



INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Juan David Almeyda Sarmiento

**UNA SUBJETIVIDAD SALVAJE CONTRA EL *HOMO DIGITALIS*. ESCULPIR
UNA REBELDÍA CONTRA EL NEOLIBERALISMO CONTEMPORÁNEO A
PARTIR DE HENRY THOREAU Y MICHEL ONFRAY**

BRASÍLIA

2023

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Juan David Almeyda Sarmiento

SUBJETIVIDAD SALVAJE CONTRA EL *HOMO DIGITALIS*. ESCULPIR UNA
REBELDÍA CONTRA EL NEOLIBERALISMO CONTEMPORÁNEO A PARTIR DE
HENRY THOREAU Y MICHEL ONFRAY

Disertación presentada al Programa de Posgraduación
en Metafísica (UnB) como requisito para obtener el
título de Magister en Metafísica.

Área de concentración: Ontología

Línea de investigación: Ontologías Contemporáneas

Orientador: Prof. Dr. Rogério da Silva Lima

BRASÍLIA

2023

Prof. Dr. Rogério da Silva Lima
(Presidente – PPGM – UnB)

Profa. Dra. Florence Dravet
(Membro Extérno – UCB)

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento
(Membro Interno – PPGM – UnB)

Profa. Dra. Maria Veralice Barroso
(Suplente – PPGM – UnB)

En Sais la estatua de Atenea sentada, a la que también consideran Isis, tenía una inscripción así: «Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás me lo levantó ningún mortal»

Plutarco, Isis y Osiris

Un claro en el bosque y, justamente allí, a su lado, hay un puerto natural: es el paisaje de los sueños del mundo.

Peter Handke, Fantasías de la repetición

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por el apoyo incondicional; a mi orientador Rogério Lima, por el soporte académico y personal brindado. Así mismo, un agradecimiento a mis amigos en Colombia, por la compañía a pesar de la distancia, y a mis amigos en Brasil, quienes hicieron que mi estadía estuviera marcada por la afabilidad. Finalmente, a la Coordinación de la Formación del Personal de Nivel Superior (CAPES), por la beca.

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo retomar las ideas filosóficas de Henry Thoreau sobre la constitución del individuo a partir del lente de Michel Onfray, de modo que sea posible dilucidar tanto la validez contemporánea de las ideas del filósofo estadounidense como los usos subjetivos que dicho pensamiento tiene para producir formas de resistencia en el marco de la sociedad del rendimiento contemporánea. Para conseguir este objetivo, el escrito se divide en cuatro partes: la primera, que se ocupa de hacer una genealogía del sujeto neoliberal que se entiende como un paradigma subjetivo que ha devenido como resultado de un devenir histórico al interior de la sociedad de ahí que se recurra a los conceptos de *homo consumens* y *homo oeconomicus* como antecedentes del *homo digitalis* neoliberal de hoy en día; el segundo, que expone los distintos elementos que rodean el concepto de sujeto en la Henry Thoreau, de ahí que se utilice el concepto de *fisiología* como condensador de lo que es la filosofía thoreauviana al respecto de la corporalidad y los modos de ser; el tercero, se ocupa de presentar el pensamiento de Michel Onfray en términos generales, de manera que se pueda utilizar con posterioridad dentro de la argumentación de la investigación y; finalmente, se trabaja sobre el salto de lo que es la radicalidad existencial de Thoreau a lo que aquí se llama *subjetividad salvaje*, que es el resultado de tomar el pensamiento del estadounidense como base para considerar la condición humana en el actual modelo neoliberal.

Palabras clave: Neoliberalismo; Subjetividad; Filosofía contemporánea; Filosofía social.

Esta investigación fue realizada con apoyo de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior -Brasil (CAPES)- Código de financiación 001.

Savage subjectivity against the homo digitalis. Building a rebellion against the contemporary neoliberalism based on Henry Thoreau and Michel Onfray

Abstract:

The objective of this research is to return to the philosophical ideas of Henry Thoreau on the constitution of the individual from the lens of Michel Onfray, so that it is possible to elucidate both the contemporary validity of the ideas of the American philosopher and the subjective uses that this thought has to produce forms of resistance within the framework of contemporary achievement society. To reach this objective, the work is divided into four parts: the first one, which deals with making a genealogy of the neoliberal subject that is understood as a subjective paradigm that has come about as a result of a historical evolution within society, hence the concepts of *homo consumens* and *homo oeconomicus* are used as antecedents of today's neoliberal *homo digitalis*; the second one, which exposes the different elements that surround the concept of subject in Henry Thoreau, hence the concept of *physiology* is used as a condenser of what thoreauvian philosophy said about corporeality and the ways of being; the third one deals with presenting the thought of Michel Onfray in general terms, so that it can be used later within the argumentation of the research and; finally, it works on the leap from Thoreau's existential radicalism to what is called here *savage subjectivity*, which is the result of taking the thought of the American philosopher as a basis for considering the human condition in the current neoliberal model.

Keywords: Neoliberalism; Subjectivity; contemporary philosophy; Social philosophy.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

Uma subjetividade selvagem contra o homo digitalis: Esculpindo uma rebelião contra o neoliberalismo contemporâneo com base em Henry Thoreau e Michel Onfray

Resumo

O objetivo desta pesquisa é retornar às ideias filosóficas de Henry Thoreau sobre a constituição do indivíduo a partir dos óculos de Michel Onfray, para que seja possível elucidar tanto a validade contemporânea das ideias do filósofo americano quanto os usos subjetivos esse pensamento tem que produzir formas de resistência no quadro da sociedade contemporânea do desempenho. Para atingir esse objetivo, o escrito está dividido em quatro partes: a primeira, que trata de fazer uma genealogia do sujeito neoliberal entendido como um paradigma subjetivo surgido a partir de uma evolução histórica da sociedade, daí os conceitos de *homo consumens* e *homo oeconomicus* são usados como antecedentes do *homo digitalis* neoliberal de hoje; a segunda, que expõe os diferentes elementos que envolvem o conceito de sujeito em Henry Thoreau, daí o conceito de *fisiologia* ser utilizado como um condensador do que é a filosofia thoreauviana sobre corporeidade e modos de ser; a terceira trata de apresentar o pensamento de Michel Onfray em termos gerais, para que possa ser utilizado posteriormente dentro da argumentação da investigação e; finalmente, se trabalha o salto da radicalidade existencial de Thoreau para o que aqui se chama de *subjetividade selvagem*, resultado de tomar o pensamento do filósofo americano como base para pensar a condição humana no modelo neoliberal vigente.

Palavras-chave: Neoliberalismo; Subjetividade; filosofia contemporânea; Filosofia Social.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo estendido:

Esta reflexão se baseia nos postulados de Henry Thoreau e Michel Onfray sobre a necessidade de modelos alternativos de vida diante do *espírito econômico* dominante na sociedade. Em profundidade, o que se busca é analisar como, ao combinar esses dois pensadores, é possível falar da possibilidade de uma *subjetividade selvagem* que se oponha ao modelo hegemônico contemporâneo de sujeito imposto pelo sistema neoliberal, a saber, o *homo oeconomicus*.

Essa ideia de uma *subjetividade selvagem* surge da continuidade do projeto estético-político que Michel Onfray postula dentro de seu sistema filosófico. Para o pensador francês, pensar em novas formas de se relacionar com o mundo que fujam do domínio da atual economização da vida em decorrência do capitalismo torna-se necessário para falar de um futuro para a humanidade. Portanto, o tema central desta pesquisa quer levar os conceitos onfrênicos para contribuir nessa busca de alternativas a partir dos diferentes planos da existência humana, neste caso, aquele correspondente ao subjetivo.

Em outras palavras, no que corresponde ao *objeto de estudo*, é necessário destacar o papel de colocar no quadro teórico um novo sentido dos modos de vida que os seres humanos seguem no seu dia a dia. O *homo oeconomicus* (como subjetividade do ser humano neoliberal), como pensava Foucault e como foi posteriormente trabalhado por autores como Agamben, Negri ou Hardt, está em constante adaptação e revolução de seus próprios limites, razão pela qual a implementação de projetos que se oponham a esse modelo dominante deve ser uma prioridade no desenvolvimento filosófico contemporâneo. Mais do que uma descrição do estado atual do *mundo dentro do capitalismo*, o que se quer é tomar os sistemas filosóficos (Thoreau e Onfray) como ferramentas teóricas com projeção de impactar diretamente as práticas nas quais os seres humanos estão inscritos para contribuir nos processos de emancipação sistêmica, que é o primeiro passo se é preciso falar de um futuro além do capitalismo.

Assim, levando em conta o que foi dito acima, duas propostas filosóficas são tomadas como base teórica para falar sobre modelos alternativos de subjetividade. O primeiro, Henry Thoreau, que embora não fala em seu pensamento de uma "subjetividade" como o conjunto

de práticas, pensamentos, experiências e outros elementos que fazem parte da configuração que um ser humano tem de si mesmo, permite, recorrendo a Onfray, reconstruir um modo muito específico de subjetividade que pode ser chamado de *existência radical*. Ainda que fora do olhar do pensador francês, muitos outros pensadores retiraram da *vida filosófica* thoreauviana uma forma de se relacionar com o pensamento e a existência para além dos postulados iniciais do americano (como Martha Nussbaum, Gandhi ou Martin Luther King Jr). De fato, a influência de Thoreau corporifica uma forma *espacial* de conceber o ser-no-mundo, ou seja, sua forma de conceber a filosofia não permanece apenas como especulação teórica, mas se projeta como uma prática que impacta a vida cotidiana. O transcendentalismo de Thoreau situa-se como um exercício de renovação da materialidade e corporeidade do ser humano, que busca uma nova configuração de vida a partir de uma reinterpretação da *disposição* da humanidade com o mundo que habita.

Por outro lado, Onfray propõe, a partir do anarquismo libertário e hedonista, um projeto que unifique a estética com a política para formar princípios éticos e sociais que deem origem a todas as potencialidades humanas de fora dos sistemas hegemônicos e de dominação. O pensador francês não nega Thoreau como um autor que o influenciou, pelo contrário, existem diferentes dimensões dentro de sua ideia da *escultura de se mesmo* e de sua *viagemlogia* que têm influência direta do transcendentalismo de Thoreau, na verdade é apenas esse americano que lhe interessa por sua filosofia, deixando de lado Ralph Emerson e John Burroughs, pois não os considera dotados de uma *vida filosófica* que justifique sua teoria em uma práxis igualmente coerente. Não só isso, mas dentro de sua reinterpretação da história da filosofia, Thoreau se entende como uma *existência radical* (junto com Stiner e Schopenhauer), ou seja, como um pensador que viveu como pensou. Assim, as diferentes dimensões do projeto estético-político (com conotações éticas, sociais e epistemológicas) do Onfray se fundamentam, em maior ou menor grau, no pensamento thoreauviano, embora este autor não tenha sido tão estudado pelo filósofo francês em seu sistema filosófico quanto Nietzsche o é. Portanto, o desenvolvimento teórico-conceitual em torno da influência de Thoreau em Onfray permite, não apenas ampliar as teses dele, mas, ao mesmo tempo, possibilita propor uma forma particular de compreender o sujeito como indivíduo que deve ser reafirmado existindo além do domínio do espírito econômico da época.

Agora, com relação ao *homo oeconomicus* é possível encontrar leituras múltiplas, porém, todas elas têm um ponto de origem que lhes é comum: Foucault. Para este autor, esta noção é entendida como um modelo de subjetividade que surge nas novas relações que os dispositivos de controle e vigilância vão formando sistematicamente nas sociedades.

O *homo oeconomicus*, então, surge como uma forma de entender subjetivamente o neoliberalismo, um tipo específico de afetação desse sistema que se distancia dos demais que intervêm no mundo, ou seja, para dar alguns exemplos, o neoliberalismo entendido como governança, política, ideologia e economia. Essa subjetividade neoliberal, que não é estática, mas que se revoluciona constantemente e se adapta aos contextos da realidade, se dá de forma hegemônica na psicologia humana. Pelo exposto, a forma como o neoliberalismo permeia o interior do ser humano não é a partir de um agente externo, ele surge e se reproduz de dentro da pessoa, obtendo maior eficácia no processo de dominação sistêmica, uma coisa que o neoliberalismo como etapa revolucionária do capitalismo constantemente quer na sociedade globalizada contemporânea para poder-se manter como hegemônico.

Assim, essa forma subjetivante do neoliberalismo se impõe como uma força que domina e coloniza o *modus vivendi* da humanidade. Por influenciar o cotidiano, as práticas, os saberes, as experiências e outras singularidades que fazem parte do que é a vida em sua forma mais íntima, esse *homo oeconomicus* altera diretamente a forma como o ser humano se relaciona consigo mesmo: liberdade, desejos, tempo, espaço, etc., esses conceitos fundamentais se *dissolvem no ar* neoliberal da contemporaneidade que, por sua vez, desfaz as relações humanas ou *se dissolvem nas águas* da sociedade líquida que ameaça com o consumo acelerado a capacidade de viver pacificamente. Essa *razão de mundo* que se estabelece na lógica dos indivíduos fratura a sociedade pelo interesse fundamental em promover a competição e a eficiência. O trabalho, entendido como um trabalho precário e autodestrutivo, torna-se o centro da psicodinâmica do indivíduo que tem que aprender a viver como parte de um sistema que o compreende como um objeto descartável e substituível.

Portanto, a ideia de resistência ao *homo oeconomicus* requer um aprofundamento no modo como a subjetividade é compreendida como um conceito com capacidade tanto emancipatória quanto escravizadora. Isso se deve principalmente à necessidade de ressubjetivar o indivíduo, ou seja, abrir linhas de abertura que sabotem a máquina de reprodução sistêmica em que se tornou o mundo contemporâneo. Por ora, a filosofia

contemporânea que trata do tema se encarregou de aprofundar as formas coletivas e individuais de resistir e romper com a relação economizadora, competitiva e (auto)exploradora que o neoliberalismo, como *homo oeconomicus*, produz na sociedade e na vida e existência em geral. Esses projetos filosóficos, políticos, estéticos, etc., precisam ser ampliados na medida em que possibilitem a construção de novas formas de vida que tornem a existência mais vivível, mais ainda, o projeto de ressubjetivar o indivíduo implica articular sistemas conceituais complexos que abarcam a multiplicidade da experiência de estar-no-mundo e, ainda, de estar com os outros.

Nesse quadro, Onfray torna-se um pensador adequado, pois sua orientação filosófica lhe permite contribuir para a construção de um novo modelo de compreensão de si mesmo como ser humano em um sentido ético, político e social que não implique a entrega a algum sistema totalizante de o eu. Portanto, ao seguir a linha hedonista-libertária que Onfray propõe, é possível sintetizar seu pensamento com a obra de Thoreau de forma teoricamente correta, permitindo a expansão do que o filósofo francês disse do americano, o que abre espaço para um enriquecimento baseado em a sistematização crítica e reflexiva de conceitos e propostas que ambos os autores trazem em seu *corpus* filosófico.

Assim, essa concatenação de autores possibilita reconfigurar a forma como o ser humano vivencia suas singularidades, como base da constituição de qualquer subjetividade, fazendo com que a experiência de viver rompa com o *dogma dominante do trabalho*: competição, desempenho, aceleração e eficiência como base do viver e conviver. Essa experiência do trabalho como totalizador da vida é o que identifica o *empreendedor de se mesmo* com aquele que se iguala ao *homo oeconomicus*. Dentro de uma razão de mundo neoliberal, o trabalho, no seu sentido mais especificamente desgastante e (auto)destrutivo, é um articulador de sentido que vai desembocando na possibilidade de uma ressingularização da subjetividade humana, razão pela qual a proposta de Onfray de uma escultura de si mesmo, que se articula com uma política rebelde do libertarianismo anarquista, uma ética hedonista da responsabilidade e uma ontologia muito clara de ordem materialista, possibilita uma resposta militante, individual e dissidente ao que a luta contra os aparatos de totalização e hegemonia do sistema que tende a sua própria reprodução independentemente das consequências humanas ou ambientais que devem ser eliminadas para manter o poder.

Tudo isto é uma tarefa que corresponde à *área de estudo* que esta investigação incide, nomeadamente, a filosofia política e a ética como áreas que permitem uma leitura do mundo onde é possível pensar as alternativas possíveis da ação humana a partir de uma perspectiva multidisciplinar, com ferramentas epistemológicas adequadas que tenham uma perspectiva crítica e reflexiva. Assim, para atingir o objetivo principal desta dissertação de mestrado, sabe-se, Analisar como a partir de Henry Thoreau e Michel Onfray é possível constituir um projeto subjetivo que se oponha ao *homo oeconomicus* neoliberal, esta escrita se divide em quatro momentos: o primeiro, que busca delimitar o estado atual do sujeito neoliberal, para o qual é feita uma varredura por três etapas, se é que podem ser chamadas assim, nas quais se trabalha o *homo consumens*, o *homo oeconomicus* e, por fim, o *homo digitalis*. Cada uma dessas etapas possui um elemento característico que, como veremos adiante, faz com que cada uma responda a um contexto e dinâmica de poder ou controle específicos; A segunda parte visa expor o modo como esta pesquisa compreende a filosofia de Henry Thoreau como um modo de vida específico que parte do conceito de corpo. Para isso, utiliza-se a experiência nas florestas presentes no *Walden*, a experiência dos rios presentes nas viagens pelos rios Merrimack e Concord e, por fim, a experiência da estrada, que se evidencia em múltiplas obras de Thoreau. O terceiro momento, apresenta a filosofia de Onfray como um complexo projeto político, estético, ético e social que se organiza em direção à liberdade, gozo e felicidade do ser humano a partir de uma perspectiva pós-moderna e; por fim, é apresentada a síntese desses dois autores no quadro da crítica contemporânea ao neoliberalismo subjetivo presente no *homo digitalis*, para que seja possível ao ser humano pensar fora dessa estrutura hegemônica do mercado, da competição e do desempenho. A ideia central é que é preciso mesclar o pensamento de Onfray com o de outros autores para melhor concentrar seu projeto filosófico, pois, do contrário, pareceria que ele fica aquém em sua capacidade prática. É por isso que Thoreau é usado para fazer uma conexão teórica que constitui uma reformulação do que disse Onfray, veja bem, o que é apresentado no final desta dissertação de tese é como não basta viver como uma radicalidade existencial, mas é preciso ir além, a fim de compreender formas de resistir ao neoliberalismo contemporâneo.

Seguindo o resumo apresentado acima, é necessário aprofundar as quatro partes que compõem esta dissertação. Dessa forma, é possível elucidar a forma como toda a pesquisa se

articula em um único corpo orgânico que permite perceber a relação Thoreau-Onfray e, mais ainda, as novas interpretações que surgem quando os dois autores se inter-relacionam.

Assim, o primeiro capítulo visa esclarecer o objeto de crítica da dissertação, ou seja, visa definir o que é o neoliberalismo e seu paradigma de sujeito hoje, para que possa ser elucidado desde o início desta investigação o que se critica quando se refere ao *homo digitalis* ou à própria ideia de capitalismo neoliberal, pois é preciso ser claro no que implica pensar o mundo contemporâneo e a fonte sistêmica de seus fenômenos. Para atingir esse objetivo, a seção é reduzida a três momentos: o primeiro é articulado teoricamente para explicar qual é o modelo de subjetividade presente na lógica inicial do capitalismo fordista que evoluiu para seu estado neoliberal-digital, sabe, o *homo consumens* (termo inicialmente utilizado por Erich Fromm). Esse momento explica, por um lado, a alienação, o estranhamento e as dinâmicas de consumo que crescem no interior do trabalhador do século passado.

Em segundo lugar, discorre sobre a transição do *homo consumens* para o *homo oeconomicus* neoliberal, para que se possa apreciar a transição entre os dois modelos de sociedade, um que se destaca pela ideia de uma sociedade punitiva e o outro pela de uma sociedade de controle. No entanto, essa mudança no paradigma subjetivo não implica uma eliminação completa de seu estado anterior, mas aparece como uma melhoria na forma de uma síntese, na qual certos elementos da etapa anterior são retomados para pensar em uma nova reformulação sob outros paradigmas. Esse *homo oeconomicus* não é o modelo clássico de subjetividade visto nos autores ingleses da modernidade, mas implica, voltando a Foucault como principal genealogista do conceito, pensar como esse tipo clássico se tornou um novo elemento: a empresa de si mesmo. Esta última é identificada, como veremos adiante, pela ideia de capital humano e uma *ontologia empresarial*.

Por fim, no terceiro momento, falamos do atual estágio subjetivo do neoliberalismo, sabe, o *homo digitalis*. Este ponto implica pensar como, da mesma forma que na seção anterior, há uma transição entre o capitalismo punitivo e o neoliberalismo sedutor que tende para meios brandos (suaves) de controle. Isso implica pensar os dois principais conceitos que atravessam esse modelo de subjetividade: psicopolítica e digitalidade. Ambos configuram e caracterizam esse *homo digitalis* que herda a vontade capitalista de se manter como sistema hegemônico no mundo contemporâneo. Dessa forma, falamos sobre como é preciso pensar

modelos de ressubjetivação que resistam a esse combate subjetivo que o sistema se adapta para poder se revolucionar constantemente diante de cada crise.

A segunda seção da investigação visa sustentar o conceito de corpo em Henry Thoreau como parte de uma teoria que busca dar à corporeidade um sentido orientado para a contemplação e a atividade *no-meio-da* da floresta. Esta última é entendida como as experiências de Thoreau em relação à natureza, como a cabana na floresta de Walden, os rios Concord e Merrimack e as estradas que mudam sazonalmente em Massachusetts. Cada uma dessas experiências com o selvagem implica um exercício filosófico diferente que constitui, mas não limita, a ideia do corpo em Thoreau como parte de um sistema de resistência que se sustenta a partir da carne, do sensível, para encontrar a verdade do mundo, do que Thoreau chama de *espírito comercial da época*.

Assim, este capítulo está dividido em três momentos: o primeiro expõe a experiência na cabana da floresta do Walden como uma obra filosófica que busca explicar o dualismo do corpo a partir da ideia de caráter selvagem e civilizador; o segundo apresenta a experiência de Thoreau e seu irmão nos rios Concord e Merrimack para sustentar a ideia da luta contra o conforto e o conformismo como parte de um projeto vitalista e como fundamental para a estrutura humana do ser-no-mundo e; por fim, discute-se a experiência da caminhada, para a qual se compila parte dos tratados de Thoreau sobre essa disposição do ser humano para com o mundo.

Tudo o que foi dito se desenvolve a partir de uma crítica constante à ideia do dinheiro como figura fundamental que vicia a capacidade humana de se conectar com o mundo para poder conviver com o peso que ele acarreta, com a ordem terrena que o compõe e dota-o de uma vida que foge à ideia de progresso como fundamento do humano e da economia como figura estruturante do que é a existência. A filosofia de Thoreau, então, é pensada neste artigo como uma ferramenta que permite pensar uma espécie de fenomenologia do corpo que possibilita uma resistência contra a fragmentação e dispersão do espaço e do tempo no mundo dentro da capital. Assim, o pensamento thoreauviano funciona como uma caixa de ferramentas que possibilita ao leitor pensar em como se tornar uma *contraficção* que freie a máquina capitalista de economização e destruição da vida.

O terceiro capítulo visa expor os elementos gerais da teoria político-filosófica de Onfray. Para atingir esse objetivo, o capítulo está dividido em três momentos; o primeiro,

que busca explicar a ontologia materialista e o que aqui se chama de geografia existencial; o segundo é organizado para esclarecer o conceito de corpo solar e o projeto hedonista e; por fim, é apresentada a ideia de autoescultura e política rebelde. Cada um desses momentos, como se verá ao final, corresponde a uma dimensão da filosofia política de Onfray, que se orienta a pensar a liberdade humana acima de tudo, mas não de qualquer tipo, mas sim uma liberdade que é performativa, que ou seja, que se considera verdadeiro na medida em que os outros podem gozar dos seus sem que isso implique a eliminação dos outros.

Isso implica pensar a partir do pós-anarquismo de Onfray, da contra-história, da enciclopédia do mundo e de outros conceitos que Onfray usa para tentar sistematizar filosoficamente a vida. Porém, embora o ponto de partida seja expor a teoria de Onfray, a hipótese é de que a obra é incompleta na medida em que permanece aberta demais a possibilidades e, por isso, lança o leitor em uma infinidade de possibilidades que acaba por saturar o estético-subjetivo capacidade de se esculpir. Isto último é central para o capítulo que se segue, pois buscará especificar, dentro dos múltiplos caminhos que Onfray propõe, aquele que seja coerente com o que aqui se descreve. Ou seja, este terceiro capítulo quer demonstrar como é que o ser humano pode se tornar uma revolução de forma geral, enquanto o quarto capítulo o faz de forma específica.

A ideia é tentar sintetizar em um caráter conceitual essas formas de resistência e luta que Onfray postula, não é apenas focar no caos que momentaneamente desorienta e atordoa o sistema capitalista, mas sim quer um limite teórico, uma certa direção (entre tudo o que Onfray sistematiza), a fim de ter ferramentas práticas que permitam uma revolução da vida cotidiana como princípio de superação do controle e disciplina do mercado, dinheiro e consumo que domina de forma hegemônica a subjetividade do ser humano em para poder reproduzir.

Por fim, na quarta parte, o que se trabalha é a maneira como o pensamento de Thoreau, quando colocado à luz da filosofia de Onfray, revela certas práticas e rituais cotidianos que, a partir de uma imanência do corpo, possibilitam *formas de vida* que constituem a base para se pensar uma subjetividade pautada na *physis* como potência criadora que vincula o ser humano ao mundo não apenas como mera existência, exposta à mercantilização servil em face do econômico, o que implica a entrega a dispositivos de psicopoder que são articulado em torno do assunto no quadro da sociedade do desempenho.

O objetivo da subjetividade selvagem, essa forma de entender o sujeito como um ser capaz de gerar outros tipos de relações com o que o cerca, não quer se entregar cegamente aos passos da competição e do espírito econômico da época, mas sim que se posiciona em uma trincheira subjetiva a partir da qual se organiza uma força que resiste e pode se opor ao *homo digitalis*.

Essa subjetividade selvagem, aliás, é construída a partir de um potencial estético-político típico da filosofia da Onfray. Esta implica que o indivíduo é capaz de se criar a partir de uma perspectiva que parte do *sentir* e não necessariamente do *logos* como matéria-prima do eu; o objetivo dessa forma de entender o ser humano se dá não por uma negação da razão, mas por uma rejeição da racionalidade neoliberal que se estabelece como pseudo-*logos* dentro da sociedade performática. Assim, a estética, como ponto de acesso ao subjetivo, serve para poder condensar os elementos existenciais necessários para poder formar um modo de vida que fuja, numa perspectiva micropolítica, das formas e estruturas macropolíticas que constituem o *aparelho de captura*. O que é o neoliberalismo atual? A sensação de niilismo e de derrota que surge no quadro do realismo capitalista que hoje impera torna necessário pensar em outro modo de ser em que o ser humano possa se formar fora dos planos de desejo impostos pelo círculo vicioso capitalista.

Assim, Thoreau, que viveu nos primórdios do capitalismo, permite a partir de sua fenomenologia do corpo, fortemente ligada a uma percepção não mercantilizada da vida, obter ferramentas subjetivas que o ser humano pode utilizar para lidar com o psicopoder. As práticas que emergem no quarto capítulo configuram uma forma de considerar o cotidiano como ponto de partida para poder enfrentar essa captura do mundo da vida pela hegemonia sistêmica neoliberal. Este modo de vida thoreauviano surge de retomar a sua fenomenologia sobre o corpo a partir de uma interpretação subjetiva do exercício filosófico contemporâneo, daí a sua validade residir na forma como o pensamento de Thoreau é levado e extrapolado para um novo panorama, tentando preservar o máximo da cultura americana transcendentalismo possível.

Tabla de contenido

Introducción	20
1. El sujeto neoliberal contemporáneo. Delimitaciones conceptuales.....	25
1.1. <i>Homo consumens</i> : alienación, extrañamiento, desublimación y consumo	26
1.2. <i>Homo oeconomicus</i> : la revolución neoliberal.....	32
1.3. <i>Homo digitalis</i> : el sujeto digital como paradigma subjetivo	39
1.4. Conclusiones del capítulo 1.....	44
2. La fisiología de Henry Thoreau: consideraciones bio-filosóficas sobre su concepto de cuerpo	46
2.1. <i>Walden</i> o la dualidad del cuerpo	47
2.2. <i>Hombre al agua</i> : la experiencia en los ríos	53
2.3. ¿Qué significa caminar?.....	59
2.4. Conclusiones del capítulo 2:.....	65
3. Ontología materialista, hedonismo y posanarquismo: análisis de la teoría de Michel Onfray.....	67
3.1. ontología materialista y geografía existencial	68
3.2. El cuerpo solar y el proyecto hedonista	75
3.3. Construcción de sí mismo, resistencia y rebelión	80
3.4. Conclusiones del capítulo 3.....	86
4. De existencia radical a subjetividad salvaje: entre planta, vida y resistencia.....	88
4.1. De radicalidad existencial a subjetividad salvaje	88
4.2. Elementos para comprender la subjetividad salvaje.....	98

4.2.1. Agua: lo líquido como posibilidad	99
4.2.2. Caminar, vivir y sentir	102
4.2.3. Darle tiempo al tiempo. Lo botánico como posibilidad	105
5. Consideraciones finales	109
5. Bibliografía	119

INTRODUCCIÓN

La presente reflexión parte de los postulados de Henry Thoreau y Michel Onfray sobre la necesidad de modelos alternativos de vida frente al dominante *espíritu económico* de la sociedad. En profundidad, lo que se busca es analizar cómo, al conjugar estos dos pensadores, es posible hablar de una *subjetividad salvaje* que se contrapone al modelo hegemónico contemporáneo de sujeto que impone el sistema neoliberal, sépase, el *homo oeconomicus*.

Esta idea de una *subjetividad salvaje* surge de continuar con el proyecto estético-político que Michel Onfray postula dentro de su sistema filosófico. Para el pensador francés pensar nuevas formas de relacionarse con el mundo que escapen al dominio de la actual economización de la vida producto del capitalismo se vuelve necesario para hablar de un futuro de la humanidad. Por lo tanto, la temática central de esta investigación quiere tomar los conceptos onfrerianos para aportar a esa búsqueda de alternativas desde los distintos planos de la existencia humana, en este caso, el correspondiente a lo subjetivo.

En otras palabras, en lo que corresponde al *objeto de estudio*, es menester resaltar el rol de poner sobre el tablero teórico una resignificación de los modos de vida que los seres humanos siguen en su día a día. El *homo oeconomicus* (en tanto subjetividad del ser humano neoliberal), como lo pensó Foucault y como se continuó trabajando posteriormente por autores como Agamben, Negri o Hardt, está en constante adaptación y revolución de sus propios límites, por lo que la puesta en marcha de proyectos que se contrapongan a este modelo dominante debe ser una prioridad dentro del desarrollo filosófico contemporáneo. Más que una descripción del estado actual del *mundo al interior del capitalismo*, lo que se quiere es tomar los sistemas filosóficos (Thoreau y Onfray) como herramientas teóricas con una proyección a impactar directamente las prácticas en la que se inscriben los seres humanos para aportar en los procesos de emancipación sistémica, lo cual es el primer paso si se quiere hablar de un porvenir más allá del capitalismo.

Así, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, se toman dos propuestas filosóficas como base teórica para hablar de modelos de subjetividad alternativos. El primero, Henry Thoreau, el cual, aunque no habla dentro de su pensamiento de una “subjetividad” como el

conjunto de prácticas, pensamientos, experiencias y demás elementos que hacen parte de la configuración que un ser humano hace de sí mismo, permite, desde lo extenso de su obra reconstruir un modo muy específico de subjetividad que, recurriendo a Onfray, se puede denominar *existencia radical*. Aunque más allá de la mirada del pensador francés, muchos otros pensadores han tomado de la *vida filosófica* thoreauviana una forma de relacionarse con el pensamiento y la existencia más allá de los postulados iniciales del estadounidense (como Martha Nussbaum, Gandhi o Martin Luther King Jr). De hecho, la influencia de Thoreau encarna una manera *espacial* de concebir el estar-en-el-mundo, esto es, su manera de concebir la filosofía no queda meramente en la especulación teórica, sino que se proyecta como una práctica que impacta lo cotidiano. El trascendentalismo de Thoreau se ubica como un ejercicio de renovación de la materialidad y la corporalidad del ser humano, el cual busca una nueva configuración de la vida desde una reinterpretación de la *disposición* de la humanidad con el mundo que habita.

Por otro lado, Onfray propone, desde el anarquismo libertario y hedonista, un proyecto que unifica la estética con la política en aras de formar principios éticos y sociales que den lugar a todas las potencialidades humanas desde fuera de los sistemas hegemónicos y de dominación. El pensador francés no niega a Thoreau como un autor que lo influenció, por el contrario, existen distintas dimensiones dentro de su idea de la *escultura de sí* y su *viajología* que tienen una influencia directa del trascendentalismo de Thoreau, de hecho es únicamente este estadounidense el que le interesa para su filosofía, dejando de lado a Ralph Emerson y John Burroughs, pues no los considera poseedores de una vida filosófica que justifique su teoría en una praxis igualmente coherente. No solo eso, sino que, dentro de su reinterpretación de la historia de la filosofía, Thoreau se entiende como una *existencia radical* (junto con Stiner y Schopenhauer), esto es, como un pensador que vivió como pensó. Así, las distintas dimensiones del proyecto estético-político (con tintes éticos, sociales y epistemológicos), se fundamentan en el pensamiento thoreauviano en mayor o menor medida, aunque este autor no ha sido tan estudiado en su sistema filosófico como sí lo es Nietzsche. Por lo tanto, el desarrollo teórico-conceptual alrededor de la influencia de Thoreau en Onfray permite, no solo ampliar las tesis del francés, sino que, al mismo tiempo, posibilita proponer una manera particular de entender el sujeto como un individuo que debe reafirmarse en la existencia más allá del dominio del espíritu económico de la época.

Ahora bien, al respecto del *homo oeconomicus* es posible encontrar múltiples lecturas, sin embargo, todas ellas tienen un punto de origen que les es común, sépase, Foucault. Para este autor, esta noción se entiende como un modelo de subjetividad que surge dentro de las nuevas relaciones que los dispositivos de control y vigilancia que sistémicamente van formándose al interior de las sociedades.

El *homo oeconomicus*, entonces, surge como una manera de entender subjetivamente el neoliberalismo, un tipo específico de afectación de dicho sistema que se aleja de las otras que intervienen en el mundo, esto es, por dar unos ejemplos, el neoliberalismo entendido como gobernanza, política, ideología y economía. Esta subjetividad neoliberal, que no es estática, sino que se revoluciona constantemente y se adapta a los contextos de la realidad, tiene lugar como una forma hegemónica dentro de la psicología humana. Por lo anterior, la manera en que cala al interior del ser humano no es desde un agente exterior, sino que surge y se reproduce desde el interior de la persona, logrando una mayor efectividad en el proceso de dominio sistémico que el neoliberalismo, como una etapa revolucionaria del capitalismo, constantemente quiere mantener sobre la sociedad globalizada contemporánea.

Así, esta forma subjetivizante del neoliberalismo se impone como una fuerza que domina y coloniza el *modus vivendi* de la humanidad. Debido a su influencia en la cotidianidad, las prácticas, los saberes, las experiencias y demás singularidades que forman parte de lo que es la vida en su modo más íntimo, este *homo oeconomicus* altera de manera directa el cómo el ser humano se relaciona consigo mismo: libertad, deseos, tiempo, espacio, estos conceptos fundamentales se disuelven en el aire neoliberal de la contemporaneidad que, a su vez, desase las relaciones humanas o se diluyen en las aguas de la sociedad líquida que amenaza con un consumo acelerado la capacidad de vivir tranquilamente. Esta *razón de mundo* que se instaura en la lógica de los individuos fractura la sociedad debido al interés fundamental por fomentar la competencia y la eficiencia. El trabajo, que se entiende como un trabajo precario y autodestructivo, se vuelve el centro de la psicodinámica del individuo que tiene que aprender a vivir como parte de un sistema que lo entiende como un objeto desechable y reemplazable.

Por lo tanto, la idea de una resistencia al *homo oeconomicus* requiere profundizar en el modo en que se entiende la subjetividad como un concepto con capacidad tanto emancipatoria como esclavizante. Esto es así principalmente debido a la necesidad de

resubjetivizar al individuo, esto es, abrir líneas de apertura que saboteen la máquina de reproducción sistémica en la que el mundo contemporáneo a devenido. De momento, la filosofía contemporánea que se ocupa del tema se ha encargado de profundizar en las maneras colectivas e individuales de resistir y romper con la relación economizante, competitiva y (auto)explotadora que el neoliberalismo, en tanto que *homo oeconomicus*, produce en la vida humana y en la existencia en general. Estos proyectos filosóficos, políticos, estéticos, etc., deben ser ampliados en la medida en que hacen posible construir nuevas formas de vida que hagan más vivible la existencia, más aún, el proyecto de resubjetivizar al individuo implica articular sistemas conceptuales complejos que abarcan la multiplicidad de la experiencia de estar-en-el-mundo e, inclusive, de estar con otros.

En este marco, Onfray se torna un pensador adecuado, ya que su orientación filosófica permite aportar a la construcción de un nuevo modelo de entenderse como ser humano en un sentido ético, político y social que no implica una entrega a algún sistema totalizador del yo. Por lo que, al seguir la línea libertario-hedonista que propone Onfray es posible sintetizar su pensar con la obra de Thoreau de manera teóricamente correcta, permitiendo ampliar lo dicho por el francés desde el estadounidense, lo cual abre espacio a un enriquecimiento a partir de la sistematización crítica y reflexiva de conceptos y propuestas que ambos autores tienen en su *corpus* filosófico.

Así, esta concatenación de autores hace posible reconfigurar la manera en que el ser humano experimenta sus singularidades, en tanto que base de la constitución de cualquier subjetividad, haciendo que la experiencia de vivir rompa con el *dogma dominante del trabajo*, sépase, competencia, rendimiento, aceleración y eficiencia como base del habitar y del habitar-con-otros. Esta experiencia del trabajo como totalizador de la vida es lo que identifica al *empresario de sí* con el que se iguala al *homo oeconomicus*. Dentro de una razón de mundo neoliberal, el trabajo, en su sentido más específicamente desgastante y (auto)destructor, es un articulador de sentido que acaba poco a poco con la posibilidad de una resingularización de la subjetividad humana, por lo que la propuesta de Onfray de una escultura de sí, que se articula con una política rebelde de libertarianismo anarquista, una ética hedonista de responsabilidad y una ontología muy clara de orden materialista, posibilita una respuesta militante, individual y disidente de lo que es la lucha contra los aparatos de totalización y hegemonía de un sistema que propende a su propia reproducción sin importar

las consecuencias humanas o ambientales que deban ser eliminadas para mantenerse con el poder.

