema*.

³⁷ Sustrae el término directamente del francés, “fabulation”, es decir, invention de faits présentés comme réels (invención de hechos presentados como reales)

³⁸ Lo mencionó en una entrevista para El País. https://elpais.com/cultura/2020/02/18/babelia/1582041525_880936.html

La *política cyborg* es una apuesta por el lenguaje desde la comunicación imperfecta; no hay conceptos o categorías naturales o acabadas; el *cyborg* es ruido, ausencia de dualismos³⁹, nos permite ver poderosas perspectivas que transforman.

En el relato, dice Haraway (1995) “cada historia que comienza con la inocencia original y que privilegia la vuelta a la totalidad, imagina el drama de la vida como individuación, una separación, el nacimiento del yo, la tragedia de la autonomía, la caída de la escritura, la alienación, es decir la guerra, templada por la tregua imaginaria del seno del Otro” (p. 58).

Los *cyborgs* pueblan la ciencia ficción, problematizan las categorías y las nomenclaturas habituales: proponen experiencias intensas de hibridación que resultan en una práctica imaginativa intensa y potente.

❖ Propuesta práctica final: *Ciudadano cyborg*



Figura 2: *Humani Victus Instrumenta, Ars Coquinaria 2*, Autor anónimo.

³⁹ En este sentido Haraway menciona que los más turbadores dualismos son: “yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial y Dios/hombre” (Haraway, 1995, 58)

En relación con los conceptos previamente discutidos, hacemos una propuesta práctica dentro del marco del asesoramiento filosófico.

Objetivo:

El juego consiste en **Cuestionar**, desde la ficción, la visión colectiva de los dualismo y por otro lado, identificación de las posibilidades de ser-en el mundo. Se busca que el asesoramiento genere fabulaciones alternativas a lo que se impone habitualmente. El ciudadano cyborg se ofrece como una herramienta para imaginar un futuro más allá de lo jerárquico, categórico e individual

La propuesta parte del supuesto que el asesoramiento ha transcurrido su problemática o duda filosófica personal a través de los ejercicios previos; sin embargo, no es suficiente. Donna Haraway afirma que “el buen pensamiento surge cuando nos quedamos sin palabras” (Haraway, 2020, 68). Es decir, el asesoramiento se encuentra en una encrucijada, en un momento de crisis, y la propuesta del *ciudadano cyborg*⁴⁰ es una posibilidad de imaginar nuevas posibilidades, se toman riesgos, se hace una fabulación especulativa que apuesta por el cambio.

El juego funciona como una máquina narrativa para generar multiplicidad de posibilidades, ya que cada combinación y cada relato surgido es irreplicable. Las historias recrean y promueven la capacidad de pensar y *pensar-con*, por parte del asesoramiento, y debe generar posibilidades de resolución y acuerdos con sus posibilidades de ser- en el mundo.

La propuesta que hago es un juego *multifase* (para dos jugadores) o más, que pretende practicar la *especulación* y *pensamiento tentacular* de Donna Haraway, además de complementar las propuestas prácticas anteriores.

⁴⁰ La propuesta lúdica usa como inspiración el juego GoK, Game of Kin, una propuesta que habla sobre la interrelación de las especies y como escenario el Cthulceno

Fase I: Creando nuestras barajas

Mediante los resultados de los ejercicios prácticos, previamente propuestos, el asesorado elaborará cuatro barajas, mediante el uso de fichas bibliográficas y plumones de distintos colores⁴¹. Las barajas serán los instrumentos con los que trabajará el asesorado⁴²

❖ Paso 1: Construcción de la baraja

Baraja	Descripción
1. Cartas⁴³ de todas mis identidades y afinidades	Mazo construido por el mismo asesorado, cada carta corresponde a cada una de las afinidades e identidades surgidas a partir del ejercicio práctico de las <i>mil caras</i> .
2. Cartas de posibilidades identitarias y afinidades de Otros	<p>Mazo co-construido entre el asesorado y el asesor; en el plasmará (en cada una de las cartas) las posibilidades identitarias y afinidades que no se encuentren dentro del marco de referencia del asesorado. Por ejemplo, la carta mujer, siendo el paciente autoidentificado como hombre.</p> <div style="border: 1px solid #ccc; border-radius: 15px; background-color: #e1f5fe; padding: 10px; margin-top: 10px;"> <p>Sugerencia: El asesor debe identificar en función del problema planteado qué cartas pueden ser útiles para movilizar las categorías usadas y que son problemáticas para el asesorado.</p> </div>

⁴¹ Estos a elección del asesorado

⁴² Sugerimos que el asesorado traiga consigo los materiales en función de su gusto y expresión humana

