El pensamiento planetario y el problema de la libertad

Sergio Villalobos-Ruminott

> La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado éste como subjetividad.
>
> Martin Heidegger, *Carta sobe el humanismo* (2007)

> Por hoy, y también para mañana, la historia del mundo parece hallarse dominada por la técnica-y-ciencia. El desarrollo de esta dominación es lo que se acostumbra llamar historia universal. Lo técnico dominante pone todo en cuestión y él mismo está en cuestión. ¿Exige la *técnica planetaria* un *pensamiento planetario*? La ciencia tecnificada y la técnica cientifizada se hacen cargo del arte, la religión y la filosofía, y los disuelven. Pero la ciencia-y-técnica no resuelve las tareas del pensar. ¿Puede ella escapar de él? ¿Puede él escapar de ella?
>
> Kostas Axelos, *Introducción a un pensar futuro* (1973).

I

El filósofo hongkonés Yuk Hui ha elaborado en los últimos años una serie de intervenciones que, arrancando con sus libros *Sobre la existencia de los objetos digitales* y *La pregunta por la técnica en China* (ambos del año 2016), pasando por la compilación de ensayos publicados el 2020 en español con el título *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, hasta su más reciente ensayo titulado *Machine and Sovereignty. For a Planetary Thinking* (2024), se proponen relativizar la tesis heideggeriana sobre la maquinación planetaria (*Machenschaft*) o enmarcamiento del mundo, a partir de un perspectivismo que relativiza la hipótesis de la *Gestell* desde un horizonte antropológico atento a formaciones culturales heterogéneas con respecto a la articulación onto-teo-lógica de la metafísica occidental. Ya en uno de sus primeros trabajos, y de manera muy clara, Hui nos dice:

> He aquí mi hipótesis, que puede resultar bastante sorprendente para algunos lectores: en China, la técnica (*technics*) en el sentido en que la entendemos hoy —o al menos como la definen ciertos filósofos europeos— nunca existió. Existe la idea errónea de que todas las técnicas son iguales, de que todas las habilidades y productos artificiales de todas las culturas pueden reducirse a una sola cosa llamada "tecnología". Y, de hecho, es casi imposible negar que la técnica puede entenderse como la extensión del cuerpo o la exteriorización de la memoria. Sin embargo, puede que no se perciba ni se reflexione sobre ella de la misma manera en diferentes culturas. (*La pregunta por la técnica en China*, 9)

Por supuesto, entre los filósofos referidos por Hui no está solamente Heidegger, quien es explícitamente evocado en el título de uno de sus libros, o Gilbert Simondon, Lewis Mumford, Kostas Axelos y Bernard Stiegler, sino también los clásicos asiáticos Dōgen, Laozi y Wang Bi, o los contemporáneos Mou Zongsan y Nishitani (es decir, la tradición confuciana, el taoísmo y la escuela de Kioto). Además, su diferenciación entre técnica (*technics*) y tecnología (*technology*) intenta reparar

en la compleja comprensión antropológica relativa a la co-originariedad de procesos de desarrollo técnico y procesos de hominización y desarrollo cultural (como mostró agudamente André Leroi-Gourhan), cuestión relevante para relativizar la hipótesis relativa a los efectos de estandarización derivados de la universalización de la tecnología contemporánea y para matizar la reacción frankfurtiana a la dominación tecnológica unidimensional (Marcuse, 2016). En otras palabras, si por un lado, las sociedades contemporáneas parecen haber alcanzada un alto grado de homogeneización, gracias a un proceso de globalización no solo económico, sino fundamentalmente tecnológico; por otro lado, las relaciones que cada sociedad establece con los imperativos del desarrollo tecnológico no son necesariamente equivalentes, es decir, la técnica, más compleja que la tecnología, no se refiere solo al desarrollo de máquinas, aparatos o dispositivos, sino al conjunto de prácticas que orientan y organizan la relevancia final de la tecnología. En este sentido, entre técnica y tecnología se configura un *ethos* singular, entendido como un conjunto de normas implícitas que definen formas de existencia que no pueden ser estandarizadas ni "subsumidas" a la narrativa maestra de la modernidad occidental.