Todo esto es una tarea que corresponde al *área de estudio* en que se centra esta investigación, a saber, la filosofía política y la ética en tanto que áreas que permiten una lectura del mundo donde quepa pensar las alternativas posibles del actuar humano desde una perspectiva multidisciplinar con herramientas epistemológicas adecuadas que tengan una perspectiva crítica y reflexiva. Así, para poder conseguir el objetivo principal de esta disertación de tesis, sépase, analizar cómo desde Henry Thoreau y Michel Onfray es posible constituir un proyecto subjetivo que se contrapone al *homo oeconomicus* neoliberal, este escrito se divide en cuatro momentos: el primero, que busca delimitar el estado actual del sujeto neoliberal, para lo cual se hace un barrido por tres estadios, si se les puede llamar así, en los cuales se trabajan el *homo consumens*, el *homo oeconomicus* y, finalmente, *el homo digitalis*. Cada una de estas etapas tiene un elemento característico que, como se verá más adelante, hacen que cada uno responda a un contexto y a unas dinámicas de poder u control específicas; la segunda parte tiene por objetivo exponer el modo en que se entiende en esta disertación de tesis la filosofía de Henry Thoreau como una forma de vida específica que parte desde el concepto de cuerpo. Para ello se recurre, principalmente, a la experiencia en los bosques presente en *Walden*, la de los ríos presente en los viajes por los ríos Merrimack y Conconrd y, por último, a la experiencia del camino, que se evidencia en múltiples obras de Thoreau; el tercer momento presenta la filosofía de Onfray como todo un complejo proyecto político, estético, ético y social que se organiza hacia la libertad, el goce y la felicidad del ser humano desde una perspectiva posmoderna y; por último, se presenta la síntesis de estos dos autores en el marco de la crítica contemporánea al neoliberalismo subjetivo presente en el *homo digitalis*, de modo que sea posible para el ser humano pensarse fuera de esa estructura hegemónica del mercado, la competencia y el rendimiento. La idea central es que se requiere de mezclar el pensamiento de Onfray con el de otros autores para poder concentrar mejor su proyecto filosófico, ya que, de lo contrario, pareciera que queda corto en su capacidad práctica. De ahí que se recurra a Thoreau para hacer un empalme teórico que constituya una reformulación de lo dicho por Onfray, sépase, lo que se presenta al final de esta disertación de tesis es cómo no basta con vivir como una radicalidad

existencial, sino que se debe ir más allá para poder comprender los modos de resistir al neoliberalismo contemporáneo.

1. EL SUJETO NEOLIBERAL CONTEMPORÁNEO. DELIMITACIONES CONCEPTUALES

El presente capítulo tiene como objetivo aclarar el objeto de crítica de la disertación de tesis, es decir, tiene como meta definir lo que es el neoliberalismo y su paradigma de sujeto hoy en día, de modo que se pueda dilucidar desde el principio de esta investigación a qué se hace referencia y qué es aquello que se critica cuando se refiere al *homo digitalis* o a la idea misma de capitalismo neoliberal, ya que es menester hacer precisión en lo que implica pensar el mundo contemporáneo y la fuente sistémica de sus fenómenos. Para conseguir esta meta, el acápite se reduce a tres momentos; el primero, se articula teóricamente para explicar lo que es el modelo de subjetividad presente en la lógica inicial del capitalismo fordista que evolucionó a su estado neoliberal-digital, sépase, el *homo consumens* (término inicialmente usado por Erich Fromm). Este momento explica, por un lado, la alienación, el extrañamiento y la dinámica consumista que crece dentro del trabajador de la fábrica del siglo pasado.

Segundo, se habla del paso del *homo consumens* al *homo oeconomicus* neoliberal, de modo que se pueda apreciar el tránsito entre ambos modelos de sociedad, una que destaca por la idea de sociedad punitiva y otra por el de sociedad de control. No obstante, este cambio en el paradigma subjetivo no implica una completa eliminación de su estado previo, sino que se figura como una superación a modo de sintetización, en la que se retoman ciertos elementos del estadio previo para pensar una nueva reformulación bajo otros paradigmas. Este *homo oeconomicus* no es el clásico modelo de subjetividad visto en los autores ingleses de la modernidad, sino que implica, retomando a Foucault como el principal genealogista del concepto, pensar cómo ese tipo clásico ha devenido un nuevo elemento: la empresa de sí. Este último se identifica, como se verá más adelante, por la idea de capital humano y una ontología de los negocios.

Finalmente, en el tercer momento, se habla del estadio subjetivo actual del neoliberalismo, sépase, el *homo digitalis*. Este punto implica pensar cómo se da, del mismo

modo que en el acápite anterior, un tránsito entre el capitalismo punitivo al neoliberalismo seductor que tiende a medios suaves de control, esto implica pensar los dos conceptos capitales que atraviesan este modelo de subjetividad: psicopolítica y digitalidad. Ambos configuran y caracterizan este *homo digitalis* que hereda la voluntad capitalista de mantenerse como un sistema hegemónico en el mundo contemporáneo. De este modo, se habla de cómo es menester pensar, igual que el capitalismo, modelos de resubjetivación que se resistan a este combate subjetivo que el sistema adapta para poder revolucionarse constantemente frente a cada crisis.

1. 1. *Homo consumens*: alienación, extrañamiento, desublimación y consumo

En lo que sigue, la investigación se centra en delimitar conceptualmente los distintos estadios que constituyen la subjetividad neoliberal contemporánea. Para esto, en este primer momento, se recurre al concepto de *homo consumens*, un término que sirve de biotipo para hablar de distintas experiencias que constituyen la subjetividad antes mencionada. El *homo consumens* implica una particularidad, si bien es cierto que el término *homo oeconomicus* históricamente es previo al de *homo consumens*¹, este último se coloca como una etapa posterior de lo que era la concepción inicial del sujeto que solo busca riqueza y los mejores medios para obtener esta. Hay que tener en cuenta que, en sus inicios, la idea de un sujeto economizado, según la teoría liberal-utilitarista de Mill², implicaba *producir* riqueza para *acumularla*, es decir, el *principio de progreso* que piensa la teoría liberal clásica trae consigo la idea de que el individuo debe de orientarse bajo el mando del crecimiento personal y egoísta como fundamento de la sociedad, la cual se ve beneficiada de la presencia de la libertad individual del sujeto sin los grilletes del Estado como gran padre (paternalismo estatal) o de las mayorías que buscaban, por medio de una tiranía social, ejercer control sobre la propiedad privada de aquellos que encuentran en el trabajo duro su forma de vida:

¹ Mill, siguiendo la línea de Adam Smith, afirma que el ser humano se constituye, en esencia, por la capacidad de obtener y producir riqueza: “Lo que ahora se entiende comúnmente por el término “Economía Política” no es la ciencia de la política especulativa, sino una rama de esa ciencia. No trata de toda la naturaleza del hombre modificada por el estado social, ni de toda la conducta del hombre en sociedad. Se refiere a él únicamente como un ser que desea poseer riquezas y que es capaz de juzgar la eficacia comparativa de los medios para obtener ese fin. Predice sólo los fenómenos del estado social que tienen lugar como consecuencia de la búsqueda de la riqueza” (MILL, 1877, p. 137).

² Igualmente ver cómo esta expresión se utiliza en Bentham (1823) y Hume (1983) bajo la idea de maximizar la riqueza y los medios para obtenerla por medio del a acumulación.

Es deseable, en suma, que en las cosas que no conciernen primordialmente a los demás, la individualidad se afirme. Cuando la regla de conducta no es el propio carácter de la persona, sino las tradiciones o costumbres de otros, falta uno de los principales ingredientes de la felicidad humana y el principal ingrediente del progreso individual y social (MILL, 2003, p. 122).

Esta idea de liberalismo clásico, distinta del esfuerzo de la escuela austriaca por renovar dicha teoría, se decanta por una apuesta absoluta a la libertad del individuo de las fuerzas externas que quieren entrometerse en la libertad de mercado, y la propiedad privada por extensión, puesto que esto último implicaría que el individuo no puede crecer e imponerse según como la naturaleza los dispuso³. Ahora bien, mucho tiempo después de las teorías de Smith, Bentham, Hume y Mill, es posible ubicar un capitalismo de otro tipo y seguido por un esfuerzo económico-político orientado a objetivos distintos. El capitalismo en su etapa industrial-fordista, de mitades del siglo XX, requería de una reconceptualización de las bases clásicas del liberalismo, esto no dio lugar al neoliberalismo de forma inmediata, lo que va a acontecer es la fundación de dicho sistema. El *homo consumens* es ese modelo de subjetividad posterior al *homo oeconomicus* de la teoría liberal clásica, pero previo a la visión del *homo oeconomicus* como una *ontología de los negocios*⁴.

Así, esta idea del *homo consumens* destaca por cuatro conceptos fundamentales que explican lo que es el vivir en el marco de esta subjetividad: alienación, extrañación, consumo y deseo. La idea de esta subjetividad transitoria destaca por conjugar varios elementos del capitalismo industrial criticado por Marx en el nuevo marco del fordismo y, además, enlazarlo con la dinámica de consumo y deseo como base para la posterior construcción de la ontología de los negocios del empresario de sí.

Por lo tanto, iniciando con el análisis, el *homo consumens* retoma dos conceptos propios de la tradición marxista y de la teoría marxiana: alienación y extrañamiento. Estos

³ Es bajo esta dinámica que Locke (2003) constituye la teoría de la propiedad privada como un elemento que debe relacionarse bajo el principio de trabajo, acumulación, crecimiento y adquisición: “Aunque la tierra, y todas las criaturas inferiores, sean comunes a todos los hombres, sin embargo, cada hombre tiene una propiedad en su propia persona: nadie tiene derecho a ello sino a sí mismo. El trabajo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos” (p. 111). Esto es importante porque implica la analogía sujeto-propiedad de sí, que es la genealogía de lo que luego será la idea de la empresa de sí. Igualmente, hay que ver a Adam Smith (1981) para una noción de la propiedad privada desde una perspectiva sistematizada y ampliada a la esfera de la vida cotidiana en asociación con la libertad del individuo: “Cada hombre, mientras no viole las leyes de la justicia, queda perfectamente libre para perseguir su propio interés a su manera, y para hacer que tanto su industria como su capital compitan con los de cualquier otro hombre u orden de hombres” (p. 687).

⁴ Es decir, previa a la idea de la total economización y mercantilización de la vida y existencia humana (FISHER, 2018).

dos están íntimamente ligados al trabajo como la fuente fundamental del problema del sujeto con su propia experiencia de estar vivo. Dentro de la dinámica fordista tradicional el mundo se rige por el *tiempo del reloj*, es decir, por la experiencia misma de estar atado a una espacialidad determinada en la cual un trabajo repetitivo, mecánico y deshumanizado es realizado. La alienación, entonces, se delimita como ese producto del trabajo enajenado que:

convierte el *ser genérico del hombre*, tanto la naturaleza como su capacidad genérica espiritual, en un ser *extraño* a él, en *medio* para su *existencia individual*. Enajena al hombre su propio cuerpo, lo mismo que la naturaleza fuera de él, como su ser espiritual, su *ser humano* (MARX, 1966, p. 68).

A su vez, el extrañamiento se entiende como el proceso en el que el trabajador debe de estar frente a el objeto que produce:

el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un poder *independiente* del productor (...) Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación* (MARX, 1966, p. 63).

Estas dos definiciones implican una experiencia del *trabajo muerto* que surge al interior de la fábrica en el marco del capitalismo, esta forma particular de concebir el trabajo implica una ausencia por parte del trabajador por inmiscuirse en el objeto que produce, su ejercicio laboral se centra en meramente vender su tiempo de trabajo a los dueños de los medios de producción para cobrar un salario y punto final. El extrañamiento hace que el trabajador no tenga una estructuración humana con aquello que hace, se hace *uso* de él para producir objetos y, luego, una vez suena la campana, debe abandonar la fábrica para volver al otro día a repetir el proceso:

A partir [del] tiempo de trabajo meramente objetivado, en cuya existencia como cosa el trabajo existe únicamente en tanto *forma caduca y exterior* de su sustancia natural, exterior a esta misma sustancia (...) como meramente existente bajo la forma exterior de lo sustancial, se desarrolla la indiferencia de la sustancia respecto a la forma; la recibe no por una ley viva, inmanente de la reproducción, como recibe por ejemplo el árbol su forma como árbol (...); existe sólo como forma exterior a lo sustancial, o existe sólo sustancialmente. La disolución a la que, por ende, está expuesta su sustancia, se disuelve asimismo (MARX, 2007, p. 306).

El extrañamiento hace que el ser humano se cosifique, se sienta un objeto más de la máquina de ensamblar. Su tiempo de trabajo se destaca por ser una entrega completa del espíritu hacia una actividad vacía en la que no hay una realización de lo que son las potencialidades humanas, sino que se entrega la carne a la fábrica y, poco a poco, trabajo sobre trabajo, el cuerpo y el alma de ese trabajador se desgasta sobre el espacio y el tiempo

de la fábrica, cada objeto producido implica perder un poco de esa humanidad del trabajador que olvida su propia capacidad humana de crear y estar en una orientación hacia la vida: “El capital es trabajo muerto que sólo se reanima (...) al chupar trabajo vivo (...) El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido” (MARX, 2008, pp. 279-280).

Por otro lado, el elemento de alineación implica la destrucción misma de la psicología del sujeto. La ubicación que tiene el trabajador dentro de la lógica sistémica de la fábrica fordista lo posiciona como ser vulnerable a la cosificación de su espíritu y su carne, precisamente, esto es lo que se refleja en el estado mental del individuo que se entrega por completo a la dinámica subjetiva del *homo consumens*. Alineado y extrañado, este tipo de subjetividad que se instala en la psicología del trabajador desgarrar la salud mental del ser humano para deformarlo en un objeto similar al que él mismo produce. La vida, al experimentarse desde el ejercicio de un *trabajo muerto*, constituye la base de la inestabilidad psicológica y la aparición de síntomas que afectan directamente la salud del individuo; la depresión, el estrés, la cólera, etc.⁵, son producto de la banalización del mundo que surge de la visión alienada y extrañada del ser humano al interior del capitalismo industrial fordista:

Los hombres trabajan juntos. Entran a miles en las fábricas y las oficinas, y llegan en coches particulares, en trenes subterráneos, en autobuses, en tranvías; trabajan juntos a un ritmo que señalan los expertos, con métodos que formulan los expertos, ni con demasiada rapidez, ni con demasiada lentitud, pero juntos: cada uno forma parte del todo. Por la tarde la corriente fluye en sentido inverso: todos leen los mismos periódicos, escuchan la radio, ven películas, las mismas para los que están en la cumbre que para los que están en el primer peldaño de la escala, para el inteligente que para el estúpido, para el educado que para el ineducado. Producen, consumen, gozan juntos, acordes, sin suscitar problemas. Ése es el ritmo de su vida (FROMM, 1964, p. 96).

El *homo consumens*, entonces, es un tipo de subjetividad en la que el sujeto está cosificado y deshumanizado de aquello que hace para vivir. Se caracteriza por un *tiempo del reloj*, el cual está fijado físicamente a la espacialidad de la fábrica como lugar en el que se reproduce la dinámica sistémica de destrucción del elemento humano al interior del trabajo, esto es, el sistema se reproduce por medio de la eliminación del *trabajo vivo* como experiencia más próxima a un estilo de vida digno para el trabajador: “Producimos no ya

⁵ De esto, precisamente, habla Marx (2012) en su análisis del suicidio en al interior de la sociedad capitalista de su época.

para satisfacción propia, sino con el propósito abstracto de vender nuestra mercadería; creemos que podemos lograr cualquier cosa, material o inmaterial, comprándola; y de este modo los objetos llegan a pertenecernos independientemente de todo esfuerzo creador propio” (FROMM, 1986, pp. 250-251).

El capitalismo que produce al *homo consumens* tiene dentro de su esencia la necesidad de generar en aquellos que lo conforman en su menor grado, aquellos que pueden y deben ser reemplazados, es decir, los trabajadores, síntomas psicológicos para mantener un control sobre las masas sin que estas produzcan una revolución que pueda interferir con las dinámicas del mercado; en su defecto, los trabajadores deben conformarse con un módico aumento en su salario o un asenso, en última, en placebos psicológicos que se expresan en términos de una mínima mejoría económica o social, algo que, al menos de forma inmediata, sublima el deseo depresivo, colérico o estresado del individuo trabajador, pero, a largo plazo, es un mero efecto paliativo que termina por menguar y que requiere de otros medios para poder generar un efecto sublimador que posibilite la continuidad de la masa trabajadora en una condición límite en la que no recurra al suicidio como salida inmediata del sufrimiento psíquico que surge de continuar dentro de esta lógica sistémica, es ahí donde entran los otros dos elementos que constituyen al *homo consumens*, estos son, consumismo y desublimación.

Empezando por el segundo de estos términos, el *homo consumens* se encuentra en una condición en la que debe sublimar todo el sufrimiento que le produce el estilo de vida capitalista. El encontrarse bajo una lógica de trabajo muerto crea una serie de malestares que generan síntomas particulares dentro de la psicología de un individuo, de ahí que deba encontrar formas constantemente de sublimar esa deshumanización que la alineación y el extrañamiento le causan. De lo contrario, de no generarse una manera, sea saludable o no, de liberar esta forma de sufrimiento producto de la economización de la vida y de la banalización de esta, lo más probable es que el individuo termine por entregarse a la destrucción de su propio espíritu, de su propio *corazón*. Esto último hace que el sujeto se entregue al sistema tanto en carne como en alma, ya que, al interior del capital, solamente existe una manera correcta de seguir dentro del círculo, y es sublimando el sufrimiento vía consumo, de lo contrario se genera la *desublimación represiva* que destruye la voluntad humana por la fuerza del mercado:

si la liberación de la libido, socialmente permitida y favorecida, va a ser la de una sexualidad parcial y localizada, será equivalente a una comprensión

del hecho de la energía erótica, y esta desublimación será compatible con el crecimiento de formas de agresividad tanto no sublimadas como sublimadas; una agresividad que crece desenfrenada en la sociedad industrial contemporánea (MARCUSE, 1993, p. 108).

El *homo consumens* es un sujeto *unidimensional* que debe de evitar que la desublimación, producto de no consumir, se genere. Por lo tanto, el ser humano debe entregarse al trabajo para poder obtener mayor dinero y así satisfacer este deseo de consumo, pero al entregarse al trabajo muerto en que se encuentra (que lo aliena y lo extraña) se genera un sufrimiento psíquico que produce síntomas que destruyen la vida sana del individuo, por lo que, para poder sublimar y disminuir estos malestares producto de entregarse completamente al trabajo, sin descanso alguno, la persona consume constantemente. Así, se genera un círculo vicioso que representa lo que es la vida humana dentro de los principios de competencia, individualismo y libre mercado, el sujeto entrega su tiempo de trabajo, que cada vez es mayor, para poder suplir su deseo de consumo. La desublimación genera que el sujeto se enferme por no poder consumir, esto se debe a que la dinámica capitalista juega con el deseo, impone un *régimen de deseo*, en el que el mismo sistema decide qué es lo que debe ser deseado para que la persona pueda sentirse realizada:

ni sus deseos ni su alteración de la realidad conscientemente de acuerdo con lo «que es útil» parece prometer la superación gradual de las barreras ajenas a su gratificación. Sin embargo, ni sus deseos ni su alteración de la realidad son de ahí en adelante los suyos: ahora están «organizados» por su sociedad. Y esta «organización» reprime y transustancia sus necesidades instintivas originales. Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad (MARCUSE, 1983, p. 30).

Esto implica que el consumo, entonces, tiene efectos libidinales y sublimantes debido a la forma en que el capitalismo articula un régimen de deseo a partir de imponer el mercado como figura totémica a poseer y satisfacer por medio de un sacrificio de tiempo para poder obtener las bendiciones de la figura divina, bendiciones que se manifiestan en dinero. Al no satisfacer la figura totémica, el individuo se siente excluido de la dinámica de la tribu, es alejado de la comunidad y su voz no es tomada en cuenta. El estado de éxtasis que surge de obtener la bendición del mercado lleva su máximo esplendor al efectuar el acto de *consumir*, ya que cuando se realiza dicho acto se genera una sublimación, una aproximación a lo divino, en la que el ser humano se siente en paz y tranquilidad con lo que lo rodea, así el *homo consumens* surge en su máxima expresión como: “el hombre cuyo objetivo principal no es

principalmente poseer cosas, sino consumir más y más, y así compensar su vacío interior, pasividad, soledad y ansiedad” (FROMM, 1965, p. 214).

Ahora bien, el consumo genera un efecto que calma el hiperactivo espíritu del sujeto que solo quiere trabajar para obtener dinero, pero lo perverso de esta dinámica es que termina por entregar a la persona a un desgaste tanto físico como mental, lo cual reduce su esperanza de vida y lo entrega a un tipo de sufrimiento en el que se convierte en un *muerto vivo*. Consumir, entonces, permite la instauración de una fantasía en la que todo lo perverso y *caníbal* de la sociedad capitalista⁶ desaparece para dar lugar a una aparente vida en la que todo lo que existe son beneficios y ventajas al vivir dentro de este tipo de sociedades que se basan en la competencia. Así, la condición humana dentro del capital implica entregarse al acelerado círculo vicioso de trabajo, sufrimiento y consumo para sublimación; de lo contrario, de acontecer la desublimación, el círculo genera un aumento en la velocidad para que la persona se entregue con mayor esmero a la dinámica antes expuesta, de modo que consiga el objeto de deseo de consumo a toda costa. Si el individuo no consigue ampliar su capacidad adquisitiva por medio del trabajo es excluido de la comunidad o, sencillamente, se entrega plenamente al sufrimiento psíquico y, por ende, muere. De este modo el *homo consumens* no es otra cosa que una célula dentro del sistema capitalista, célula que, de no funcionar, es filtrada del cuerpo para dar lugar a otra nueva que sí cumpla con su función.

1.2. *Homo oeconomicus*: la revolución neoliberal

Foucault (2007), en su análisis de las formas de subjetivación, describe en específico una manera particular de comprender los constantes cambios y transformaciones que sufre el capitalismo de su época: “En el neoliberalismo (...) también vamos a encontrar una teoría del *homo oeconomicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo oeconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo” (p. 264). Para el francés, el sistema capitalista está orientado a una nueva condición, sépase, la subjetiva; no existen ahora, como se vio en el *homo consumens*, espacios y tiempos marcados y delineados por el *tiempo del reloj*, el cual se encuentra incrustado en la fábrica e indica una espacialidad y

⁶ Es decir, como una sociedad que: “La sed de dinero no puede apagarse jamás porque el dinero no tiene como función colmar una necesidad precisa. La acumulación del valor, y en consecuencia del dinero, no se agota cuando el «hambre» ha quedado saciada, sino que vuelve a ponerse en marcha de inmediato en un nuevo ciclo ampliado” (JAPPE, 2019, p. 12)

temporalidad donde el cuerpo y el alma son entregadas para ser moldeadas por el trabajo alienante y extrañado. Esta forma subjetiva de pensar al capitalismo implica una nueva dinámica en la que ya no existe una fuerza externa que destruya y amolde la carne del ser humano junto con su espíritu, sino que esta dimensión subjetiva⁷ implica que el dominio sistémico, su poder, está siendo producido desde el interior del individuo, producción que no requiere de una fuerza exterior (*negativa*)⁸, sino que la subjetividad que está pensando el capitalismo implica que existe un deseo interior (*positivo-seducor*) que hace que el ser humano se sienta cómodo y particularmente identificado con el sistema tanto dentro como fuera de lo que sería el horario de trabajo. Esto implica ya no una sociedad de disciplina, sino de control:

Se trata verdaderamente de administrar las poblaciones en espacios abiertos. «¡Vamos, hace falta eliminar vacas!». Eso es administración. No es disciplina, ya no es la sociedad disciplinaria. ¿Qué es? Es la sociedad de control, es el poder de control. que es muy diferente del poder disciplinario (DELEUZE, 2014, p. 366).

Esta dimensión subjetiva del capitalismo, que está en un proceso de transformación a su etapa neoliberal, implica el dominio de un biotipo específico dentro de la psicología y las singularidades de las personas, esto es lo que se conoce como el *homo oeconomicus*⁹. Este último implica la completa economización y mercantilización de la vida humana de dentro hacia fuera, es decir, el ser humano que se considera un *homo oeconomicus* dentro del régimen neoliberal se concibe como una figura que vive como una *empresa de sí*, lo cual implica una caracterización especial de lo que distingue este tipo de subjetividad de la anterior del *homo consumens*. Inicialmente, indicar que el *homo oeconomicus*, por un lado, involucra la idea de la persona como *capital humano* y, por otro, una ontología de los negocios que articula una completa constitución mercantilizada de la vida y la orientación de la misma a la mera competencia, rendimiento y eficiencia hacia el trabajo, pero este último no está limitado por una espacialidad y una temporalidad, sino que, dentro del régimen

⁷ Esta investigación parte de la idea de que el neoliberalismo puede ser entendido en cinco dimensiones: subjetiva, económica, política, ideológica y de gobernabilidad (AGUIRRE ET AL., 2020). Siendo la delimitación de tipo subjetivo aquella que es tenida en cuenta a la hora de hablar del *homo oeconomicus*.

⁸ Es decir, una fuerza punitiva que te castiga sino la obedeces y que, además, está ahí para delimitar lo que es correcto e incorrecto, ejemplo de esto: la escuela, las prisiones, los hospitales psiquiátricos y los cuartos; elementos propios de la sociedad disciplinar (FOUCAULT, 2006).

⁹ Entiéndase este concepto como un modelo de ser humano que: “actúa exclusivamente en su propio interés y lucha por la maximización de la utilidad individual, que generalmente se entiende como meramente ganancia económica” (Gulacan, 2016, p. 2).

neoliberal que reemplaza el clásico modelo capitalista, el trabajo se extiende a toda dimensión del ser humano: “Cuando la competencia se convierte en el principio fundamental del mercado, todos los actores del mercado se vuelven capitales (...) Como capitales, cada sujeto se vuelve emprendedor (...) y cada aspecto de la existencia humana se produce como uno emprendedor” (BROWN, 2015, p. 65).

Ahora bien, la presencia del *homo oeconomicus* no implica la desaparición del *homo consumens*, sino que el primero resulta de la necesidad del segundo de adaptarse a la crisis que derivó dentro de la sociedad al probar la implementación del modelo capitalista desarrollado en el acápite anterior. El *homo oeconomicus* reajusta el efecto de la alineación y el extrañamiento, junto con la dinámica del consumismo, para dar lugar una subjetividad de otro tipo, en la que no existe una resistencia ante el poder de la nueva razón de mundo, sino que esta nueva forma de reproducción sistémica implica: “La *agenda* del neoliberalismo está guiada por la necesidad de una adaptación permanente de los hombres y las instituciones a un orden económico intrínsecamente variable, basado en una competencia generalizada y sin descanso” (LAVAL & DARDOT, 2013, p. 86), lo lleva consigo, además, una adaptación de la vida y las mentalidades de las personas que habitan en el mundo.

Así pues, dentro del ejercicio de delimitación de lo que es el *homo oeconomicus* como un modelo de subjetividad es menester tener en cuenta que el trabajador ya no es solamente un proletario explotado, un término propio del *homo consumens*, sino que tiene una cualidad intrínseca que lo distingue de su etapa anterior, la idea de que es un *capital humano*. Siguiendo la dinámica del empresario de sí foucaultiano, es posible articular un *modus vivendi* para ese sujeto económico que el francés veía surgir de la dinámica biopolítica del capitalismo de su época, el capital humano es la subjetividad que mejor se adapta a las necesidades del nuevo tipo de capitalismo que se requería para superar la crisis económica en que se encontraba en los 60s dentro del ejercicio de su propio modelo fordista de reproducción; sin embargo, como Deleuze lo divisa, este modelo disciplinar y castigador no dio los mejores resultados, debido a que el cuerpo de trabajadores se veían expuestos al peso y destrucción que el trabajo explotado al interior del fordismo traía:

Se acabó la edad de la disciplina, se acabó. ¿Qué quiere decir que se acabó la edad de la disciplina? Quiere decir que es reemplazada por la edad del control. Toda la cuestión de las tarjetas, por ejemplo, es fabulosa. No pertenece a la disciplina, pertenece al control. Las tarjetas, la unificación de

las tarjetas, la tarjeta magnética, eso es control. Es interesante. No es la vieja disciplina, no son los muros de la escuela (DELEUZE, 2014, pp. 368-369).

La fábrica será dejada de lado para dar lugar a la empresa como modelo totalizante y homogenizador del mundo. La noción del empresario de sí se adapta a la categoría de *trabajo empresarial* que identifica a las labores después de la fábrica, esto se debe a que con la llegada de la empresa es que tiene lugar la *revolución neoliberal*: “la revolución neoliberal se lleva a cabo en nombre de la libertad —mercados libres, países libres, hombres libres— pero rompe el fundamento de la libertad en la soberanía de los estados y los súbditos por igual” (BROWN, 2015, p. 108). El neoliberalismo, contrario al modelo capitalista clásico de Ford, no lidia con espacios y tiempos fijos, la fábrica es una mera decoración para camuflar una intención mejor, la totalización del mundo de la vida a manos del trabajo. El empresario de sí deja de entenderse como una pieza de la cadena de ensamblaje para hacerlo como un *negocio*, ya no es un mero empleado, es un competidor dentro de un mercado que puede convertirlo en un capitalista exitoso.

De ahí, de esa interpretación de sí mismo como empresa, es que surge el capital humano. El *homo oeconomicus* neoliberal es la completa deslimitación del trabajo en la vida de un individuo, ya no hay un *tiempo del reloj* que le indique en qué momento inicia y acaba la jornada laboral, sino que el trabajar se vuelve constante y necesario, puesto que los estímulos del sistema (la garantía de unos beneficios), solamente surten efecto si el individuo se entrega *con gusto* al aparato de continuación sistémica del capitalismo. El *homo oeconomicus*, entonces, se somete a la razón neoliberal para poder explotar sus potencialidades y lograr el éxito económico, partiendo de la idea de que tras esto vendrá en todo lo demás: “Mientras nos convertimos en capital humano por completo, el neoliberalismo hace que la venta de nuestra alma sea algo cotidiano y no escandaloso. Y reduce los restos de la virtud a los atributos de una marca comercial para el gran capital” (BROWN, 2019, p. 163)

La identificación como capital humano hace que el individuo desee la competencia, el individualismo egoísta, la propiedad privada y, por extensión, la libertad pregonada por el capitalismo desde sus inicios. Ya que no es posible alcanzar el éxito económico particular sin la visceral dinámica capitalista en la que existe un predominio por el *yo mismo* por sobre todas las cosas; los principios capitalistas facilitan esta deshumanización del individuo para poder entregarse al dios dinero de forma completa. El capital humano no necesita de amigos,

solo de aliados estratégicos que a futuro le serán útiles para alcanzar el éxito en el campo de trabajo en que se encuentre, así como fuera de él:

esta competencia [producto del neoliberalismo] se extiende a los propios individuos, a través de la individualización de las relaciones salariales (...) estrategias de “delegación de responsabilidad” tendientes a asegurar la autoexplotación del personal que, simples asalariados en relaciones de fuerte dependencia jerárquica (...) Esta presión hacia el "autocontrol" extiende la "participación" de los trabajadores según las técnicas de "gestión participativa" considerablemente más allá del nivel de gestión. Todas estas son técnicas de dominación racional que imponen la sobreinvolucración en el trabajo (y no sólo entre los directivos) y el trabajo en condiciones de emergencia o alto estrés. Y convergen para debilitar o abolir las normas colectivas o las solidaridades (BOURDIEU, 1998).

Dentro de esta lógica propia de la razón neoliberal, el mundo se dispone para los fines económicos del individuo, el cual realmente está respondiendo a los estímulos que el sistema impone sobre él. El *homo oeconomicus*, entonces, es un tipo de subjetividad que entrega al individuo a un asilamiento con los demás por medio de un brillo monetario: los otros no me interesan si se interponen en el camino a mi propio éxito.

Ahora bien, el truco del sistema neoliberal, en este sentido, es que realmente no existe una posibilidad real para el individuo de alcanzar el éxito. En esto retoma la dinámica del capitalismo fordista, por más esfuerzo que la persona haga, lo único que logra es reproducir parámetros que el sistema requiere para poder continuar existiendo (consumo, endeudamiento, trabajo, privatización, etc.). El *homo oeconomicus*, entonces, es un esclavo del dinero que tanto persigue, mientras las élites económicas disfrutan, realmente, de los hábitos de vida de quienes persiguen inocentemente la vida exitosa al interior del capital¹⁰.

Ahora bien, dentro de la construcción de la idea de capital humano se forma, al mismo tiempo, una orientación particular del sujeto desde la ontología de los negocios. Esta última es una extensión directa del biotipo de subjetividad que es el *homo oeconomicus* neoliberal, la empresarialización del mundo de la vida implica, entonces, una inmanencia de la economía en la propia corporalidad del individuo, el peso del mercado constituye un círculo perfecto, un aparato de reproducción que se cierra sin dejar espacio para el escape: “El régimen neoliberal transforma la explotación ajena en la autoexplotación que afecta a todas las

¹⁰ Esto es tal y como lo analiza Brown: “lejos de restaurar el ahorro y la frugalidad como los caminos virtuosos hacia la independencia personal y la ganancia duradera, el reinado de las finanzas desreguladas definió el éxito como apalancamiento, entendido como la capacidad de invertir con fondos prestados, y obligó a los menos afortunados a apostar su sustento por el endeudamiento perenne” (2015, p. 294). Lejos de ser el sueño americano prometido, el neoliberalismo convirtió al ser humano en un producto más para ser consumido.

«clases» (...) Y por el aislamiento del sujeto de rendimiento, explotador de sí mismo, no se forma ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común” (HAN, 2014, p. 18).

En este marco de referencia, el individuo se encuentra entregado plenamente al trabajo como una fuerza que amolda el cuerpo y el alma de quienes se ven obligados a vender, sin más remedio, su fuerza y tiempo para obtener dinero. Ahora bien, en el pasado esto es era un problema, puesto que la posibilidad de revolución era demasiado latente debido a la condición precaria del individuo trabajador, ya que ellos solamente tenían unos pocos ingresos frente a una pérdida absoluta de libertad. Por lo tanto, la idea de que: “Los proletarios nada tienen que perder en ella [la revolución] sino sus cadenas. Tienen un mundo por ganar” (MARX y ENGELS, 1948, p. 77, corchetes del autor) era una posibilidad que el sistema fordista siempre tenía presente y que de forma constante intentaba reprimir por distintos medios externos (posibilidad de acceso al consumo y medios subliminales de control). Sin embargo, en esta búsqueda de superar el riesgo de revolución clásica, la nueva concepción de trabajador, basado en el empresario de sí, no piensa que tiene cadenas, ya que estas no son visibles, forman parte de su constitución como subjetividad; la esclavitud ya no es percibida como pérdida de la libertad, sino que se amolda al sujeto para reconfigurar sus prioridades dentro del capital, de modo que se sienta cómodo dentro de esta sociedad del mercado: “La libertad de considerar la vida como una salida de compras prolongada significa considerar el mundo como un depósito desbordante de productos de consumo (...) Afortunadamente para los clientes con recursos, esos recursos los protegen de las desagradables consecuencias del consumo” (BAUMAN, 2002, p. 96).

Esta inmanencia de la empresarialización, junto con la idea de capital humano, es una forma de ejercer un poder sobre cómo se piensa el mundo que surge desde el interior del ser humano. La ontología de los negocios implica la pérdida de las condiciones humanas de la persona, este último renuncia a la experiencia de vivir para entregarse por completo a la plena profanación del trabajo para poder satisfacer al Dios mercado que, en recompensa, entrega objetos de consumo (consumismo) como la forma de sublimar la insatisfacción frente al trabajo. De esta forma, el sujeto no solo se piensa como empresa, sino que se siente como una, lo que implica una apertura incondicional a la aceleración, la competencia, el rendimiento y el egoísmo como virtudes fundamentales para poder funcionar al interior del sistema. Esto, por supuesto, da como resultado un individuo destruido que se vincula

solamente lo necesario para poder explotarse dentro del sistema, es en ese punto donde tiene lugar la sintomatología del sistema neoliberal: “Sólo aparentemente los individuos se vuelven más sociables y más cooperativos; detrás de la pantalla del hedonismo y de la solicitud, cada uno explota cínicamente los sentimientos de los otros y busca su propio interés sin la menor preocupación por las generaciones futuras” (LIPOVETSKY, 2000, p. 69).

La ontología de los negocios destaca por encarnar en el ser humano un nihilismo y enfermedad. El ejercicio del empresario de sí, debido a la deshumanización y la banalización de la vida que implica el seguir los principios neoliberales del *homo economicus*, trae consigo un cierre de las posibilidades de apertura de la persona frente al mundo y, por ende, de sí mismo. Esto último produce que el individuo, poco a poco, se vea cosificado y pensado como el mismo tipo de objetos que consume; comprar y vender pasan de ser un ejercicio de economía a una condición existencial para el sujeto atrapado en el mundo neoliberal. Esto es así debido a que retorna de forma potenciada la condición de *consumens* que identifica al *hombre unidimensional* pensado en el punto anterior¹¹, la síntesis que produce la vida como capital humano bajo una ontología de los negocios convierte al ser humano en una figura *desechable* y, bajo esta etiqueta, todo vínculo con sus pares y, por extensión, con el mundo deviene en una gran relación de mercado (OGILVIE, 2013).

Este tipo de subjetividad, entonces, implica la totalización de la existencia bajo el rótulo del dinero, todo tiene un valor económico que debe ser el principal factor por tener en cuenta al momento de entablar un encuentro con lo otro. Esto se debe a que, dentro del marco de una ontología de los negocios, la *diferencia* no tiene lugar, sino que debe abrirse, extirparse y diseccionarse por el ojo empresarializador del Dios mercado que configura el *modus vivendi* de la sociedad contemporánea: “La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica en favor de las diferencias consumibles, heterotópicas (...) La negatividad de lo completamente distinto cede a la positividad de lo igual, de lo *otro que es igual*” (HAN, 2017, p. 40). Ahora bien, esta noción de *homo oeconomicus* neoliberal aún debe ser pensada bajo otro fenómeno que es necesario tener en cuenta al momento de pensar la actualidad de los modos de subjetivación del sistema, sépase, la tecnología y la digitalidad como un

¹¹ Recordar que dicho concepto pertenece a Marcuse (1993), quien postula al sujeto capitalista de su época, de ahí que se asocie al hombre unidimensional con el *homo consumens* de Fromm, ya que ambos están delimitando un carácter del mismo tipo de sujeto económico.

elemento inscrito en el *habitus* del mundo de hoy. El *homo oeconomicus* neoliberal se enfrenta a la necesidad de superar una nueva crisis, la crisis de la decepción del sistema, algo que le importa al neoliberalismo porque en la búsqueda de un culpable de dicha condición enferma del sujeto, ellos señalan a este último y a las formas que tiene para generar estabilidad al interior de la sociedad. Por lo que el paso que viene pasa de la biopolítica pensada por Foucault a la psicopolítica que destaca por lo digital y la autoreferencialidad subjetiva a la hora de encontrar culpables de la miseria y el sufrimiento¹².