⁴³ Cada carta consta de un dibujo y una breve descripción inferior

<p>3. Cartas relacionales</p>	<p>Mazo construido previamente por el asesor que incluye aspectos como la trascendencia, tiempo, ciclo vital, organización social, organización familiar, organización política, rituales de reproducción, rituales vinculares, relación con el entorno, comunicación. El asesorado las construye y utiliza en función de la problemática del asesorado.</p> <p>Las <i>cartas relaciones</i> se construyen a partir de todo lo que atraviesa al asesorado y a los seres humanos.</p>
<p>4. Cartas de circunstancias</p>	<p>Mazo igualmente construido por el asesor, que consiste en crear cartas de circunstancias de la vida diaria, como dificultades laborales, así como académicas, relacionales, vinculares: sexuales, económicas, identitarias, del sentido de vida, la muerte, la vida o la enfermedad.</p> <div data-bbox="813 1366 1380 1635" style="border: 1px solid #add8e6; border-radius: 15px; padding: 10px; background-color: #e6f2ff;"> <p>Sugerencia: Idealmente el asesor puede tener las cartas ya hechas para darle ritmo al juego y en caso necesario diseñar alguna específica para el asesorado</p> </div>

❖ **Paso 2: Elección de cartas**

- a) El asesorado, luego de presentar y co-construir sus barajas, elegirá una carta del mazo 1 (identidades/afinidades) con la que va a trabajar

b) Se les invita a elegir una carta del mazo 2 (afinidades identitarias/afinidades con Otros); unirá ambas cartas y elaborará un híbrido, al cual el asesorado le dará un nombre, pensado desde la hibridación⁴⁴.

c) Posteriormente el asesor elige dos cartas⁴⁵ del mazo 3 (relacionales), y le preguntará:

- ¿Cómo crees que tu híbrido se relaciona cómo y desde la posibilidad de trascendencia?
- ¿Le interesa trascender? si es así ¿Por qué? y ¿Para qué?
- Si no le interesa trascender ¿Por qué crees que no le interesaría? ¿Cómo actuaría? ¿Cómo pensaría? ¿Cómo se sentiría? ¿Cómo crees que es su visión del mundo?

Las respuestas son registradas en una hoja en blanco y serán utilizadas más adelante. En caso de que existan varios jugadores (asesorados) las preguntas/respuestas se establecen desde la colectividad.

Fase II. Diseño del hábitat

En esta fase, se le propone al asesorado que dibuje cómo se imagina el mundo en que habita el híbrido recién creado. Para el diseño de este hábitat es importante preguntarle al asesorado, respecto a este nuevo hábitat:

Objetivo

Que el asesorado imagine nuevos mundos de este nuevo híbrido, explorando desde la especulación y pensando desde la ficción.

- ¿Cómo sería su hogar?
- ¿Dónde vivirá?
- ¿Con quién viviría?
- ¿A qué se dedicaría?

El asesorado debe ser altamente detallado, sin poner límites a la imaginación. Al finalizar el dibujo detallado, el

⁴⁴ La hibridación busca ampliar las posibilidades de las categorías usadas por el asesorado, por ello, la relación con las propuestas prácticas anteriores.

⁴⁵ Se sugiere dos para poder trabajar sin la necesidad de conectar muchas cartas haciendo el juego muy tedioso

asesor elegirá del mazo 4 (circunstancias)⁴⁶ (o dos cartas que tienen relación con la problemática del asesorado).

Elegidas las cartas, el asesorado y el asesor dialogan sobre las posibilidades de resolución de dichas problemáticas desde su híbrido, y desde el hábitat en el que éste se encuentra. Se le cuestionará sobre las posibilidades de resolución:

- ¿Por qué crees que actuaría así tu híbrido?
- ¿Cómo crees que se sentiría tu híbrido respecto a esta problemática?
- ¿Qué crees que pensaría tu híbrido ante dicha problemática?

☞ Ante este escenario (situaciones) se abren al asesorado formas distintas de pensar, sentir y actuar, sobre todo abre la posibilidad de nuevas aproximaciones a las circunstancias que vive.

☞ La tríada pensamiento/sentimiento/acción son importantes para que el asesorado identifique y problematice los cambios en la percepción de sí mismo, en relación con lo que lo rodea.

☞ Al final, el asesorado identificará las posibilidades que tiene sobre la triada pensamiento/sentimiento/acción; y cómo las tres se interconectan, haciendo de cada uno de estos elementos interactivos un *tejido* con los otros.

Fase III. El relato/cómic

Expuestas las circunstancias, y realizadas las fases anteriores, se le propone al asesorado que realice un relato sobre este híbrido, en dichas circunstancias y en el hábitat elegido (haciendo énfasis en lo relacional y en los acuerdos que hace el híbrido con su hábitat y sus circunstancias, así como sus posibilidades de adaptación).

⁴⁶ Se sugiere escoger con relación a la problemática a trabajar, sin superar las dos cartas (para evitar el exceso de problemáticas que provoquen una resolución pobre).

Posterior a la realización del relato, el asesorado lo compartirá dándole lectura en voz alta y buscando estimular la imaginación. Al concluir se le preguntará los siguiente:

- ¿Qué identidades y/o afinidades encontraste o identificaste en las distintas fases del juego?
- ¿Qué identidades tienen mayor poder sobre otras identidades o afinidades que tienes?
- ¿Cómo te limita el centrarse en una o unas identidades/ afinidades?
- ¿Cómo se interrelacionan tus identidades/afinidades?
- ¿Qué interrelaciones te valdría explorar más para visualizar las circunstancias desde otras perspectivas?
- ¿Cómo puedes interactuar o interrelacionar con lo distinto, con el Otro?
- ¿Qué podrías considerar o explorar en tu interrelación e interacción con el Otro?
- ¿Qué cambios y que nuevas formas de adaptaciones has encontrado?