Consecuentemente, en un ensayo posterior titulado "Cien años de crisis. La cultura monotécnológica ante el brote epidémico", Hui insiste en mostrar cómo la auto-comprensión occidental de la tecnología produce una representación auto-referencial y estrecha que no solo se impone hegemónicamente sobre formas derivadas de tecnología, sino que "subsume" en su *operación totalizante* formas alternativas de entender la relación entre técnica, tecnología y cultura, al punto de hacer imposible un pasamiento cosmotécnico alternativo a la *Gestell* heideggeriana: "Diferentes países que producen la misma tecnología (monotecnología) con distinto *branding* y características ligeramente diferentes no son sinónimo de tecnodiversidad. Esta se refiere, por el contrario, a una multiplicidad de *cosmotécnicas* que difieren entre sí en términos de valores, epistemologías y modos de existencia" (*Fragmentar el mundo*, 95). Por supuesto, más allá del énfasis antropológico en la tecnodiversidad, lo que importa de esta reflexión es la relación entre *cosmotécnica* y *cosmopolítica*, en la medida en que en ella se juega la posibilidad de una *política planetaria* no sustentada en el proyecto kantiano ilustrado de la paz perpetua entre las naciones europeas, ni en el diagnóstico heideggeriano sobre la realización de la metafísica como enmarcamiento del mundo. Sin embargo, Hui no se opone a Heidegger de manera vulgar, sino que pretende *complementar* su "diagnóstico" a partir de incorporar una consideración relativa tanto al taoísmo, como a las contribuciones de una antropología post-humanista y post-occidentalista (Phillipe Descola, Tim Ingold, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, etc.) que, en una especie de giro post-colonial sofisticado, habría puesto en crisis el carácter totalizante del pensamiento heideggeriano sobre la técnica y, de paso, socavaría el relato maestro relativo a los procesos de modernización occidentales. Es decir, Hui inscribe su reflexión en un complejo movimiento que es tanto heideggeriano como contra-heideggeriano, para plantear la pregunta por la diversidad de formaciones socio-culturales, y para posibilitar así un nuevo pensamiento planetario que no se reduzca a una mera proyección de la filosofía de la historia occidental.

No me interesa ahora disputar la lectura que Hui nos presenta de Heidegger, ni insistir en como la elaboración heideggeriana de la relación entre *techné*, humanismo y metafísica repara en las diferencias entre *techné* y tecnología, entre la técnica como un saber-hacer mundano o práctico y la tecnología como resultado de un proceso de abstracción o matematización que nos devuelve el mundo ya subsumido a la lógica y a la ontología de la producción (el mundo como imagen)[1].

[1] Al respecto, y en contraste con Hui, Jean Vioulac señala: "La especificidad de la era contemporánea no puede definirse por la oposición entre tecnología y naturaleza, sino por la oposición entre estos dos modos antagónicos de tecnología:

Tampoco intento reparar en el hecho de que para Heidegger la *techné* (griega) difiere de la concepción antropológica de la técnica y de la misma tecnología moderna, al punto de que su esencia no puede ser determinada por la razón cartesiana y su disposición subjetiva. Lo que si me interesa es mostrar que el trabajo de Hui intenta relativizar la lógica de la planetarización subyacente a la *Gestell* como "subsunción" de la existencia histórica (*Dasein*) al domino tecnológico, tal como parece desprenderse del pensamiento heideggeriano (y de Marx, siguiendo en esto a Kostas Axelos[2]). Es decir, si la planetarización aparece solo como consecuencia del despliegue de la metafísica (o del capitalismo), cuya realización no es sino la consagración del nihilismo como horizonte epocal, entonces el pensamiento heideggeriano pareciera ser cómplice involuntario del mismo cierre onto-teológico de la metafísica occidental; precisamente porque si leemos la planetarización de la metafísica como *subsunción total* de la vida a la maquinación contemporánea, terminamos por anular toda posibilidad para un pensamiento planetario alimentado por una *tecnodiversidad* y una *cosmopolítica* alternativas a la auto-comprensión occidental del mundo.

Esta es entonces la estrategia argumental de Hui: el recurso a modos de historicidad no occidentales que nos permitan relativizar el supuesto carácter apodíctico del discurso terminal heideggeriano, cuestión fundamental para un pensamiento planetario no tramado por la tragedia de una auto-clausura programada. Sin romper con esta clausura programada, todo pensamiento sobre la técnica parece estar condenado a convertirse en pensamiento técnico. Esta misma paradoja pareciera también estar presente en el análisis de Marx, quien ve el desarrollo final del capitalismo como un proceso inescapable de planetarización. Sin embargo, de la misma forma en que es posible complicar esta interpretación de Heidegger apelando a la imbricación entre la pregunta por la técnica, la cuestión del habitar, el otro comienzo y la *constelación aletheiológica* de la presencia (como suspensión del llamado *Dasein-centrismo* de su analítica existencial); también cabría interrogar la lectura de Marx que lo sindica como un filósofo de la historia y de la política, para atender tanto a la diferencia entre Marx y el marxismo (de la que hablan tanto Axelos como Reiner Schürmann[3]), como para retomar sus reflexiones relativas al carácter de la subsunción real del trabajo al capital como un proceso diversificado que no realiza sino que agota la misma operación de clausura arqueo-teleológica de la filosofía de la historia del capital.