1.3. *Homo digitalis*: el sujeto digital como paradigma subjetivo

Dentro del espectro antes descrito, entonces, surgen dos elementos fundamentales a tener presente al interior de la sociedad contemporánea: la psicopolítica y la digitalidad. Juntos, estos conceptos representan el nuevo fenómeno que surge al interior del mundo capitalista por medio de la tecnología: “Nos dirigimos a la época de la psicopolítica digital. Avanza desde una vigilancia pasiva hacia un control activo. Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta a la misma voluntad libre” (HAN, 2014, p. 25). Esto implica que, dentro de las silenciosas revoluciones del capitalismo, el neoliberalismo se vio en la necesidad de superarse, así como lo hizo antes, para superarse y dejar de lado un modelo que comenzaba a sentirse poco encajado dentro del contexto en que se encontraba. El *homo digitalis*, entonces, surge como ese paradigma particular que genera un *aggiornamento* completo entre estos dos conceptos para poder utilizarlos para generar una reproducción sistémica. Esto indica que el sujeto que surge de la relación digitalidad-neoliberalismo es un tipo de subjetividad que es la suma del *homo consumens* y el *homo oeconomicus*, es decir, hereda la alineación, el extrañamiento, la desublimación y el consumo, al mismo tiempo que la idea de capital humano y la ontología de los negocios. Por su puesto, estos conceptos no tienen el mismo tipo de contenido que al momento de su concepción, sino que se ven adaptados al nuevo tipo de contexto en el que se encuentran,

¹² Es que, en esencia, el *homo oeconomicus* estaba diseñado para fracasar, estar en crisis es lo único que no puede solucionar el capitalismo con su constante autorevolución, de ahí que el *homo oeconomicus* tuviese que adaptarse para no morir completamente: “Lo que se ha llegado a conocer como *homo economicus* -u hombre económico- se encuentra en serios problemas, incluso en una decadencia terminal. Las enfermedades, las deudas y la violencia no son solo excepciones a la regla. Son sintomáticos de cómo opera ahora la ideología del *homo economicus* en la actual atmósfera económica de precariedad y crisis” (Fleming, 2017, p. 93).

pero la esencia misma de estos sigue estando presente. Por lo tanto, la noción de *homo digitalis* constituye la cúspide de la dinámica de subjetivación sistémica. Para poder profundizar en este biotipo es menester tener presente los dos conceptos que surgen al encontrarse el sistema en una dinámica social, política, económica de orden tecno-digital: la psicopolítica y, en sí, la digitalidad. Esto es así debido a lo intrincados que están estos conceptos con los cambios del sistema, ya no existe un poder externo que ejerce coacción y violencia para mantener al sujeto dentro de sus barandales: en el pasado, tanto el *homo consumens* como el *homo oeconomicus* tenían la posibilidad de señalar a quién tenía la hegemonía sistémica para poder mantenerlos dentro del aparato de reproducción del neoliberalismo. Estos dos estadios sufrían de una fuerza negativa que posibilitaba la toma de conciencia de la condición de dominado y esclavo del Dios dinero que buscaba extenderse en todo plano de la vida, esto posibilitaba que existiera la capacidad de organizar y reorganizar las masas (como lo pensó Marx) o de un cuerpo político que pueda sublevarse contra el *imperio* (como lo piensan Hard y Negri)¹³.

Por lo tanto, y para aclarar estos términos, en lo que sigue se describe lo que es la psicopolítica. Este último destaca por estar articulado una triada base de elementos que le permiten conseguir su objetivo (el cual se expondrá en breve): tiempo, trabajo y libertad¹⁴. Estos tres son los objetivos por infectar de la psicopolítica neoliberal para lograr que el individuo atrapado en el sistema se *crea* libre y, por ende, defiende el sistema que lo destruye¹⁵. Es decir, la psicopolítica¹⁶, en una consideración inicial, es una forma de ejercer

¹³ El *homo digitalis* es un sujeto del rendimiento, uno que se autoexplota, de ahí que el control sea absoluto: “El actual sujeto del rendimiento es actor y víctima a la vez. Sin duda Hardt y Negri no conocen esta lógica de la *propia explotación*, mucho más eficiente que la explotación por parte de otro. En el imperio propiamente no gobierna nadie. Él constituye el sistema capitalista mismo, que recubre a todos. Así, hoy es posible una explotación sin dominación” (HAN, 2014, p. 31).

¹⁴ Al final, este ciclo se vende como la única dinámica para alcanzar la felicidad (Bruckner, 2018).

¹⁵ De cierta forma: “Vivimos en una época de sobreabundancia engañosa de información y narrativas. Esta sobreoferta de contenidos termina por agotar nuestro deseo de elegir, ya que provoca ansiedad en el espectador medio que es consciente de que, al elegir un tipo de producto informativo o de entretenimiento audiovisual, está renunciando a otro” (Lima, 2019, p. 122).

¹⁶ Hay que aclarar que psicopolítica acá tiene el sentido pensado por Byung-Chul Han, el cual responde a su uso en alemán *psychopolitik*, que se distingue del uso que tiene en inglés, que traduce un tipo particular de *psicología política*. Esto debe señalarse ya que en inglés la *psychopolitik* se traduce como *psychopolitics* que puede llegar a asociarse con la *psychopolitical validity*, un concepto que no tiene nada que ver con el uso que acá se le da.

control¹⁷ en los individuos para que, en lugar de transformar *qué piensan* se altere el *cómo lo hacen*. Lo último indica que el objetivo de esta técnica de control no es el de extenderse desde un *afuera* del sujeto para inducirlo a creer o actuar de determinada forma, sino que implica que el sujeto transforma desde su propia voluntad y consciencia lo que está pensando sin que sea un *externo* el que esté recordándoselo; lo primero es una forma extensa de control, lo segundo la columna vertebral de todo el sistema psicopolítico de control: “La creciente digitalización de la sociedad en particular facilita, extiende y acelera la explotación comercial de la vida humana. Sujeta áreas de la vida que antes eran inaccesibles para el acceso comercial a la explotación económica” (HAN, 2016a)¹⁸.

La psicopolítica se instala en el yo del individuo, no lo obliga a cambiar de idea por medio de una constante repetición de lo mismo, sino que configura un sujeto que defiende por sí mismo, y sin que otro se lo imponga, una idea determinada, en este caso la que sirve al neoliberalismo, es decir, la economía y el mercado con sus principios. Esto implica que el modo en que se desenvuelve la psicopolítica no posee un elemento *duro* que interpele al sujeto y lo haga *someterse*, sino que el mismo sujeto se entrega por propia voluntad al sistema y lo defiende sin que sea necesario el Gran Otro, el Gran Hermano, como un supervisor de que todo se encuentre en orden. Esto último indica que la psicopolítica es suave y sutil, no procede como lo hace la sociedad disciplinar, sino que actúa como un elemento propio de la sociedad de control y que procede a instalarse de forma persuasiva e inmanente para configurar un sujeto que renuncia a todo por defender aquellas ideas que posibilitan la continua reproducción del círculo sistémico que es el neoliberalismo:

El sistema capitalista pasa de la explotación por parte de otro a la autoexplotación, del deber al poder, cayendo en la aceleración. Su libertad paradójica hace que sea víctima y verdugo a la vez, amo y esclavo. Aquí no hay distinción entre la libertad y la violencia. El sujeto de rendimiento, soberano de sí mismo, *homo liber*, se presenta como el *homo sacer* (HAN, 2016b, pp. 193-194).

¹⁷ Control, en este caso, y como se piensa en este tipo de subjetividad, debe entenderse en relación con el *sistema empresarial*, es decir con: “las nuevas formas de manejar el dinero, los productos y las personas que ya no pasan por la antigua forma de fábrica. Estos son ejemplos: bastante escasos, pero que nos permitirán comprender mejor qué entendemos por crisis de las instituciones, es decir, la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación” (DELEUZE, 1990, p. 247).

¹⁸ Lo que surge es una gran confusión en la que no se sabe de dónde viene la *barbarie*, de ahí que lo último que se supone es que venga de uno mismo: “Los bárbaros llegan de todas partes. Y esto es algo que nos confunde un poco, porque no podemos aprehender la unidad del asunto, una imagen coherente de la invasión en su globalidad (...) Vemos los saqueos, pero no conseguimos ver la invasión. Ni, en consecuencia, comprenderla” (Baricco, 2008, p. 37).

Ahora bien, la psicopolítica consigue su objetivo debido a un segundo actor dentro del proceso de subjetivación del *homo digitalis*, sépase, la digitalidad. Dentro del trabajo descriptivo-teórico contemporáneo, las formas actuales de tecnología han devenido en una forma *suave* de control y autoexplotación. El *homo digitalis* neoliberal posee un carácter tecnoautoritario que lo identifica con un tipo determinado de alienamiento y extrañamiento del mundo, puesto que no es la fábrica y la producción de objetos lo que lo cosifica, sino que es el trabajo que no posee espacio y tiempo (la ontología empresarial y su autocomprensión como empresa de sí) lo que configura el desgaste y el cansancio característicos del sujeto atrapado en el sistema: “El reverso de este proceso estriba en que la sociedad de rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivos (...) son fruto de una «sobreabundancia» de positividad. El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma” (HAN, 2012, p. 72).

El trabajo sobre este tipo de subjetividad implica pensar cómo el objeto tecnológico ha transformado la dinámica relacional del ser humano con el mundo. Esto último se debe a que, así como con el *homo oeconomicus*, el tiempo de este tipo de individuo no está mediado por un *tiempo del reloj*, sino que existe desregulado y dispersado, de ahí que surja una experiencia de *aceleración del tiempo*, la ausencia de un peso en el mundo, producto de la falta de una materialidad que se pierde frente a la digitalidad, hace que el tiempo sea libre para ser coaptado por el sistema para servirle a sus fines:

La responsable principal de la disincronía es la atomización del tiempo. Y también a esta se debe la sensación de que el tiempo pasa mucho más rápido que antes (...) no hay nada que *rija* el tiempo. La vida ya no se enmarca en una estructura ordenada ni se guía por unas coordenadas que generen duración (HAN, 2015, p. 9).

Así mismo, esta ausencia de peso destruye los espacios, el trabajo totaliza la vida, profana toda la realidad; el individuo, entonces, se entrega completamente a lo laboral para poder subsistir en el mundo neoliberal. Ahora bien, esto puede generar dos vertientes; una, el sujeto que trabaja para poder consumir más, aunque realmente tiene suficiente como para vivir al reducir su carga laboral, lo cual implica que el trabajo acelerado puede, de cierta forma, detenerse y no afectar más que superficialmente la dinámica psíquica del *homo digitalis*; dos, el individuo que debe entregarse completamente al trabajo (o trabajos) para poder sobrevivir, esto implica que el trabajo también se precariza, pero no se reduce, lo cual involucra que un sujeto debe tener más trabajos para alcanzar un mínimo de vida, por lo que

no puede renunciar a su vida laboralizada, y por ende economizada, ya que eso traería consigo la pérdida de sus necesidades básicas. Por ambos lados, ya sea la primera opción (que puede aplicar más para países del primer mundo) o la segunda (que aplica a países del tercer mundo como Latinoamérica), el mercado y sus principios se encajan e implantan la idea de que el sujeto con posibilidad de trabajar como lo hace, a manera de esclavo, es, paradójicamente, un ser humano libre: “Hay que seguir trabajando aunque no se vea qué cosa que no se tenga podría aportarnos el trabajo, y aunque eso no lo necesitemos para nada. Trabajar es bueno; no hacerlo es malo” (BAUMAN, 2000, p. 17)¹⁹.

Esta nueva revolución del capitalismo implica, entonces, una estructuración alrededor de lo digital como factor imprescindible para la configuración del futuro del sistema. Lo digital abre, de cierta forma, un espectro de posibilidades que facilitan la eliminación de obstáculos que antes no dejaban una plena expansión de la economización del mundo. Ejemplo de esto es la pérdida de un *orden terrenal*, de una gravitación hacia la tierra, ya no hay un tiempo que se guíe por el cosmos que constituye la materia, sino que la digitalidad entregada al neoliberalismo se convierte en una forma de borrar lo sólido para dar paso a una noción que, fuera de lo líquido o lo gaseoso²⁰, se identifica con la no-cosa, esto es, con el elemento carente de toda materia que informatiza el mundo y reduce la materia de la vida a pura digitalidad (HAN, 2021).

Esto hace que el *homo digitalis* sea una especie de ente ectoplásmico atrapado entre la materialidad de su propia existencia (que se corresponde con la visión de Bauman de la sociedad líquida) a la vez que debe aceptar que su propia experiencia humana se encuentra atrapada en un estado de pérdida de peso (como lo piensa Berman). Esto crea sujetos que, en su condición de *muertos vivos*, se abren a ser optimizados por la aceleración sistémica²¹; el individuo no percibe la destrucción que se lleva a cabo en su propia capacidad de *estar ahí*,

¹⁹ Así, surge una lógica de despersonalización dentro de la sociedad consumista contemporánea, la cual: “ha posibilitado prácticas y un imaginario de libertad individual, un universo de compra caracterizado por el principio de la libre disposición de sí” (LIPOVETSKY, 2010, p. 94). El sujeto vive esclavizado por el trabajo y vive en un imaginario de libertad, pero realmente es víctima de un control profundo y psicopolítico por parte del neoliberalismo.

²⁰ Ambos usos de lo líquido y lo gaseoso pertenecen a Bauman (2002) y a Berman (1989).

²¹ Se puede afirmar que, de cierta forma, el vampiro representa a la figura del *homo oeconomicus* (Flusser, 2011) mientras que el zombi la del *homo digitalis*. Ejemplo de esto último se puede ver retratado en *The walking dead* (Kirkman, 2010), donde todo el mundo es víctima de un apocalipsis en el que son muertos vivos y unos pocos son sobrevivientes, pero, realmente, todos están infectados con un virus que los puede transformar en cualquier momento.

sino que cree inocentemente que su condición de capital humano lo hace un sujeto libre para extenderse sin trabas por el mundo, ignorando que lo que ocurre realmente es que el sistema lo acelera y lo difumina en la existencia hasta que desaparece y es reemplazado, como diría Heidegger de Aristóteles: “Nació, trabajó y murió” (ARENDR & HEIDEGGER, 2000, p. 174)²², esto último vendría, al mismo tiempo, a definir al sujeto contemporáneo en su condición de autoexplotado.

El ser humano, entonces, se encuentra entregado por voluntad propia al sistema, cree que él le va a garantizar una libertad y una vida plenas²³, de ahí que el trabajo se glorifique por sobre todas las cosas, no el trabajo digno, sino el trabajo *per se*, de ahí que esté dispuesto a sacrificarlo todo: tiempo, espacio, vida cotidiana, relaciones con los otros, por el solo hecho de poder trabajar sin que ello conlleve una deshumanización y banalización de su propia existencia. El sistema aprovecha esta entrega absoluta para *trabajar bajo cualquier costo* y por voluntad propia para instaurarse de forma plena dentro del sujeto, quien no teme morir a manos del Dios mercado, ya que el beneficio del consumo, la supervivencia y el estilo de vida capitalista que se puede llegar a tener es suficiente para entregar todo rasgo de humanidad y de vínculo con el mundo: el trabajo se expande a todo aspecto de la vida y la existencia.

1.4. Conclusiones del capítulo 1

En lo que queda, se tiene que considerar cómo el ser humano contemporáneo, entonces, se identifica con ese *homo digitalis*. Esto trae consigo aceptar una herencia subjetiva que constantemente se transforma en dirección a una revolución del sistema, es decir, aceptar sin reparos este modo de producción subjetivo constituye formar parte de la dinámica de asimilación, transformación y revolución de lo que es la crisis del capitalismo, como lo ha hecho en el pasado con el *homo consumens* y el *homo oeconomicus*. Sin embargo, este *homo digitalis* no elimina sus antecesores, sino que los *supera*, en el sentido hegeliano,

²² Esto mismo, en el caso de capitalismo informático, implicaría pensar la economía digital y el uso de los datos que actualmente se manejan del individuo (SRNICEK, 2019). Esto indica que el sujeto no tiene que trabajar, necesariamente, para ser productor de dinero, con solo exponerse en redes basta para economizarse.

²³ Algo que muchos de los primeros libertarios: “se diría, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre. Es verdad que, al principio, se sirve porque se está constreñido por la fuerza; pero los que vienen después sirven gustosamente y realizan voluntariamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación” (La Boétie, 2016, p. 61).

llegando a ser pensado como una síntesis de los demás biotipos del pasado. El núcleo del sistema sigue estando presente en él (individualismo egoísta, competencia y propiedad privada), pero ahora se extiende dentro de la vida del individuo de una manera más *eficiente* y este sujeto eficiente, al mismo tiempo, se relaciona de forma diferente con estos mecanismos sistémicos de reproducción, pero siempre cargando consigo, de forma directa, los principios que el capitalismo requiere para mantener la hegemonía al interior de la sociedad. Bajo este rótulo es que el nuevo sujeto ectoplasmático-digital acepta la totalización del dinero, el mercado y el trabajo en su vida y, por ende, se entregue a la aceleración y la fragmentación de la existencia que tanto le produce sufrimiento.

Este es el centro de la dinámica de la crítica al capitalismo neoliberal contemporáneo. La lucha subjetiva es el centro de los modos de revolución que permiten emancipar al sujeto del círculo de reproducción que el sistema constantemente genera. Esto implica que el modo de resistir y sublevarse contra el neoliberalismo trae consigo pensar modos de resubjetivación en la que se extirpe esa economización y mercantilización de la vida humana para configurar modos *alternativos* de estar-en-el-mundo, de lo contrario, las macro y micro estructuras capitalistas tienen la facilidad, hoy en día, de imponerse sin ningún rival y logra consagrarse victorioso como el modelo dominante en la sociedad.

2. LA FISIOLÓGIA DE HENRY THOREAU: CONSIDERACIONES BIO-FILOSÓFICAS SOBRE SU CONCEPTO DE CUERPO

La presente sección de la investigación tiene por objetivo sustentar el concepto de cuerpo en Henry Thoreau como parte de una teoría que busca darle a la corporalidad un sentido orientado a la contemplación y a la actividad *en-medio-de* lo salvaje. Esto último se entiende como las experiencias de Thoreau en relación con la naturaleza, como lo son la cabaña en los bosques de Walden, los ríos Concord y Merrimack y los caminos cambiantes por las estaciones del año en Massachusetts; cada una de estas experiencias con lo salvaje implica un ejercicio filosófico distinto que constituye, pero no limita, la idea del cuerpo en Thoreau como parte de un sistema de resistencia que se sustenta desde la carne, lo sensible, para poder encontrar la verdad del mundo fuera de lo que Thoreau llama el *espíritu comercial de la época*.

Así, este capítulo se divide en tres momentos; el primero, expone la experiencia en la cabaña en los bosques de Walden como un trabajo filosófico que busca explicar el dualismo del cuerpo desde la idea del carácter salvaje y civilizatorio; el segundo, presenta la experiencia de Thoreau y su hermano en los ríos Concord y Merrimack para sustentar la tesis de la lucha contra la comodidad y la conformidad como parte de un proyecto vitalista y como fundamental para la estructura humana de estar-en-el-mundo y; finalmente, se habla de la experiencia de caminar, para lo cual se recopilan parte de los tratados de Thoreau sobre esta disposición del ser humano hacia el mundo.

Todo lo dicho se desarrolla a partir de una constante crítica a la idea del dinero como figura fundamental que vicia la capacidad humana de vincularse con el mundo para poder vivir con el peso que este conlleva, con el orden terrenal que lo compone y dota de una vida que escapa de la idea de progreso como base de lo humano y de la economía como la figura estructurante de lo que es la existencia. La filosofía de Thoreau, entonces, se piensa en este artículo como una herramienta que permite pensar una especie de fenomenología del cuerpo que posibilita una resistencia frente a la fragmentación y dispersión del espacio y el tiempo en el mundo al interior del capital. Así, el pensamiento thoreauviano funciona como una caja de herramientas que posibilita al lector a pensar la manera de convertirse en una *contraficción* que detenga la máquina capitalista de economización y destrucción de la vida.

2. 1. *Walden* o la dualidad del cuerpo

El trabajo de Thoreau se centra en pensar la relación individuo-naturaleza, de modo que sea posible contraponer a la sociedad industrializada, aquella en la que él vivió, un *peso* que interrumpa el acelerado avance de la economía en el dominio de la vida humana²⁴. Para este pensador, el estar-en-el-mundo implica un ubicarse en-medio-de la naturaleza, entendiendo esta última como la expresión máxima de lo que es el mundo. No es solo que ella sea importante por el solo hecho de serlo, como pueden pensarlo ciertas lecturas de Thoreau²⁵, sino que para él la naturaleza es un modo de mantener el balance del espíritu humano. Lo salvaje se asocia con aquella condición de consciencia sobre la importancia del mundo en su expresión material-concreta más inmediata (la naturaleza), por lo que puede pensarse como una cualidad que abre la individualidad a una experiencia singular en la que los sentidos, el cuerpo mismo, sufren una *apertura* hacia lo originario²⁶ que lo estremece y lo coloca en un nuevo plano de experimentación:

La simplicidad y desnudez de la vida del hombre primitivo implica que éste era, al menos, un habitante de la naturaleza, una vez había repuesto sus fuerzas y calmado su hambre, volvía a contemplar el camino (...) los hombres se han convertido en las herramientas de sus propias herramientas (THOREAU, 2013, p. 42).

No obstante, esta idea de lo *salvaje* no se sostiene por sí sola, no es una fuerza unidireccional a la que el ser humano debe fijarse para poder encontrar la salvación frente al malévolos *espíritu comercial de la época* que tanto preocupaba a Thoreau²⁷, sino que es parte

²⁴ Aclarando, por su puesto, que Thoreau era muy consciente del rol que juega la economía, en su sentido griego (*oikos*) dentro de la vida humana. El estadounidense no cae en la inocencia de pensar un mundo sin este elemento administrativo de la vida, pero sí de su limitada existencia al interior de la esfera privada para evitar la fragmentación de la individualidad humana: “La idea de dedicar la mejor parte de la vida a trabajar y ganar dinero, y disfrutar sólo más tarde de una dudosa libertad durante la peor parte de la misma, me recuerda a la historia de aquel inglés que se fue a la India a hacer una fortuna para volver después a Inglaterra y llevar una vida de poeta” (2013, p. 59).

²⁵ La mayoría de estas son producto de una mirada *hippie* o *new age* en la que Thoreau es visto como una persona que legitima la naturaleza *per se* sin ningún tipo de argumentación detrás, ejemplo de esto último se puede ver en la película *Into the Wild* (2007), dirigida por Sean Penn.

²⁶ El cuerpo siente una atracción por la naturaleza que se sustenta bajo un principio casi religioso. Esto es algo propio del trascendentalismo, en este caso, esta idea tiene su antecedente en la idea de Emerson sobre la naturaleza: “Con cuenta facilidad podemos avanzar por el paisaje abierto, absorbidos por nuevos cuadros y por pensamientos que se suceden rápidamente, hasta que poco a poco el recuerdo del hogar desalojado y toda memoria obliterada por la tiranía del presente, y la naturaleza nos conduce en triunfo” (EMERSON, 2014, p. 410) y “La naturaleza es siempre coherente, aunque finja contravenir sus propias leyes. Observa sus leyes y parece trascenderlas (...) siempre se dirige hacia adelante” (EMERSON, 2014, p. 417).

²⁷ Esto es algo vital dentro del pensamiento de Thoreau, puesto que se asocia directamente con el modo en que la libertad absoluta posibilita el ejercicio de aceleración y apropiación del mundo: “se ha descubierto que la principal característica de nuestra época es la libertad perfecta: la libertad de pensamiento y de acción (...) Ha

de un sistema de subjetivación más amplio en el que se requiere una contraparte con la cual sintetizarse para poder devenir un individuo completo, esta otra cara de lo *salvaje* es llamado lo *civilizado*: “El hombre civilizado es el esclavo de la materia (...) construye paredes, de modo que no ve el cielo; año sí, año no, el sol sale en vano para él, la lluvia cae y el viento sopla, pero no le llegan (THOREAU, 2015a, p. 19). El ser humano no puede retornar a su estadio previo a la sociedad contemporánea, no puede volver sobre sus pasos y encontrarse en paz con esta²⁸, sino que debe de aceptar su condición de emancipado de la naturaleza y, a su vez, de afinidad con ella, de modo que le sea posible construirse como una subjetividad que, si bien responde a lo *salvaje* y lo *civilizado*, no por ello está determinado en su pensar y actuar, sino que su vida se funda en sus propios principios²⁹.

Así, bajo este marco de referencia, tiene lugar *Walden*. Este libro de Thoreau no es una apología a la renuncia a la vida con los otros, como los malos interpretes pueden hacerlo³⁰, sino que es un ejercicio filosófico que permite apreciar dos elementos fundamentales dentro del entendimiento que Thoreau hace de la experiencia humana de *habitar*, sépase: *habitar-en-soledad* y *habitar-con-otros*. Lo que está contenido en *Walden*, como se verá a continuación, es un trabajo de reflexión sobre estas dos caras del cuerpo

generado un grado inusual de energía y actividad: ha generado el *espíritu comercial* (...) Ya no le basta con el viento y las olas: debe vaciar las entrañas de la tierra para construir un camino de hierro en su superficie” (THOREAU, 2015b, p. 15).

²⁸ Dos relatos retoman esta idea de la imposibilidad de retorno; el primero, *Prometeo encadenado*, donde Prometeo, al dar el fuego a los mortales, los colocó en un punto sin retorno en relación con su propia existencia: “Hice que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo (...) Puse en ellos ciegas esperanzas (...) Y además de esto les concedí el fuego (...) Gracias a él aprenderán numerosas artes” (ESQUILO, *Prometeo*, 245-255); el segundo es el relato bíblico, donde el comer la manzana del conocimiento del bien y del mal condujo a Adán y Eva a no retornar al paraíso: “Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello (...) Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría, y cogió de él fruto, y comió, y dio de él a su marido, que también con ella comió. Abriéronse los ojos de ambos, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones” (*Sagrada biblia*, Génesis 3: 1-7).

²⁹ Esto es fundamental dentro de la teoría de Thoreau, no es que se rechace el Estado y la sociedad como figuras al interior de la vida en comunidad, sino que se está en contra del pensamiento gregario que implica entregarse a ellas de manera ciega y predeterminada, con una completa suspensión del juicio: “El modo en que la mayoría de los hombres se gana la vida, es decir, vive, no es más que un arreglo provisional y una forma de esquivar el verdadero propósito de la vida, y es así sobre todo porque éstos no conocen nada mejor y también porque no se lo plantean” (THOREAU, 2015e, p. 266). En este sentido, Thoreau está, sin saberlo, próximo a la figura del Zaratustra (NIETZSCHE, 2003). Más aún, cuando se tiene en cuenta que el estadounidense deja en claro que no quiere que los demás sigan sus pasos, sino que cada uno debe seguir su propio *camino*: “!Ahora me voy yo solo, discípulos míos! !También vosotros vais ahora solos! Así lo quiero yo. En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejados de mí y guardaos de Zaratustra! Y aun mejor: ¡Avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado” (p. 126).

³⁰ Ejemplo de esto, nuevamente, es el personaje de *Into de Wild* (2007), quien, al final del filme comprende lo equivocada que era su interpretación de los textos thoreauvianos.

arrojado al mundo. El cuerpo humano, para el autor, posee una corporalidad que lo expone y le permite experimentar de primera mano los acontecimientos y devenires que se presentan en la vida, no es que se rechace a la razón, sino que, para el estadounidense, la *presencia* que posee el cuerpo, la carne, antecede a la conciencia:

Hace una tarde deliciosa, en la que el cuerpo es un único sentido y se llena de placer por cada uno de sus poros. Voy y vengo en la Naturaleza con una extraña libertad, como parte de ella misma. Mientras camino por la orilla pedregosa de la laguna en mangas de camisa, a pesar de que el día es frío, nublado y ventoso, no veo nada particular que atraiga mi atención, me siento inusualmente cercano a todos los elementos (THOREAU, 2013, p. 137)³¹.

Esto se hace evidente al momento de entrar en las reflexiones de Thoreau sobre la soledad, las cuales, en el *Walden*, se presentan como un principio estructurante de lo que es el espíritu humano; la cabaña construida en mitad del bosque forma parte de ese uso metafórico-material de Thoreau para retratar la mirada de la subjetividad salvaje-civilizada que se encarna en la corporalidad humana al existir en un estado de soledad-compañía. La soledad de Thoreau es una reafirmación de la capacidad humana de estar-en-el-mundo como un individuo, como un ser que es en sí mismo una fuerza vital que se construye por voluntad propia, no por las exigencias del gregario espíritu comercial de la época: “Creo que es saludable estar solo la mayor parte del tiempo (...) Me encanta estar solo (...) Normalmente estamos más solos cuando nos reunimos con los demás que cuando permanecemos en casa” (THOREAU, 2013, p. 144). El cuerpo solitario, para Thoreau, representa el espíritu singular que crea puentes desde su propio centro; el individuo es una cabaña que crea puentes con el mundo, pero estos surgen de la capacidad de un encuentro del cuerpo consigo mismo, lo cual le permite comprender sus propias potencialidades frente a la existencia en la que se encuentra arrojado. La corporalidad requiere de una soledad que lo articula en su propia subjetividad, un estado previo al encuentro con el otro. La construcción de la cabaña propia (lo *civilizado*), del *uno mismo*, requiere entenderse como una figura capaz de mirar hacia sí

³¹ Esto se evidencia claramente al momento de hablar de la razón de su ingreso a los bosques: “Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentándome sólo a los hechos esenciales de la vida, y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, no fuera que cuando estuviera por morir descubriera que no había vivido. No quería vivir nada que no fuera la vida, pues vivir es algo muy valioso, ni tampoco practicar la resignación, a no ser que fuera absolutamente necesario. Quería vivir intensamente y extraer el meollo de la vida, vivir de manera tan dura y espartana como para apartar todo lo que no fuera la vida, surcar una divisoria y llevar la vida hasta un rincón y reducirla a sus elementos básicos y, si resultaba mezquina, obtener entonces toda su genuina mezquindad y hacerla pública al mundo; y si fuera sublime, saberlo por experiencia y poder dar cuenta de ello en mi próxima excursión” (THOREAU, 2013, p. 96).

y de encontrarse para mantenerse frente al mundo (lo *salvaje*) que se ubica fuera del yo. Sin embargo, las herramientas que erigen esta cabaña se basan en la percepción del cuerpo, la corporalidad, como *gran razón*³² que se contrapone a la *pequeña razón* del logos tradicional platónico que únicamente busca contemplar las ideas; el cuerpo de Thoreau conoce el *arte de ver las cosas* como una síntesis de *vita activa y contemplativa*³³, por lo que su cabaña subjetiva es un ejercicio constructivo desde la carne del sujeto sintiente en su soledad: “me sentaba en el umbral soleado desde el amanecer hasta el mediodía, absorto en una ensoñación, entre pinos, nogales y zumaques, en una soledad y calma perfectas” (THOREAU, 2013, p. 120).

Ahora bien, este cuerpo solitario no es ajeno al acontecer del otro, a su irrupción dentro de la existencia. Al contrario, la cabaña subjetiva, como la propone Thoreau, siempre tiene sillas dispuestas para los *vecinos* que tienen la amabilidad de pasar y tomar asiento en el pórtico del individuo³⁴. El *cuerpo acompañado*, el ser dispuesto a *habitar-con-otros*, es aquel que, a la vez que toma conciencia de sus propios pasos, es capaz de darlos en compañía de otras personas. La idea de entablar puentes en los cuales poder comunicarse es algo que requiere de la fuerza de erigir la cabaña y, luego, hacer comunidad con las demás cabañas que se levantan en los bosques cerca al lago Walden. La compañía siempre requiere de una capacidad *vinculante*. No es solo que la soledad sea un espacio para el crecimiento personal, la construcción de la *escultura de sí*³⁵, sino que la soledad debe de crear las condiciones de posibilidad para que el encuentro con el otro sea configurante en la medida que es un *cara a cara* con lo *no-yo*: “He vuelto en los últimos tiempos a esa gloriosa compañía que llamamos

³² Esta idea viene de Nietzsche: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor (...) tu cuerpo y su gran razón: ésta no dice yo, pero hace yo” (2003, p. 64). el principio del cuerpo thoreauviano tiene una similitud muy cercana con este concepto, tanto así que pueden ser intercambiables.

³³ Esta idea de lo contemplativo/activo producto de la ontología salvaje de Thoreau se afirma por Burroughs: “Su vida [la de Thoreau] entera fue una búsqueda de lo salvaje, no sólo en la naturaleza sino también en la literatura, en la vida, en la ética (...) le importaba poco la ciencia, excepto cuando escapaba de las normas y tecnicismos y le ponía sobre la pista de lo ideal, lo trascendental” (2018, p. 58).

³⁴ Es un error considerar la experiencia del *Walden* como solitaria y asilada de los otros, de los individuos; al contrario, Thoreau jamás afirmó que se aislaría completamente ni que no esperaba o haría ninguna visita a sus vecinos: “Creo que disfruto de la compañía tanto como la mayoría de las personas, y me aferro como una sanguijuela a cualquier hombre de buena sangre que se cruce en mi camino (...) En mi casa tenía tres sillas: una para la soledad, dos para la amistad, tres para la compañía.” (THOREAU, 2013, p. 149).

³⁵ Esto es un concepto de Onfray (2000), quien considera que parte de la construcción de una vida transfigurada va de la mano de una estética. El trabajo sobre lo salvaje posibilita este desarrollo pensado por Onfray.

Soledad, donde continuamente nos encontramos con los amigos, y desde la que podemos imaginar que el mundo exterior también está poblado” (THOREAU, 2019, p. 137).

El habitar-en-soledad, propio de la cabaña subjetiva, debe de ser capaz de retornar a la materialidad del mundo. El reencuentro con el *aroma* de la existencia³⁶, con las cosas para sí mismas (su negatividad)³⁷, hace que la capacidad de vincularse con ellas, con lo que está *allí*, se revitalice; la contemplación debe, necesariamente, rearmonizarse con la acción, de modo que el estar-con-las-cosas no sea una mera relación atómica y difusa potenciada por la aceleración del mundo de la mano del espíritu comercial: “Con mi experimento aprendí al menos que quien avance confiado en la dirección de sus sueños y acometa la vida tal como la ha imaginado recibirá a cambio una gratificación que no le otorgará el tiempo ordinario” (THOREAU, 2013, p. 333).

El esfuerzo de Thoreau con resaltar la condición solitaria del hombre no es la de únicamente condicionar el pensamiento que surge del cuerpo, de la *gran razón*, a este habitar-en-soledad, sino que quiere es que el cuerpo solitario que se encuentra en la cabaña subjetiva piense sobre sus propias herramientas para poder esculpirse de manera cada vez mejor frente a las condiciones cambiantes del devenir: “La mía era una cabaña aireada y sin revocar, más que apta para entretener a un dios viajero y donde una diosa podría arrastrar sus vestidos” (THOREAU, 2013, p. 89). Así, el esfuerzo por reubicar la subjetividad más allá de la fuerza civilizatoria, que se encarna principalmente en el trabajo duro como materia prima del espíritu comercial, hace posible que el cuerpo no se deje reducir y se *desvanezca en el aire*³⁸, sino que exista como una fuerza que resiste el aparato de captura que es el trabajo como herramienta subjetivizante³⁹. Esto indica que lo *salvaje*, en Thoreau, se presenta como una

³⁶ Es decir, las cosas, tal y como las concibe Thoreau, tienen un aroma específico, un *áura*, que genera una interrupción en la visión acelerada del mundo que él aprecia en su época. Han (2015) retoma este concepto para darle una orientación dentro de la dinámica del tiempo recobrado en relación con el dominio de la técnica.

³⁷El sentido de este concepto viene de la mano de Hegel (1971), para quien la negatividad es algo propio de la esencia de las cosas: “En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es” (p. 120). Así, las cosas se caracterizan por su resistencia a lo propio; de esta manera, lo salvaje se constituye como pura otredad, mientras que lo civilizado, como positividad.

³⁸ Esta idea pertenece a Berman (1989), pero en Thoreau se puede apreciar una preocupación sobre la idea de la pérdida de la solidez del mundo, del orden terreno que ejerce gravedad en la Tierra.

³⁹ Es decir, pensar la subjetividad como el centro que refleja todo lo recibido del mundo (FOUCAULT, 1968, p. 32), pero, al mismo tiempo, como una resistencia que desobedece el poder impuesto (FOUCAULT, 1988, p. 11). Esto implica que lo que piensa Thoreau con su ontología salvaje es un tipo de resistencia similar a la propuesta por el francés, esto es: “El que se salva es aquel que está en un estado de alerta, de resistencia, de

fuerza que se identifica con una desobediencia que, pareciera, hace parte de la naturaleza humana⁴⁰; el sujeto en soledad es capaz de tomar consciencia de su distancia con lo gregario, en tanto que este último es una carga de la masa que busca difuminar la libertad y la corporalidad originarias del ser humano, de ahí que de su experiencia en la cabaña afirme Thoreau:

Somos conscientes de que un animal habita en nosotros y que despierta a medida que nuestra naturaleza superior se adormece. Es sensual, reptá y quizá no lo podamos desalojar nunca, como los gusanos que, incluso en vida y con buena salud, están instalados en nuestro cuerpo (2013, p. 230).

Sin embargo, es menester, nuevamente, traer a colación la importancia de lo *civilizatorio*, que es aquello que surge al momento de fundar una comunidad. Si lo *salvaje* es la fuerza vital que incita a la libertad absoluta y a *la vida sin principios*, lo *civilizatorio* es la capacidad humana de congregarse y de asumir una responsabilidad común. La fuerza detrás de esta idea de lo civilizado se fundamenta en la imposibilidad de retornar a lo *salvaje original*, todos somos herederos de la civilización, esto implica que todos tenemos en nuestra condición humana lo social, lo común, como algo ineludible, de ahí que Thoreau afirme que: “El hombre civilizado es un salvaje más sabio y con más experiencia” (2013, p. 45). Por lo tanto, estas dos fuerzas, lo *salvaje* y lo *civilizatorio*, se encuentran en una lucha constante para sobreponerse la una a la otra, el llamado de Thoreau es a la síntesis de ambas y, así, encontrar una manera de habitar como una comunidad de cabañas, las cuales no renunciaran a su libertad por el espíritu gregario, ya que tanto lo salvaje como lo civilizatorio tienen la capacidad, sin un contrapeso, de destruir la vida humana⁴¹. Empero, desde la mirada de Thoreau, es lo civilizatorio lo que ha devenido mundo, en un intento por desarraigar lo salvaje y de colocar el dinero como la nueva naturaleza humana⁴².

dominio y de soberanía de sí mismo, lo que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos” (FOUCAULT, 1994, p. 70).

⁴⁰Esto es algo que Fromm (1984) encuentra como evidente, el ser humano tiene en su estructura psicológica la capacidad de obedecer y desobedecer, esta última siempre opacada por la necesidad social de orden.

⁴¹ El individuo completamente salvaje es un egoísta desarraigado de la realidad, a su vez, aquel que cae completamente en lo civilizatorio se pierde ante lo gregario y el espíritu comercial que domina toda sociedad que renuncia a su condición de búsqueda de lo salvaje.

⁴² De ahí que Simmel (1976) lo coloque como el medio absoluto que se extiende sobre la vida: “El dinero se sitúa, indiferentemente, por encima de los objetos, ya que, entre otras cosas, lo que le separa de éstos es el momento del intercambio, puesto que lo que el dinero, como totalidad, facilita no es la posesión del objeto, sino el intercambio mutuo de objetos” (p.236).