☞ Una variante al relato es la creación de un *cómic*; dependerá del gusto y edad del asesorado; sin embargo, los parámetros de creación son los mismos del relato: la única modificación es el formato.

☞ Luego, el asesorado publica y considera lo que se encuentra fuera de la esfera de su sistema de creencias, a través del ejercicio ficcional imágenes, mundos, escenarios y perspectivas posibles.

☞ Finalmente, el asesorado debe considerar que no se encuentra solo en el mundo, sino que está acompañado. Esa nueva conciencia le permite, por un lado, no caer en *solipsismos constantes*; más bien, por medio de la práctica colaborativa y el ejercicio de situarse fuera del “sí mismo”, puede abrirse un abanico de posibilidades, dejando aparecer al *Ciudadano cyborg*.

CONCLUSIONES

El *Ciudadano cyborg* es una propuesta que se inserta en el posthumanismo (en específico en los trabajos de Donna Haraway) que, mediante sus obras centradas en las multiplicidades de especie y de escenarios, nos permite construir nuevas propuestas.

Así, en función de lo anterior, podemos concluimos lo siguiente:

1. La persona y los constructos relacionados como el yo, la identidad o el individuo se han construido filosóficamente, en relación a una idea del hombre y un contexto sociocultural particular (sobre todo modernista) que, en un escenario de transformación constante de valores, epistemes y categorías, invitan a filosofar y analizar estos cambios; la filosofía aplicada propone prácticas destinadas a trabajar dentro de esta transformación.
2. La propuesta filosófica del *Ciudadano cyborg* se integra a las distintas dimensiones que configuran el asesoramiento filosófico individual; proponiendo, incluso, su aplicación tecno-humanista; lo que va no sólo a lo humano sino a lo no-humano; la reflexión como una co-reflexión, la hermenéutica y la posibilidad de acceder a las multiplicidades del sujeto, junto con la dialéctica, abren una dimensión necesaria (y riquísima) para el *Ciudadano cyborg*.
3. La antigüedad y la modernidad, respecto al concepto de persona y todo lo que surge a partir de él, es retomado/ampliado por la posmodernidad, llevado a un escenario mucho más amplio; en el posthumanismo, hay un mayor número de herramientas para el asesoramiento filosófico individual del *Ciudadano cyborg*.
4. La modernidad, como antecedente inmediato de la posmodernidad, es reinterpretado y criticado, permitiendo enriquecer y ampliar sus límites con la inclusión de la alteridad/diversidad; dando como resultado una amplia gama de seres humanos y sujetos que no son el centro de las narrativas, sino personajes *tejidos* a todo lo que lo rodea.
5. El *Ciudadano cyborg* es una propuesta que busca adaptarse a la transformación de las narrativas (sobre el mundo y la persona), permitiendo al asesoramiento filosófico individual un específico para la filosofía aplicada, que genera nuevas herramientas. La filosofía aplicada se convierte en *hilos del cordel*.

Es importante señalar que la solidaridad postmoderna no es una idea fácil de llevar a la práctica, ya que requiere de un cambio en la forma de pensar y de ver al otro: de relacionarse con él. Sin embargo, es una idea que vale la pena explorar, ya que nos ofrece una mirada diferente de la sociedad e invita a construir un mundo, en el que la igualdad y la justicia son una realidad.

Las categorías filosóficas clásicas (el ser, la esencia, la existencia, el mundo, la vida, el hombre, etc.) han sido objeto de discusión, en el marco de la modernidad, la cual se caracteriza por la racionalidad y el predominio de la ciencia. Las ciencias sociales (la sociología, la antropología y la psicología) han contribuido a la comprensión de la persona y de la sociedad; pero las prácticas filosóficas pueden contribuir a la transformación de la persona y de la sociedad.

En consecuencia, la propuesta filosófica del *Ciudadano cyborg* se fundamenta en la idea de que la vida humana está constituida por una multiplicidad de dimensiones, las cuales son inseparables e interdependientes. Por eso, el asesoramiento filosófico individual debe abarcar todas las dimensiones de la vida humana, incluyendo la dimensión tecnológica.

Las definiciones de persona que predominan en la modernidad son las de la Ilustración, y se basan en la idea de que la persona es un ser racional, libre y autónomo. Según esta visión, la persona es una entidad independiente y autosuficiente, que tiene el poder de determinar su propio destino.

En la posmodernidad, las definiciones de persona son mucho más diversas y plurales. Según esta visión, la persona es una construcción cultural y social, lo que significa que no hay una definición de persona que sea válida para todos. La persona es el resultado de una serie de definiciones y representaciones que varían según la cultura y el momento histórico.

Las definiciones de persona que predominan en la modernidad son las de la Ilustración, y se basan en la idea de que la persona es un ser racional, libre y autónomo. Según esta visión, la persona es una entidad independiente y autosuficiente que tiene el poder de determinar su propio destino.

Pero, según Michel Foucault, la persona es una construcción histórica, lo que significa que no existe una definición de persona que sea válida para todos los tiempos y lugares. La persona es el resultado de una serie de circunstancias y representaciones que varían, según la cultura y el momento histórico. Según él, la persona es una *construcción-social*, lo que significa que es el producto de una sociedad y una cultura determinadas.