2.2. *Hombre al agua: la experiencia en los ríos*

La idea del cuerpo como gran razón en Thoreau abre la posibilidad para profundizar puntualmente en lo que implica, a nivel de constitución del sujeto, la interacción directa con el mundo al momento de ubicarse al interior de la naturaleza. Thoreau destaca de forma categorial el retorno del ser humano a las figuras animales que todavía son latentes en el corazón de la humanidad⁴³. En el capítulo anterior se mencionó al *Walden* como la obra que intenta poner la estructura humana entre lo *civilizatorio* y lo *salvaje*; Thoreau invita a hacer un contrapeso al espíritu comercial de la época a partir de escuchar el *corazón salvaje* que clama por una libertad y que no se ubica en los lindes del dinero:

Si os enfrentáis cara a cara con un hecho, veréis brillar el sol en sus dos caras, como si fuera una cimitarra, y sentiréis que su suave filo os parte en dos el corazón y la medula, y así acabaréis felizmente vuestra carrera mortal. Sea vida o sea muerte, sólo queremos la realidad. Si realmente nos estamos muriendo, oigamos el estertor de nuestra garganta y sintamos frío en las extremidades; pero si estamos vivos, ocupémonos de lo nuestro (THOREAU, 2013, p. 103).

En este acápite se profundiza en lo referente a pensar dicho *corazón* como un peso que hace posible para el ser humano conocer la verdad del mundo, la cual se encuentra en pensar la relación original del ser humano con la naturaleza. *Walden* describe una experiencia de *orden terrenal* muy específica, el sujeto que se encuentra en la cabaña para interactuar en soledad con el mundo, los otros llegan, pasan y se sientan a compartir, pero, al final del día, desaparecen de la vida del individuo que se encuentra en medio de los bosques. Estos últimos posibilitan una espacialidad que destruye el ruido de la industria, el silencio que surge allí no es un silencio impuesto, sino que es una amable armonía que conecta directamente al ser humano con la naturaleza, la interacción con el mundo es inmediata y produce un regocijo en el espíritu cansado del trabajador, que deviene, tras esta experiencia, en salvaje, puesto que recuerda su estado previo al advenimiento del dominio hegemónico del dinero en los corazones humanos⁴⁴.

⁴³ Esto es así debido, principalmente, al carácter animal que se encuentra en lo humano; algo que vincula a las personas con la tierra y le permite estar fuera de toda domesticación civilizada: “Me paso una buena parte del tiempo observando las costumbres de los animales salvajes, mis vecinos animales (...) Pero cuando caigo en la cuenta de que han sido exterminados los animales más nobles que vivían aquí (...) no puedo dejar de pensar que vivo en una región domesticada y, por así decir, también castrada” (THOREAU, 2015f, p. 87).

⁴⁴ Esto es algo que Simmel encuentra en la dinámica del alma que solo persigue el deseo de posición: “El alma inquieta, que busca una satisfacción ilimitada y una identificación con lo último, lo más íntimo y absoluto de las cosas, experimenta un rechazo doloroso de parte de éstas, que son y continúan siendo algo para sí, que oponen resistencia a su integración completa en la esfera del Yo” (SIMMEL, 1976, p. 392)

Pero esta experiencia de la cabaña es solamente el inicio de lo que implica pensar la fisiología thoreauviana como una experiencia bio-filosófica. En sus viajes en los ríos Concord y Merrimack, el estadounidense presenta al lector otra dimensión de lo que es su noción de corporalidad trascendentalista, la cual, en este caso, se fundamenta en la experiencia de orden terrenal que se ubica en los ríos como un elemento de experimentación que: 1) se distingue de la cabaña en la medida que no hay una tierra dispuesta para ser explorada por el individuo, sino que los ríos se presentan como fuerzas violentas que marcan las pautas para quien se arroja a sus aguas; 2) Thoreau se complace en hacer de la experiencia en ambos ríos un acontecimiento de *dos* (él y su hermano), por lo que, contrario a la cabaña, la compañía se hace presente constantemente y es con ella que surge el pensamiento, la mezcla de los ríos es un ejercicio de reflexión sobre la idea del pensamiento que surge del estar acompañado: “Volvíamos a atarearnos para poner en práctica esas viejas artes del remo, el timón y el zagual. Nos pareció un fenómeno extraño que los dos ríos mezclasen sus aguas con tanta facilidad, habida cuenta de que nunca habían estado vinculados en nuestras mentes” (THOREAU, 2014, p. 79).

Es menester profundizar en esta experiencia de los ríos, no como contra cara de la cabaña, sino como una dimensión más de lo que implica el pensar desde el cuerpo de acuerdo con Thoreau. Por un lado, la fuerza de los ríos implica una amenaza para el sujeto que se arroja; una vez dentro de ellos, el individuo solo puede luchar por su vida o aceptar la muerte, no es tan amable como lo puede llegar a ser la tierra que yace dispuesta alrededor de la cabaña. Ahora bien, el sujeto no se arroja sin más, en el caso del mismo Thoreau, es el Musketaquid el que sirve de refugio de la fuerza de los ríos. El Musketaquid es el nombre que el estadounidense junto con su hermano dan a la balsa sobre la que viajarán, esto es algo a destacar, ya que, contrario al *Walden*, acá ambos protagonistas *dan* un nombre a su refugio. Esta donación permite un arraigamiento íntimo con su objeto cuidador, la mutualidad que predetermina el viaje de Thoreau posibilita una capacidad creadora en el sujeto arrojado: *dar el nombre*, eso implica que su experiencia por los ríos no es una más entre otras, sino que está rodeada por un elemento *inédito* que lo hace especial para quienes la viven⁴⁵.

⁴⁵ Este concepto de repetición implica pensar la capacidad de diferencia que reside dentro de la dinámica de adaptación del sujeto a el azar como juego de la vida: “La adaptación misma es la figura bajo la cual corrientes repetitivas se cruzan y se integran en una repetición superior. Hasta el punto de que la diferencia aparece entre dos tipos de repetición, y de que cada repetición supone una diferencia del mismo grado que ella (...) en un

El corazón de Thoreau, su fisiología solitaria, se abre a lo otro tanto en su materialidad como en su animidad; su hermano es parte del viaje y determina la experiencia del propio Thoreau, sea que este quiera o no (habita su espacio y su consciencia -su yo, en términos psicológicos-). No solo eso, sino que el río obliga a la proximidad, si bien la cabaña es una experiencia de la lejanía, el *estar-en-los-bosques* es una experiencia solitaria en esencia, la experiencia en los ríos es una de cercanía, *estar-en-el-río* implica la imposición de la convivencia entre *dos*, lo cual produce una ley que surge naturalmente al instante de requerir que dos partes compartan el mundo:

Al llegar a un lugar retirado, donde el río se extendía hasta alcanzar las sesenta varas de anchura, montamos nuestra tienda en la orilla occidental (...) Con una piel de búfalo extendida sobre la hierba y una manta para taparnos, nuestra cama pronto estuvo hecha. Un fuego crepitaba alegremente ante nuestra entrada (...) Después de cenar, apagamos la llama, cerramos la lona y, como si estuviésemos rodeados del confort doméstico, nos quedamos despiertos para leer el *Diccionario geográfico*, y así conocer nuestra latitud y longitud, escribir nuestro diario de viaje, o escuchar el viento y el ondear del río hasta ser vencidos por el sueño (THOREAU, 2014, pp. 111-112).

La idea del *estar-en* es vital dentro de la mirada ontológica que surge del cuerpo thoreauviano, puesto que convierte la idea de ser-ahí como una fórmula de soledad y compañía, de cercanía y lejanía⁴⁶. Solo en la distancia producto de la compañía que la experiencia de los ríos posibilita surge este *estar en* proximidad del fuego para poder escribir, esto es, en la proximidad que surge de los ríos brota un encuentro que da paso al *logos* como resultado del cuerpo.

Esta idea de los ríos implica en Thoreau una relación especial con el agua debido a la forma en que esta no es solo parte de un paisaje a ser contemplado, sino que constituye una experiencia que se marca en el cuerpo del sujeto arrojado. El *estar-en-los-ríos* implica una configuración especial de lo que es la corporalidad del ser, ya que, así como la tierra (el *estar-en-los-bosques*) trae consigo la formulación de identidad desde la solidez y el peso detrás de entender la idea de *los pies en la tierra* como un acontecimiento existencial en que se gravita hacia y desde el mundo; el agua, expresada en los ríos, es la relación de la contingencia y la

plano más profundo, es más bien la repetición quien es «para» la diferencia. Porque ni la oposición, y ni siquiera la adaptación, manifiestan la figura libre de la diferencia” (DELEUZE, 2002, p. 128).

⁴⁶ De ahí que Heidegger encuentre en esta dinámica de lejanía y cercanía con las cosas un problema que destruye el mundo en tanto que cosa-ahí: “La ausencia de cercanía en toda supresión de lejanías ha conducido al dominio de lo in-distante. En la ausencia de la cercanía, la cosa, como cosa, en el sentido dicho, queda aniquilada” (HEIDEGGER, 1994, p. 174).

resistencia. La idea de estar arrojado, en este sentido, trae consigo no solo una lucha por la supervivencia, sino también una figuración del intento humano por comprender lo que es el puro devenir que se expresa en la figura del agua:

De este modo, la arteria principal e indolente de las praderas de Concord atraviesa desapercibida el pueblo, sin el menor murmullo o latido, y fluye desde el sudoeste al noreste a lo largo de sus cincuenta millas. Un volumen enorme de agua, que discurre sin cesar a través de las llanuras y valles de esta tierra rica, con el paso mocasinado de un guerrero indio, descendiendo desde las cumbres de la tierra hacia su reserva antigua. Los murmullos de los muchos ríos famosos, al otro lado del planeta, de los muchos riachuelos poéticos en cuyo seno flotan los yelmos y los escudos de los héroes, llegan hasta aquí, hasta nosotros, que vivimos algo más alejados de sus orillas (THOREAU, 2014, p. 16).

Esto se debe a que, para el mismo Thoreau, el estar *sumergido* conlleva un pensar de otro tipo, el cual no es posible al tener *los pies en la tierra*. El ideal del estadounidense es el de poder exponer la complejidad de la dimensión salvaje que el ser humano ha perdido con el advenimiento del espíritu comercial de la época, lo cual conlleva entender el río no desde un mero plano contemplativo, sino desde una experimentación concreta, desde la *carne* misma, solo en ese plano de experimentación surge el pensamiento salvaje que Thoreau busca en sus constantes encuentros con la naturaleza⁴⁷.

De hecho, en el trabajo de Thoreau, los ríos representan un esfuerzo por explorar la idea de la vulnerabilidad humana de mejor forma que en *Walden*. Esto es así debido a la exposición del individuo que debe mantenerse en pie frente a la fuerza de las aguas; el Musketaquid es la representación de esta idea, no es solo un mero objeto, la donación del nombre lo vuelve un esfuerzo por parte de Thoreau y su hermano por entender la manera en que el ser humano debe (des)ubicarse en relación con la pesadez y permanencia de los bosques. Los *pies en la tierra*, si bien constituyen la base de la experiencia existencial en Thoreau, no son los únicos, la idea del *hombre al agua* rompe con la dinámica de la permanencia para dar lugar a un pensar fluido que no se sigue de las mismas estructuras ontológicas del sujeto en la cabaña. El agua es un elemento propio de devenir, no del *estar*

⁴⁷ No es casualidad que Heidegger mencione el *roble* como una experiencia del pensar a partir de una relación particular del individuo, el campesino específicamente, con el tiempo y la temporalidad: “La dureza y el olor de la madera del roble empezaron a hablar más perceptiblemente de la lentitud y constancia con las que crece el árbol. El roble mismo decía que solo en un crecimiento tal reside lo que perdura y da frutos; que crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse en la oscuridad de la tierra” (HEIDEGGER, 2003, p. 25).

sino del *contrariar*, el sujeto no puede sentar pie en el agua, es una experiencia mística que abre lugar a otro paisaje que completa la idea de lo salvaje de Thoreau:

El mundo entero descansa en todo su esplendor para aquel que mantiene un equilibrio en su vida, y se mueve tranquilamente por su camino sin violencia secreta, como quien navega río abajo y sólo tiene que dirigir su barca, manteniéndola en medio del camino y rodeando las cataratas. Las aguas ondeaban en nuestra estela, como los tirabuzones de un chiquillo, mientras manteníamos un rumbo constante (THOREAU, 2014, p. 296).

Así, el agua se muestra como el elemento de la inestabilidad, de la contingencia, la bio-filosofía de Thoreau implica que el cuerpo debe atravesar el *estar-en-el río* como una forma de volver a ese estado de lucha con la propia naturaleza que caracteriza al indio⁴⁸. Esto implica que lo salvaje no es solo un estado idílico y armonioso, sino que también trae consigo experiencias arriesgadas que no pueden ignorarse, pero esto implica la presencia de algo que la civilización intenta evitar, esto es, la presencia de la negatividad de lo otro. El carácter civilizatorio implica un esfuerzo por volver la vida puramente acomodada, el sujeto civilizado acondiciona su espacio y lo adapta a su propia mismidad, a su propia forma; en cambio, los ríos, en Thoreau, no se amoldan a la comodidad civilizatoria, sino que implica una negatividad absoluta que vitaliza la vida humana, el acondicionamiento es propio de ese hombre civilizado que: “pálido como el amanecer, con su cargamento de ideas, con su inteligencia adormilada, como el fuego reavivado, sabiendo bien lo que sabe, no intuyendo, sino calculando” (THOREAU, 2014, p. 55).

Ahora bien, esto retoma una idea expuesta en el acápite anterior, no es que, entonces, deba el ser humano renunciar a lo civilizatorio y entregarse a lo salvaje, esto no se puede por las razones ya expuestas: 1) lo civilizatorio ya está arraigado en lo humano de forma plena y 2) todo retorno a lo salvaje nunca será en estado puro, todo esfuerzo por volver será de otro orden. El esfuerzo del agua es servir de purificador de los vínculos humanos con el mundo, puesto que la visión civilizada del mundo reduce la experiencia humana: no hay soledad, sino aislamiento; no hay caminar, sino transitar; no existe armonía, sino comodidad. La presencia negativa que encarnan los ríos hace que exista un conflicto entre el ser humano y el mundo, hace que deje de estar adormilado por el esfuerzo constante del trabajo explotado y alienado,

⁴⁸ Esto es algo a destacar de la figura del indio (indígena), que Thoreau encuentra como un personaje de principios y conexión con la naturaleza: “Cuando se quema a un indio?, su cuerpo puede ser asado a la parrilla, puede no ser más que un filete. ¿Y qué? Pueden incluso asar su *corazón*, pero no podrán asar su valentía, sus principios” (THOREAU, 2019, p. 94).

para dar lugar a una reconsideración de lo que son las prioridades de este consigo mismo y con lo que sería su propia felicidad en la Tierra:

Hacia falta una cierta rudeza para perturbar con nuestro bote la superficie espejada del agua, en la que cada ramita y cada brizna de hierba se reflejaban con suma fidelidad, una fidelidad excesiva, inimitable para el arte, pues sólo la Naturaleza puede exagerarse a sí misma. Las aguas tranquilas y superficiales son insondables: allí donde se reflejan los árboles y los cielos, la profundidad es mayor que en el Atlántico, y no hay peligro de que la imaginación se quede encallada. Nos percatamos de que se necesitaba una segunda intención del ojo, una visión más libre y abstraída, para ver los árboles y el cielo reflejados, y no el mero fondo del río (THOREAU, 2014, p. 50).

La idea del agua, entonces, requiere de un individuo capaz de adentrarse en lo más profundo de esa negatividad rechazada por lo civilizatorio, pero siempre teniendo en cuenta que la positividad característica de dicha civilización no va a ser dejada atrás debido a la condición de arraigamiento de esta. Por lo que la experiencia de lo salvaje es, en cierto sentido, un salvajismo civilizado, pero, siguiendo la teoría de Thoreau, lo que ocurre es un dominio de lo civilizado por sobre su otra cara. No es de extrañar, entonces, la validez que tiene para el estadounidense el entregarse a las aguas como una forma de entender la dinámica misma del sujeto que quiere romper con su mismidad para encontrarse con la pura alteridad del mundo.

Finalmente, hablar de la experiencia de los ríos implica dar lugar a cuestionar el rol de lo que es el *camino* como una forma bio-filosófica que aporta a la construcción de una determinada forma de ser en el mundo. Thoreau, de cierto modo, elimina esto último de los ríos, los caminos presentes en ellos no pueden ser saltados, sino que deben ser necesariamente atravesados por el sujeto que en ellos se encuentran. Los bosques no poseen necesariamente esa cualidad, el individuo puede ir y venir por ellos sin estar limitado por su propia espacialidad. Thoreau no menciona el mar como posibilidad similar a la que pueden tener los bosques en el orden de los pies en la tierra, de ahí que no sea posible especular sobre ellos. Sin embargo, sobre lo que sí se puede hablar es del modo en que se instaura el caminar como elemento existencial dentro de la bio-filosofía thoreauviana.

Esto último en tanto que, aunque no esté presente en los ríos, el caminar sí lo está en la de los mares, puesto que el navegar sería su equivalente. Este último se hace presente, en mayor medida, en la idea del estar-en-los-bosques, pero no elimina la posibilidad de reducirlo

a expresiones más pequeñas como los campos o los jardines⁴⁹. Por lo que pensar sobre qué interés tiene para Thoreau el caminar, esto es, la determinación racional del individuo que se aventura dentro de la naturaleza para devenir salvaje, se vuelve necesario para comprender cómo es que surge la idea inicial del individuo que decide pensar su propia existencia en términos ajenos al del asfixiante carácter civilizatorio.

2.3. ¿Qué significa caminar?

Para Thoreau, después de haber colocado la experiencia del bosque y de los ríos, existe otro concepto que se torna fundamental a la hora de pensar la manera en que el ser humano debe vincularse con lo salvaje: el caminar. Mientras en la cabaña el sujeto es un actor pasivo que se encuentra en soledad contemplando y estando *expuesto a* y en los ríos debe tomar partido y esforzarse por mantenerse a flote frente a la fuerza de la *physis* que quiere doblegarlo, en el caminar se produce otro tipo de relación, sépase, una relación de amabilidad: “Fijaos cómo los bosques forman un anfiteatro a su alrededor, una arena donde la naturaleza exhibe su amabilidad. Todos los árboles guían al viajero hacia sus orillas, todos los senderos lo buscan” (THOREAU, 2015c, p. 28)⁵⁰. Esto indica al lector que ahora el papel de la contemplación pasa de ser desde el confort de la cabaña al peso de la naturaleza, pero no como un espectador externo, sino como parte de ella, esto es, debe devenir directamente en ella, esto último sería otra dimensión de lo que es la *ontología salvaje* presente en el método de Thoreau.

Así, el ejercicio de caminar implica una vuelta a la naturaleza rechazada en sentido estricto, *paso a paso* el individuo se vacía de su identidad como sujeto sobrecivilizado, dominado por el espíritu comercial de la época, para encontrarse de lleno con lo salvaje que constituye su estructura ontológica, en tanto que ser humano que decidió abandonar la animalidad únicamente para entregarse a otro tipo de monstruosidad, como lo es el dominio

⁴⁹ Heidegger (2003) y Han (2019) trabajan, respectivamente, cada uno estos modos de entender la naturaleza. Si bien Thoreau piensa en bosques y ríos, estos dos piensan en campos y jardines que tienen una posibilidad filosófica de contacto y peso que revive el interés en el cuerpo como razón filosófica.

⁵⁰ Sobre esta idea de amabilidad, que también puede ser asociada con una afabilidad existencial primigenia, decir que: “son una serie de formulaciones que buscan revitalizar la *vita contemplativa* (...) por medio de una praxis de la demora contemplativa, la cual solamente puede conjugarse bajo la mirada amable y vacía [carente de un yo psicológico] frente a la existencia (ALMEYDA, 2022, p. 315, corchetes agregados por el autor).

de la Eris mala sobre su actuar⁵¹. Caminar, para Thoreau, es una respuesta de lo humano al llamado por parte de la naturaleza para recordar cómo volver a hacer vínculos más allá del *interés* como mediador de las decisiones:

la mayoría de nuestros vecinos, al menos si uno da crédito a sus afirmaciones, también le gustaría salir a caminar de vez en cuando, pero no pueden. No hay dinero que pueda comprar el tiempo libre necesario, la independencia y la libertad que constituyen el capital de esta profesión. Sólo la gracia de Dios lo otorga (THOREAU, 2015d, p. 50)

La contemplación-acción que surge con el caminar genera un tipo especial de disposición hacia un pensamiento vaciado de la economización del dinero sobre la vida humana, no hay presencia de la *plaza de mercado* que señala y rechaza todo lo que no pertenezca al dominio de la moneda⁵².

Caminar, en Thoreau, se presenta como una forma de desenvolvimiento de la carne, el camino va produciendo una huella en la psicología del individuo que lo atraviesa, no hay una ruta predeterminada, sino que el mundo se dispone a sí mismo, vacía al yo de toda presencia de la moneda, el caminar thoreauviano carece de economía, por lo que el sentir y el vínculo que la naturaleza quiere que se haga con el mundo no están rodeados por la marca profana del trabajo⁵³. Esto indica que la ontología salvaje de Thoreau no quiere que sea el dinero el que domine el pensamiento que surge al salir de la cabaña, perderse en los linderos del bosque, en los prados, no es ejercicio del cálculo⁵⁴, sino del corazón, no es acá el cerebro el que se ubica como órgano principal para poder articular todo un sistema de costo beneficio y, desde ahí, articular los sentidos, sino que es el corazón el que se posiciona como el órgano

⁵¹ Hay que recordar que Eris tiene una doble naturaleza, la primera que bendice el trabajo y la otra que lo maldice (HESIODO, *Trabajos y días*, 20-25).

⁵² La figura de la plaza de mercado es de especial referencia acá, ya que representa la imposibilidad vincularse con los otros: “Cuando por primera vez fui a los hombres cometí la tontería propia de los eremitas, la gran tontería: me instalé en la plaza de mercado. Y cuando hablaba a todos, no hablaba a nadie. Y por la noche tuve como compañeros volatineros y cadáveres; y yo mismo era casi un cadáver” (Nietzsche, 2003, p. 389).

⁵³ La investigación de Durkheim (1982, p. 286) sobre las formas de la religión confirma esta idea, culturalmente se ha heredado una idea de que el trabajo, específicamente el orientado a la acumulación de la riqueza, es una marca profana que destruye el vínculo sagrado del ser humano con el mundo.

⁵⁴ La definición de pensamiento calculador viene de Heidegger: “El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (2002, p. 19). De ahí que lo que haga Thoreau en su ejercicio excéntrico sea un pensar meditativo que se *detiene* en el mundo.

que vincula los sentidos en un contemplar determinado, es decir, el caminar de Thoreau implica un *contemplar desde el corazón*:

Este fuego subterráneo tiene su altar en el pecho de cada hombre, y así, en el día más frío y en la colina más sombría, el viajero abriga entre los pliegues de su manto una llama más cálida que la que enciende cualquier hogar. Un hombre sano, en realidad, es el complemento de las estaciones, y durante el invierno aloja al verano en su corazón (THOREAU, 2015c, p. 19)⁵⁵.

El interactuar con el mundo que surge dentro de la ontología salvaje que propone Thoreau requiere de ese tipo de vínculo íntimo con el mundo que solo se logra al intentar volver a figurarse en la primera partera, Gea⁵⁶. El corazón se destruye al encontrarse en el mercado, el *genio del corazón* detrás de la forma de pensar que propone Thoreau no surge del endurecimiento producto de la hostilidad y la ambición que rodean el espíritu comercial que él tanto crítica, sino que surge de comprender la vida. El eros y el logos que existen detrás del corazón lo convierten en el órgano encargado de conectar la carne con la verdad presente en el mundo⁵⁷. Y esto es algo que los trascendentalistas encuentran como fundamental a la hora de pensar la contemplación de la *physis*, puesto que la intuición de la carne presente en el uso de la contemplación posibilita el contacto real con lo que *está ahí*⁵⁸.

⁵⁵ Acá se puede traer a colación, para dar a entender qué es eso que se llama *pensar desde el corazón*, el concepto de *genio del corazón*: “el genio del corazón, que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo (...) el genio del corazón, de cuyo contacto sale más rico todo el mundo, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir” (NIETZSCHE, 1997, p. 267).

⁵⁶ Hay que tener en cuenta el papel del mito dentro de la contemplación trascendentalista de Thoreau, en este caso, Gea como figura cosmogónica, tiene un rol dentro del razonamiento que el estadounidense intenta justificar. Esto es así debido al entendimiento que tenía el griego de esta diosa: “Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, ara que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio” (HESIODO, *Teogonía*, 130). Esto último implica que Gea es la partera del mundo, específicamente del orden de la *physis*, lo cual la vuelve una figura fundamental dentro de lo que es la figura salvaje que Thoreau está pensando.

⁵⁷ Sobre esto habla bien la biblia: “Hijo mío, atiende a mis palabras, inclina tu oído a mis razones. No se aparten nunca de tus ojos, guárdalas dentro de tu corazón. Que son vida para quien las acoge y sanidad para su carne. Guárdalas en tu corazón con toda cautela, porque son manantial de vida” (*Sagrada biblia*, Proverbios 4:20-23) y “Como se parece un agua a otra agua, así el corazón de un hombre al de otro” (*Sagrada biblia*, Proverbios 27:19).

⁵⁸ Esto se puede apreciar al comparar lo dicho por Thoreau con Emerson (2014) y Burroughs (2018b), ya que, como trascendentalistas, el ejercicio contemplativo es una fuerza racional que surge de la experiencia excéntrica que el cuerpo posibilita.

El ejercicio de caminar, entonces, se convierte en una tarea de vinculación, el ser humano se olvida del cálculo al entregarse al camino, deviene él⁵⁹. Caminar es una experiencia de la carne que se articula orgánicamente con todo lo que compone al ser por medio del corazón, que es la figura que puede contener la verdad expuesta en la intuición que experimenta el ser humano en su encuentro con el mundo natural que lo rodea, lo vacía y le permite descubrirse fuera de los límites del *imperio de la moneda*: “resulta vigorizante respirar este aire límpido (...) y de buena gana pasaríamos mucho más tiempo a la intemperie, hasta que los vientos comenzaran a soplar a través de nuestro cuerpo como lo hacen a través de los árboles” (THOREAU, 2015c, p. 17). Así, el cuerpo thoreauviano es una bio-filosofía en la que existe un llamado de lo salvaje para acabar con el ruido que produce el mercado con su constante calcular.

Esto dicho se puede deducir de la manera en que Thoreau contempla las manzanas que obstaculizan su camino al momento de salir. La reflexión que surge en el sistema thoreauviano al momento de tomar la manzana en su mano, de verla, olerla, saborearla y escuchar el crujir de esta al caer de las ramas; todo esto es un pensamiento que está íntimamente relacionado con la carne que está sintiendo por medio del pensamiento del corazón, un corazón que responde directamente al mundo, a la naturaleza, que contempla y que lo llama volver sobre él. La ontología salvaje que se puede apreciar, entonces, es una configuración particular de lo sensible que intenta darle un sentido a todo el caos presente en la existencia y que la naturaleza parece armonizar, no homogenizar, para poder orientar la multiplicidad en formas perceptibles por el ojo, el cual renuncia a la mediación a favor de la experiencia directa de la carne: “Casi todas las manzanas silvestres son hermosas. Nunca son demasiado deformes, ásperas o manchadas para contemplarlas. La más deforme tendrá algún rasgo que la redimirá a nuestros ojos” (THOREAU, 2010, p. 57)⁶⁰.

Los sentidos que surgen de la mano de Thoreau son carne conectada directamente al corazón, de ahí que ese *estado de ánimo* que surge de la contemplación del mundo, como lo

⁵⁹ Esta idea de *devenir camino* que se puede encontrar en el pensamiento de Thoreau tiene sus antecedentes en el Lejano Oriente, esto es algo que el mismo autor va dejando en claro tanto en *Walden* como en *Musketaquid*, en este caso, por ejemplo, el concepto de devenir camino implica un ejercicio en el que: “Caminando se hace el camino, y a las cosas dándoles un nombre” (ZI, 1996, p. 46).

⁶⁰ Toda experiencia de la carne implica, como lo pensó Mishima (2010), pensarle a este concepto cierta *elocuencia* lo cual permite comprender el peso del *sol* y el *acero* que entrena los sentidos y la capacidad de escuchar el cuerpo.

índice Thoreau, quien, a su manera, se ajusta a los parámetros de los trascendentalistas, sea el de la *conmoción* que no está mediada por otra cosa que por el individuo que está *en medio de*. La experiencia de los campos de manzanos representa una articulación de sentido desde la propia subjetividad del sujeto, una que no busca, al menos no en primera instancia, relacionarse con lo civilizatorio, pero está condenado a ello debido, como ya se dijo, a las dos naturalezas del cuerpo. Las manzanas, entonces, son la bendición para la persona que sale a caminar, indican a todo el mundo en cada una de ellas⁶¹, de ahí que la afirmación de Thoreau sobre ellas sea una experiencia cosmogónica en la que el mito de la tierra, Gea, sea el que dé vida; las manzanas que contempla el caminante son vida y mundo, volverse hacia ellas sin el prejuicio de explotarlas las dota de un *ritual* particular, de un simbolismo, que incita al caminante a vaciar su yo ante la presencia de ese absolutamente otro que se presenta ante sí: “Hay, pues, en todos los productos naturales cierta cualidad volátil y etérea que representa su valor más alto y que no se puede vulgarizar, ni comprar, ni vender” (THOREAU, 2010, p. 20).

Durante sus paseos de invierno, Thoreau reflexiona sobre esta misma capacidad del pensamiento presente en la ontología salvaje que el corazón siente por medio de la carne. La contemplación del hielo es, para el estadounidense, una experiencia que posibilita un pensar que escapa a la formulación del cálculo económico para ubicarse en el mundo de la vida y pensar desde ella. El corazón se encoje ante el violento clima invernal, esto mismo implica, para Thoreau, el mejor ejercicio de la contemplación directa del mundo, de cierto modo, el tacto, el oído, el olor, y demás sentidos, traen una carga, un peso, que le da gravedad a la construcción subjetiva que el individuo intenta hacer de sí mismo a partir de las huellas dejadas por la carne.

El frío de invierno hace parte de la dinámica del cuerpo thoreauviano, así como lo hacen las manzanas, la cabaña y demás, por lo que es parte de esa necesidad del estadounidense por articular un modo nuevo de vincularse con lo que está ahí, con las cosas⁶².

⁶¹ Dōgen, precisamente, señala esta idea, al afirmar que: “Cuando miramos alguna partícula de polvo, no significa que no veamos todo el reino del universo y, al afirmar el reino completo del universo, no significa que estemos negando cualquier partícula de polvo” (2007, p. 181).

⁶² A las cosas hay que darles una cualidad estabilizante, puesto que dota de objetividad los planos heterogéneos de la existencia: “las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que (...) los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa” (ARENDRT, 2009, p. 158). Esto

Esto es algo prioritario para poder entenderse existencialmente en el mundo, el análisis de Thoreau con el caminar implica no un *afanarse por*, sino que trae implícito una demora, un *detenerse a* que no castra la experiencia contemplativa. El caminar requiere de una disposición de la carne, y por extensión del corazón, para poder darle lugar a lo que implica realmente el *estar en medio de y en camino a*:

Todos los sonidos que escuchamos cuando hace buen tiempo se han fundido en el silencio, todas las laderas, las paredes rocosas y las cercas, el hielo lustroso y las hojas marchitas que hasta entonces no estaban enterradas, se ocultan ahora muda y gradualmente, y se pierden las huellas de los hombres y los animales. La naturaleza reafirma su dominio y borra los rastros humanos con muy poco esfuerzo (THOREAU, 2015c, p. 39).

El orden salvaje de la existencia, como lo propone Thoreau, está dispuesto a aceptar la multiplicidad presente en el mundo, no lo *acomoda* como sí lo hace el carácter civilizado, que quiere ponerlo todo en un mismo orden *funcional*. La ontología salvaje desarrollada por el sistema thoreaviano deja ver un esfuerzo por disponer de lo externo en un ejercicio de *caosmosis*⁶³ en la que la multiplicidad prima sobre la identidad, la cual solo surge como resultado de pensar la diferencia como la base de la experiencia existencial de caminar en la alteridad encarnada en el mundo natural, en la *physis*, que él ubica en los bosques de Walden, en los ríos de Concord y Merrimack, en los caminos de Massachusetts, etc.: “En estos lugares salvajes, los hombres permanecen inmóviles o se mueven de forma lenta y cuidadosa por el paisaje, tras sacrificar la animación y vivacidad de las ciudades por la queda sobriedad de la naturaleza” (THOREAU, 2015c, p. 38). Esto indica, entonces, que caminar, en Thoreau, es un desenvolvimiento del ser humano en el mundo, no para expandir su mismidad en el, sino para olvidarse de sí mismo, para perderse en la alteridad, de modo que sea posible un encuentro con otro mundo posible.

implica que *las cosas* que piensa Thoreau tienen ese carácter *geanético*, esto es, son estabilizadores directos del caos primigenio del mundo.

⁶³ Por caosmosis hay que entender: “un medio de apercepción de las máquinas abstractas que obran transversalmente a los estratos heterogéneos. El paso por la homogeneidad cósmica, que puede ser (pero esto nunca está garantizado mecánica o dialécticamente) una vía de acceso hacia la heterogeneidad complexual, no constituye una zona de ser traslúcida, indiferente, sino un intolerable foco de creacionismo ontológico” (GUATTARI, 1996, p. 103). De ahí que la ontología salvaje sea un ejercicio de creación en el que prima la complejidad dentro de la construcción subjetiva que tiene lugar.

2.4. Conclusiones del capítulo 2

Con lo dicho hasta el momento, entonces, se construye un concepto de cuerpo fenomenológicamente profundo que se estructura a partir de las distintas reflexiones que Thoreau experimenta en su inmersión en el mundo. La dualidad salvaje/civilizado, presentada al principio de este escrito fundamenta dos disposiciones hacia el mundo que deben retroalimentarse para conformar una experiencia completa de lo que es el estar-ahí en condición de sujeto post-civilizatorio. Sin embargo, el dominio de la civilización, del ideario moderno de progreso que se instaura como dogma (el dogma del progreso), es la condición dominante del individuo. Esto último no implica que debe hacerse un *retorno a*, sino que tiene que pensar a *partir de* con la intención que fomentar una *alternativa*, eso es lo que implica la ontología salvaje que se trabajó a lo largo de esta investigación.

El mismo Thoreau es consciente que no es posible retornar a la naturaleza, no solo eso, las huellas dejadas en la tierra no pueden borrarse, la condición humana actual implica pensar desde el estar inmerso en lo civilizatorio. Cada uno de sus análisis surgen de esta condición de salvaje civilizado que comprende la verdad del mundo a partir de acabar con el elemento ideológico que distrae al sujeto del encuentro con la verdad, esto es, el espíritu comercial de la época que tiene en el dinero su mejor exponente de dominio y hegemonía tanto en lo privado como en lo público. Para el estadounidense, sea dicho, es menester cuidar de tener un mínimo de bienes materiales, existe una necesidad por pensar la manera en que la *acumulación* de dinero, la cual posteriormente devendrá consumo⁶⁴, se convierte en una obsesión para el espíritu humano. No solo eso, sino que, dentro de la dinámica filosófica de Thoreau, el dinero no es una *apariencia*, sino que se instaura como una falsedad, como una negación de lo vivo que desorienta el espíritu y lo satisface espasmódicamente (funciona como *pharmakon*: veneno y cura), ya que la apariencia, como lo puede ser la cotidianidad del individuo que trabaja por comer día a día, es un estado del que es posible generar coyuntura y provocar un punto de inflexión que permitiría *superar* la condición civilizada⁶⁵.

⁶⁴ Esto es importante, el primer principio del capitalismo como sistema es el de acumular riqueza, más que gastarla. Las posteriores evoluciones del sistema ante las crisis económicas hicieron que el interés por acumular por el mero hecho de acumular se transformara por el deseo de acumular para gastar y, luego, gastar por gastar. Esto último permite decir que es el espíritu comercial de la época neoliberal contemporánea o, lo que es lo mismo, el espíritu neoliberal de la época; el cual destaca por dejar de lado el carácter civilizatorio por una ontología de los negocios (FISHER, 2018).

⁶⁵ Este concepto de *superación* implica que lo civilizado que surge tiene lugar como una experiencia de lo salvaje-y-civilizado, en tanto que se destruye la ley de lo civilizante al encontrarse con la ley de lo salvaje, pero

Es por eso que la ontología salvaje está conformada por la idea del corazón como una estructura que da vida y que se contrapone al poder economizante del espíritu comercial de la época. La figura del corazón salvaje tiene una función organizante y sincronizadora, puesto que la sensibilidad se sintoniza por medio del ejercicio de *estar-en-medio-de* ya sean los ríos, la cabaña o el camino. Esto se debe al *peso* detrás de cada una de estas experiencias, las cuales no rehúyen o pelean las unas con las otras, sino que forman parte de la misma existencia humana fundamental, aquella que encuentra en la materia y en la dinámica del *ahí*, la capacidad de contemplar el mundo de forma profunda y continuada sin acelerarse debido a los *tiempos del mercado*.

Los ríos, la cabaña y el camino son, para Thoreau, una forma en que el ser humano puede recordar esa fuerza de orden terrenal que se ha desgastado por las maneras comerciales de entender el mundo y la figura del progreso como nuevo Dios que se erige por encima de toda forma de divinidad. De ahí que el corazón que se trabaja en la filosofía de Thoreau sea la base del concepto de cuerpo, esto es así porque la mente, el cerebro, es la figura propia del número y del cálculo, el cual, aunque necesario para habitar con los otros⁶⁶, no es propio de la persona que busca algo más que el sobrevivir dentro del ferrocarril del progreso que él contempla todos los días cerca a su cabaña.

De ahí, se vuelve menester pensar la condición de salvaje con la que Thoreau invita al lector. No es solamente una renuncia a todo lo material y a toda forma de socialización, sino que es una manera de *estar en el mundo* que se ejercita a diario en relación con la existencia, la cual se contrapone a la idea acelerada del progreso. La ontología salvaje de Thoreau implica pensar un cuerpo dispuesto a contemplar y a *estar-en-medio-de*, es decir, a actuar, de ahí que se torne fundamental pensar cómo se vincula el ser humano con su propio mundo más allá del desgaste del trabajo acumulador.

en este proceso se conservan elementos de lo uno y lo otro en una síntesis que da lugar a un entendimiento específico del mundo. Esto último según la descripción de Hegel (1971, p. 102) sobre el proceso de superación en el camino al espíritu absoluto.

⁶⁶ Thoreau no rechaza el cálculo, sino que lo instrumentaliza como un elemento necesario para la vida en comunidad, sus constantes referencias a la economía en *Walden* (expresadas principalmente en el primer capítulo de dicho libro), así lo dan a entender. Ahora bien, lo que él hace es desvincular el cálculo de la posibilidad de generar un pensar que sea válido para llegar a las verdades presentes en el mundo.

3. ONTOLOGÍA MATERIALISTA, HEDONISMO Y POSANARQUISMO: ANÁLISIS DE LA TEORÍA DE MICHEL ONFRAY

El presente capítulo tiene por objetivo exponer los elementos generales de la teoría filosófico-política de Onfray. Para conseguir este objetivo se divide en tres momentos el capítulo; el primero, que busca explicar la ontología materialista y lo que acá se llama geografía existencial; el segundo, se organiza para dar claridad sobre el concepto de cuerpo solar y del proyecto hedonista y; finalmente, se presenta la idea de la escultura de sí y la política rebelde. Cada uno de estos momentos, como se verá sobre el final, corresponde a una dimensión de lo que es la filosofía política del Onfray, que se orienta a pensar la libertad humana por sobre todas las cosas, pero no de cualquier tipo, sino una libertad que es realizativa, esto es, que se considera a sí misma verdadera en la medida que los demás pueden gozar por sí mismos de la suya sin que esto implique la eliminación de los otros.

Esto implica pensar desde el posanarquismo onfraiano, la contrahistoria, la enciclopedia del mundo y demás conceptos que Onfray utiliza para intentar sistematizar filosóficamente la vida. Sin embargo, si bien el objetivo del que se parte es el de exponer la teoría de Onfray, la hipótesis que se tiene es que el trabajo está incompleto en la medida en que queda demasiado abierto a las posibilidades y, por lo mismo, arroja al lector en un infinito de posibles que acaba por saturar la capacidad estético-subjetiva de esculpirse a uno mismo. Esto último es central para el capítulo siguiente, puesto que este buscará especificar, dentro de los múltiples caminos que Onfray plantea, uno que sea acorde a lo que aquí se describe. Es decir, este tercer capítulo quiere demostrar cómo es que el ser humano puede devenir revolución de modo general, mientras que el cuarto lo hace de una forma específica.

La idea está en intentar sintetizar en un personaje conceptual estas formas de resistencia y lucha que Onfray postula, no es solamente centrarse en el caos que desorienta y aturde momentáneamente al sistema capitalista, sino que se quiere de un límite teórico, de un encaminamiento determinado (entre todo lo que sistematiza Onfray), para poder tener herramientas prácticas que permitan una revolución de la cotidianidad como el principio de superación del control y la disciplina del mercado, el dinero y el consumo que domina de modo hegemónico la subjetividad del ser humano en aras de poderse reproducir.

3.1. ontología materialista y geografía existencial

Michel Onfray es un ateo consagrado; sin embargo, su perspectiva no es la eliminación de cualquier fuerza metafísica, sino que su conflicto está relacionado con la fe judeocristiana, que para él encarna una vida de sacrificio y automutilación que no es propia del vitalismo que identifica al ser humano. El francés es un creedor de que el ser humano es una criatura dispuesta en el mundo para gozar y hacer gozar de forma responsable, pero no fue enviado al mundo (que posee un sufrimiento implícito, en esto retoma a Schopenhauer⁶⁷) para castigarse más de lo que lo hace el solo hecho de estar arrojado a la vida, sino que quiere que la existencia esté marcada por una fuerza vitalista, bio-geo-fisiológica, que haga posible una vida digna de ser vivida:

El hecho de desviar la pulsión de muerte que los martiriza hacia la totalidad del mundo no salva al atormentado ni modifica su miseria, sino que contamina el universo. Al querer evitar la negatividad, éste la esparce a su alrededor, y además produce una epidemia mental (ONFRAY, 2006, p. 3).

Es ahí donde entra el proyecto de la ontología materialista, puesto que, para Onfray, si bien es cierto que hay que leer y entender los principios expuestos dentro del canon filosófico medieval (Agustín y Aquino como máximos representantes, pero siendo crítico con todo el pensamiento judeocristiano de la Edad Media⁶⁸), la propuesta ontológica planteada por él implica rechazar el peso de esa tradición, la cual solamente ha derivado en un abstracto pensamiento metafísico que más que aportar al crecimiento humano, lo que hace es volverlo infértil al rechazar toda forma de pensamiento que no se asemeje a la manera judeocristiana de occidente de entender el mundo: “El alma humana, que es material, lleva pues en ella la memoria de una duración que se despliega más allá del bien y del mal. La duración vivida no se percibe naturalmente, se mide culturalmente (...) nuestra civilización la mide para enjaularla” (ONFRAY, 2015a, p. 30). El trabajo de Onfray es pensar la filosofía desde su *contrahistoria*⁶⁹, lo cual permite develar que la orientación que mejor permite un

⁶⁷ Específicamente, la sentencia sobre el sufrimiento como esencia humana dice que: “Por esa razón queremos examinar en la existencia humana el destino interno y esencial de la voluntad. Cada cual reconocerá fácilmente en la vida del animal lo mismo, solo que más débil, expresado en diversos grados, y también en la animalidad que sufre podrá convencerse suficientemente de que en esencia *toda vida es sufrimiento*” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 368, § 56).

⁶⁸ Onfray (2007a) hace mucho hincapié en cómo el cristianismo contaminó toda la historia de la filosofía: “Los nuevos maestros, los que se copia, recopia, se utiliza, difunde, lee y comenta los autores para quienes trabajan los monjes en sus monasterios, son los Padres de la Iglesia (...) es la buena sociedad filosófica, pero en ella todos están disgustados con su cuerpo y con la vida” (pp. 15-16)

⁶⁹ Este concepto debe entenderse a partir de la idea de que: “Espero que esta *Contrahistoria* se lea como una historia evidentemente (...) no propone el fin del manual ni la abolición del género, sino su revolución

cultivo del alma y de las potencialidades humanas se encuentra en los márgenes filosóficos ignorados por el canon de la academia. La ontología responde a un esfuerzo por pensar *la física de la metafísica*, lo cual implica reflexionar sobre la manera en que se construye una *filosofía como una forma de vida* que se orienta a considerar prácticas de resistencia frente al peso de los discursos hegemónicos contemporáneos (el cristianismo, el capitalismo, el autoritarismo, etc.)⁷⁰. La ontología materialista constituye un esfuerzo por parte de Onfray por devolverle al ser humano una interacción con el mundo que no requiere de un Dios mediador creador del cielo y de la tierra, sino que rompe con el antropocentrismo medieval para dar lugar a una figura del humano-animal que conecta con el universo, el cosmos, de una forma bio-geo-fisiológica:

El mundo entero se encuentra concentrado en esos átomos de lo más sutiles: lo mineral, lo vegetal, lo animal, las flores, las especias, los frutos, la madera; en el vino, todo gira en un vórtice de átomos. La evolución en la naturaleza se encuentra en el líquido que se metamorfosea en la botella según el ritmo impuesto por el tiempo cósmico (ONFRAY, 2015a, pp. 43-44)

Esta ontología materialista se centra en varios conceptos para poder extirpar la metafísica judeocristiana de los vínculos del ser humano con el mundo para postular una especie de *ontología salvaje* que se fundamenta en la naturaleza misma de las cosas, estos conceptos son: el tiempo, la animalidad y el cosmos como experiencias de la vastedad que articulan la vida como una fuerza que es capaz de entablar un vínculo con el mundo (el cielo y la tierra), sin algún Dios, o, peor aún, sus fieles, que imponga su voluntad sobre el ser humano⁷¹. Para Onfray es importante romper con la idea de que el ser humano es único e irrepetible y que, del mismo modo, somos imagen y semejanza de un Dios que tiene el destino manifiesto como el gran objetivo de la existencia: “Retorno al vino (...) la tierra y la potencia, el aroma de trufas y sotobosque, la presencia de las raíces, el vigor a pesar de la edad, la memoria enorme y la naturaleza más física que emocional, la fuerza sin la brutalidad”

metodológica, este proyecto de enciclopedia voluntariamente mutilada tiene como finalidad el surgimiento de un continente sumergido, de una ciudad hundida desde hace siglos, para volver a iluminarla y darle vida sacándola a la superficie” (ONFRAY, 2007b, p. 23).

⁷⁰ Entiéndase por vida filosófica lo pensado por Pierre Hadot: “La forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana (...) Es el problema del filósofo que, teóricamente, debería separarse del mundo, pero que de hecho ha de volver a él para llevar la vida cotidiana de los demás” (2009, pp. 151 y 156).

⁷¹ Aquí hay que tomar en cuenta la influencia de Nietzsche (1993; 2003) y de Darwin (1981), puesto que, en cuanto antecedentes, la concepción del estar-en-el-mundo de ellos es la base de lo que luego Onfray va a metamorfosear como la ontología materialista.

(ONFRAY, 2015a, p. 49). Si el ser humano es algo es vegetal y animal, antes que trascendental.

De ahí que el primer concepto, el de tiempo, busque pensarse, igual que lo harán los demás, como una forma de resistencia. El *contratiempo*, como lo llama Onfray, es una figura que busca dejar de pensar los perfectos *tiempos de Dios* para dar lugar a los imperfectos tiempos de la naturaleza, los cuales postulan una forma más íntima y corporal de lo que es la verdadera naturaleza humana. El tiempo de Dios está cargado con un concepto de lo sublime que aprecia lo existente en tanto que creación divina, en tanto que poseedor de una herencia metafísica de perfección, mientras que el contratiempo aprecia lo que es en tanto que es, es decir, aprecia el ahora como un tiempo expresado en sus propios términos: “El tiempo meteorológico es la matriz del tiempo ontológico. ¿Hace buen o mal tiempo? El tiempo que hace es el tiempo que es. Nada de reloj de pulsera, basta con levantar la nariz, enderezar la cabeza, mirar el mundo que responde inmediatamente” (ONFRAY, 2015a, p. 75)⁷². La idea de contratiempo implica una ruptura con la visión metafísica para orientarlo hacia la física del cuerpo, la fisiología humana se convierte en el punto de inflexión dentro de la teoría contratemporal, puesto que no es para el conocimiento que se piensa el tiempo, para aprehender el mundo, sino que es para vivir, para el estar en el mundo, que se concibe el tiempo como un concepto de resistencia que permite al individuo reencontrarse con la tradición chamanística, mitológica, pagana, etc., que identificó la vida del ser humano antes de la llegada de la verdad del dios judeocristiano: “La naturaleza dispone de un ritmo que no es el de los hombres quienes, en vez de someterse a él, han preferido someterlo” (ONFRAY, 2015a, p. 87).

Continuando, el contratiempo onfraniano es concebido como un elemento que posibilita una relación íntima entre el ser humano y el mundo, pero esta relación destaca por una amabilidad con él, una afabilidad, si se quiere, en la que no existe una aprehensión del mundo, sino un *contacto* con él para realizarse con él y no sobre él, puesto que esto es lo que identifica la visión de mundo del Dios mercado que Onfray encuentra al interior de la

⁷² A su modo, Onfray está en contra de la visión del tiempo como una mera condición de posibilidad para la experiencia (KANT, *KrV*, p. 81, sec. A40), sino que defiende el tiempo como el caldo de cultivo para existencia en tanto que fuerza vital de lo que es: “Tocar la flauta anticipándose al tiempo, a fin de que su danza se haga más rápida y agitada; luego la gran calma en que todo, estremeciéndose como después de medianoche, parece espectral. Yo mismo estoy en el tiempo, él en mí: autovivenciado, auto *orgasmo*” (NIETZSCHE, 2007, p. 355).

maquinaria del trabajo sumiso y obediente que destruye la experiencia humana de vivir. La temporalidad que piensa el francés está orientada a fungir como una ruptura de la linealidad dominante del tiempo-trabajo, para dar lugar a un tiempo geológico en el que no se domina el tiempo, sino que se concibe en tanto que fuerza superior que rige y marca las pautas del tiempo: “El ser humano se debate entre ese tiempo común con el bambú y las cigarras y las duraciones sociales que son tiempos medidos, empleos del tiempo, agenda y otros cortes del tiempo en función de los intereses de la sociedad” (ONFRAY, 2015a, p. 89)⁷³. Esto implica que el tiempo se impone sobre la persona y no al revés, lo cual hace posible que el ser humano pueda romper con el antropocentrismo que ha heredado históricamente para dar paso a una comprensión abierta de lo que es su propia identidad.

Ahora bien, esto da paso al segundo punto, la animalidad. La cual se constituye como un paso subjetivo hacia la comprensión de lo humano, puesto que Onfray recurre al bestiario como una figura subjetivo-materialista que permite una articulación filosófica de orden fenomenológico, puesto que pone en la esencia de la humanidad la animalidad como una productora de identidad y de *caracteres*⁷⁴. La apertura de la animalidad permite una apertura del horizonte interpretativo de la subjetividad humana, el ser humano comparte el espíritu del águila, el caracol, el pez⁷⁵, eso le permite un vínculo de otro tipo que aquel que él mismo ponía sobre el mundo. La idea de Onfray es retomar el bestiario como una figura que rompe los horizontes unificados y totalitarios (unidimensionales) que rodean la visión capitalista del mundo, pero siempre intentando mantener una distancia crítica frente a la completa pérdida del sentido orientativo; se es hombre y animal: “Darwin comprueba que los animales y los seres humanos son extrañamente parecidos (...) Si bien el mono-mono y el mono-hombre descienden de un mismo árbol, ocurre que uno y otro se separan después en el devenir de su comunidad” (Onfray, 2015a, p. 235).

⁷³ En esto hay que pensar el contratiempo como esa forma de interrupción del *empleo del tiempo*: “El contratiempo se produce en la intersección entre la experiencia interior (la «fenomenología de la conciencia íntima del tiempo» o del espacio) y sus marcas cronológicas o topográficas, aquellas que llamamos «objetivas», «en el mundo»” (DERRIDA, 2017, p. 610).

⁷⁴ Este concepto no es usado por Onfray, sino por Elias Canetti (2021), y hay que entenderlo de la siguiente manera: “Cada cual lleva dentro de sí un sin número de caracteres; estos conforman el tesoro de sus experiencias y determinan la imagen que él mismo hace de la humanidad” (p. 209),

⁷⁵ Onfray parte de Nietzsche, quien en su obra constantemente refiere al uso de los animales para referirse a su caracterización de lo que es el ser humano: “Como los animales del bosque y del mar, / amo perderme por un buen instante, / detenerme a cavilar en propicio extravío, / atraerme desde lejos finalmente a casa, / a mí mismo hacia mí mismo” (NIETZSCHE, 1990, p. 15).

Es bajo esta idea que lo animal cobra un sentido particular dentro de la ontología materialista de Onfray, ya que, si bien la subjetividad es la estructura del ser humano, es la animalidad (la ubicación del ser humano como uno más de los animales de la Tierra) lo que posibilita que se constituyan formas de *apertura* que hacen que la identidad humana sea una fuerza que, aunque limita por lo idéntico (su subjetividad), siempre está en tensión constante con lo diferente (la animalidad). Este conflicto genera formas existenciales vivas de comprender la subjetividad como un punto de resistencia en la que todo ser humano puede inventarse y reinventarse de forma metamórfica:

todo lo que el humano urbano henchido de conocimiento libresco toma por fragmentos emblemáticos de la naturaleza ha sido desnaturalizado, transformado, desfigurado, refigurado, figurado, configurado para terminar siendo, según el principio formulado un día por los judeocristianos, un instrumento en las manos del hombre (ONFRAY, 2015a, p. 260)⁷⁶.

El esfuerzo de Onfray por postular una animalidad se centra en acabar con las fronteras subjetivas que se instalan bajo el prejuicio antropocéntrico, que limita al ser humano a ser solo eso, una linealidad. Es con este mismo trabajo sobre lo humano que el francés se presta para pensar la botánica humana, esto es, la configuración de la subjetividad bajo el marco de las plantas, no solo como un mero esbozo estético que deslumbra por medio de lo sublime que genera un impacto en el espíritu, sino que es una fuerza subjetiva que es capaz de generar unos efectos al interior de la construcción de uno mismo que posibilita un arraigamiento en el mundo por medio de un *contacto cósmico* con la naturaleza en su forma más pura. Nuevamente, el mundo se vuelve un sitio para *ser* no para *tener*⁷⁷.

La botánica humana se trabajará un poco más adelante cuando se hable de la geología existencial presente en la teoría del viaje. Ahora, hay que terminar de comprender la ontología materialista onfraiana, sépase, el cosmos. Este último concepto se arraiga en el mismo esfuerzo que tenían los antiguos pensadores presocráticos al respecto de la explicación del origen de la naturaleza de las cosas; no obstante, no se decanta por ningún pensador en particular: el aire, el fuego, la tierra, el agua, todos son formas que toma Onfray

⁷⁶ Este concepto de metamorfosearse pertenece, nuevamente, a Canetti (2016), para quien la alternativa al poder totalizante de la masa se da por medio de la *metamorfosis*, que posibilita el escape al interior del sistema.

⁷⁷ Fromm (2006) entiende esta condición del tener como la promotora del egoísmo y la competencia dentro de la psicología humana: “Significa que lo deseo todo para mí; que poseer y no compartir me da placer; que debo ser avaro, porque mi meta es tener, y que más soy cuanto más tengo; que debo sentir antagonismo a todos mis semejantes” (p. 25).

para considerar un pensamiento *mítico racional*⁷⁸ que posibilita un *sentir* a partir de la materialidad de lo que hay, de la *phisis*, pero sin que ello elimine la fuerza metafísica que está detrás de toda explicación sobre el origen de las cosas de la tierra:

Una ontología materialista se apoya en este epicureísmo trascendental que ciertamente recuerda el vínculo del hombre con la naturaleza pero también con lo poco que sabemos del cosmos. Comencemos por tener la capacidad de admirar el espectáculo de esta inmensidad que supone lo sublime: lo sublime es la vía de acceso materialista, atomista atea al sentimiento oceánico que retrotrae el cuerpo a la configuración anterior a la separación judeocristiana (ONFRAY, 2015a, p. 365).

El cosmos para Onfray es ese espectro que se encuentra detrás de la *phisis* como una pulsación que permite el latido de la vida que está presente fuera de los límites de la existencia humana. El vínculo con el cosmos, precisamente, es lo que Onfray encuentra como perdido en el cuerpo dominado por el trabajo alienado capitalista, el cual reduce la carne a ser una mera masa obediente y servil del Dios dinero. Es menester entender esto porque, precisamente, es parte fundamental dentro de la fisiología que Onfray propone, ya que toda la ontología materialista es un proyecto que quiere pensar el modo en que el ser humano entiende el cuerpo en relación consigo mismo y con sus posibilidades al interior del mundo más allá de la economización.

Finalmente, hablar de una ontología materialista implica hablar de la *geología existencial*. Este último término, ausente en Onfray, pero útil para el análisis que sigue, permite recoger las reflexiones del francés al respecto de lo que es el espacio, los lugares, como una experiencia de apertura y construcción de uno mismo. No es solo que el cosmos sea una fuerza vital presente en todas las cosas y que se exprese materialmente por medio del *para sí* de la naturaleza, sino que la geografía de los sitios, la *mirada cartográfica* del individuo que se orienta hacia el mundo con mirada amable, aceptando lo minúsculo que se es, permite comprender las verdades ocultas al *ojo afanado*: “Tiempo eterno captado, paralizado, fijado, petrificado: se oye un eco lejano en medio de esos cadáveres esculpidos, silenciosos, amorfos e insignificantes. La oreja y el oído del cazador, seguido del ojo y la mirada, aún pueden captar un poco de aquel tiempo geológico, primitivo y elemental” (ONFRAY, 2015b, p. 31). La aurora boreal solamente puede ser experimentada al renunciar al tiempo del trabajo y, a su vez, haciendo que el cuerpo disponga de sí mismo en sumisión

⁷⁸ Onfray (2015a) explica este concepto como el justo medio entre el mitos y el logos que convergen para dar lugar a las verdades del mundo en la antigüedad.

al peso del cosmos. La geografía de los lugares desgarrar el espíritu ensimismado que está atrapado en la adoración al Dios mercado; el cuerpo se *entenece* al momento de ver las luces del Norte, el corazón se acongoja al momento de comprenderse como parte de esa totalidad del cosmos que ha intentado negar, ese es el punto existencial de la geología que Onfray ve en la experiencia de los lugares:

Como si fuese la primera mañana del mundo, quien observa tiene la sensación de asistir al nacimiento de un planeta, a la creación inmanente de continentes, de volúmenes, de figuras, de relaciones —el agua y la tierra, la montaña y el océano, la costa y la orilla, las alturas y el nivel del mar, las profundidades y las altitudes, las cumbres y los abismos— (ONFRAY, 2015b, p. 48).

La teoría del viaje onfraiana busca que el sujeto se des-entienda de la lógica del dinero que busca convertir el lugar en espacios estériles donde solo se vive una especie de umbral entre lo laboral y lo no laboral, espacio por demás dominado por el consumo, puesto que, siguiendo lo dicho por Onfray, el ejercicio de comprender el cosmos (la diferencia que unifica a todas las cosas)⁷⁹ implica acabar con la metafísica del dinero que está presente en los lugares en tanto que consumo: “El nómada, por su parte, rechaza esa lógica que permite transformar el tiempo en dinero y la energía singular, el único bien del que se dispone, en moneda contante y sonante” (ONFRAY, 2016, p. 18). La experiencia en el Polo Norte (ONFRAY, 2015b) ejemplifica esto, los esquimales contemporáneos entienden su tierra sagrada como un lugar de trabajo, no como un espacio poseedor de una tradición cósmico-chamanística que da sentido a la existencia. La geografía del Polo Norte hace que Onfray entienda, de manera directa, lo que implica des-figurarse en un estar arrojado al mundo, puesto que recalca el modo en que el ser humano debe someterse frente al cosmos que domina lo existente: “el paisaje dura, persiste, incluso puesto en peligro por los hombres. Y lo Diverso reside en él, en los campos, visible y perceptible en las epifanías naturales, lejos de los artificios de la cultura” (ONFRAY, 2016, p. 75).

La geografía existencial piensa en vincular al ser humano con la espacialidad, si antes se habló ya del contratiempo y de la animalidad, este concepto implica la experimentación directa del estar-en-el-mundo con otra disposición en el cuerpo, inclusive, en el corazón, puesto que trae consigo la manera en que uno se entiende y se identifica con un lugar que es

⁷⁹ Esto es similar a la doctrina heracliteana de lo mismo y lo diferente en relación constante: “A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima” (HERÁCLITO, *Fragmentos*, 40).

capaz de generar subjetividad y, a su vez, de transformarla. El espectro de apertura se abre en una *fusión de horizontes* en la que el ser humano puede vincularse con el peso del mundo que ha negado bajo su visión antropocéntrica:

El espíritu del geógrafo no debe confundirse con el del geólogo, minero extractor y excavador de fallas. El primero recorre el planeta y se complace con el movimiento por el contorno del mapamundi, el segundo se instala y cava su agujero, horada una madriguera para enterrar en ella su energía y su curiosidad (ONFRAY, 2016, p. 135).

3.2. El cuerpo solar y el proyecto hedonista

Agregado a lo anterior hay que comprender lo que es el concepto de cuerpo en el sistema onfraiano, ya que no es solamente un medio para estar en el mundo, sino que esta forma particular de *ser y estar* implica comprender el goce como un principio rector a la vida. En un momento se profundizará en lo que es la teoría del goce, de momento baste decir que la corporalidad dentro de la filosofía del francés trae consigo pensar el modo en que se dispone de los elementos que constituyen al ser humano para que se pueda *gozar y hacer gozar*

goza y haz gozar, sin hacer daño a nadie ni a ti mismo: ésa es la moral. Está todo dicho: goce de sí mismo, por supuesto, pero también y sobre todo goce del prójimo, pues sin goce ninguna ética es posible o pensable, ya que sólo el estatuto del otro la define como tal (ONFRAY, 2008, p. 81).

El cuerpo no es, entonces, una herramienta a ser pulida y preparada para la servidumbre ideológica, política o económica de algún sistema (sea de izquierda o de derecha); al contrario, lo que para Onfray implica la corporalidad es una *experiencia de la carne* que está imbuida en la antigua relación de Eros con Psyché, la cual implica la presencia de una erótica solar que configura toda una teoría del amor, como la llama el mismo Onfray, pero que, detrás, esconde toda una sistematización sobre la manera en que se constituye una interpretación no encadenada (prejuiciosa) de lo que sería lo otro: “Una genealogía del deseo, una lógica del placer y una política de las disposiciones permiten reflexionar, de manera entrecruzada, sobre el papel de la falta, del ahorro y del instinto en la tradición idealista y renunciante” (ONFRAY, 2002, p. 38).

La teoría hedonista de Onfray, entonces, se vincula con la teoría de la erótica solar, la cual piensa lo que aquí se referirá como cuerpos solares, entiéndase, los individuos que comprenden la libertad que está implícita en toda existencia materialista, en el sentido

expuesto en el acápite anterior, que permite entablar una relación de goce con el mundo, pero este goce, propio del hedonismo onfrayano, no es el proyecto egoísta de los burgueses, sino que es una propuesta ética que se postula desde la responsabilidad con el otro y lo que son sus propias fronteras (cuerpo, conciencia, ideales, etc.). La idea de Onfray es que el sufrimiento, constante, mayoritario e inevitable, no debe ser negado, al contrario, se parte de su existencia y de su predominio en la vida, pero eso no implica caer en el nihilismo como único camino; el derrotismo es todo lo contrario a la teoría hedonista de Onfray y su posterior proyecto de insumisión, que se desarrollará en el acápite siguiente. Todo ser humano posee no solo un espíritu que convierte las experiencias en consciencias, que conecta con el cosmos por medio de una abstracción, sino que tiene un cuerpo, posee carne, huesos y órganos, que constituyen una totalidad marcada por la diferencia; el cuerpo humano funciona por su *caosmosis*, por usar un término de Guattari, la cual hace que las subjetividades, las singularidades en su expresión compuesta (en tensión con otras), produzcan modos de ser y estar orientados hacia la vida antes que la muerte

Esta *Teoría del cuerpo enamorado* vale como declaración de guerra hecha a todas las formas tomadas por la pulsión de muerte en las relaciones sexuales. A guisa de medicina contra estas lógicas mortíferas, propone igualmente la celebración de una erótica cortés que reactive la feliz voluptuosidad de las libidos gozosas, contemporáneas de las ricas horas de despreocupación de las que la carne conserva una irreprimible memoria (ONFRAY, 2002, p. 34).

Ahora bien, pensar el concepto de cuerpo trae consigo pensar las disposiciones ontológicas antes descritas. El cuerpo, y en esto Onfray sigue a Foucault (2003), posee unas facultades que hacen que sea posible hacer uso de él, y es precisamente en este uso libre y voluntario (ajeno a prejuicios ideológicos, políticos y demás) lo que lo vuelve un punto de inflexión para poder pensar la posibilidad o no de una resistencia frente a los discursos de poder que se instauran al interior de la sociedad, sin dejar de lado los mecanismos de control que, dentro de una sociedad como la contemporánea, configuran el panorama: “Lejos de lo que constituye las pasiones fútiles de la mayoría -la búsqueda desenfrenada de honores, dinero, poder, posesión y riquezas-, la terapia materialista propone una ascesis, un auténtico despojamiento de los pesares inútiles y vanos en provecho de la única riqueza que hay: la libertad” (ONFRAY, 2002, p. 45).

Cuerpo y subjetividad, en este sentido, van de la mano, ya que es el sentir corporal, material, el que posibilita un impacto en el espíritu que genera el goce buscado por Onfray.

No es solamente el estar en el mundo lo que posibilita una forma adecuada de comprender tanto el contacto con el mundo como el goce adecuado, sino que, debido a la dinámica totalizante y autoritaria de los sistemas contemporáneos, se nace encadenado y debe de hacerse un esfuerzo por resistir la sumisión al que el Dios mercado quiere someter a los miembros de la comunidad.

De ahí que el cuerpo solar, entonces, sea una figura que comprende los brillos y la vitalidad desde: 1) la responsabilidad con el otro, 2) la amabilidad con la que se dispone la apertura de lo propio a la diferencia, 3) el cuidado de la otredad y 4) los límites existentes entre ese otro y uno mismo. La teoría de Onfray no cae en el error de censurar lo propio bajo el principio de hospitalidad⁸⁰, por el contrario, quiere pensar la diferencia, consultarla, tenerla presente, fusionarse con ella, pero todo proceso con lo otro implica, a su manera, comprender que se es un *dos*, es decir, una estructura ontológica compuesta por dos cuerpos⁸¹, de ahí que los límites de lo otro y los propios se convierte no en una dialéctica, sino en una tensión que se resuelve con el conflicto, no necesariamente la guerra, entre ambos, sin que ninguno anule al otro, sino que implica una *tensión* que enriquece la construcción que uno hace de sí mismo: “Desear supone, pues, experimentar los simulacros del otro en el propio cuerpo, asistir como espectador voluptuoso a la interferencia de las partes de lo real en la dinámica del gran todo, constatar la eternidad del movimiento que nos abarca” (ONFRAY, 2002, p. 88).

Vale decir, entonces, que el cuerpo es la puerta de entrada a la subjetividad, de ahí que el contacto que surge con el mundo y la forma correcta de comprender *lo que se siente* trae consigo cómo se relaciona uno con la existencia y con los otros con los que se comparte. Esto último implica pensar cómo se goza, cómo gozan los otros y cómo se pueden entablar formas éticas de forzar, esto es, formas conjuntas y responsables de disfrutar del placer que el cuerpo puede experimentar, sin que esto conlleve, como lo piensa cierta lógica del

⁸⁰ Entiéndase este concepto como lo hizo Derrida: “No teniendo el dueño de la casa más urgente preocupación que la de hacer resplandecer su alegría sobre cualquiera que, de un atardecer, venga a comer a su mesa y a descansar bajo su techo de las fatigas del camino, espera ansiosamente en el umbral de la su casa verá al extraño surgir en el horizonte como un libertador cuando lo vea venir, el maestro se apresurará a gritarle: «Entra pronto, que tengo miedo de mi felicidad»” (2000, 129 y 131, respectivamente).

⁸¹ Esta idea implica pensar el Eros como un *escenario de dos*, puesto que así no se anulan las dos partes en una fusión indeterminada, sino que se genera una tensión entre ambas partes: “El amor no es solamente el encuentro y las relaciones que se tejen entre dos individuos, sino una construcción, una vida que se hace, ya no desde el punto de vista del Uno, sino desde el punto de vista del Dos. Yo llamo a esto «escena del Dos»” (BADIOU & TRUONG, 2012, p. 35).

psicoanálisis freudiano tradicional, a la destrucción de uno mismo o de los demás por la presencia inevitable de la pulsión de muerte.

El hedonismo de Onfray se sigue de una directriz principal, sépase, que es posible poner en el centro de la vida el disfrute por sobre el dolor. El concepto de vitalismo onfraiano implica luchar contra el inevitable sufrimiento por medio del goce del propio cuerpo y las pasiones que lo componen:

rechazar el dolor y el sufrimiento como vías de acceso al conocimiento y a la redención personal; procurarse el placer, la felicidad, la utilidad compartida, la unión alegre; acceder a lo que pide el cuerpo y no proponerse detestarlo; dominar las pasiones y las pulsiones, los deseos y las emociones y no extirparlos brutalmente de sí. ¿La aspiración del proyecto de Epicuro? El puro placer de existir... Proyecto siempre de actualidad (ONFRAY, 2008, p. 63).

La felicidad, en ese orden de ideas, se vuelve fundamental para poder pensar los modos en que el ser humano se relaciona con los otros, puesto que la dinámica de disfrute, goce y alegría se centra en cómo se construyen vínculos con los demás sin que estos impliquen la reducción de los deseos, placeres y alegrías de los demás, lo cual implica pensar cómo es posible concebir prácticas que configuren un *habitus* en el cual la reciprocidad con los demás, el respeto a sus límites y sus deseos y viceversa. Además de pensar en la diferencia, en lo otro, el hedonismo de Onfray implica una lucha con las fuerzas que aplacan al cuerpo y el espíritu, el poder sistémico que se expresa por medio del control y la disciplina busca personas tristes, angustiadas, estresadas y cansadas, de modo que se queden dispuestos a la sumisión y la obediencia incondicional⁸².

En este sentido, el hedonismo se asocia con una felicidad compartida, realizativa, la cual no se centra únicamente en lo propio como una expresión de egoísmo, sino que quiere pensar una eudamonía que se articula de forma conjunta, siempre teniendo la búsqueda por la felicidad compartida como el ejercicio socio-ético primordial para la vida en comunidad sana: “Con él, junto a él, a su lado, lo más cerca posible, tanto la compasión como la simpatía siguen siendo desde luego posibles, pero no *en lugar* del otro, con su conciencia, en su propia

⁸² Esto implica que el cuerpo pensado por Onfray lucha contra la tristeza como motor de la existencia humana, en esto retoma la lección de Deleuze en su curso sobre Spinoza: “¿Qué hay en común, para Spinoza, entre un tirano que tiene poder político, un esclavo y un sacerdote que ejerce poder espiritual? Esta coincidencia es lo que hace decir a Spinoza: ¡pero son impotentes! Es solo que, en cierto modo, ¡necesitan entristecer la vida! Esta idea es curiosa. Nietzsche también dirá cosas como esta: ¡hay que hacer reinar la tristeza! Él [Spinoza] siente esto, él [Spinoza] lo siente muy profundamente: necesitan hacer reinar la tristeza porque su poder solo puede basarse en la tristeza” (DELEUZE, 2019, p. 114).

carne” (ONFRAY, 2002, p. 95). Esto permite que el individuo no se ate al sufrimiento como una experiencia articulante y proveedora de sentido, puesto que, si bien el sufrir es algo que debe ser tenido en cuenta como una verdad de la existencia, no implica que deba ser pensada como la única verdad. Onfray quiere pensar la tensión que se produce entre la vida y la muerte por medio de un ejercicio filosófico orientado a una práctica eudaimónica que se contraponga al peso del nihilismo y la pulsión de muerte que se hace presente con el cristianismo que se ha arraigado en la historia de Occidente.

Por lo tanto, el proyecto hedonista es un esfuerzo por repensar la subjetividad de la persona en la medida en que se comprende como un individuo en el sentido estricto. Aquí se retoma la idea del *cuidado de sí*, en la cual hay que concebir una postura ética y política que se centra en la construcción de uno mismo (se trabajará con más cuidado en el siguiente acápite), de la individualidad⁸³, de modo que sea un cultivo determinado de la propia identidad y subjetividad que hace que uno se pueda pensar bajo una libertad y una autodeterminación que no está mediada por ningún prejuicio heredado por la cultura (como el judeocristianismo). Onfray propende a un individualismo radical que se basa en la idea del espíritu libre de Nietzsche, por lo que el cuidado de sí propondría una responsabilidad con uno mismo y con los otros. La ética que piensa el francés desde su concepto de fisiología quiere que todo cuidado del individuo sea, por obligación, un cuidado de los demás, pensado siempre en las tensiones que genera la interacción de un individuo con otros y con el mundo, todo proyecto hedonista lo es, al mismo tiempo, de libertad, responsabilidad, felicidad y diferencia; todo esto en un solo orden de cosas que parte de la individualidad como constitutiva de la experiencia del espíritu libre que puede vivir fuera de los barandales del control de los sistemas:

¿Qué fisiología? La de los órganos y la carne, de las energías y los cuerpos, de las pieles y los humores, un cuerpo interior, un animal máquina. Pero también un cuerpo para los demás, que se muestra y constituye en, por y para la mirada de otro: un cuerpo exterior, una ficción frágil. Lo que soy procede, y en una parte importante, de lo que los otros hacen de mí y del uso que hago de lo que hacen de mí (ONFRAY, 2009, p. 16).

⁸³ Esto hay que entenderlo desde el cuidado de sí pensado por Foucault: “El cuidado de sí ha sido, en el mundo greco-romano, el modo en el cual la libertad individual -o la libertad cívica, hasta cierto punto- se ha reflexionado como ética (...) El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros” (2000, 261 y 263, respectivamente).

En este sentido, la individualidad onfraiana es parte del proyecto de emancipación micropolítico que busca una revolución desde los sujetos, desde los lugares comunes, para poder escapar de las tendencias fascistoides de orden capitalista que ordenan el mundo a partir de la mirada del Dios dinero que busca una reducción del individualismo hedonista basado en la responsabilidad por el del egoísmo arribista y competitivo que genera mayor rendimiento y mejor reproducción del sistema por medio de la instauración de un *habitus* que ordena todo hacia la consecución de dinero y la satisfacción del consumo: “La primera antinomia se refiere a la producción (...) La búsqueda de rentabilidad implica las técnicas de racionalización del trabajo (...) El individuo, tradicionalmente el único factor de progreso e invención, es confinado a una tarea repetitiva que lo menoscaba” (ONFRAY, 2009, p. 102). Entonces, el trabajo que piensa Onfray, en este orden de ideas, propende a configurar formas de vida que sean capaces de resistir y sublevarse de las formas asfixiantes que toma el poder sistémico que economiza y mercantiliza la vida. Frente a la banalización de la vida, la fuerza del hedonismo emancipador. Frente al cuerpo dominado, el cuerpo solar desobediente. Frente al sufrimiento como estructura, el vitalismo eudaimónico configurante.

3. 3. Construcción de sí mismo, resistencia y rebelión

Ahora bien, expuestas las ideas del acápite anterior, es momento de profundizar en lo correspondiente a la teoría de revolución del sujeto que plantea Onfray, o bien, lo que sería la teoría de rebelión subjetiva propuesta por el francés, la cual responde a todo un entramado de autores participantes en mayo de 1968⁸⁴. Esto se debe a que, precisamente en la crítica a la figura marxista tradicional, a la de la macropolítica, la lucha de clases y la revolución proletaria como el *único* camino para consagrar una revolución que permita el porvenir de la humanidad, Onfray recoge en todos estos autores, herederos de alguna forma de Nietzsche, una propuesta subjetiva que le sirve de palanca para formar una propuesta de resistencia desde y para el individuo.

Hasta el momento se ha hablado de cómo el cuerpo funciona como un medio experimental para construir experiencias verdaderas que vinculen al ser humano con el

⁸⁴ Su contrahistoria de la filosofía recoge alguno de esos autores (ONFRAY, 2018c). Pero sus influencias más citadas son, entre otros, Foucault, Deleuze, Guattari, Barthes, Hadot, etc. Autores propios de la llamada *French theory* (teoría francesa contemporánea) que son la base del pensamiento posmoderno contemporáneo.

cosmos que está presente en la materialidad de las cosas; este mismo es oscuro y quiere evitar estar presente de forma directa por los ojos de los seres humanos atrapados en el ajeteo del día a día, *sin tiempo*⁸⁵. Pero esta fuerza del cuerpo no es nada sin su relación con la subjetividad, ya que es esta última la que posibilita una base para lo que sería la identidad del sujeto, de modo que este pueda tomar una cierta conciencia y determinación de *quién es*; la construcción de sí mismo es precisamente lo que hace que exista ese ser humano que se piensa:

Una singularidad sólo tiene sentido, sólo accede a la plenitud, si es verticalizada por una voluntad. No existe identidad sin un estilo que organice el caos y domine lo diverso. Una unión entre ética y estética sólo puede concebirse en la perspectiva de una manera. Hacer advenir el sentido, es también permitir el advenimiento de la instancia que yergue, induce tensiones, flexiones que actuarán sobre uno mismo y contribuirán al propio fortalecimiento (ONFRAY, 2000, p. 80).

La idea de Onfray es que el individuo puede, por medio de su subjetividad, pensar su carne, sus huesos, sus órganos, para poder funcionar como *contrafricción* de la máquina capitalista para, finalmente, detenerla. Los medios dispuestos son, precisamente, aquellos que se han descrito previamente; el cuerpo y el cosmos están ahí para que sean vistos como un punto en el cual inscribirse para comenzar a pensar las prácticas de resistencia que posibilitarían defenderse y apuntalar el poder y control sistémico que busca ahogar al sujeto. No solo eso, sino que es por medio de la toma en cuenta de esta subjetividad rebelde que es posible reconfigurar los modos en los que uno se relaciona con la misma vida y muerte que tanto preocupan a la teoría hedonista: “Nuestra civilización en su conjunto parece reposar sobre el intento de dar un cuerpo a ese ser que no tuvo más existencia que la conceptual [Jesús]” (ONFRAY, 2018a, p. 45).