La posmodernidad señala que el sujeto moderno es una construcción-histórica y que no existe una esencia humana que lo caracterice. Por lo tanto, el sujeto es diverso y cambia en función de las situaciones en las que se encuentre. La posmodernidad revaloriza la alteridad/diversidad, lo que significa que todos los seres humanos son iguales en dignidad y valor, pero distintos, únicos e irrepetibles.

El *Ciudadano cyborg* es una propuesta que busca adaptarse a la transformación de las narrativas sobre el mundo y la persona, permitiendo al asesoramiento filosófico individual. Esta propuesta pretende ofrecer a la persona una nueva forma de pensar sobre sí misma y sobre el mundo en el que vive, promoviendo la reflexión y el diálogo como medios para la construcción de una sociedad más justa y equitativa

De acuerdo con Donna Haraway, la identidad postmodernista no se construye a partir de la homogeneidad y la unión de todos bajo un mismo ideal, sino a partir de la diversidad, de la multiplicidad y de la otredad. Según la autora, la identidad postmodernista se basa en la afinidad, en la conexión y en la comunión con lo diferente, lo cual nos lleva a construir un mundo de diversidad y de interculturalidad.

El *Ciudadano cyborg* es también la persona que quiere modificar su cuerpo, mejorarlo, hacerlo más resistente, eterno, inmortal. La clonación de seres vivos es una realidad, el cuerpo es modificable, se pueden alterar los genes, se pueden mejorar cualidades y se pueden agregar/quitar rasgos.

La medicina ha avanzado mucho al respecto, y la ingeniería genética es ya una realidad. Los *Ciudadanos cyborgs* son, también, aquellos que se encuentran dentro de una cultura que promueve la utilización de dispositivos electrónicos y tienen una mayor facilidad para acceder

a ellos. La sociedad en la que vivimos es cada vez más tecnológica y todos estamos insertos en ella.

En su ensayo *Las promesas de las máquinas: una reflexión sobre el posthumanismo* (1991), Haraway se propone pensar el posthumanismo, a partir de la relación del humano y las máquinas. Según ella, el posthumanismo apunta a la constitución de una nueva época en la que el ser humano ya no es el centro de toda narrativa, sino que es uno más en un mundo en el que conviven distintos seres. De esta forma, el posthumanismo se opone a la modernidad, la cual sostiene que el humano se constituye como la medida de todas las cosas.

Para Haraway, las máquinas son una amenaza para el ser humano, pues éstas pueden desplazarlo de su posición de privilegio. Sin embargo, las máquinas también pueden ofrecerle nuevas posibilidades, como la de ampliar sus capacidades. De esta forma, el ser humano debe aprender a convivir con las máquinas, aprovechando lo que éstas pueden ofrecerle y defendiéndose de las amenazas que estas representan.

En este sentido, Haraway propone que el ser humano debe construir una relación de complicidad con las máquinas, pues estas pueden ayudarlo a transformar el mundo. Haraway afirma que las máquinas son capaces de producir nuevos conocimientos y que éstos pueden ser útiles para el ser humano. Por esta razón, es necesario que el ser humano aprenda a utilizar los conocimientos que las máquinas producen.

También propone que el ser humano debe aprender a vivir en un mundo en el que conviven distintos seres. De esta forma, el ser humano podrá aprender a respetar las diferencias y a convivir en paz con los demás.

Según Bauman, la solidaridad posmoderna tiene una clara influencia de las redes sociales, y la idea de que el otro es parte de nosotros. La solidaridad se vuelve alternativa de construcción afectiva, ligada al sentimiento de lealtad. El otro es visto como parte de nosotros: un compañero de sufrimiento.

En consecuencia, no sólo se genera la solidaridad, sino también la obligación moral. La razón es dejada de lado, y la emoción se pone en el centro. Esto representa un giro completamente contrario a la propuesta moderna.

El asesoramiento a un *Ciudadano cyborg* (que piensa y siente, experimenta y aprende) es el reto al que esta Tesis intentó responder. Contundentemente, la filosofía aplicada se ve proyectada a un futuro que ya está presente y sobrepasa la ciencia ficción. La filosofía aplicada se convierte en una herramienta eficaz para dar respuesta a los cuestionamientos que las ciencias no pueden. La tecnología no puede hacer una reflexión o interpretación sobre ella misma (mucho menos una hermenéutica). ¡La filosofía sí!

Por otro lado, el *Ciudadano cyborg* plantea una serie de problemas éticos que la filosofía debe abordar. La filosofía moral, en particular, debe lidiar con el hecho de que el *cyborg* es una criatura que tiene capacidades y sensibilidades distintas a las nuestras. ¿Cómo tratar a un *cyborg* que experimenta dolor, emoción, angustia y alegría? ¿Cómo juzgarlo? ¿Cómo debe tratarse a un *cyborg* que piensa y siente de forma diferente a nosotros? Las respuestas a estas preguntas son difíciles, pero necesarias.

La filosofía tiene el deber de pensar el futuro y abordar los problemas éticos que el *cyborg* nos plantea. Es necesario que la filosofía se ocupe de discutir el impacto que la tecnología tiene en nuestras vidas y en nuestra forma de pensar. La filosofía debe ser capaz de analizar el porqué de nuestras acciones y de darnos una guía para actuar en un mundo cada vez más dominado por la tecnología.

En consecuencia, una sociedad posthumanista es aquella en la cual el ser humano tiene una mayor capacidad de intervención en el medio, gracias a la tecnología. Es una sociedad en la cual el ser humano es capaz de modificar el entorno y de adaptarse a él.

En la sociedad contemporánea se pueden distinguir distintos modelos de sujeto:

1. **El modelo liberal:** se fundamenta en la autonomía, la libertad y la igualdad, este modelo tiene como objetivo la realización de la persona en la sociedad, la autonomía es la capacidad de una persona de tomar decisiones por sí misma; la libertad es la capacidad de una persona de hacer lo que quiera, siempre y cuando no perjudique a los demás; y la igualdad es la capacidad de todas las personas de tener las mismas oportunidades.

2. **El modelo comunitario:** se fundamenta en la pertenencia a una comunidad. Este modelo tiene como objetivo la pertenencia a una comunidad; significa que todas las personas tienen la misma dignidad y son iguales; el bien común es el objetivo de la comunidad, es decir, el bienestar de todas las personas que la conforman.

3. **El modelo posmoderno:** se fundamenta en la diversidad, este modelo tiene como objetivo la inclusión de todos, la *diversidad* significa que todas las personas son diferentes, y la *inclusión* significa que todas las personas tienen las mismas oportunidades.

Para el humanismo clásico, el ser humano es el centro de todo, tiene una dignidad ontológica, es racional y tiene la capacidad de autodeterminarse. La tecnología es vista como un medio para alcanzar ese fin, como una herramienta que permite el avance de la humanidad. Sin embargo, para el posthumanismo, la tecnología tiene un poder ontológico, es decir, tiene el poder de construir una realidad: un significado. Por lo tanto, la tecnología no es un medio al servicio de la humanidad, sino que es la humanidad se *teje* con la tecnología.

Además, el posthumanismo tiene en cuenta la multiplicidad de perspectivas que existen en el mundo; es decir, la diversidad de culturas, de géneros, de razas, etc. Por lo tanto, no hay una visión universalista del ser humano, sino que cada persona tiene su propia concepción de lo que es ser humano.

Finalmente, el posthumanismo tiene en cuenta el impacto de la tecnología en la vida humana. La tecnología no sólo tiene un impacto en la esfera material, sino que también tiene un impacto en la esfera mental y emocional. Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta estos impactos a la hora de definir lo que es ser humano y de darle un acompañamiento filosófico.

La Tierra es nuestra casa, y debemos cuidarla. Debemos buscar maneras de convivir con la Tierra y respetarla. Es importante que todas las especies animales, incluyendo a la humana, sean respetuosas de la Tierra y sean capaces de vivir en armonía. Las máquinas también deben ser respetadas y respetuosas de la Tierra, capaces de contribuir a la conservación del medio ambiente.

La filosofía aplicada nos permite imaginar mundos alternativos, en los cuales la tecnología y la ciencia han avanzado mucho más que en el nuestro; nos muestra cómo serían nuestras vidas si viviéramos en ellos. La ciencia ficción nos ayuda a pensar el futuro, y a imaginar cómo serían nuestras vidas si las cosas cambiaran. También el asesoramiento filosófico es una práctica que nos permite imaginar mundos alternativos, en los cuales la tecnología y la ciencia han avanzado mucho más que en el nuestro.

El *Ciudadano cyborg* es una figura de trabajo académico, pero también una realidad cotidiana. La idea de una persona híbrida, que es capaz de alejarse de las categorías convencionales, nos lleva a una ruptura en la división entre el humano-animal-máquina. La máquina y la tecnología en general atraviesan nuestra realidad (a distintos niveles y formas), pero toda *tecnociencia* tiene como entorno primordial la generación y recuperación de información. La realidad cotidiana nos muestra una sociedad cada vez más dependiente de la tecnología, donde el *Ciudadano cyborg* es una figura cada vez más presente.

La posmodernidad tiene una concepción de la vida, en tanto una serie de elecciones, en las cuales el individuo busca afirmar su identidad. Pero la posmodernidad tiene una concepción de la vida como una lucha por la afirmación de la identidad. En un asesoramiento filosófico se busca aclarar esa identidad, en medio de un mundo que cambia continuamente.

El contexto histórico en el que se sitúa el individuo es siempre un factor por tomar en consideración. La filosofía aplicada nos permite observar la influencia de las circunstancias en la construcción de la realidad y la vida misma; en el caso de los cínicos, el contexto histórico es el surgimiento del pensamiento racionalista en Grecia, la búsqueda de la verdad y el cuestionamiento de las creencias.