La construcción de sí no es solamente una reinterpretación de lo dicho por Foucault (2000) respecto al *cuidado de sí*, sino que es una revisión meticulosa que implica pensar los *personajes conceptuales* como herramientas que posibilitan al ser humano relacionarse con uno mismo y con la vida de modo filosófica, ética, social y políticamente válido⁸⁶. La

⁸⁵ Un ejemplo de esto desde la literatura se encuentra en *Momo* (2001), donde el concepto de la pérdida del tiempo es fundamental.

⁸⁶ Estos *personajes conceptuales* vienen de Deleuze y Guattari: “*Los personajes conceptuales tienen este papel, manifestar los territorios, desterritorializaciones y reterritorializaciones absolutas del pensamiento. Los personajes conceptuales son unos pensadores, únicamente unos pensadores, y sus rasgos personalísticos se unen estrechamente con los rasgos diagramáticos del pensamiento y con los rasgos intensivos de los conceptos*” (1997, p. 71).

dinámica de construcción de uno mismo implica experimentar, recordar, seleccionar, comprender y aplicar personajes de la literatura entrelazados con la realidad (el dandi, el samurái, el aristócrata, Fausto, el gentilhomme, etc.), de modo que sea posible generar una *moral estética* que sea ajena a la moral judeocristiana que ha empapado la historia de la ética y las prácticas humanas: “La escultura de sí mismo adquiere sentido. Lo que quieren los artistas, es inscribir la voluntad en el organismo, plegar el cuerpo según la línea de una voluntad experimental”. (ONFRAY, 2000, p. 101). Para Onfray, el individuo debe esculpir su propia subjetividad como si fuera una estatua, y este trabajo artístico solamente se logra por medio de un cultivo de uno mismo frente a la larga tradición literaria tanto de Occidente como de Oriente, la cual piensa la vida más allá (aunque sin excluirlo) de la tradición religiosa judeocristiana dominante de la historia de la humanidad. El francés retoma la tesis del joven Nietzsche⁸⁷ para mezclarla con los conceptos de Foucault (1994; 2000) y aplicarlo a modo de clínica, como lo piensa Deleuze⁸⁸, de modo que tenga lugar una teoría de la subjetividad que se entrelaza íntimamente con la estética, la literatura se convierte en el martillo y el cincel que van a ir dando forma a la subjetividad del espíritu libre de toda atadura que se le imponga de manos de ideologías, culturas heredadas, religiones inoperantes, sistémicas económicos y demás⁸⁹. El problema para Onfray no es caer víctima de los *sistemas de contención* (por llamar de alguna forma a los discursos de poder que corte hegemónicos de hoy en día), sino el no hacer nada cuando se toma conciencia de que la subjetividad que uno creía “libremente” construida no es más que una reproducción de otros modelos sin que exista, en su núcleo, diferencia alguna. El problema no es la repetición, sino la ausencia de diferencia que los sistemas de contención quieren borrar de todo proceso de continuación:

⁸⁷ Específicamente, aquella que dice: “solo como *fenómeno estético* están eternamente justificados la existencia y el mundo” (NIETZSCHE, 2008, p. 69).

⁸⁸ Entiéndase la clínica que la literatura puede llegar a hacer: “Más próximo al médico que al enfermo, el escritor hace un diagnóstico, pero es el diagnóstico del mundo; sigue paso a paso la enfermedad, pero es la enfermedad genérica del hombre; evalúa las posibilidades de una salud, pero es el nacimiento eventual de un hombre nuevo” (DELEUZE, 1996, p. 79).

⁸⁹ Hay que tener presente cómo se piensa en concepto de “*contra...*” en Onfray, así como lo define en su proyecto de la *contrahistoria de la filosofía*: “una contrahistoria de la filosofía como alternativa de la historiografía dominante idealista; de una razón corporal y de la novela autobiográfica que la acompaña en una lógica puramente immanente, en este caso, materialista; de una filosofía entendida como una egodicea que habrá que construir y decodificar; de una vida filosófica como epifanía de la razón; de una perspectiva existencial con una meta utilitarista y pragmática” (ONFRAY, 2008, p. 81). Ya que para el caso de la literatura también existe una contrahistoria (ONFRAY, 2014a; 2014b), la cual debe ser tomada en cuenta cuando se piensa tanto en literatura como en filosofía como herramientas para la escultura de uno mismo.

Las lógicas opuestas muestran formas diferentes de pensar la vida: el hijo dócil y sumiso aspira al mimetismo y la inmovilidad; su goce consiste en encontrar en el espejo una cara conocida, pero no la suya; su principio es pasivo y reactivo, espera que la información de su energía llegue del exterior, de acuerdo con leyes ya experimentadas, las que fabrican las cohortes de conformistas. En cambio, el padre rebelde y demiurgo anhela la dinámica y el cambio; su placer reside en lo nuevo, el riesgo, el descubrimiento de situaciones y emociones nuevas; su compromiso es activo y voluntario, ama lo desconocido, la inventiva, el peligro y la experimentación de nuevas formas de vivir (ONFRAY, 2000, p. 61)⁹⁰.

El proyecto de resistencia onfraiano postula como una posibilidad el ejercicio de una subjetividad desobediente y altanera frente a los discursos impositivos que buscan erradicar la diferencia, la apertura, de la existencia. Onfray, creyente en el proyecto de una izquierda anarquista, considera al ser humano, en su individualidad, como el punto de partida de lo que vendría a ser el golpe en la cara al *status quo* que busca imponer la normalidad hegemónica como el *modus vivendi* de la subjetividad, lo que implica una mirada limitada por los prejuicios judeocristianos de la derecha, el capitalismo, la izquierda ortodoxa y autoritaria, etc. La resistencia anarquista de Onfray piensa desde Nietzsche el modo en que los espíritus libres pueden estar de pie aguantando los golpes del contrincante hasta poder asestar un *uppercut* que no dejaría más que las ruinas de un sistema ineficiente que tiene la pretensión de contener la potencia vital que todo cuerpo y espíritu tiene en tanto que criatura viva: “El cuerpo piensa, no el filósofo considerado como un espíritu puro. Todo pensador es un registro, un lugar para el eco, un crisol más o menos hospitalario, cómplice o rebelde” (ONFRAY, 2009, p. 17). No solo eso, sino que la metáfora a la que recurre precisamente Onfray es la del volcán, aquella estructura geológica que hace erupción debido al aumento en la temperatura del magma en su interior. El francés recurre al uso del volcán como una forma de vida geológica de la cual el ser humano se puede copiar para poder estructurarse como una fuerza vitalista que destruye todo a su paso una vez la contención deja de funcionar (ONFRAY, 2021).

Esto inicia una relación poco sutil entre el uso de la metáfora por parte de Onfray para poder relacionar la subjetividad con la naturaleza. Esto es una constante en el ejercicio de Onfray, puesto que es precisamente en el ejercicio de comprender la ontología materialista

⁹⁰ Handke distingue, precisamente entre la *repetición tediosa* a la *beatificante*: “De la repetición tediosa a la repetición beatificante: es decir, la alegría del repetir solamente es posible cuando me he puesto en camino hacia lo incierto, cuando estoy desorientado” (HANDKE, 2000, p. 43).

del mundo que el sujeto puede copiarse de ella y producir formas de singularidad que dan lugar a *lo nuevo* desde lo viejo, lo que siempre estuvo allí, pero esto se profundizará más adelante. De momento, es menester comprender la manera en que se articula la subjetividad como un arma contra los procesos macropolíticos que se instalan en las fisuras de las ciudades; el devenir micropolítico de los procesos economizantes, facistoides y necropolíticos hace que la lucha no se dé en el campo de las grandes revoluciones de los marxistas ortodoxos, sino en la micropolítica y desde las expresiones de micropoder que las subjetividades pueden unificar en las revoluciones moleculares⁹¹.

De ahí que para Onfray sea importante el *principio de Gulliver*, que para él implica la posibilidad de las subjetividades, del conjunto de individuos que conforman la sociedad, de tomar el poder en sus manos, ubicarse de un lado de la barricada y resistir el peso del mundo que se torna cada vez más abarcador:

Todos conocemos la historia del gigante Gulliver narrada por Swift, y nadie desconoce la de los liliputienses. Que ese gigante pudiese ser detenido, trabado y posteriormente inmovilizado en el suelo, no se debió al poder *macrológico* de uno solo, sino a la multiplicación *micrológica* de cada pequeño hilo. La suma de pequeñas fuerzas constituye finalmente una potencia formidable (ONFRAY, 2018b, p. 107).

Esta teoría política pensada por Onfray es similar a la revolución molecular propuesta por Deleuze y Guattari, salvo por el elemento libertario implícito en la propuesta de Onfray, quien no teme considerar el posanarquismo como una apuesta desde la posmodernidad por retomar los autores clásicos de la izquierda (Proudon, Bakinin, Kropotkin) no desde la ortodoxia que calcina sus teorías, sino desde la elección particular de lo que sea útil o no para el tiempo presente; de nada sirve repetir y repetir, dice Onfray, sin posibilitar el encuentro con lo diferente, ese es el problema con la izquierda alternativa que en su esfuerzo por aplicar modelos viejos no son capaces de matizar dicho pensar, de mezclarlo, de transformarlo para darle una nueva perspectiva: “el posanarquismo propone reflexionar a partir de los logros de un pensamiento mayoritariamente francés y configurar una salida al nihilismo con la ayuda de un corpus filosófico relativamente reciente” (ONFRAY, 2018b, p. 87)⁹².

⁹¹ Poner siempre lo molecular sobre lo molar: “Buscar siempre lo molecular, o incluso la partícula submolecular con la que hacemos alianza. Más que de nuestras enfermedades hereditarias o que tienen su propia descendencia, evolucionamos y morimos de nuestras gripes polimórficas y rizomáticas. El rizoma es una antigenealogía” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 16)

⁹² En esto se retoma la idea de la caja de herramientas, en la cual los conceptos y las teorías no deben de quedarse en un mero uso fosilizado, sino que debe ser útil y su utilidad puede variar de momento en momento;

El principio de Gulliver, tal y como lo piensa Onfray, busca respetar la individualidad como máxima expresión de la libertad y el cuidado de sí. La construcción de sí solo es posible bajo un respeto intrínseco del otro, lo cual implica un cuidado de uno mismo y de lo diferente, pero no solo de lo humano (recordar el principio de animalidad). De ahí que el gozar y dejar gozar implique un primer momento de comprensión del tiempo, el cosmos y lo animal; no es como ese uso inadecuado del hedonismo⁹³, sino que es una apuesta mucho más profunda de responsabilidad, resistencia y, sobre todo, un trabajo de construcción subjetiva, de esculpirse a uno mismo, que no puede darse en la anulación de la diferencia; al contrario, se alimenta de ella: “La resistencia de la materia del mundo es la demostración de su potencia de fuego, cuando no de golpe, que le era propia en relación con la realidad: su subjetividad solar contra la oscuridad de todos los días” (ONFRAY, 2011, p. 291). Pero el resistir en la barricada no es suficiente, se requiere de, en algún momento, avanzar, de actuar para dar ese *uppercut* que desestabilizará al sistema. De ahí que sea menester vincular esas esculturas en una sola apuesta orientada a dar un martillazo en los ídolos que trancan la plenitud de la experiencia humana.

Así, hay que pensar al respecto del proyecto de revolución subjetiva que propone Onfray, el cual se articula, precisamente desde el plano del individuo como una expresión de lucha frente a los dispositivos de control que se instauran dentro de la sociedad. El esfuerzo de Onfray con su idea de las subjetividades quiere pensar la *resistencia* de los individuos que se ven en un conflicto entre liberarse o ser sometidos, siendo esta última la alternativa más común. El proyecto de *contrafricción de la máquina* que está intentando poner Onfray recurre al posanarquismo posmoderno como la fuente teórica que posibilita una revolución de los sujetos. Esto implica entender la dinámica micropolítica que se da en todos los lugares cotidianos de la comunidad, desde el trabajo hasta cómo se duerme, puesto que implica una reconfiguración de los medios de resistencia y de revolución, no es una lucha a partir de reemplazar las macroestructuras económicas y políticas, sino en influir en lo social y en lo

esto implica siempre pensar su valor no solo desde su pura permanencia en el tiempo, sino desde su transformación en el mismo: “Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas” (2000, p. 85).

⁹³ Que, de hecho, Onfray (1999) critica de forma clara y directa, el hedonismo no es el egoísmo que el capitalismo ha vendido, sino que es una manera de postular un sistema de usos del deseo para la construcción de la escultura de sí.

ético como una práctica estética que rompa el entumecimiento del cuerpo del sujeto del rendimiento:

el devenir revolucionario de los individuos parece el único camino para inyectar resistencia y antifascismo, rebelión e insumisión allí donde triunfan los modos autoritarios. De manera que la revolución resulta menos molar y monolítica, centralizada y jacobina, que molecular y difusa, plural y multifocal (ONFRAY, 2011, p. 248).

No es de extrañar que Onfray encuentre en el tiempo una configuración de esa lucha micropolítica contra la dominación microfascistoide que quiere acabar con lo interior y lo exterior del sujeto a partir de volverlo en su totalidad un capital humano. La subjetividad desobediente de Onfray no teme tomar acción en la barricada y defenderse desde la esquina de las izquierdas libertarias bajo la consigna del hedonismo, el ateísmo y la libertad, en últimas, el proyecto del francés intenta poner a Nietzsche en diálogo con toda la tradición filosófica posterior a él de modo que pueda alimentarse desde el vitalismo del cuerpo que resiste y no desde el derrotismo del cuerpo entregado al poder⁹⁴. El trabajo de la escultura de sí, al final, es el de construirse uno mismo desde la estética, libre de todo peso del sistema, la economía y el mercado, en últimas, del Dios dinero. La búsqueda de propuestas conjuntas no desaparece, puesto que el principio de Gulliver representa ese esfuerzo de los espíritus libres por luchar desde los espacios cotidianos para, después, reunirse y vencer al gigante.

Pero este grito revolucionario desde la cotidianidad solamente se da a partir de una escultura de sí lo suficientemente consciente de las cadenas y de las posibilidades de revolución que surgen; en la práctica, Onfray se queda corto en unificar su teoría hacia un solo proyecto que conjugue su filosofía en esa subjetividad que parece que puede no solo resistir, sino subvertir el status quo por medio de un completo agrietamiento desde la micropolítica, del orden macro que quiere capturar las erosiones de resistencia que tienen lugar dentro de la sociedad capitalista actual.

3.4. Conclusiones del capítulo 3

Con lo trabajado hasta el momento, entonces, es posible afirmar que el trabajo de Onfray requiere, aunque él lo intenta, de ser agrupado y direccionado hacia las líneas generales que el plantea en su proyecto político. El francés deja en claro el espíritu de sus

⁹⁴ Hay que tener en cuenta la lucha del vitalismo frente a la tristeza, puesto que el poder, el dominio sobre el sujeto, solamente surge dentro de un contexto afectivo dominado por este estado de ánimo (Deleuze, 2019, p. 114).

textos, esto es, posibilitar una libertad del individuo de forma que todos puedan realizarse mutuamente sin anular al otro, como lo haría el capitalismo tradicional. Bajo esta dinámica es que cada uno de los puntos expuestos previamente pueden verse como una caracterización del sujeto rebelde onfraiano; todos convergen en un mismo punto: la subjetividad. Esta última es la que genera una huella al interior del cuerpo, es por medio de este concepto, de su construcción cuidada y estética, que es posible hablar de un *futuro posible* para la humanidad. Este tipo de subjetividad será, en primer lugar, una resistencia y, en segundo, una rebeldía que darán lugar a una lucha desde la cotidianidad de las personas. Este tipo de sujeto que concibe Onfray requiere de pensar su propia libertad, su tiempo y su cuerpo como elementos estéticos, propios de una obra de arte, para que retomen ese vínculo con la tierra y con el mundo que fue abandonado por el espíritu profano del capitalismo, el dinero y el mercado como fuerzas totalizantes de la vida humana.

Sin embargo, el problema de Onfray radica en la falta de límites que tiene el sujeto para *esculpirse* a sí mismo. La posibilidad subjetiva que él está pensando ubica que todo lo que esté rodeado por una estética da lugar a un *regocijo* del espíritu que se verá reflejado, a futuro, de acuerdo con la manera en que determine su identidad. Sin embargo, tal y como lo postula el francés, todo lo que está presente en el mundo puede estar abierto a la escultura de uno mismo. Es ahí donde debe de hacerse un esfuerzo esquemático-conceptual por organizar, de alguna manera, el proyecto de Onfray hacia una dirección determinada. Esto es necesario porque, de lo contrario, como lo enseña la mitología griega, tan querida por Onfray, si no existe un *límite* al *caos* no tendrá lugar el *cosmos*. Es por ello que se el trabajo del francés debe ser objeto de reconfiguración, esto es, debe tomar otra forma a partir de las piezas ya existentes, solo así, de hecho, se podría ser consecuente con el espíritu nietzscheano que rodea la filosofía de Onfray.

4. DE EXISTENCIA RADICAL A SUBJETIVIDAD SALVAJE: ENTRE PLANTA, VIDA Y RESISTENCIA

4.1. De radicalidad existencial a subjetividad salvaje

Lo expuesto en el capítulo anterior es una introducción a lo que es, en líneas generales, el pensamiento de Onfray; sin embargo, hay un concepto en el que no se ha profundizado, debido a que no es central dentro de la obra del francés, pero que debe ser desarrollado para poder encontrar un sentido orientativo en lo que es la propuesta de revolución subjetiva que él concibe, sépase, el concepto de *radicalidad existencial*. Este último se entiende como una forma específica de *vivir* la filosofía, no solo de formularla y abstraerla; el pensamiento de Onfray está orientado, como se expuso en el acápite anterior, a una *praxis* determinada que quiere pensar la libertad del individuo y la resistencia frente a los modelos autoritarios y totalitarios que destruyen la singularidad de los individuos en su proceso de reproducción. En el caso del francés, toda radicalidad existencial implica un autor para quien lo escrito y propuesto por su sistema filosófico (desobediencia, libertad, lucha, etc.) fue vivido y experimentado, para bien o para mal, en su época:

Otra línea de fuerza atraviesa el siglo, con cierto número de filósofos que están disconformes con la marcha del mundo como con estos eudaimonismos sociales. También ellos proponen soluciones, pero no colectivas, sino individuales. Proposiciones que definen, a pesar de su heterogeneidad, un continente que yo llamaré el continente de las *radicalidades existenciales*. “radicalidades” porque las soluciones propuestas toman las cosas de raíz y proponen nada menos que una reorganización del mundo a partir de pilares mayores: para Thoreau sería la Naturaleza; para Schopenhauer, la Nada; para Stirner, el Yo; “existenciales”, por la intención pragmática de una vida filosófica (ONFRAY, 2017, p. 10).

Onfray expone en su *Contrahistoria* tres autores como adalides de lo que es vivir una existencia radical: Thoreau, Schopenhauer y Stirner. Cada uno de ellos presenta una cara diferente de lo que es la vida radical que para el francés es tan imprescindible para poder configurarse como rebeldes contrahegemónicos: Schopenhauer implica una teoría pesimista que se balancea con un epicureísmo teorizado donde la felicidad es el objeto de su máximo análisis (algo que se entiende dentro del sistema schopenhaueriano como la *ontología negra* y la *ética blanca*). Stirner, con su teoría del individuo, postula las bases para una filosofía poscristiana donde prima el egoísmo individualista contra el egotismo de la masa y los tiranos. Finalmente, y siendo el autor que aquí compete, Thoreau representa un estilo de

filosofar que se aleja del texto filosófico para postular una teoría espiritual que destaca por un reencuentro con la naturaleza como parte de lo humano, y no como enemigo de él, por medio de una comprensión de las personas en su herida civilizatoria y en su condición de constante incompletitud. Estos tres autores encarnan cada uno, a su manera, un personaje conceptual que hacen parte de lo que es la vida filosófica expresada en la radicalidad existencial onfrayana. Sin embargo, existen problemas al interior de la concepción de este tipo de propuesta subjetiva, las cuales serán desarrolladas a continuación.

El principal problema de las radicalidades existenciales es su falta de profundización en los autores que expone. Si bien la *Contrahistoria* expone de forma general la perspectiva de Onfray sobre estos autores, no hay una extensión en las teorías y en los elementos que las componen como un todo, filosóficamente hablando. Estos autores no tienen mayor relevancia que aquella que pudieron tener los libertinos barrocos o los hedonistas ilustrados que el mismo Onfray ha desarrollado en el pasado. De hecho, solamente Nietzsche puede ser considerado como uno de los autores a los que dedica más de un libro, además de ciertos elementos con Camus (ONFRAY, 2012), lo cual permite pensarlos como parte de esa radicalidad existencial que se expresa en distintas épocas (Nietzsche el romanticismo y Camus la Segunda Guerra Mundial), pero esto es un problema cuando se piensa que el concepto de radicalidad existencial no es postulado en ellos, sino que es pensado, específicamente con Thoreau, Schopenhauer y Stirner, de ahí que exista un hueco teórico dentro de la filosofía de Onfray, ya que el ejercicio de delimitación inicial propuesto se queda corto a la hora de extender la interpretación a un marco contemporáneo. La radicalidad existencial existe como resultado de una época, no como un producto que pueda exportarse, de ahí que no pueda extrapolarse de forma directa, sino que requiere de un trabajo teórico que compagine con un ejercicio práctico en la época contemporánea.

Ahora bien, volviendo propiamente a Thoreau, Schopenhauer y Stirner, Onfray sí desarrolla un pequeño tratado sobre el primero de estos, la única excepción a la regla, aunque Stirner sí será una referencia secundaria constante y Schopenhauer será la base ontológica cada que él mencione a Nietzsche. Esta predilección por parte del francés por Thoreau será el punto de partida para una idea posterior, de momento baste decir que estas radicalidades existenciales tienen sus *usos* en la contemporaneidad, así como el posanarquismo postulado por el autor, de modo que pueden ser objeto de análisis para poder estructurar modos de vida

que superen la diatriba capitalista desde una mirada poscapitalista en la que sea posible otra forma de habitar: “Frente al reto de la civilización gigantesca, tres radicalidades existenciales proponen nuevas posibilidades de interpretar la vida: Thoreau y su panteísmo místico y pagano de la naturaleza (...) vale decir, la resistencia a la abulia de una época de hierro y acero, de dinero y chimeneas, de aceleración y superficialidad” (ONFRAY, 2017, p. 30). De este modo, ser una radicalidad existencial requiere, en un primer momento, tener en cuenta cómo es que han surgido, de acuerdo con Onfray, los demás personajes conceptuales que encarnan la radicalidad de su respectiva época; por otro lado, requiere considerar cómo es que esta historia de la radicalidad filosófica puede ser replicada en la contemporaneidad, lo cual implica ampliar el ejercicio teórico-práctico de Onfray a un plano de contraste con la lucha neoliberal de hoy día.

Es que el principal problema de las radicalidades se da en lo específico de sus condiciones de posibilidad. Vivir como radicalidad existencial conlleva una responsabilidad con la época en que se vive que solamente puede ser dada para esos determinados autores, los cuales, siguiendo a Onfray, habría que tomar de modelos para poder replicar sus formas, pero ello implicaría caer en varios errores, entre ellos: 1) la idea de seguir maestros (que es constante en su filosofía), 2) tomar sus teorías de forma ortodoxa (algo que él señala de los anarquistas y que está presente en todas sus demás críticas) y 3) la ausencia de una adecuada unidad entre las distintas épocas (los autores señalados por Onfray no comparten las mismas condiciones históricas, lo único que los une es la interpretación del francés de que hacen parte de una contrahistoria filosófica).

Estos errores deben ser tenidos en cuenta debido a que para que el sistema filosófico de Onfray sea coherente deben de seguirse las reglas de juego que él mismo pone frente a los demás autores. Algo a tener presente cuando se piensa que el francés no solo es un divulgador o un polemista, sino que su obra posee, cuando se le mira con el suficiente cuidado, un trabajo que sintetiza lo dicho por otros y lo coloca bajo un panorama contemporáneo y, quizá lo más importante, personal. Todo el trabajo filosófico de Onfray destaca por ser un ejercicio que parte de la experiencia personal para retomar autores y teorías que funcionan, como el mismo Foucault, como una caja de herramientas para poder *esculpir* su propia subjetividad. La ética subjetivo-estética de Onfray requiere de un trabajo de autoformación, y la política libertaria que defiende implica que el sujeto es capaz con su propia voluntad de levantarse del piso

para continuar caminando. De ahí que el proyecto de la radicalidad existencial deba pasar por el mismo filtro y deba tener la misma función que los demás elementos de la filosofía onfraiana.

En este punto se pueden retomar las críticas expuestas, con el ánimo de exponer más adelante cómo superarlas y cómo *hacer uso* de la teoría de Onfray de mejor manera. Primero, es menester, para pensar el proyecto subjetivo que propone el francés, colocar la radicalidad existencial fuera de su contexto histórico, no es posible que surja algo tal y como lo plantea Onfray en su contrahistoria debido a que los modelos actuales son demasiado distintos. Esto último es una condición de posibilidad, ya que el único modo de poder dar lugar a un surgimiento de radicalidades es por medio de ampliar la aplicabilidad de lo dicho por Onfray en la práctica por medio de un ejercicio filosófico que permita pensar una nueva praxis bajo el marco de las dinámicas contemporáneas. Es decir, se debe de esculpir de una determinada forma a uno mismo para poder dar lugar a una escultura revolucionaria que sea una *subjetividad de trinchera*.

Ahora bien, además de repensar la radicalidad existencial, es menester tener en cuenta las otras tres cosas mencionadas antes. Por un lado, los autores no deben ser tomados como *modelos a seguir*, su lugar en la historia de la filosofía es circunstancial, de ahí que el único modo de respetarlos, tanto a ellos como a sus teorías, es siguiendo la doctrina de no ser siempre sus discípulos. Thoreau, Schopenhauer y Stirner no deben ser objeto de eterna reverencia, ya que ello llevaría al segundo punto de crítica, sino que sus filosofías deben ser estudiadas y comprendidas en tanto que conocimiento necesario para pensar otras formas de ser, pero no deben ser objeto de obsesión y culto⁹⁵.

Esto último lleva, entonces, a la ortodoxia teórico-práctica. La figura del maestro se instaure dentro del modo de comprender la filosofía y el pensamiento, en general, por lo que todo intento por repensar la radicalidad existencial exige, como lo hace Onfray con los anarquistas, tomar lo necesario de sus modelos y dejar de lado aquello que no pueda durar en el paso del tiempo. Completando lo del párrafo anterior, todo respeto al maestro, toda intención por dejar de ser su discípulo, implica criticar su teoría e intentar ampliarla, de ahí

⁹⁵ Ejemplo de esto es el caso de Freud (ONFRAY, 2011), quien es tan endosado por sus seguidores que han construido un culto a su alrededor. Freud, según Onfray, representa un gran ídolo, una figura que encarna lo que todos deben llegar a ser, algo que no encaja dentro del filosofar onfraiano.

que la ortodoxia no tenga lugar y, menos aún, la pureza teórica; el enriquecimiento se da al momento de comparar y contrastar modelos y teorías de distinto tipo, así surge el pensamiento que tanto agrada a Onfray.

Así tiene respuesta el tercer punto, la única forma de poner las existencialidades radicales en contexto es a partir de romper con la esencialidad de su teoría, solamente de este modo puede tener lugar una verdadera puesta en práctica de las herramientas teóricas estudiadas. El nuevo contexto del mundo puede, y debe, dar una renovación a las formas de la modernidad que Onfray propuso, así sea que el mismo francés no se interese por hacerlo. De ahí que, en lo que sigue, se propone la *subjetividad salvaje*, la cual se entiende como un modo de poder darle un nuevo sentido al trabajo de la radicalidad existencial en el marco del actual capitalismo neoliberal (trabajado en el primer capítulo de la presente disertación), no obstante, este concepto no parte del mismo estado del arte que Onfray, sino que solamente se centra en uno de los tres modelos expuestos en la contrahistoria: Henry Thoreau.

Thoreau es el protagonista por el motivo expuesto anteriormente, es del que Onfray se ocupa con mayor detenimiento en su trabajo posterior a la contrahistoria. En esta última, el francés presenta a un autor desobediente y libertario, más no libertario en el sentido contemporáneo, el cual está relacionado más con un anarcocapitalismo que con un movimiento preponderantemente filosófico que entiende al individuo como la materia más importante de la existencia, antes que al mercado⁹⁶.

El estadounidense es un partidario del individuo y la libertad, pero esta última se expresa en términos de retomar la vida salvaje que se perdió con el dominio de lo civilizatorio. Para Onfray, el trabajo de Thoreau encarna un ejercicio espiritual con el cosmos, no es meramente un trabajo de dominar la naturaleza, sino que el proyecto expuesto en el *Walden* encarna una vida filosófica en tanto que piensa el principio humano de vivir libre en relación con modelos que escapan a la fuerza dominante de lo económico: “Toda su vida, Thoreau opone Naturaleza y Cultura pues piensa que la primera cura a la segunda y

⁹⁶ Hay que dejar en claro algo, Thoreau es un libertario, pero no en el sentido que la actual derecha capitalista lo hace, la cual destaca por el uso del *libertarismo*. Este último entiende al individuo como un ser libre dentro de la sociedad, algo que comparte con el pensamiento de Thoreau, pero se ocupa por dar materialidad a dicha individualidad por medio de la propiedad privada y la primacía del mercado. En cambio, el término libertario de Thoreau se ocupa más de un anarquismo de izquierdas, recordando que la izquierda no se compone solo por comunismo, socialismo o centro, puesto que Thoreau no encuentra en el mercado o en la propiedad privada expresiones materiales de la libertad humana.

que, si nos entregamos a esta última nos alejamos de la otra; en suma, que sólo la naturaleza recobrada, preservada, comprendida, conocida, puede servir de cultura digna de ese nombre” (ONFRAY, 2017, p 32).

El modo en que Thoreau se esculpe como subjetividad implica un perderse a sí mismo en los bosques, en los ríos y en los caminos, lo cual da como resultado una ontología particular que permite una inmanencia del mundo en uno mismo. Es un trabajo en el que el cuerpo es purgado de la enfermedad de lo civilizado, del tiempo del reloj como dominio del mercado sobre la vida humana. Para Thoreau, la *physis* posee una verdad que es aceptada por lo humano en tanto que este último es, y siempre será, parte de ella, con lo bueno y lo malo que esta conlleva. Sin embargo, el problema que se encuentra en el análisis de Onfray es que la razón, el logos como verdad *exacta*, señala y disecciona la fuerza mitológico-salvaje (primitivo-mística), detrás de la *physis* thoreauviano:

Más humano, menos salvaje, termina [Thoreau] por recusar del maniqueísmo con el cual oponía el amor a la naturaleza por la pasión por lo humano sosteniendo que lo que se le da a una se le queda al otro. Thoreau muestra que se puede amar la naturaleza con una fogosidad intacta y, al mismo tiempo, como un complemento, conceder a los humanos un interés y una energía que no impide sentir pasión por la tormenta, el arcoíris, el lago y la marmota, el canotaje y la herborización (ONFRAY, 2017, p. 55).

La poética cósmica de Thoreau destaca por pensar el mundo *en sí*, no da rodeos abstractos sobre la manera en que se debe aproximar a él, no es el hombre-biblioteca⁹⁷, sino que implica una sabiduría que es capaz de perforar en el espíritu humano acelerado por los impulsos del mercado.

Aunque Onfray no se da cuenta de lo que hace, su pensamiento indica que la preferencia por Thoreau es algo que se refleja en su filosofía y que, por tanto, debe ser tomado en cuenta al momento de entrar a pensar las radicalidades existenciales. Esto último posibilita algo y es poder tomar uno de los casos expuestos por el francés y atravesarlo con su filosofía para, de este modo, poder colocarlo en el contexto contemporáneo sin que ello genere mayores problemas por dejar atrás el contexto del autor que se seleccionó. De este modo, la invitación que hace Onfray, aunque no de manera explícita, es intentar poner en diálogo su pensamiento con el de Thoreau, así, el ejercicio de la radicalidad existencial puede ser

⁹⁷ Este concepto es de Canetti (2005) corresponde al individuo incapaz de comprender la vida fuera de los libros, de la mera teoría expuesta en el *archivo* (petrificada), y que, por ende, cae en un prejuicio frente a la existencia. En la obra de Canetti es representada por su protagonista, Peter Kien (que significa madera petrificada).

tomado como un modo de dar lugar a otra forma de pensar en el marco de un capitalismo neoliberal de orden digital, sin que ello implique sacrificar el pensamiento mismo de Thoreau en el proceso:

Se puede afirmar al fin que, en este sentido, ha habido otro gran hombre, pero tan grande que fue modesto y discreto, feroz y mal peinado, fuera de la norma e inasignable, libre como una nutria y orgulloso como un pez, orgulloso como un árbol y sabio como un narciso, antipático, salvaje como un indio, indomable como un lobo y quisquilloso como una mula: Thoreau. Thoreau, que fue discípulo de Emerson como se es discípulo cuando se ha comprendido a su maestro: siguiendo su propio camino. En nuestros tiempos democráticos, un gran hombre es aquel que hace solo su propio camino. En él habla el alma del mundo (ONFRAY, 2019, p. 19).

Antes de continuar con esta forma posterior a la radicalidad existencial, es menester profundizar un poco más en los elementos pertinentes que deben ser tomados al interior de la teoría de Onfray que llegan a potenciar lo dicho por el estadounidense: a) la ontología materialista, b) la teoría del cuerpo solar y c) la construcción de un sujeto rebelde. Estos tres elementos, además de ya haber sido trabajados con anterioridad, son la base de lo que será el diálogo Onfray-Thoreau, que implicará pensar cómo es que la filosofía de Thoreau posee estos elementos desde su génesis. Esto último, más que un obstáculo, es la invitación a un ejercicio filosófico en el que se pueda mirar a este autor clásico desde otro enfoque, en este caso, el posmoderno.

Para lograr esto dicho se recurre, igualmente, a tres puntos fundamentales de la teoría thoreauviana sobre el cuerpo antes expuesta: a) la propuesta de un devenir camino, b) la idea de una subjetividad líquida y, por último, c) el proyecto de una subjetividad botánica. Estos tres puntos son tomados directamente de la fisiología de Thoreau expuesta en el segundo capítulo; y son el eje teórico de lo que aquí, y soportado por lo estudiado con Onfray, se puede llamar la teoría ontológica de la subjetividad de Henry Thoreau, la cual se expresa en el concepto de *subjetividad salvaje* (término que se desarrollará con detenimiento más adelante).

Esto último permite encontrar cómo, por un lado, el ejercicio de Thoreau sobre la filosofía del caminar implica un trabajo sobre el modo en que entiende la vida en su sentido más estricto. Pensar el *andar* requiere de una espiritualidad particular que conecta al sujeto con dos conceptos centrales de toda experiencia humana: espacio y tiempo. El ejercicio de Thoreau implica un trabajo del individuo en el margen de su propia existencia, el trabajo del estadounidense solamente se consigue por medio de una conexión con el camino, con el ave,

el lago, la cabaña y la hoja que cae, no es un camino que produce reticencia como el de llegar a lo absoluto hegeliano, sino que implica una limpieza del Dios mercado, del dinero, para poder entender el goce detrás de lo que es el estar en el bosque de Walden:

Los hechos deben ser solo el marco para mis pinturas; deben ser el material de la mitología que estoy urdiendo. No se trata, en ningún sentido, de hechos que pueden ayudar los hombres a ganar dinero, o a los granjeros a labrar con vistas un mayor beneficio. Sino hechos que dicen quién soy o dónde he estado o qué he pensado (THOREAU, 2013, p. 146).

El filosofar thoreauviano no busca un *logos*, no se sustenta desde una racionalidad calculable y numérica, sino que lo entiende desde una *physis* y, en mayor instancia, con un *mythos* que llama al sujeto al encuentro con la naturaleza. El mundo emana poesía para el sujeto que habita en la cabaña y, por lo mismo, la idea de cosmos prevista por Onfray es tan útil en este punto, ya que solamente una radicalidad existencial como la de Thoreau posibilita un encuentro de este tipo con el mundo: “El verdadero placer, la verdadera calidez, no se encuentra en tener o poseer cosas, sino en adquirir las que necesitamos de un modo verdadero y sencillo (THOREAU, 2017, p. 99).

No solo eso, sino que la visión del cuerpo en el río que piensa el estadounidense implica un entendimiento de lo humano como una figura que debe eludir el estado sólido que puede llegar a acabar con el goce propio del individuo que conecta con el mundo en su mayor simpleza. Volviendo con el ejemplo de Hegel, la búsqueda del espíritu absoluto es un ejercicio de dos fuerzas sólidas que intentan moverse y que, con cada movimiento, van cambiando de forma, no de material, hasta llegar a la gran cantera de lo absoluto. En cambio, la fisiología thoreauviana lo que busca es una afabilidad con lo otro expresado en la *physis*, la sabiduría detrás de este acto espiritual (de ahí que sea el *mythos* y no el *logos* en sentido estricto lo que esté presente)⁹⁸ en el que el arte de vivir posibilita una superación del dominio que el dinero ejerce sobre el individuo:

Es esencial que un hombre se concentre en su búsqueda (un investigador, por ejemplo, en sus estudios), pues es esto lo que se halla junto a su vida, lo que le es más cercano, lo que no va contra la naturaleza de su voluntad o de su imaginación (...) Si es sabio, no insistirá en estos últimos, como sucede con una planta en un sótano, que se esfuerza por encontrar la luz. Centrará las observaciones de su mente en lo que es cercano a la experiencia

⁹⁸ Esto es algo que se puede ver expresado, por citar algunos ejemplos, en el pensamiento de Bashō (2018), Kobayashi (2003), Shiki (2013) y Buson (2016). Estos maestros del haikū tienen la capacidad de encontrar la física de la metafísica por medio de su interpretación sobre la naturaleza que está imbuida en la cosmogonía oriental. Esto es importante cuando se entiende que Thoreau está pensado, desde estos mismos principios contemplativos una *fenomenología descriptiva de la realidad de lo real*.

ya la vida de sus sentidos. Su pensamiento debe estar inspirado, debe vivir con la vida de su cuerpo (...) permanece lo más que puedas cerca de los canales en los que fluye tu vida (Thoreau, 2013, pp. 254-255).

El agua, en tanto que personaje conceptual, encarna un modo de comprenderse a uno mismo que implica una subjetividad que se resiste a la captura por parte de los dispositivos de dominio del dinero como fuerza que coloniza el cuerpo, la mente y el alma de la persona, lo sólido, en cambio, es molido y servido al servicio del progreso capitalista.

Finalmente, el proyecto de subjetividad botánica de Thoreau implica que aquello que él está formulando en su constante revisión y sistematización sobre el cosmos y el camino por medio de la relación del ser humano con el mundo (*physis*) por medio de la ontología materialista termina por ser un proyecto de resistencia frente a lo que sería el abarcante y totalizador modelo capitalista. Hay que dejar algo en claro, Thoreau no podía prever ni por encima la manera en que el culto al progreso, lo civilizado, devendría ontología de los negocios y entendimiento del individuo como empresa de sí. Lo más próximo a lo que él critica es al endiosamiento del dinero y la adoración del mercado, de esa mano invisible, como una figura sagrada a la cual se le ofrecen sacrificios en aras de que la humanidad siga avanzando hacia adelante. El espíritu comercial de la época refleja esa manera en la que el dinero se convierte no solo en una figura de cambio, sino en un configurante de la subjetividad humana.