La filosofía aplicada nos permite observar el contexto histórico en el que se desarrolla el Ciudadano cyborg y nos ofrece la posibilidad de imaginar el mejor de los escenarios posibles y desarrollar herramientas que transforman la vida y la identidad, siempre en consideración y en relación con los demás: los humanos, los no-humanos y las máquinas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerley, M. I. (2008). Una ética en Gottfried Wilhelm Leibniz. *Eikasía*, III(16).
- Aguilar, L. A. (2004). La hermenéutica filosófica de Gadamer. *Revista Electrónica Sinéctica*, febrero-julio(24).
- Agustín. (1993). *Confesiones*. Altaya.
- Anders, V. (2001-2020). *Etimología de la TV*. Etimologías de Chile. Retrieved Octubre 02, 2021, from <http://etimologias.dechile.net/?diale.ctica>
- Angélica Cruz. (2012). Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a. *Cinta moebio*, 45, 253-274.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n45/art05.pdf>
- Araiza, J. M. (2014). la prudencia procura las mejores condiciones para la vida política y para la vida contemplativa. *Tópicos*, 46.
- Araiza, V. (2020). El pensamiento crítico de Donna Haraway: complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica. *Península*, 15(2). <http://www.scielo.org.mx/pdf/peni/v15n2/1870-5766-peni-15-02-147.pdf>
- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalén* (C. Ribalta, Trans.). Random House Mondadori S A S.
- Aristóteles. (1985). *Ética Eudemia* (E. Lledó, Ed.; J. Pallí, Trans.). Gredos.
- Aristóteles. (2003). *Ética a Nicomaco*. TA.
- Aristóteles. (2007). *Metafísica*. Porrúa.
- Ascombe, G.E.M. (2008). The First Person. In *Mind and Language*. Oxford.
- Asiner, M. (2021). *Leibniz A study of His Major Works*. Martin Asiner.
- Bacon, F. (2000). *The New Organon*. Cambridge University Press.
- Barylko, J. (1995). Del Cogito a la modernidad. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, 23(80).
- Bateson, G. (1980). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Fontana.
- Berti, E. (2007). *Preguntas de la Filosofía*.
- Beuchot, M., & Barrientos, J. (2013). *La filosofía aplicada según la hermenéutica analógica*. Torres Asociados.

- Blanco, E. E. (2018). El concepto de 'phrónesis': desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez. *Mutatis Mutandis*, (10).
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano* (Editorial Gedisa, Ed.). Gedisa.
- Brenifier, O. (2011). *Filosofar como Sócrates. Introducción a la práctica filosófica*. Diálogo.
- Buriticá Zuluaga, D. A. (2014, Julio-Diciembre). EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA Y SU PROGRESIÓN HASTA EL PERSONALISMO. *Cuestiones Teológicas*, 41(96).
- Burlando, G. (2012). Historia de la virtud que buscamos: del aristotelismo a la modernidad. *Acta Scientiarum*, 34(1).
- Butler, C. (2021). *Posmodernidad: Una breve introducción*. Ediciones UC.
- Cañas, R. (2002). El humanismo en Aristóteles y Epicuro. *Revista de Estudios*, (16).
- Cañas, R. (2010). La dialéctica en la filosofía griega. *InterSedes*, XI(22).
- Castro, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Open Journal*, 43(Agosto).
- Cavallé, M. (2009). *Arte de vivir. Arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*.
- Cervio, P. (2014). *Anaximandro*. Philosophica: Enciclopedia filosófica. <https://www.philosophica.info/archivo/2014/voces/anaximandro/Anaximandro.html#toc6>
- Corona, N. A. (2013). *Pensar después de la Metafísica Psicoanálisis, hermenéutica, existencia*. Prometeo.
- Cristian, D. b. D. (2019). SOCRATES' DIALECTIC THERAPY ACCORDING TO PLATO'S APORETIC DIALOGUES. *FILOZOFIA*, 74(3).
- Crivellato, E., & Ribatti, D. (2007). Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience. *Brain Research Bulletin*, Agosto(71).
- De Santiago, L. E. (1991). La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher. *Revista de estudios críticos*.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2020). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (V. P. Vázquez, J. Vázquez, & U. Larraceleta, Trans.). Pre-Textos.
- Delgado, C. (2017). "El texto no se discute, se interpreta". Dos modelos hermenéuticos: Platón y Filón de Alejandría. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34(1), 19-64.

- Derrida, J. (1978). *De la gramatología*. Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (2011). *El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Anthropos.
- Descartes, R. (1981). *Obras completas*. Gredos.
- Descartes, R. (n.d.). *Genio maligno, hipótesis del - Encyclopaedia Herder*. Encyclopaedia Herder. Retrieved February 14, 2022, from https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Genio_maligno,_hip%C3%B3tesis_del
- Dilthey, W. (1949). *INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. FCE.
- Domínguez, X. M. (2011). *Psicología de la Persona*. Palabra.
- Doxrud, J. (2017, junio 26). *Isaiah Berlin: Marx y Hegel*. Liberty and Knowledge. Retrieved Noviembre 3, 2021, from <http://www.libertyk.com/blog-articulos/2017/6/26/isaiah-berlin-marx-y-hegel-por-jan-doxrud>
- Echauri, R. (1973). Parménides y el ser. *Anuario Filosófico*, (6).
- Editorial Herder. (2017). *Trivium y Quadrivium*. Enciclopedia Herder. Retrieved Octubre 02, 2021, from https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Trivium_y_Quadrivium
- Elizalde, A., Martí, M., & Martínez, F. (2006). Una revisión crítica del debate sobre las necesidades humanas desde el Enfoque Centrado en la Persona. *Polis*, (5).
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica / History of Madness in the Classical period* (J. J. Utrilla, Trans.). Fondo de Cultura Económica USA.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder* (E. Castro, Ed.; H. Pons, Trans.). Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Garcés, I. F. (2014). La justicia aristotélica: virtud moral para el discernimiento de lo justo. *Bol. Estud. Invest*, (14).
- García de Diego, V. (Ed.). (2011). *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino* (22nd ed.). Vox Larousse.
- García, J. (2014). El empirismo y la filosofía hoy. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, (19).
- García, M. A. (2009). Persona y Metafísica en Nietzsche. *Filosofía, conocimiento y vida*, (1).
- González, L. A. (1987). Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling. *Realidad*.

- Grodin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Gredos.
- Guarneros, A. (2015). Idealismo y fundamentación. *Theoria*, Diciembre(29).
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. J. (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (consonni, Ed.; H. Torres, Trans.). CONSONNI.
- Hegel, G.F. (1982). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trans.). FCE.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y Tiempo* (José Gaos, Trans.). FCE.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano* (J. de Salas, Ed.). Alianza Editorial.
- Hume, D. (2015). *Tratado sobre la Naturaleza Humana*. Porrúa.
- Jameson, F. (2012). *Posmodernismo: la lógica cultural del capitalismo avanzado*. La Marca Editora.
- Kant, E. (2005). *Crítica de la razón pura*. UNAM.
- Kant, I. (1968). *Crítica de la razón pura* (6ta ed.). Alfaguara.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (R. Rodríguez Aramayo, Ed.). Grupo Anaya Comercial.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de angustia*. Alianza editorial.
- Kirk, C.S., Raven, J.E., & Schofield, M. (1983). *LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS*. Gredos.
- Labrador, D. (2019). La evolución de la biología y la biología evolucionista: especie y finalidad. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (14), 395-426.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/rhv/n14/0719-4242-rhv-14-395.pdf>
- Leila, B. (2019). CONCEPTO "CYBORG" EN LA OBRA DE DONNA HARAWAY DESDE LOS APORTES DE CASSIRER. *Heterocronías*, 1(1), 67-79.
[https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterocronias/article/download/27068/28723/80204#:~:text=por%20Haraway%20\(1984\)%20y%20es,social%20y%20tambi%C3%A9n%20de%20ficci%C3%B3n.&text=El%20cyborg%20es%20un%20ser%20que%20sobrevive%20en%20la%20frontera](https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterocronias/article/download/27068/28723/80204#:~:text=por%20Haraway%20(1984)%20y%20es,social%20y%20tambi%C3%A9n%20de%20ficci%C3%B3n.&text=El%20cyborg%20es%20un%20ser%20que%20sobrevive%20en%20la%20frontera)
- Lerussi, N. (2019). *Estudios sobre antropología kantiana* (P. Moscón, Ed.). RAGIF.
- Levinas, E. (1998). *La huella del otro*. Taurus.

- Llontop, D. (2007). *Fuentes del pensamiento dialéctico en la teoría de la personalidad de Pedro Ortíz Cabanillas*.
- Lopez Eire, A. (1995). RETÓRICA ANTIGUA Y RETÓRICA MODERNA. *HVMANITAS*, XLVI(871-907).
- Lujan. (2007). *De analogía al símbolo: vertientes de la hermeneútica*. UAA.
- Lyotard, J.-F. (1998). *La condición postmoderna: informe sobre el saber* (M. Antolín Rato, Trans.). Cátedra.
- MacDonald, P. (2007). FRANCIS BACON'S BEHAVIORAL PSYCHOLOGY. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 43(3).
- Magallón, M. (2013). El problema del sujeto 1 en la posmodernidad occidental. *Análisis*, 83(83).
- Manzanedo, M. (1979). El hombre como «Microcosmos» según santo Tomás. *Angelicum*, 56(1).
- María Lorenzo, L. (2017). La noción de «espíritu» en la filosofía de Wilhelm Dilthey. *Revista Internacional de Filosofía*, XXII(1).
- Marinoff, L. (2001). *Philosophical Practice*. Academic Press.
- Mayos, G. (1999). Nietzsche: Más allá de la identidad. *Themata*, 23.
- Mayos, G. (2007). *La Ilustración*. UOC.
- Miguez, J.A. (1919). *Parménides, Heráclito, (Fragmentos)*. Folio.
- Moreva, L. (1999). La reflexión filosófica en búsqueda de la propia identidad. *Anuario Filosófico*, (32).
- MUHAMMAD IMTIAZ SUBHANI. (2011). HUMAN MIND IS A TABULA RASA. *INTERDISCIPLINARY JOURNAL OF CONTEMPORARY RESEARCH IN BUSINESS*, 3(3).
- Muñoz Valle, I. (1972). *El racionalismo griego*.
- Nietzsche, F. (2006). *Nihilismo: escritos póstumos*. Ediciones Península.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento* (M. Garrido, Ed.). Tecnos.
- Nietzsche, F. W. (2008). *El Ocaso de los ídolos/ The Decline of the Idols* (J. L. Labata Lacasa, Trans.). MESTAS, Ediciones Escolares, S.L.