Esta idea de subjetividad botánica es una manera de reconectar el vínculo del ser humano con lo simple, lo lento y lo aromático de la existencia. Lo salvaje, entra en escena como un elemento que es capaz de enfrentarse a la ideología del progreso como la única alternativa que se instaura en la vida humana. Thoreau posibilita una serie de conceptos que sirven de base para poder formular modos de vida distintos que son útiles para el contexto contemporáneo de lucha y resistencia contra la disincronía temporal, la desfactificación del mundo y la psicopolítica⁹⁹. El trabajo del estadounidense es el de preponderar hacia una verdadera libertad humana, de cierto modo, Thoreau propone, a su modo, un cuidado de sí mismo desde unos elementos subjetivos particulares; las plantas son una forma vitalista, existencial y hedonista de concebir la vida, puesto que implica una relación con la *physis*

⁹⁹ Estos tres son elementos propios del neoliberalismo contemporáneo y son su espina dorsal (Botero et al., 2022), de ahí que deban tomarse como punto de partida teórico para pensar una resistencia y emancipación de los mismos. Sobre esto mismo habla Gros (2014; 2018), por dar un caso, quien demuestra esta capacidad que tienen los principios filosóficos de Thoreau para poder funcionar como resistencia y desobediencia contra los sistemas de control contemporáneos.

para poder crecer; lo botánico recurre a la ontología materialista para poder cultivarse y cultivar a los otros; además de esto, la forma en que se relaciona con el tiempo no está mediada por relojes o necesidad de producción sino que se rige por una temporalidad que tiene su centro en el misterio del *mythos* que rodea el crecimiento y cultivo¹⁰⁰. Thoreau, entonces, es una carta abierta, desde el modo en que comprende lo humano, el cuerpo y la naturaleza, a *devenir botánico, a metamorfosearse en planta*:

La *Rhexia Virginica* se nos muestra, en el momento, como una flor suntuosa. ¡Qué copioso, qué preciso, el lenguaje botánico con el que se describen las hojas, así como otras partes de las plantas! Merece la pena estudiar botánica, aunque solo fuera por la precisión de sus términos, y para aprender la valía de los vocablos y del sistema. Es una maravilla ver el esfuerzo increíble que nos tomamos para describir la hoja de una flor, en comparación, por ejemplo, con el poco cuidado con que el se describe un hecho psicológico. ¡Imaginemos tal ingenuidad (quizá sería innecesario) para crear un lenguaje que expresara los sentimientos! Tenemos a mano un lenguaje adecuado para describir cada hoja que hay en el campo, o, al menos, para distinguirlas entre sí, y no poseemos el que nos permitiría describir un carácter humano (THOREAU, 2013, p. 118).

Así surge la subjetividad salvaje, una forma de unir todas estas estructuras rizomáticas llenas de conceptos tanto de Onfray como de Thoreau para sistematizarlo en un solo modelo de práctica de rebeldía molecular desde el cual poder articular una resistencia frente a estos procesos de subjetivación neoliberal devenidos de la ontología de los negocios y de la empresa de sí. Este entendimiento de lo salvaje tiene que partir desde la idea expuesta sobre que no es posible un estado puro de salvajismo, de hecho, la sola idea de una subjetividad es producto de pensar en términos de pérdida de ese estado salvaje inicial que identificaba al ser humano, y que incluso la figura del aborigen, dice Thoreau, ha perdido.

Entonces, lo que se tiene con esta idea de la subjetividad salvaje es la posibilidad de superar, en el sentido hegeliano, la radicalidad existencial hacia un modelo que pueda hacer frente al espíritu comercial de la época que ha devenido en un inconsciente colectivo que propende al dominio de las almas, puesto que ya colonizó los cuerpos, y la profanación de todos los lugares cotidianos de la vida en su esfuerzo por implantarse en la *psiqué* de los individuos (HAN, 2020). Esta reformulación de la radicalidad existencial en una subjetividad salvaje es necesaria para poder evitar la extrapolación de ideas y generar choques en el

¹⁰⁰ Para esta idea es menester retomar el papel de las deidades mitológicas referentes al cultivo: Deméter (diosa griega de la agricultura) y el Shen Nong (Dios agrícola de la cultura china), por dar dos casos. La cualidad de *cultivar* está rodeada por un aura de repetición que permite una lentitud, una demora, un cuidado y un esfuerzo que resulta en la creación de vida (HESIODO, *Trabajos y días*) (BIRRELL, 2005).

proceso. Esta subjetividad que se propone, por su puesto, no surge meramente de Thoreau, sino que es producto de ampliar lo dicho por él con el análisis de Onfray, de modo que la vinculación de esta subjetividad con la resistencia al neoliberalismo subjetivante no sea tirado de los cabellos, sino que sea un resultado lógico de la lectura posmoderna que surge de leer ambos autores y ponerlos a dialogar.

4.2. Elementos para comprender la subjetividad salvaje

Así pues, en lo que sigue, una vez explicados la validez y el origen de esta idea que parte de Thoreau y Onfray, es menester entrar en profundidad en lo que implica en términos prácticos pensar una subjetividad salvaje. Esto es así ya que cada una de las etapas: agua, camino y planta, son parte de un mismo tipo de ejercicio espiritual-ontológico en el que el ser humano puede vincularse de forma fáctica a lo que es la existencia¹⁰¹. Aun así, estas tres etapas no reducen la experiencia de la subjetividad salvaje, sino que son meros ejemplos que buscan un intento por abarcar lo que es lo salvaje en la dinámica civilizatoria contemporánea. El trabajo filosófico implica una delimitación conceptual que sea útil para la metodología utilizada, y estos tres (agua, camino y planta) sirven debido a lo constantes que son dentro de la obra de Thoreau, además que encajar directamente con lo expuesto por Onfray sobre la ontología materialista, la geografía existencial y la singularidad radical en términos subjetivos.

La subjetividad salvaje, sea dicho desde el principio, responde a una dimensión de lo humano que no se ubica en ese *logos* que surge de la razón como un proceso estéril que olvida el modo en que el *corazón* se deja afectar por el mundo. En este sentido, y como se habló en el capítulo 2, esta teoría que aquí se expone encuentra no en el cerebro, sino en el corazón, el centro de lo humano; lo que acá se quiere es alejarse del fetiche contemporáneo por *lo neuro* que rodea el discurso hegemónico contemporáneo, para aproximarse más a una revitalización por una metafísica de otro tipo¹⁰², una que responda a la *physis* como materia prima de toda formulación por el *logos*.

¹⁰¹ Algo capital dentro del neoliberalismo tecnoautoritario dominado por la *desfactificación* del mundo (HAN, 2022).

¹⁰² Gabriel (2016), precisamente, señala esta fijación con lo neuro como un prejuicio epistemológico. Ahora bien, en últimos, dentro de la sociedad del rendimiento, toda esta fijación por el cerebro termina al servicio del sistema, no de la ciencia.

De ahí que se quiera criticar esta dinámica del cerebro como órgano rector del ser humano, para darle una prioridad al corazón como el verdadero órgano que puede salvar a los individuos de caer en la reproducción del sistema; el corazón puede contener el verbo (el *logos*, o sea, la verdad) que rodea a todo lo existente¹⁰³. Las experiencias que surgen de esculpirse a uno mismo como una subjetividad salvaje requiere no solo de retomar lo dicho por Onfray sobre la construcción de uno mismo desde un elemento estético, político y ético, sino que implica pensarlo ontológicamente desde una ontología materialista que es el punto de origen subjetivo que establece los vínculos existenciales del ser humano con la realidad. Sin dicha ontología no surgen los demás procesos, ya que es la base de lo que es lo real y, por ende, las verdades que componen la vida.

4.2.1. Agua: lo líquido como posibilidad

La crítica de Bauman (2005) a la sociedad líquida es bien conocida, para este pensador lo que identifica la sociedad posmoderna contemporánea no es la solidez, sino lo líquido. Este juego del lenguaje le sirve a él para poder poner un antes y un después en la historia de la humanidad: antes había *durabilidad* (lo sólido), pero ahora no hay más que una forma heterogénea y débil que es incapaz de generar lo necesario para crear o sostener vínculos entre los mismos miembros de una comunidad o, incluso, con la realidad misma: “la vida líquida es una vida precaria, vivida en condiciones de incertidumbre constante. Las preocupaciones más agudas y obstinadas que atormentan una vida así son el temor de que lo atrapen durmiendo, de no poder ponerse al día con los eventos que se mueven rápidamente” (2005, p. 2)

Bauman nunca llega realmente a conciliarse con lo líquido. Para él siempre se lucha con la condición de liquidez y los síntomas que se sufren y con los que uno debe enfrentarse día a día son producto de vivir en un mundo dominado por lo líquido. Sin embargo, este pensador ignora la fuerza detrás de lo líquido en tanto que elemento principal al interior del a naturaleza¹⁰⁴; la *debilidad* presente en el agua es lo que, de hecho, mejor convierte pensar

¹⁰³ En esto hay que recordar el cuidado que se debe tener del corazón, ya que este es el único capaz de recibir la verdad de Dios y, además, de dar vida: “Hijo mío, atiende a mis palabras, inclina tu oído a mis razones, No se aparten nunca de tus ojos, guárdalas dentro de tu corazón. Que son vida para quien las acoge y sanidad para su carne. Guárdalas en tu corazón con toda cautela, porque son manantial de vida” (*Sagrada Biblia*, Proverbios, 20-23).

¹⁰⁴ Devenir río, pensarse desde el agua, rodearse de la ontología materialista, eso es lo que, por dar un caso, se refleja en el pensamiento chino: “Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,/ mas nada le toma

la subjetividad líquida como un punto de creación, más que de destrucción¹⁰⁵. El agua, tomando la experiencia de Thoreau, sirve como materia prima para pensar la fuerza incontrolable de la adaptabilidad de lo líquido; los ríos Concord y Merrimack son un ejemplo de lo que implica una vida líquida, se identifica con la tenacidad y el valor de no dejarse someter por la tierra que quiere limitarla o por los seres humanos que quieren dominarla, es un esfuerzo, desde la debilidad característica del agua de ser adaptable o consumible, por resistirse a desaparecer:

De este modo, la arteria principal e indolente de las praderas de Concord atraviesa desapercibida el pueblo, sin el menor murmullo o latido, y fluye desde el sudoeste al noreste a lo largo de sus cincuenta millas. Un volumen enorme de agua, que discurre sin cesar a través de las llanuras y valles de esta tierra rica, con el paso mocasinado de un guerrero indio, descendiendo desde las cumbres de la tierra hacia su reserva antigua. Los murmullos de los muchos ríos famosos, al otro lado del planeta, de los muchos riachuelos poéticos en cuyo seno flotan los yelmos y los escudos de los héroes, llegan hasta aquí, hasta nosotros, que vivimos algo más alejados de sus orillas (THOREAU, 2014, p. 16).

Del mismo modo, lo líquido en Thoreau no es algo accidental, sino que encarna una forma particular de comprender la cotidianidad humana; el río *fluye* en el paisaje en que se encuentra ubicado, del mismo modo, el ser humano debe fluir en el paisaje existencial en que se encuentra, debe de relacionarse con las piedras al fondo de sí mismo y con las nubes por encima de él para poder comprender el *lugar* y el *tiempo* en que se encuentra¹⁰⁶. Por lo tanto, la cualidad líquida presente en Thoreau es un punto de vitalidad y de espiritualidad materialista: “El elemento de Thoreau es sin dudas el agua (...) Fluir y fundirse para

ventaja en vencer a lo recio y duro,/ pues nada en ello puede ocupar su lugar./ El agua vence a lo duro,/ lo débil vence a lo fuerte,/ nadie en el mundo lo ignora, /mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ello” (TSE, 2012, LXXVIII, p. 303).

¹⁰⁵ Es que, de hecho, lo débil es el punto de resistencia frente a los mecanismos hegemónicos que se basan en lo fuerte: “el pensamiento débil se convierte en una teoría (fuerte) del debilitamiento como un sentido interpretativo de la historia, un sentido que se revela como emancipador debido a los enemigos a los que ha atraído. El pensamiento débil únicamente puede ser el de los débiles, sin duda no el de las clases dominantes, que siempre han obrado para mantener y no poner en cuestión el orden establecido del mundo” (VATTIMO y ZABALA, 2012, p. 146). Hay que tener en cuenta que acá, al retomar el concepto de lo líquido y asociarlo con lo débil no se está criticando lo dicho por Bauman, sino que se retoma la metáfora que él utiliza en un sentido distinto, pero esto no implica contradecirlo.

¹⁰⁶ En este sentido, el paisaje implica una experimentación del panorama completo, espacio y tiempo convergen en una sola penetración por parte de esa ontología materialista que está presente en las cosas. Al entrar en contacto con lo humano surge una relación existencial: “Paisaje y clima se reflejan, además, en la literatura, el arte, la religión, las costumbres, en una palabra, en todas las expresiones de la vida humana. En este sentido entiende (...) la fenomenología del paisaje y el clima, es decir, como condicionamientos del modo de comprenderse a sí mismo el ser humano” (WATSUJI, 2006, pp. 30-31).

derramarse y fundirse en la naturaleza, finalmente, verdaderamente, completamente (...) el pensador del río que fluye y para el que la única permanencia es la impermanencia. Él habría vivido inmóvil en el río” (THOREAU, 2019, p. 24).

De este modo, lo líquido se ha constituido como una experiencia negativa, poseedora de una esencia efímera y endeble que, al no poseer la consistencia de la experiencia sólida, cae víctima de una interpretación peyorativa; sin embargo, lo que está detrás de lo líquido es propio de un elemento de fuerza que es capaz de soportar el peso del actual mundo neoliberal, la debilidad lo hace resistente y duradero¹⁰⁷. Si bien es cierto que lo líquido, siguiendo a Bauman (2005), no es capaz de tener la densidad que tiene lo sólido, de lo que sí es capaz es de tener una consistencia que destaca por encima de su contraparte, la debilidad líquida, que es realmente asociada a su adaptabilidad y a su capacidad de transformarse, tiene detrás de sí el elemento esencial para resistir los dispositivos de control neoliberal.

El agua, entonces, no es una mera fuente de decepción, nihilismo e incompetencia subjetiva, sino que es un elemento circunstancial de la vida posmoderna¹⁰⁸; es cierto que no hay una densidad, pero ello no implica una ausencia de durabilidad. La fuerza de los ríos presente en el agua hace que el sujeto se comprenda como un individuo que puede luchar de forma hidráulica frente a la dinámica subjetiva del *homo digitalis*. Esta adaptabilidad y metamorfosis presente en el agua es el mejor medio para combatir el sistema, ya que este, igualmente, se revoluciona constantemente para mejorarse y adaptarse al acontecimiento:

Navegando a la deriva, durante un día sofocante, en las aguas mansas del estanque casi dejo de vivir y empiezo a ser. Un pescador tumbado en la cubierta de su barca, retozando con el mediodía, podría ser tan buen emblema de la eternidad, para mí, como la serpiente con su cola en la boca. Rara vez tengo esta inclinación a perder mi identidad. Estoy disuelto en la neblina (THOREAU, 2013, p. 46).

El poder del neoliberalismo al interior de la sociedad y los individuos recae en la facilidad que tiene de atrapar a esas subjetividades sólidas, ya que, al no transformarse nunca, no alcanzan a comprender lo que está sucediendo hasta que ya es demasiado tarde; en cambio,

¹⁰⁷ Esto es algo fundamental en el mundo posmoderno contemporáneo a la hora de pensar alternativas de resistencia o emancipación: “La época de las grandes explicaciones ha terminado, necesitamos un «pensamiento débil», opuesto a todo fundacionalismo, un pensamiento atento a la textura rizomática de la realidad; tampoco en el ámbito de la política debemos aspirar ya a sistemas que lo expliquen todo y a proyectos de emancipación mundial; la imposición violenta de grandes soluciones debe dar paso a formas de intervención y resistencia específicas” (ZIZEK, 2011, p. 7).

¹⁰⁸ La idea de la pérdida de los grandes relatos (LYOTARD, 2000) es señal precisamente de esto.

la metamorfosis presente en el agua se adelanta al principio abarcador del sistema, este no se ha adaptado cuando ya debe volver a pensar cómo ubicarse debido a que las subjetividades líquidas poseen en su interior una *repetición* que las vuelve capaces de *durar* lo suficiente como para formar parte significativa de la existencia de los individuos¹⁰⁹. Lo líquido, entonces, implica pensar desde la contingencia, pero no desde lo efímero; la metamorfosis presente en el agua posibilita el mejor mecanismo de escape del poder:

Me marchitaría y resecaría si no fuera por los lagos y los ríos. Soy consciente de que mi cuerpo proviene de las aguas, tanto como la rata almizclera o el pasto en la orilla. Pensar en Walden allá lejos, en el bosque, me da elasticidad y ductilidad para las tareas del día. A veces estoy sediento de él (THOREAU, 2013, p. 53)¹¹⁰.

4.2.2. Caminar, vivir y sentir

Ahora bien, como se dijo antes, el agua no es lo único que identifica a la subjetividad salvaje. Pensar este tipo de subjetividad implica tener en cuenta una filosofía del camino la cual se compone de una geografía existencial en relación con una teoría del paisaje bajo el marco de una ontología materialista que provee de pinturas a este lienzo subjetivo en blanco. La dinámica del camino implica, como se explicó con Thoreau, un desentenderse del yo para hacerse paisaje: “Cuando quiero relajarme, busco el bosque más oscuro, o el pantano que, a ojos de mis conciudadanos, resulta más impenetrable y lúgubre. Camino por allí como por un lugar sagrado, un *sancta sanctorum*. Allí está la fuerza, la médula de la Naturaleza” (THOREAU, 2015, p. 85). Así, es menester primero acabar con el sujeto que piensa para dar lugar al sujeto que camina, hay que vaciar a la razón para dar lugar al corazón como órgano que es capaz de sentir la tierra sobre los pies y el aire sobre la cabeza; por esta razón la cualidad de agua es tan importante, ya que es por medio de ella que se puede fluir cartográficamente en los senderos que componen el paisaje del mundo: “Una poética de la

¹⁰⁹ Esto es precisamente lo que señala Handke (2000), la percepción del agua como río, en tanto que parte del paisaje, implica una repetición, aplica aquí el principio heracliteano para poder fundar una repetición en diferencia que da lugar a un camino existencial-poetizante: “De la repetición tediosa a la repetición beatificante: es decir, la alegría del repetir solamente es posible cuando me he puesto en camino hacia lo incierto, cuando estoy desorientado” (p. 43).

¹¹⁰ Esta metamorfosis es propia de los débiles, aquellos que deben adaptarse para poder sobrellevar la asfixia del poder: “León *no tiene que metamorfosearse* para capturar a su presa; la captura siendo *él mismo*. Antes de salir de cacería se manifiesta con sus rugidos; es el único que puede revelar su intención anunciándola con voz potente a todas las criaturas. Hay en ello una irrevocable obstinación que nunca cambia y que no hace sino propagar más terror. El poder en su esencia y su apogeo desprecia las metamorfosis. SE basta así mismo, se quiere solo así” (CANETTI, 2010, pp. 321-322).

geografía genera una estética materialista y dinámica, una filosofía de las fuerzas y los flujos, de las formas y de los movimientos” (ONFRAY, 2016, p. 124).

Esta relación con el camino no es meramente pensarse como un turista, pero tampoco implica pensarse como un fósil enterrado perpetuamente entre las rocas; sino que requiere de un punto medio lo suficientemente centrado como para comprenderse a uno mismo como una *pedra rodante (like a rolling stone)* que comprende el ejercicio de pensar el devenir desde una perspectiva que genera raíz pero que conoce que debe desprenderse de ese lugar¹¹¹. La filosofía del camino requiere de la fluidez del agua para que el sujeto pueda romper las amarraderas del *cogito* cartesiano y la mónada de Leibniz para direccionarse hacia el paisaje como una figura que es capaz de comprender la multiplicidad presente en el mundo: “El universo responde constante y obedientemente a nuestras ideas; viajemos con rapidez o lentitud, el camino está abierto para nosotros. Por lo tanto, pasemos nuestras vidas trazándolo” (THOREAU, 2013, p. 102).

De este modo, pensar el camino es comprender el ejercicio de hacerse paisaje, de deshacer el *yo mismo* en la otredad presente en la extensión de tierra, agua y aire que rodea la vida fuera de los pálidos colores del *homo digitalis*¹¹². Romper con el panorama economicista de la subjetividad neoliberal conlleva esta *sensación verdadera* en la que el sujeto se siente realmente libre, no bajo la sugestión psicopolítica del neoliberalismo contemporáneo. El paisaje pone al yo fuera de sí, reduce ese egoísmo fundamental que compone los principios capitalistas, y obliga a desacelerar el rendimiento y la eficiencia para poder generar una *interrupción*, se genera un efecto de *freno de emergencia* (BENJAMIN, 2008, p. 70) en la que el *homo digitalis* no tiene otra alternativa de parar, se genera una *contrafricción en la máquina*.

Pensar de camino, es decir, la idea de ponerse en marcha en un proceso de desentendimiento de sí mismo, de abrirse a lo que acontezca como fuerza primera que empuja al individuo a seguir adelante por sobre todas las cosas, se distingue del ideal de progreso pensado por el sistema hegemónico, el cual solamente concibe el camino como una carretera,

¹¹¹ Para reflejar esto mismo Walter Benjamin (2019) utiliza las figuras del marinero y el campesino; el primero sin raíces y el segundo con la imposibilidad de desarraigarse del suelo. Para el alemán, solamente un justo medio entre ambas figuras da lugar a la narración, a la palabra, al *logos*.

¹¹² La película *Der Himmel über Berlin* (1987) refleja estos colores que componen toda experiencia humana vital, en ella, dichos colores son suficientes para convencer a Damiel, el ángel protagonista de la cinta, de volverse humano.

como un lugar para acelerar y no para permanecer. El ejercicio de pensar una cualidad *de camino* obliga al sujeto a perderse de esa trayectoria, de esa proyección que genera el neoliberalismo para poder mantenerse como dominante; el esfuerzo del capitalismo neoliberal es el de atrapar el futuro, y esto solamente lo consigue por medio de una aceleración de sus procesos para mantener una reproducción constante que no deje lugar a pensar si es necesario o no tal disrupción en la existencia con tal de conseguir lucro: “Al salirme de mi propio curso tan a menudo, me veo con más claridad y puedo criticarme mejor a mí mismo. Esta es, en realidad, la naturaleza del transcurso del tiempo” (THOREAU, 2013, p. 153).

El camino es un plano de intersecciones y encuentro para el sujeto que debe desentenderse de las ataduras profanas del mundo laboral, aquello que se hace durante el caminar no es una experiencia de trabajo, sino que es un acto sagrado donde el trabajo no obstaculiza la vinculación del sujeto con el lugar en el que se encuentra. Si el agua coloca una flexibilización subjetiva para que el sujeto pueda entenderse desde una posición alternativa a la hegemónica por medio de poder expresarse como una debilidad, el camino es una experiencia de la espacialidad en la que se involucra un entendimiento del espacio como una configuración existencial de lo que es la vida; contra la pantalla se contraponen el paisaje, el cual dota el corazón humano de una sorpresa, de un regocijo, capaz de generar un asombro dentro de la constitución humana, de modo que la escultura comprenda que ese espacio en el que se encuentra es capaz de generar transformaciones y metamorfosis dentro del modo en que un sujeto se entiende a sí mismo.

Experimentar la *physis* que rodea el camino es reconocer la cartografía existencial detrás del paisaje que acongoja al corazón, esto es, el camino afecta directamente los estados de ánimo del ser humano y le permiten comprender la materialidad que fundamenta la vida, de apreciar la simpleza que constituye la contemplación como un acto de afabilidad con el mundo; esto implica intentar *ver llorar las piedras*, o lo que es lo mismo, encontrar el estado de ánimo, el espíritu de lo absoluto, que rodea el paisaje:

lo único que hace falta es observar cualquier fenómeno, por muy familiar que nos sea, a un mínimo de distancia con respecto a nuestra rutina o camino habitual para que su belleza y su significado nos posean. Solo lo que ya hemos tocado o llevado pegado a nosotros es trivial: nuestra bufanda, la repetición, la tradición, la conformidad. Una percepción fresca, unos sentidos frescos, eso es lo que nos inspira. Desde este nuevo ángulo,

el invierno se me aparecía enorme, como una gema preciosa que refleja los colores del arcoíris (THOREAU, 2017, p. 101).

4.2.3. Darle tiempo al tiempo. Lo botánico como posibilidad

De este modo, se llega a la última de las cualidades de la subjetividad salvaje, la botánica. Esta idea, presente tanto en Thoreau como en Onfray, parte de la comprensión líquida y geográfica del sujeto. No es accidental que estos dos modos sean tomados de forma previa, ya que es necesario pensar la cualidad del agua para poder comprender la geografía existencial como una comprensión no económica del espacio; algo que posibilita dar pie a lo que es la botánica como medida del tiempo. Esto es así debido al modo en que el *homo digitalis* concibe la temporalidad como una *disincronía* que permite sacrificar el tiempo como un elemento sagrado para hacerlo por una versión tomada por la ontología de los negocios.

La cualidad botánica implica un esfuerzo por concebir el tiempo como resultado de una *lentitud*: “mi vida aún casi no se abierto, ¡Cuánto hay todavía en germen! (...) Me da la impresión de que mis estaciones se suceden con mayor lentitud que las de la naturaleza; mi tempo es diferente. Estoy satisfecho. Esta revolución veloz de la naturaleza, incluso de la naturaleza en mi interior” (THOREAU, 2013, p. 110). Esto es así debido a que retoma la idea del *cultivo*, de la capacidad humana para sembrar y crecer en la tierra, es decir, la capacidad humana de cuidar y de dar tiempo a las cosas.

Este devenir planta no implica una pasividad o un estado vegetativo, con el cual suele asociarse a las plantas por su condición de entes carentes de conciencia y de sensibilidad hacia el dolor, sino que se relaciona con la forma que tienen ellas de concebir el tiempo como un elemento: 1) fuera de su poder (ellas no intentan controlarlo, crecen al ritmo que él les ponga) y 2) que es imposible de acelerar por otros medios. Es decir, la temporalidad presente en las plantas les posibilita su cultivo y crecimiento debido a que el *aroma* es algo propio de ellas (HAN, 2015), no hay disincronía, todas comprenden que la lentitud es una experiencia ineludible, y esta misma comprensión del tiempo se da en relación con el agua y la tierra, dos elementos sin los cuales no podría crecer:

El sauce de agua (*Salix purshiana*), cuando es de gran tamaño y está entero, es el más elegante y etéreo de nuestros árboles. Sus masas de follaje verde claro, apiladas las unas sobre las otras hasta alcanzar los veinte o treinta pies de altura, parecían flotar sobre la superficie fluvial, y los delgados tallos grises y la orilla apenas si se podían distinguir entre ellos (THOREAU, 2014, p. 46).

La lentitud es algo propio de las plantas, pero este proceso no implica una completa ausencia de acción y de actividad, sino que envuelve una comprensión de estos conceptos fuera del rendimiento y la aceleración, el tiempo marca la pauta para que las cosas se den, no es la propia planta la que intenta aprehender la temporalidad. De este modo, la cualidad botánica se ocupa de la segunda condición de posibilidad para la existencia que el sistema intenta mantener bajo control dentro del contexto político-social contemporáneo: el tiempo. Lo botánico no es vegetativo, ello implica que se concibe dentro del individuo una capacidad de esculpirse desde lo lento¹¹³, algo que genera una interrupción en el proceso acelerativo del dogma del progreso: “La asociación de fuerzas, su índole comunitaria, supone, mas allá del individuo, no tanto una hipotética universalización como una generalización de su expansión al máximo posible. El contagio, la transmisión, se imponen para estructurar y llevar a buen puerto la insurrección deseada” (ONFRAY, 2011, p. 227).

La subjetividad botánica implica un encuentro con lo cotidiano que está detrás del mundo de la vida, no es un trabajo de descomposición, sino de conservación. Este ejercicio dota al individuo de algo que parece no poseer la condición líquida, la durabilidad, la permanencia y la trascendencia, esto se debe a una condición que está presente tanto en el caminar como en el crecimiento botánico, la de la *repetición*. Esta última es la que termina por dar una estructuración a esa pura diferencia que posee la subjetividad líquida, la cual es intrínseca en el sujeto posmoderno contemporáneo; sin embargo, lo ayuda a pensarse dentro de dicha condición para poder ser más que un mero objeto de trabajo y consumo¹¹⁴.

Todo cultivo requiere de una *repetición* de pasos, de procesos, acciones y tiempos para que puedan tener lugar el crecimiento adecuado de la planta. La relación con la tierra como articulador de durabilidad junto con el agua implican que son la base ontológica de lo que es la experiencia botánica de la subjetividad salvaje. Thoreau comprende esto cuando se ubica como un individuo capaz de *dar tiempo* a su estadía en los bosques, así como entra y

¹¹³ Handke (1992) encuentra esto a la hora de pensarse como sujeto producto de una energía transformativa proveniente de la naturaleza, energía que destaca por potenciar la lentitud: “La hierba en el borde del camino: me guió, a mí, que ya casi no podía andar, a través del dolor, Con su ayuda, concentrándome completamente en ella, seguí adelante. El poder de guía inherente a las cosas de la naturaleza no me hizo olvidar el dolor, sino que lo transformó en la energía de ser más lento” (p. 146).

¹¹⁴ La filosofía de la repetición de Handke (2011) comprende esto muy bien: “¿Qué consiguen las repeticiones? El mantenerse firme, para que haya (se haga) lugar (espacio) para el alma” (p. 96). El repetir da un espacio y un tiempo, crea experiencia desde el vínculo con lo sensible.

sale de la cabaña; el tiempo está ahí como una experiencia estructural que deja huella existencial para dar sentido a la vida, no es objeto de consumo para el progreso:

Uno de los motivos que me llevaron a vivir en los bosques fue tener tiempo libre y ocasión para asistir a la llegada de la primavera. Por fin, el hielo de la laguna comienza a dibujar sus celdas y mi tacón se hunde cuando camino por encima. La nieve se va fundiendo poco a poco a causa de las lluvias, las brumas y el sol, más cálido cada mañana; los días se hacen sensiblemente más largos y veo que llegaré al final del invierno con la leña que aún queda en mi cobertizo, pues ya no es necesario hacer fuegos grandes (THOREAU, 2013, p 312).

Así, esta cualidad permite una síntesis de las dos fases anteriores, comprender lo lento como parte de la simplicidad cósmica de la existencia implica una emancipación de los mecanismos de subjetivación de la ontología de los negocios, ya que ella no comprende lo que es la *demora contemplativa*, sino que solo comprende el lenguaje del dinero como semiología funcional al interior del capital.

Por lo tanto, la subjetividad salvaje comprende lo lento y lo simple en lo cotidiano como una experiencia iluminadora y transformadora¹¹⁵. La concepción de la temporalidad desde lo botánico posibilita esta vinculación con las cosas y, por ende, da cabida a devolver el *aroma* a las cosas; lo cotidiano es un campo de batalla en el momento en que el neoliberalismo decide tomar control del tiempo fuera de lo laboral con la intención de producir y mejorarse. El trabajo, como profanación del mundo de la vida, debe de ser limitado y controlado, para que el sabor a café y magdalena pueda volver a ser sentido¹¹⁶.

Así pues, estos son algunos sentidos de lo que es la subjetividad salvaje. Lo que acá se expuso no son más que herramientas que sirven para esculpir, de ahí que no funcionen como paradigmas o como moldes a ser seguidos al pie de la letra; del mismo modo, estas formas de concebir la subjetividad no se limitan a los expuestos, sino que tienen la capacidad de ampliarse a otros modos de comprender la vida, ya que la forma en que se piensan las prácticas de resistencia sistémica propenden al uso posmoderno, así como lo hizo Onfray con los anarquistas, de los autores y conceptos.

¹¹⁵ Las lecciones de Dogēn (2010) reflejan esta idea, la iluminación no se alcanza bajo la meditación, sino dentro de la comprensión de las acciones cotidianas y del valor que se les imbuye a dichos espacios del día a día.

¹¹⁶ Es que el aroma de lo cotidiano, aquello que hace la existencia vivible, se encuentra encarnado en la capacidad de *sentir* esa temporalidad del día a día, Proust (1919) encarna esta idea en su conocida escena de la magdalena con café; es con la experiencia cotidiana que tiene lugar toda una rememoración que revitaliza la existencia del protagonista.

Hay que recordar que esta subjetividad salvaje, que destaca por tener afinidad con una ética, una política y una forma de comprender lo social, tiene un enfoque que se orienta la lucha contra el neoliberalismo y sus expresiones psicopolíticas que buscan controlar por medio de dispositivos sugestivos la existencia humana al colocar el *homo digitalis* como biotipo de la vida al interior del capitalismo. Existen al interior de pensar estas formas salvajes una intención por dejar atrás la sociedad del rendimiento como paradigma societal, político y económico para imaginar otras formas de futuro posible. La actual condición de lucha contra el capitalismo parece caer en un absurdo al momento de contemplar cómo es que este sistema se revoluciona y adapta a todo lo que acontece, además de mejorar sus aparatos y métodos para expandir la lógica del dios Mercado y Dinero. Sin embargo, se debe apostar por una *revolución del tiempo* que tenga el potencial de reivindicar lo cotidiano y la experiencia común para empezara reconstruir la vida que se dejó atrás al momento de imponer esta colonización de la temporalidad.

Esta revolución del tiempo va de la mano de pensar una revolución subjetiva desde lo molecular para articular formas de rebeldía que rompen con dichos paradigmas impositivos de la lógica del mercado, la acumulación y el consumo. Lo salvaje reivindica la simpleza del día a día, del co-habitar de forma tranquila con el mundo en una armonía que no sacrifica la vida a costa del dinero; en este sentido, la subjetividad salvaje no cree en el Dios mercado, es ateo en cuanto no cree en las bendiciones del dinero, sino en el paganismo de la vida más allá del trabajo.

5. CONSIDERACIONES FINALES.

Pierre Hadot (2006) afirma que aquello que hizo Thoreau en *Walden* es un *acto filosófico* que responde directamente a un tipo determinado de *ejercicio espiritual*, debido al modo en que el autor renuncia a los modos conceptuales y sistémicos de hacer filosofía para concebirla como un *modo de vida*. La experiencia del estadounidense se enmarca en una forma de comprender el filosofar no como una herramienta para conseguir un logos abstracto que escapa constantemente y que es deber de la filosofía instrumental encontrar, sino como un discurso filosófico de otro tipo que tiene como base al mismo sujeto en su relación con el mundo y la cotidianidad. Esta reflexión es importante porque señala de antemano el concepto de filosofía que debe de tomarse como Norte en el trabajo realizado.

La idea de una subjetividad salvaje requiere de este ejercicio espiritual que tiene lugar debido a un acto filosófico fundamental que parte de la idea de que todo filosofar es un discurso orientado a ser *vivido* y que tiene unas implicaciones existenciales detrás de gran envergadura que no pueden ser reprimidas o eliminadas del estar-en-el-mundo. Hadot no dedica más que unas pocas páginas a Thoreau en su obra, aunque destaca su capacidad como filósofo para concebir el sustrato práctico detrás del ejercicio filosófico, ese *procheiron* (*siempre a mano*) que hace que el pensamiento no sea direccionado a un mero enclaustramiento intelectual en el que se fosilizan y fetichizan las ideas.

Thoreau, entonces, debe pensarse como un filósofo poseedor de una mística que escapa al de la clásica imposición académica para dar lugar a una reflexión existencial de lo que es el mundo. La subjetividad salvaje bebe de esta idea para configurarse como una práctica y una escultura de uno mismo, que también debe ser pensada como un *cultivo de sí* (como se habló en el capítulo anterior). Lo que se configura alrededor de esta forma de subjetivación del sujeto son una serie de prácticas que impactan la forma en que el sujeto vive su día a día, en aras de poder darle una forma a esa existencia suya y, de este modo, superar la condición de control en que el sistema constantemente lo sugestiona. La subjetividad salvaje es una trinchera en la que el sujeto puede resistir el peso del *homo oeconomicus*, y este *modo de vida* salvaje precisamente surge de un entrecruce entre Thoreau y Onfray, que son autores que comprenden la filosofía más allá de la disposición teórica.

Esta relación Thoreau-Onfray, entonces, no es solamente una dinámica personal que se agota en superar los modos de la esclavitud y el sufrimiento contemporáneo, que responde a la colonización que el neoliberalismo contemporáneo lleva a cabo en la esfera privada del ser humano, sino que esta estructura teórica es una apuesta por configurar una revinculación de los sujetos en formas no coercitivas y, por sobre todo, alejadas de las antiguas miradas de la revolución tradicional, no porque estuvieran equivocadas, sino porque la actual forma del neoliberalismo es un aparato que se adapta a todas las formas político-ideológicas que se le pongan enfrente, de ahí que los procesos revolucionarios sean una figura utópica, en gran parte¹¹⁷. Por lo que la subjetividad salvaje se posiciona como una forma de revolución subjetiva que propende: 1) a devolver a lo cotidiano (el espacio y el tiempo) ese brillo que es superior a la economización y mercantilización del mundo de la vida (una emancipación individual) y 2) a revitalizar los desgastados vínculos entre sujetos, de modo que pueda existir un *apoyo mutuo* que posibilite una lucha hacia una forma postcapitalista de entender la sociedad (emancipación colectiva). Esto es algo importante, ya que la mirada que toma toda esta disertación de tesis se orienta pensar este retorno al vínculo como la posibilidad de generar un tipo de impacto al interior del sistema desde lo que el sujeto realmente puede hacer:

El individuo esclavo-trabajador puede dar vuelta a la fórmula de autoexplotación por medio de la capacidad humana de vincularse con otros, de generar intimidad y cercanía psíquica con el sentimiento de lo ajeno. Por medio de este proceso de narración que ejercita el sujeto al compartir íntimamente con el Otro es posible romper la primera característica del discurso amo neoliberal, a saber, la banalidad de la injusticia social. Esto último, permite traer nuevamente la capacidad de pensar, la cual es fundamental para emitir juicios al respecto de la realidad. Es por medio de esta primera fisura que la obediencia incondicional es puesta en cuestión, ya que el imperativo superyoico retorna a un nivel estable para la economía psíquica y libidinal del sujeto dominado, lo cual facilita el paso del consumidor al ciudadano (ALMEYDA, 2021a, p. 357).

Esta idea implica, entonces, que la lucha por la emancipación del sujeto se da en un plano cotidiano y requiere, entonces, de encontrar modos de vida que resistan esa captura del aparato capitalista que quiere ejercer una totalización de lo económico y mercantilizante

¹¹⁷ Es decir, la subjetividad salvaje quiere evitar ese *homo resignatus* (Rubinich, 2022), el sujeto atrapado en el capitalismo que es dominado por el desencanto hacia todo tipo de posibilidad de cambio.

como *habitus* al interior del mundo. La subjetividad salvaje quiere ser ese modo de comprender la vida como una práctica constante que quiere la libertad para el sujeto por sobre todas las cosas, pero a partir de un panorama que no está atado a discursos ideológicos impuestos por una hegemonía. El llamado que este discurso filosófico hace es a retomar el pensamiento como una categoría existencial que se sitúa a favor de superar esas prácticas impositivas que el capitalismo requiere para reproducirse, pero que vende como la forma verdadera de libertad y felicidad en el mundo globalizado. Es menester recalcar esta imagen de la resistencia en lo cotidiano, ya que la concepción típica de la filosofía como un modo de vivir no se orienta a enfrentarse a una hegemonía específica (aunque quizá sí ante una forma *falsa* de vida). La subjetividad salvaje sí es una forma de resistencia cuyo núcleo es la praxis humana del día a día como punto crítico para poder configurar una alternativa a los modos de control contemporáneos.