- Nietzsche, F. W. (2013). *Así Habla Zaratustra: Prólogo con Reseña Crítica de la Obra, Vida y Obra Del Autor, y Marco Histórico* (E. Fragoso, Trans.). Editores Mexicanos Unidos.
- Onfray, M. (2013). *Filosofar como perro*.
- Parra, C. (2000). La filosofía y el sabio estoico. *Horizontes educacionales*, (5), 27-35.
- Peter Sloterdijk - *Encyclopaedia Herder*. (2019). Encyclopaedia Herder. Retrieved February 16, 2022, from <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Sloterdijk, Peter>
- Piñeres, J. F. (2019). La Condición Postmoderna vs la No-modernidad. *Discusiones Filosóficas*, 20(34).
- Piñon, F. (1997). El pensamiento filosófico de Giordano Bruno. El hombre como el deus creatus. *Iztapalapa 41, Enero-Junio*.
- Platón. (1871). *Obras completas* (P. de Azcarate, Trans.). Medina y Navarro.
- Prieto, L. (2010). El espíritu de la filosofía moderna en sus rasgos esenciales. *Thémata*, (43).
- Puche, D. (2012). *En torno a la naturaleza del concepto de persona en Nietzsche*. Logos.
- Reyes Sánchez, G. L. (2009). EL CUERPO COMO UNIDAD BIOLÓGICA Y SOCIAL: una premisa para la salud sexual y reproductiva. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(I).
- Rodriguez, M. (2014). DEMÓCRITO: UNA "NUEVA" PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA. *Byzantion Nea Hellás*, 33.
- Roman, J. (2021, mayo junio). Implicaciones ético-terapéuticas del λαθε βιωσας. Una posible propuesta de interpretación al τετραφάρμακον de Epicuro. *Revista de Filosofía*, 53(150).
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.
- Rusu, B. (2010). Whitehead's Concept of Speculative Philosophy: a Metatheoretical Perspective. *ournal of the Committee for the History and Philosophy of Science and Technology of the Romanian Academy*.
- Saldarriaga, A. (2009, Junio). Persona. Categoría fundamental y desafío práctico. *Estud.filos*, (39).
- Schleiermacher, F. (1999). *Los discurso sobre la hermenéutica*. Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Schopenhauer, A. (2015). *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa.
- Scruton, R. (2020). *Breve Historia de la Filosofía Moderna*. Ariel.

- Seneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilo*. Gredos.
- Senent, J. A. (2016). Antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada. *Revista de fomento social*, (71).
- Sgreccia, E. (2013). Persona humana y Personalismo. *Cuadernos de Bioética*, (XXIV).
- Sharples, R.W. (1996). *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*. UNAM Estudios Clásicos.
- Sisto, H. (1996). Hegel, la ilustración y los fundamentos epistemológicos de la moral. *Revista de Filosofía y Teoría Política*.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I: Burbujas. Microsferología* (I. Reguera, Trans.). Siruela.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica* (M. Á. Vega Cernuda, Trans.). Siruela.
- Spinoza, B. d. (2011). *Spinoza*. Gredos.
- Stevenson, L., & Haberman, D. (2013). *Diez teorías de la naturaleza humana* (3rd ed.). Cátedra.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press.
- Suzzarini, A. (2007). La doctrina platónica del alma en el "tiempo". *Dikaiosyne, Julio a Diciembre*(19).
- Sztajnszrajber, D. (2017). *El fin de la modernidad*. Facultad Libre. Retrieved 2020, from https://www.youtube.com/watch?v=N6qFLPZE2_s
- Tomar, F. (2013). EL LUGAR DEL HOMBRE Y LA ANTROPOLOGÍA EN LA BIOÉTICA. *Cuadernos de bioética*.
- Universidad La Salle (Ed.). (1980). Enfoques del humanismo del siglo XX. *Revista de la Universidad de La Salle*.
- Vallejo Campos, A. (2016). *Socrates as a physician of the soul*. Gabriele Cornelli.
- Valls, R. (1981). *La dialéctica un debate histórico*. Montesinos.
- Vattimo, G. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Anthropos.
- Vattimo, G. (1998). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (A. L. Bixio, Trans.). Gedisa.

Vazquez, R. (1984). Génesis del logos en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano. *Estudios I*, (Otoño), 83-98.

Whitehead, A. N. (1967). *Science and the Modern World*. Free Press.

Williamson, T. (2007). *La filosofía de filosofía* (Cátedra José Gaos 2006 ed.). UNAM.

Xirau, R. (2013). *Introducción a la historia de la filosofía* (13th ed.). UNAM Textos Universitarios.

Zanella, J. (2021, June 22). *¿Qué es el Posthumanismo? Profesora de NYU lo explica a comunidad Tec*. Tec de Monterrey. Retrieved February 16, 2022, from <https://tec.mx/es/noticias/puebla/educacion/que-es-el-posthumanismo-profesora-de-nyu-lo-explica-comunidad-tec>

Zavala Olalde, J. C. (2010, Octubre). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*.

Zolla, E. (2020). No hay tal cosa como la sociedad: cultura neoliberal y la antropología radical de Marilyn Strathern. *Alteridades*. <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v30n59/2448-850X-alte-30-59-9.pdf>