En este orden de ideas, con el trascendentalismo de Thoreau es posible encontrar una inmanencia de lo cotidiano que se refleja en cómo el individuo puede *vincularse* a lo que *está ahí*. Por su puesto, el agregado de Onfray es el modo en que convierte esta capacidad de vínculo a otro nivel al recurrir a una teoría del cuerpo, el espacio y el tiempo como conceptos sustanciales de toda teoría emancipatoria en lo cotidiano, por lo que esta dupla teórica de trascendentalismo con posmodernismo se orienta a una consideración de lo que es la existencia humana desde un enfoque metafísico que se orienta a la *physis* como fuerza interior de lo vivo que conecta al individuo con lo múltiple en un intento por sentir que se existe fuera de las ataduras inventadas por la hegemonía (que tanto Onfray, en el siglo XXI como Thoreau, en el siglo XIX, cada uno a su manera, deslumbra como principal problema para la existencia del ser humano). Esta consideración de las prácticas cotidianas como praxis emancipadora, entonces, responde a la necesidad del ser humano por transformarse subjetivamente hacia otro tipo de vida que le permita sentirse realizado sin que ello implique sacrificar su vida, por lo que esta subjetividad salvaje:

tiene la capacidad de dejar de lado la psicopolítica neoliberal para dar lugar a un nuevo tipo de habitar en el mundo, este sería el *homini cochlea* que escapa al círculo de reproducción sistémico del capitalismo por medio de una práctica íntima de resistencia inicial que, con un ejercicio constante, tiene la capacidad de devolver a los vínculos humanos esa *solidez*, a la vez que la *debilidad*, que los caracteriza en tanto que pertenecientes al mundo de la vida por fuera

del sistema hegemónico (ALMEYDA Y BOTERO, 2021a, p. 450)¹¹⁸.

Esta otra forma de ser que se asocia con la subjetividad salvaje, pero que, como se indica con la cita antes dicha, puede ser llamada *homini cochlea*, es parte de estas resistencias que tanto interesan a Onfray, pero que Thoreau no alcanza a percibir. Esto último es algo a tener presente en el trabajo realizado, ya que indica la necesidad de relacionar a ambos autores, el uno dispone de una manera particular de hacer filosofía, mientras que el otro piensa las ideas del otro en el marco contemporáneo. Las prácticas de resistencia aquí expuestas quieren *esculpir* una subjetividad desde las formas de la *metafísica de la física*, lo cual implica, de cierto modo, aprender a cultivarse a sí mismo tanto de forma retórico/metafórica como de manera práctico/subjetiva, es decir, la subjetividad salvaje debe verse como un modo de vida filosófico que quiere permitir esa contemplación perdida que afecta la capacidad de relacionarse con el mundo y que, del mismo modo, genera implicaciones catastróficas dentro de las relaciones con lo otro como forma fundamental de lo que me constituye como ser humano: “el filosofar se vuelve, entonces, un acto de respuesta a la lógica que se ha normalizado en la actual estructura mundial, la cual está destinada a la catástrofe, para abrir un camino en el desierto de lo que es el vivir hoy en día” (ALMEYDA, 2019, p. 18).

Todo esto implica pensar desde la cotidianidad formas de *ser* que superen el imperante dominio del *tener* (FROMM, 2006), que se presenta como una fuerza que responde a la unidimensionalidad del capitalismo (MARCUSE, 1993). Lo *común* cobra importancia en la medida en que el ser humano pueda vincularse con la otredad por medio de prácticas individuales que genere *puentes* en los que los sujetos puedan sentir lo que es la comunidad fuera de las dinámicas hiperindividualizadas, competitivas y egoístas que el neoliberalismo impone¹¹⁹. Solo de este modo pueden los seres humanos aproximarse a lo *divino* detrás de las formas de la *physis* y recordar lo que es el *tacto* del mundo.

¹¹⁸ Esta idea del *homini cochlea* como paradigma subjetivo que se contrapone al *tiburón del rendimiento* que es el sujeto neoliberal contemporáneo se empalma directamente con esas formas de la subjetividad salvaje. Esta idea implica que el ser humano tiene la capacidad de pensar *otra forma de ser* que está más allá de la colonización del sistema. La idea surge como continuación de lo dicho por Deleuze (2006) sobre el *topo monetario* y la *serpiente neoliberal*.

¹¹⁹ En este sentido hay que recordar la reflexión de Heidegger (1994) sobre la existencialidad de la arquitectura de los puentes: “El puente *reúne*, como el paso que se lanza al otro lado, llevando ante los divinos. Tanto si la presencia de éstos está considerada de propio y *agradecido* de un modo visible, en la figura del santo de puente,

Esto implica que esta manera de sentir que se esconde detrás de la percepción borrosa y acelerada impuesta por el neoliberalismo requiere de un *freno de emergencia*, por usar un término de Benjamin (2008), para poder hacer un retorno del tiempo-espacio perdido, que es el mismo causante del sufrimiento subjetivo en el sujeto y la obediencia de este respecto al sistema que lo controla y lo domina. Esta idea de poner lo cotidiano como un punto de resistencia y que aquí surge en Thoreau y se potencia con Onfray posibilita la constitución de una ontología cotidiana que hace que las cosas sean *percibidas* y *sentidas* en su coseidad, por usar lenguaje heideggeriano.

La fisiología thoreauviana, en relación con la subjetividad de trincheras onfraiana, hace que esos lugares comunes que están ahí en el día a día devengan *experiencia* debido al modo en que ponen la alteridad en las cosas y, por extensión, en el mundo y sus habitantes¹²⁰. La manera en que el trascendentalismo se vuelve una herramienta para resistir y potenciar la capacidad emancipatoria del sujeto logra una condición microfísica y molecular que genera quiebres dentro de las formas habituales en que se expresa la colonización neoliberal. Esto último teniendo en cuenta que:

Dentro del marco de un capitalismo tardío, la dinámica de reproducción sistémica de la lógica neoliberal, la cual se puede considerar como una *estructura acéfala* con una tendencia a revolucionarse y amoldarse constantemente para maximizar el espectro del éxito reproductivo, ya no solo se limita al ejercicio de un poder y un control dentro lo que se puede llamar una *ocupación en la vida económica*, sino que se encarga de extenderse a los planos cada vez más privados y biológicos de la humanidad; esto es, se encarga, así como de lo laboral, de la *ocupación de lo no-económico*, para ocupar, como rendimiento, todo el espectro del hábito cotidiano (ALMEYDA y BOTERO, 2021b, p. 79).

Esto dicho indica, necesariamente, concentrar las fuerzas de lucha en un marco no macrofísico, sino molecular y rizomático, lo cual se logra con la interpretación de lo dicho por Thoreau y Onfray; esto no es casual, el filósofo francés posibilita la lectura posmoderna del estadounidense, lo cual hace que la teoría propuesta por Thoreau encaje en la contemporaneidad sin mayor extrapolación de los conceptos. El modo en que se constituye esta dupla, entonces, hace que existan modalidades de vida fuera de lo impuesto por el

como si queda ignorada o incluso arrumbada. El puente *coliga* según su manera cabe sí tierra y cielo los divinos y los mortales” (p. 134).

¹²⁰ En este sentido, hay que recordar que el contexto contemporáneo no concibe la realidad del mundo como una *cosa con coseidad*, es decir, con un peso, sino como una *no-cosa* (Han, 2021). Esto último afecta directamente la condición existencial del sujeto.

sistema en la medida en que las prácticas se dan en un *plano atrincherado* de la colonización. El ser humano puede vivir de forma subalterna, débil, pero desde este punto es, como se trabajó con la interpretación de Thoreau, donde hay mayor posibilidad de una transformación de los medios sociales.

Hay que tener en cuenta esta idea de lo débil y la trinchera como punto de resistencia que caracteriza al sujeto contemporáneo dominado por las distintas formas de psicopolítica. El *homo digitalis* expuesto al principio de esta disertación de tesis se encuentra en una condición de control que lo imposibilita a imaginar el *futuro* como una eventualidad, Esto es algo sustancial dentro de la dinámica del capitalismo tardío, el capitalismo ha robado el futuro y la posibilidad de pensar un porvenir desde las dinámicas modernas como el de democracia, revolución, etc., no tienen efecto en el neoliberalismo:

Hoy podemos ver los espacios lejanos, pero ya nadie puede ver el tiempo lejano. Alguien, en un momento dado, anunció que el futuro había terminado. Sin embargo, el futuro no termina nunca. Lo único que sucede es que ya no somos capaces de imaginarlo. El siglo veinte se vio impulsado por la energía utópica de las vanguardias culturales y artísticas. Esa energía parece haberse agotado. Es como si todo se hubiera dado la vuelta, como si se hubiera convertido en una forma distópica, tal vez por exceso de velocidad, y en el futuro ya no vemos sino las sombras de un pasado de barbarie y miseria que creíamos enterrado (BERARDI, 2014, p. 29).

Por lo que lo que consigue la filosofía de Onfray es dar esa cualidad estético-subjetiva que requiere la teoría político-trascendentalista de Thoreau. Algo que, como se pudo observar con esta investigación, da lugar a despertar la experiencia como caldo de cultivo para una posibilidad imaginativa hacia el futuro. Esto último, es decir el despertar de la capacidad de imaginar del ser humano, se consigue al retornar el vínculo perdido con el mundo, lo cual hace posible para la subjetividad salvaje el comprometerse con el porvenir al inscribirse en una lógica fenomenológico-existencial que rompe con la ontología de los negocios que se implanta en el *homo digitalis*.

Esto hace que el ejercicio sobre Thoreau desprenda una capacidad de renovación de lo que es la comprensión del tiempo en la contemporaneidad. La subjetividad salvaje, es decir, el encuentro entre trascendentalismo y posmodernidad hace que el individuo tenga herramientas y formas de comprenderse para la lucha por el futuro. Esto último se evidencia en el modo en que Onfray se esmera por colocar la existencia como una posibilidad estética para la vida humana, por lo que Thoreau se vuelve un cincel dentro del a escultura subjetiva del sujeto, el cual tiene que *imaginar* el futuro después del capitalismo.

Esta lógica de poner lo cotidiano como punto crítico para la capacidad emancipatoria del sujeto que se propone desde Thoreau y Onfray, entonces, posiciona una resistencia desde lo individual con la intención de apuntalar las formas de lo social, esto es, lo común. Esto último en la medida que se hace posible una fractura de la lógica subjetiva del neoliberalismo contemporáneo, el cual siempre quiere imponerse por todas las dimensiones de lo humano. El modo en que se constituyen modos de vida que articulan una posibilidad revolucionaria hace que la subjetividad salvaje se convierta en una apuesta por lo privado como fuerza detractora de lo que es el ejercicio destructivo del capitalismo como forma hegemónica de control.

La *vida simbólica* del ser humano convierte lo cotidiano en sagrado, pero el sistema actual profana dicha sacralidad en aras de convertirlo en una forma economizante, mercantilizada y fetichista de lo que es el estar-ahí propio de lo humano que se vincula con el mundo. Thoreau, sin darse cuenta, dispuso una serie de herramientas capaces de formar una subjetividad lo suficientemente arraigada en el punto existencial presente en lo cotidiano como para generar una inmanencia sacra que revitaliza al ser humano al darle un retorno a ese estado original de gozo con el mundo fuera de la presión de vivir en la producción y el progreso. De este modo, esta forma de resistencia que toma lo salvaje: “sienta las bases para una alternativa desde el plano subjetivo para poder pensar nuevas formas de vida que en lugar de estar atadas a las cadenas esclavizantes del yo-que-trabaja, puedan, como dice Thoreau, *beber de las suaves influencias y sublimes revelaciones de la naturaleza*” (ALMEYDA, 2021b, p. 270).

Pensar estas formas de lo salvaje en el contexto contemporáneo implicaría tomarlo, como parte de ese proceso de encuentro con su antítesis que es el *homo digitalis*, darle un lugar a *lo silvestre* como esa forma posterior a la lucha contra el sistema. Ya que esto es lo que el encuentro con las formas actuales de control y poder pueden generar dentro de la dinámica subjetiva de los habitantes de la Tierra. Lo salvaje es un contrapeso a esas construcciones hegemónicas, por lo que el resultado de dicha lucha debería ser una forma de ser que es capaz de superar las contradicciones que hoy en día el sistema afronta para dar paso a una subjetividad postcapitalista. Esto último no quiere decir que el capitalismo triunfe por sobre lo salvaje, que lo civilizado se imponga frente a las formas escurridizas pensadas

por Thoreau, sino que encuentra una síntesis que conlleva a que los modos del capitalismo serán obsoletos para funcionar en lo social del mundo¹²¹.

Estas formas de lo social que se proyectan desde el horizonte de la subjetividad salvaje se piensan fuera del ejercicio del dinero y la mercantilización de la vida. No concibe al yo como una figura que deba corresponder con alguna competencia y rendimiento, debido principalmente a su naturaleza de *repetición e interrupción*. Esto último quiere decir que, por un lado, la subjetividad salvaje se caracteriza con un repetir determinado, no con una *eterna repetición de lo mismo*, sino con *la repetición de la diferencia* (de lo otro), ya que es esto lo que posibilita lo simbólico de la vida, su ritualidad. Por otro lado, es la interrupción lo que hace que el tiempo no se perciba como una *aceleración*, sino como un *aroma*, es decir, el modo en que lo salvaje retorna a una relación con la *physis* hace que el individuo pueda vincularse con su propio tiempo de una manera que no es la que tiene priorizado la economía o la competencia, sino el reposo en lo otro, en lo que escapa de él, como fundamento metafísico de la vida:

La concatenación social puede tener carácter conjuntivo y carácter conectivo. La modalidad conjuntiva hace posible la composición, mientras que la modalidad conectiva requiere compatibilidad, no composición. La composición se manifiesta como fenómeno de respiración común: conspiración. Cuando la compatibilidad conectiva o recombinante funcional aventaja a la componibilidad conjuntiva, el organismo social se vuelve rígido, frágil. La solidaridad social no es un valor moral o ideológico: depende de la continuidad de la relación entre individuos en el tiempo y el espacio. La percepción de la continuidad del cuerpo propio en el cuerpo de los otros, la percepción de la coherencia de mi interés con tu interés constituye la base material de la solidaridad (BERARDI, 2014a, pp. 109-110).

De este modo, estas formas de resistencia que permitan una sensibilidad conjuntiva que propenda a la experiencia de la composición tiene la posibilidad de dar pie a una solidaridad social debido al modo en que el cuerpo permite un reconocimiento de lo propio y de lo otro en una mirada retroactiva. Thoreau y Onfray hacen posible este tipo de sensibilidades que pueden superar estas formas rígidas del capitalismo contemporáneo, la

¹²¹ Sobre esto habría que ver el modo en que se piense el proyecto postcapitalista en el marco del aceleracionismo: Los aceleracionistas quieren liberar las fuerzas productivas latentes. En este proyecto, la base material del neoliberalismo no necesita ser destruida, necesita ser redirigida hacia objetivos comunes. La infraestructura existente no es un escenario capitalista que deba ser demolido, sino una plataforma de lanzamiento hacia el postcapitalismo” (Srnicek, 2017, pp. 40-41).

subjetividad salvaje no puede pensarse de otro modo y, por extensión, la posibilidad de una subjetividad silvestre tampoco.

Así pues, lo que queda por decir es que en la manera en que el ser humano pueda pensarse fuera de los márgenes sistémicos será posible la formación de otro tipo de concepción de lo social. De ahí la necesidad de este tipo de formulaciones teórico-prácticas, esto es, de pensar la filosofía como un modo de vida que puede articularse con lo cotidiano para poder emancipar al sujeto de esa praxis capitalista. La subjetividad salvaje se orienta a la libertad, la felicidad y la realización del sujeto a partir de un autoconocimiento y una apuesta por la diferencia como elemento sustancial para esculpirse a uno mismo. De ahí que sea posible afirmar que el futuro solo puede imaginarse (BERARDI, 2014b) por medio de una alternativa estética interconectada con lo político, lo social y lo ético, elementos constitutivos del acontecer de la subjetividad salvaje.

Al final, el ejercicio filosófico propuesto por Thoreau no implica, necesariamente, una experiencia, literalmente hablando, de entrar en bosques y ríos, esta investigación toma lo hecho por Thoreau como una metáfora que el individuo contemporáneo debe tomar para constituirse subjetivamente. De ahí que la idea de la subjetividad salvaje no se limite a algunos pocos que tengan el tiempo para poder inmiscuirse en la naturaleza, sino que la naturaleza se transmuta de forma metafórica para dejar huella en la subjetividad del sujeto y, así, generar las transformaciones aquí propuestas. El punto de metamorfosis se da por medio de la revitalización de la contemplación como materia prima para la revinculación del sujeto con el mundo. El objetivo principal de proponer la subjetividad salvaje es la de considerar los impactos subjetivos que la vida contemplativa puede llegar a causar en el sujeto controlado/dominado por los dispositivos de psicopoder, de ahí que lo dicho por Thoreau, desde la visión de Onfray, pueda tomarse desde la visión de una experiencia conceptual, más que una verdadera inmersión en la naturaleza, es una invitación desde el plano teórico que busca generar huella en la práctica humana, no una propuesta ecologista para generar empatía sobre la importancia de la naturaleza.

De este modo, lo que se expone aquí es un ejercicio que comprende la filosofía thoreauviana como un sistema filosófico basado en un modo vida en el que el individuo puede vincularse con el mundo ejercitando su capacidad contemplativa desde un enfoque subjetivo centrado en producirse a partir de un personaje conceptual como lo es el bosque, los ríos o el camino.

Así, cualquier individuo tiene la potencia de devenir subjetividad salvaje, no es un simple lujo de algunos pocos. La contemplación funciona como un punto de quiebre en la visión de mundo neoliberal, el *homo digitalis* no es capaz de ello, solo se reproduce desde la vida activa, por lo que la subjetividad salvaje se entrega a todo ser humano que esté dispuesto a *suspend*er su condición de obediencia, pero, al mismo tiempo, puede presentarse como una piedra en el camino de la aceleración del sujeto neoliberal y generar una ruptura en él, debido al modo en que la contemplación puede considerarse como parte del núcleo de lo que es lo humano.

Por lo tanto, Thoreau se presenta como un desobediente que incita a la rebeldía, y esta última se expresa desde una disposición espiritual con el mundo y con las cosas en él. De ahí se da que su pensamiento esté impregnado de un ejercicio frente a un modo fundamental y estructural de lo humano como lo es la contemplación. El cuerpo es un lienzo que constituye la subjetividad y, desde ahí, el contemplar fundamenta las experiencias que de él salen, más que desde el actuar, debido al modo en que el mismo estadounidense piensa el espíritu como un elemento con corazón, y este último solamente se puede regocijar desde el encuentro contemplativo con el mundo. Por lo tanto, la subjetividad salvaje se presenta como un biotipo centrado en estos elementos y, además (con Onfray), tiene una cualidad de resistencia, rebeldía e insumisión que lo dota de fuerza para resistir la carga de vivir dentro de la sociedad dominada por el espíritu comercial de la época.

5. BIBLIOGRAFÍA:

AGUIRRE, J., BOTERO, A. y PABÓN, A. Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. **Justicia**, v. 25, n. 37, p. 109-124, 2020. <https://doi.org/10.17081/just.25.37.3523>

ALMEYDA, J. Sobre el hoy y el mañana: filosofía para (sobre) vivir en el siglo XXI. **Revista Estudiantil de Investigación**, v. 6, no. 11, pp. 14-20, 2019.

ALMEYDA, J. Prácticas de la amabilidad: una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han. *Areté*. **Revista de filosofía**. v. 34, no. 2, p. 291-318 (2022). doi: <https://doi.org/10.18800/arete.202202.001>

ALMEYDA, J. La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal. **Desde el Jardín de Freud**, v. 21, p. 345-362, 2021a. doi: <https://doi.org/10.15446/djf.n21.101245>

ALMEYDA, J. Ergía y Pasítea: hacia un entendimiento cosmogónico de la pereza en la Antigua Grecia. **Co-herencia**, v. 18, no. 35, pp 247-274, 2021b.

ALMEYDA, J. y BOTERO, A. ¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño. **Revista de Filosofía**, v. 2, no. 98, pp. 423-451, 2021a. doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528203>

ALMEYDA, J. y BOTERO, A. Un infierno después de otro: meditaciones sobre el hogar y la pandemia. **Discusiones Filosóficas**. v. 22, no. 38, pp. 77 – 92, 2021b. doi: <https://doi.org/10.17151/difil.2021.22.38.6>

ARENDT, H. La condición humana. Traducción: Ramón Gil. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ARENDT, H. y HEIDEGGER, M. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 2017.

BADIOU, A. & TRUONG, N. *Elogio al amor*. Traducción de Ana Ojeda. Buenos Aires: Paidós, 2012.

BARICCO, A. *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*. Traducción de Xavier González. Barcelona: Anagrama.

BASHŌ, M. *Hoguera y abanico*. Traducción de Ernesto Hernández. Valencia: Pretextos, 2018.

BAUMAN, Z. *Liquid life*. Malden: Polity, 2005.

BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*. Traducción de Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

BAUMAN, Z. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Traducción de Victoria Boschiroli. Barcelona: Gedisa, 2000.

BENJAMIN, W. El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov. Traducción de Jesús Aguirre y Roberto Blatt En: *Iluminaciones* (pp. 225-252). Bogotá: Taurus, 2019.

BENJAMIN, W. Tesis sobre la historia: apuntes, notas y variantes. Traducción de Bolívar Echeverría. En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM/Editorial Ítaca, p. 61-118, 2008.

BENJAMIN, W. Tesis sobre la historia: apuntes, notas y variantes. Traducción: Bolívar Echeverría. En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (pp. 61-118). México: UACM/Editorial Ítaca, 2008.

BENTHAM, J. *An Introduction to the principles of morals and legislation*. London: Clarendon Press, 1823.

BERARDI, F. *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Traducción Giuseppe Maio. Madrid: Enclave Libros, 2014.

BERARDI, F. *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Traducción: Giuseppe Maio. Madrid: Enclave Libros, 2014b.

BERARDI, F. *La sublevación*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2014a.

BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Traducción: Andrea Morales. Madrid: Siglo XXI, 1989.

BIRRELL, A. *El pasado legendario. Mitos chinos*. Traducción de Francisco López. Madrid: Akal, 2005.

BOTERO, A., AGUIRRE, J. y ALMEYDA, J. “No hay tiempo que perder”: disincronía temporal, desfactificación y psicopolítica como paradigmas del neoliberalismo contemporáneo. **Universitas Philosophica**, v. 39, no. 79, p. 179-207, 2022. doi: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph.39-79.nhttp>

BOURDIEU, P. L'essence du néolibéralisme, *Le Monde Diplomatique*, 1998. Disponible en: <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>

BROWN, W. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. New York: Columbia University Press, 2019.

BROWN, W. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BRUCKNER, P. Pascal Bruckner e o mal da felicidade. *Fronteiras do pensamento*, 2018. disponible en: <https://www.fronteiras.com/leia/exibir/pascal-bruckner-e-o-mal-da-felicidade>

BURROUGHS, J. El arte de ver las cosas. Traducción: Ana Gonzáles. En *El arte de ver las cosas*. Madrid: Errata Naturae, pp. 9-34, 2018b.

BURROUGHS, J. El salvajismo de Thoreau. Traducción: Ana González. En *El arte de ver las cosas*. Madrid: Errata Naturae, pp. 55-64, 2018a.

BUSON, Y. *En un sueño pintado*. Traducción de Fernando Izquierda. Gijón: Satori, 2016.

CANETTI, E. *Auto de fe. Obra completa II*. Traducción de Juan José del Solar. Madrid: Debolsillo, 2005.

CANETTI, E. El testigo oidor. Traducción de Juan del Solar. En: *Las voces de Marrakesch / El testigo oidor* (pp. 109- 210). Bogotá: Debolsillo, 2021.

CANETTI, E. *Masa y poder. Obra completa I*. Traducción de Juan del Solar. Barcelona: Debolsillo, 2016.

CANETTI, E. *Masa y poder. Obra completa I*. Traducción de Juan del Solar. Barcelona: Debolsillo, 2010.

DARWIN, C. *The descent of man, and selection in relation to sex*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2004.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.

DELEUZE, G. *Crítica y clínica*. Traducción de Thomas Kauff. Barcelona: Anagrama, 1996.

DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Traducción de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2019.

DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Traducción: Maria Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

DELEUZE, G. *El poder: curso sobre Foucault II*. Traducción de Pablo Ariel. Buenos Aires: Cactus, 2014.

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre las sociedades de control. **Polis Revista Latinoamericana**, v. 13, pp. 1-8, 2006.

DELEUZE, G. Post-scriptum sur les sociétés de contrôles. En: *Pourparlers. 1972-1990* (pp. 240-247). Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DERRIDA, J. & DUFOURMANTELLE, A. *Of hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Traducción de Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000.

DERRIDA, J. El aforismo a contratiempo. Traducción de Mónica Cragolini. En: *Psiché. Invenciones del otro* (pp. 605-620). Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017.

DOGĒN, E. *Instrucciones al cocinero (Tenzo Kyokūn)*. Traducción de Josep Campillo. Barcelona: José J. de Olañeta, 2010.

DŌGEN. *Shobogenzo. The treasure house of the eye of the true teaching*. Traducción: Hubert Nearman. Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007.

DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción: Ramón Ramos (trad.). Madrid: Akal, 1982.

EMERSON, R. Naturaleza. Traducción: Javier Alcoriza. En: *Ensayos*. Madrid: Cátedra, pp. 407-426, 2014.

ENDE, M. *Momo*. Traducción de Susana Constante. Bogotá: Alfaguara, 2001.

ESQUILO. Prometeo encadenado. Traducción: Bernardo Perea. En: *Tragedias*. Madrid: Gredos, pp. 539-582, 1986.

FISHER, M. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*. Traducción: Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

FLEMING, P. *The death of homo oeconomicus. Work, debt and the myth of endless accumulation*. London: Pluto Press, 2017.

Flusser, V. *Vampyroteuthis infernalis*. Traducción de Rodrigo Maltez Novaes. New York: Atropos Press, 2011.

FOUCAULT, M. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, M. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, 3-20, 1988.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. Traducción de Fernando Álvarez. Madrid: La Piqueta, 1994.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. Traducción: Fernando Alvarez. Madrid: La Piqueta, 1994.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

FOUCAULT, M. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Nombres*, (15), pp. 257-280, 2000.

FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción: Elsa Frost. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.

FOUCAULT, M. Poderes y estrategias. Traducción de Miguel Moray. En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (p. 73-86). Madrid, Alianza, 2000.

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Traducción de Gino Germani. Barcelona: Paidós, 1986.

FROMM, E. La desobediencia como problema psicológico y moral. Traducción: Eduardo Prieto. En: *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 9-18, 1984.

FROMM, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Traducción de Florentino Turner. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

FROMM, E. The application of humanist psychoanalysis to Marx's theory. En: Erich Fromm (ed.). *Socialist humanism. An international symposium*. New York: Doubleday & Company, 1956.

FROMM, E. *¿Tener o ser?*. Traducción de Carlos Valdés. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

GABRIEL, M. *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Traducción de Juanmari Madariaga. Barcelona: Pasado y Presente, 2016.

GROS, F. *Andar, una filosofía*. Traducción de Isabel Gallarza. Madrid: Taurus, 2014.

GROS, F. *Desobedecer*. Traducción de Juan Vivanco. Barcelona: Taurus, 2018.

GUATTARI, F. *Caosmosis*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial, 1996.

GULACAN, M. *The concept of "Homo Economicus" and Experimental Games Is "Homo Economicus" still alive today?*. Munich: GRIN Verlag, 2016.

HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción: Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.

HADOT, P. *La filosofía como una forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Traducción de María Cucurella. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

HAN, B. *Aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.

HAN, B. *Aroma del tiempo. Un ensayo sobre el arte de demorarse*. Traducción: Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.

HAN, B. *El aroma del tiempo. Un ensayo sobre el arte de demorarse*. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.

HAN, B. *En el enjambre*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2014.

HAN, B. *Hyperkapitalismus und Digitalisierung. Die Totalausbeutung des Menschen*. *Süddeutsche Zeitung*, 2016a. Disponible en: <https://www.sueddeutsche.de/politik/hyperkapitalismus-und-digitalisierung-die-totalausbeutung-des-menschen-1.3035040>

HAN, B. *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Traducción de Jorge Chamorro. Bogotá: Taurus, 2022.

HAN, B. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2020.

HAN, B. *La expulsión de lo distinto*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2017.

HAN, B. *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*. Traducción: Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2019.

HAN, B. *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Traducción de Joaquín Chamorro. Bogotá: Taurus, 2021.

HAN, B. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Traducción de Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2014.

HAN, B. *Sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratzaga. Barcelona: Herder, 2012.

HAN, B. *Topología de la violencia*. Traducción de Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2016b.

HANDKE, P. *Ayer, de camino. Anotaciones, noviembre de 1987 a julio de 1990*. Traducción de Eustaquio Barjau. Madrid: Alianza, 2011.

HANDKE, P. *Fantasías de la repetición*. Traducción de Eustaquí Barjau y Yolanda García. Zaragoza: Las Tres Sorores, 2000.

HANDKE, P. *Fantasías de la repetición*. Traducción de Eustaquio Barjau y Yolanda García. Zaragoza: Las Tres Sorores, 2000.

HANDKE, P. *Historia del lápiz. Materiales sobre el presente*. Traducción de José Alemany. Barcelona: Península, 1992.

HEGEL, G. *Fenomenología del espíritu*. Traducción: Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEIDEGGER, M. «Poéticamente habito el hombre». Traducción: Eustaquí Barjau. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, pp. 163-178, 1994.

HEIDEGGER, M. *Caminos de campo*. Traducción: Carlota Rubies. Barcelona: Herder, 2003.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. Traducción: Eustaquio Barjau. En: *Conferencias y artículos* (pp. 127-142). Barcelona: Serbal.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Traducción: Ives Zimmermann. Barcelona: Serbal, 2002.

HERÁCLITO. Fragmentos. En *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Traducción de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza, 2015.

HESÍODO. Teogonía. Traducción: Aurelio Pérez y Alfonso Martínez. En *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, pp. 63-114, 1978b.

HESÍODO. Trabajos y días. A. Garzón y A. Martínez (trads.). En *Obras y fragmentos* (pp. 115-168). Madrid: Gredos, 1978a.

HUME, D. *An enquiry concerning the principles of morals*. indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

JAPPE, A. *Sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Traducción de Diego Sanromán. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2019.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1997.

KIRKMAN, R. *The walking dead*. Orange: Image Comics, 2010.

KOBAYASHI, I. *Hoja de viaje*. Traducción de Orlando González. Valencia: Pre-textos, 2003.

LA BOÉTIE, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducción del Colectivo Etcétera. Barcelona: Virus Editorial, 2016.

LIMA, R. The beautiful and the consolation in contemporary narrative objects. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v. 21, n. 37, pp. 118-123, 2019.

LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx. Barcelona: Anagrama, 2000.

LIPOVETSKY, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Traducción de Antonio Prometeo. Barcelona: Anagrama, 2010.

LOCKE, J. *Two treatises of government and a letter concerning toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003.

LYOTARD, J. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín. Madrid: Cátedra, 2000.

MARCUSE, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1993.

MARCUSE, H. *Eros y civilización*. Traducción de Juan Garcia. Madrid: Sarpe, 1983.

MARX, K. *Acerca del suicidio: Seguido de el encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton y el aumento de la demencia en Gran Bretaña*. Traducción de Ricardo Abduca. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012.

MARX, K. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero, Tomo 1.* Traducción de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2008.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858.* Traducción de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2007.

MARX, K. *Escritos económicos varios.* Traducción de Wenceslao Roces. México: Grijalbo, 1966.

MARX, K. y ENGELS, F. *Manifiesto del partido comunista.* Traducción de Mauricio Amster. Santiago de Chile: Babel, 1948.

MASON, P. *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro.* Traducción de Albino Santos. Barcelona: Paidós.

MILL, J. *Essays On Some Unsettled Questions Of Political Economy.* 3th Edition. London: Spottiswoode and Co., 1877.

MILL, J. *On liberty.* David Bromwich and George Kateb (eds.). New Haven: Yale University Press, 2003.

MISHIMA, Y. *El sol y el acero.* Traducción: Luis Murillo. Madrid: Alianza, 2010.

NACAR, E. & COLUNGA, A. (eds.). *Sagrada Biblia.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1944.

NIETZSCHE, F. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo.* Traducción de Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 1993.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I.* Traducción de Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 2001.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* Traducción: Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 2003.

NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo.* Traducción de Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 2008.

NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial. La gaya scienza".* Traducción de José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.

NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro.* Traducción: Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 1997.

OGILVIE, B. *El hombre desechable Ensayo sobre las formas del exterminismo y la violencia extrema*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2013.

ONFRAY, M. *Cosmos. Una ontología materialista*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2015a.

ONFRAY, M. *Decadencia. Vida y muerte en Occidente*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2018a.

ONFRAY, M. *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía, II*. Traducción de Marco Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2007a.

ONFRAY, M. *El deseo de ser un volcán: diario de un hedonista*. Traducción de Sylvia Kot. Buenos Aires: Libros Perfil, 1999.

ONFRAY, M. *El posanarquismo explicado a mi abuela. El principio de Gulliver*. Traducción de Matías Rodríguez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018b.

ONFRAY, M. *Estética del Polo Norte. Estelas hiperbóreas*. Traducción de Delfón Gómez. Madrid: Gallo Nero Ediciones, 2015b.

ONFRAY, M. *Fisiología de George Palante. Por un nietzscheanismo de izquierdas*. Traducción de Claudia Scrimieri. Madrid: Errata Naturae, 2009.

ONFRAY, M. *Freud: el crepúsculo de un ídolo*. Traducción de Horacio Pons. Madrid; Taurus, 2011.

ONFRAY, M. *L'autre pensée 68. Contra histoire de la philosophie XI*. Paris: Bernard Grasset, 2018c.

ONFRAY, M. *L'Ordre libertaire: la vie philosophique D'Albert Camus*. Paris: Flammarion, 2012.

ONFRAY, M. *La construcción de uno mismo. La moral estética*. Traducción: Silvia Kot. Buenos Aires: Libros Perfil, 2000.

ONFRAY, M. *La construcción de uno mismo. La moral estética*. Traducción de Silvia Kot. Buenos Aires: Libros Perfil, 2000.

ONFRAY, M. *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Traducción de Luz Freire. Barcelona: Anagrama, 2008.

ONFRAY, M. *La Passion de la méchanceté Sur un prétendu divin marquis. Une contre-histoire de la littérature*. Paris: Éditions Autrement, 2014a.

ONFRAY, M. *Las radicalidades existenciales. Contra historia de la filosofía VI*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2017.

ONFRAY, M. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Traducción de Marco Galmarini. Barcelona: Anagrama, 2007b.

ONFRAY, M. *Le Réel n'a pas eu lieu. Le principe de Don Quichotte. Une contre-histoire de la littérature*. Paris: Éditions Autrement, 2014b.

ONFRAY, M. *Sabiduría. Saber vivir al pie de un volcán*. Traducción de Núria Petit. Barcelona: Paidós, 2021.

ONFRAY, M. *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Traducción de Ximo Brotons. Valencia: Pre-Textos, 2002.

ONFRAY, M. *Teoría del viaje. Poética de la geografía*. Traducción de Juan Azaola. Buenos Aires: Taurus, 2016.

ONFRAY, M. *Thoreau, el salvaje*. Traducción de Edgardo Scott. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2019.

ONFRAY, M. *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Traducción de Luz Freiré. Barcelona: Anagrama, 2006.

PENN, S. *Into the wild*. Estados Unidos: Paramount, 2007.

PROUST, M. *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*. Paris: Gallimard, 1919.

RUBINICH, L. *Contra el homo resignatus. Siete ensayos para reinventar la rebeldía política en un mundo invadido por el desencanto*. Montevideo: Siglo XXI, 2022.

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Pilar López. Madrid: Trotta, 2009.

SHIKI, M. *Riego a la mariposa*. Traducción de Fernando Izquierda. Gijón: Satori, 2013.

SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Traducción: Ramón García. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.

SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. II*. Indianapolis: Liberty Press, 1981.

SRNICEK, N. *Capitalismo de plataformas*. Traducción de Aldo Giacometti. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

SRNICK, N. El postcapitalismo será postindustrial. Traducción: Mauro Reis. En: A. Avanesian y M. Reis, *Aceleracionismo. Estrategias para una transición al postcapitalismo* (pp. 111-117). Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

THOREAU, H. Caminar. Traducción: Marcos Nava. En: *Paseo invernal*. Madrid: Errata Naturae, pp. 45-117, 2015d.

THOREAU, H. *Cartas a un conocedor de sí mismo*. Traducción: Antonio García. Madrid: Errata Naturae, 2019.

THOREAU, H. *El diario (1837-1861). Volumen I*. Traducción de Ernesto Estrella. Madrid: Capitan Swing, 2013.

THOREAU, H. *El diario (1837-1861). Volumen II*. Traducción de Ernesto Estrella. Madrid: Capitan Swing, 2017.

THOREAU, H. El espíritu comercial de los tiempos modernos. Traducción: Laura Naranjo, Carmen Torres & Marcos Nava. En: *Desobediencia. Antología de ensayos políticos*. Madrid: Errata Naturae, pp. 15-17, 2015b.

THOREAU, H. La barbarie de los Estados civilizados. Traducción: Laura Naranjo, Carmen Torres & Marcos Nava. En: *Desobediencia. Antología de ensayos políticos*. Madrid: Errata Naturae, pp. 19-22, 2015a.

THOREAU, H. *Las manzanas silvestres*. Traducción: Esteve Serra. Barcelona: El Barquero, 2010.

THOREAU, H. *Musketaquid*. Traducción: Miguel Ros. Madrid: Errata Naturae, 2014.

THOREAU, H. Paseo invernal. Traducción: Marcos Nava. En: *Paseo invernal*. Madrid: Errata Naturae, pp. 7-44, 2015c.

THOREAU, H. Vida sin principios. Traducción: Laura Naranjo, Carmen Torres & Marcos Nava. En: *Desobediencia. Antología de ensayos políticos*. Madrid: Errata Naturae, pp. 259-283, 2015e.

THOREAU, H. *Volar. Apuntes sobre las aves*. Traducción: Eduardo Jordá. La Rioja: Pepitas de Calabaza, 2015f.

THOREAU, H. *Walden*. Traducción: Marcos Nava. Madrid: Errata Naturae, 2013.

TSE, L. *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Traducción de Iñaki Preciado. Madrid: Trotta, 2012.

VATTIMO, G. y Zabala, S. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción de Miguel Salazar. Barcelona: Herder, 2012.

WATSUJI, T. *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Traducción de Juan Masiá y Anselmo Mataix. Salamanca: Sígueme, 2006.

WENDERS, W. (Director). *Der Himmel über Berlin* [Película]. Colonia: Westdeutscher Rundfunk, 1987.

ZI, Z. *Maestro Zhuang Zi*. Traducción: Iñeki Preciado. Barcelona: Kairos, 1996.

ZIZEK, S. *En defensa de las causas perdidas*. Traducción de Francico López. Madrid: Akal, 2012.