II

Por lo tanto, más allá de la casi total ausencia de referencias a la problemática relativa a la "lógica" del capital en las intervenciones de Hui, todavía pareciera pertinente mostrar las consecuencias de la subsunción en el contexto de la planetarización, esto es, en el contexto de la convergencia entre capital y *Gestell*. En efecto, la noción de subsunción recibe varias elaboraciones en los escritos de Marx, pero su formalización se haya en el paso desde los *Borradores* (2024) hasta el

---

maniobra y maquinación (*la manœuvre et la machination*). La maniobra es el poder de mundanización, que constituye el todo en un mundo manejable; la maquinación es el poder de universalización, que constituye el todo en un universo digital; procede de una ilimitación específica de la totalidad del ser, que es su des-mundanización". (*L'époque de la technique,* 289-290). Volveremos a esta tensión entre mundanización y des-mundanización al final.

[2] En efecto, Axelos *juega* en torno a la distinción de *Marx como pensador de la técnica* y *Marx como pensador técnico*, y lo que se juega en esta diferencia no es menor, porque se trata de leer a Marx y a Heidegger en oposición y en convergencia, pero no para producir una síntesis final, sino para ir más allá de sus primeras formulaciones, en el camino hacia un nuevo pensamiento, un pensamiento planetario que ya no quede reducido a la condición de una manifestación super-estructural del capitalismo contemporáneo, pero tampoco quede reducido a la mera constatación del carácter totalizante de la dominación científico-técnica (Axelos, *Marx. Pensador de la técnica*, 1969).

[3] Ver el ya consignado volumen de Axelos, *Introducción a un pensamiento futuro*. De Schürmann, *Reading Marx. On Transcendental Materialism*, 2021.

llamado *Capítulo VI (inédito)* de *El capital*, relativo a los resultados del proceso inmediato de producción (1971). Aquí Marx presenta el pasaje desde la subsunción formal hacia la subsunción real como condición para el despliegue del modo de producción *específicamente capitalista*. Esto significa que la planetarización del capital, anticipada por su naturaleza expansiva y universalizante, también implica una transformación de la composición orgánica del capital, precisamente porque en el contexto de la subsunción formal, el capitalismo operaba mediante la combinatoria y articulación (como han insistido Louis Althusser o Roger Bartra) de diversas formaciones económico-sociales, cuestión que hacía descansar el peso de los procesos de explotación, acumulación y valorización capitalistas en el capital variable, esto es, en la hiper-explotación de la fuerza de trabajo. En este mismo contexto de subsunción formal, basada en la extracción de plusvalía absoluta (extensión de la jornada laboral), los desajustes entre el modo de producción capitalista y las formaciones económico-sociales no propiamente capitalistas se dirimían gracias al proyecto colonial-imperialista (de disciplinamiento y control) y a la producción de relaciones mercantiles de expoliación y dependencia (renta de la tierra y monopolios comerciales). Sin embargo, como el mismo Marx advierte ya en sus notas sobre el *capital fixe* en los *Borradores*, el desarrollo científico-tecnológico conlleva una transformación de la composición orgánica del capital, la que ya no está determinada por los procesos de extracción de plusvalía absoluta o por la hiper-explotación de la fuerza de trabajo, sino por el incremento del capital fijo (desarrollo de los medios de producción), cuestión que permite una extracción de plusvalía ahora relativa al papel que la tecnología cumple en la misma producción de mercancías (y en la misma cualificación de aquella mercancía llamada *fuerza de trabajo*).

Sin embargo, este pasaje desde la subsunción formal a la real no opera de manera apodíctica, esto es, como un pasaje inexorable, sino que marca una tendencia propia de la dinámica capitalista, la que está orientada a la concentración de la riqueza y al incremento permanente de la ganancia. Precisamente por esto, la subsunción real no implica la planetarización del modo de producción capitalista clásico, sino la planetarización de procesos de valoración diversificados y heterogéneos que ya no responden a las categorías normativas propias de la moderna filosofía de la historia del capital (relativa a los modos de producción y a su respectiva sucesión). Es en este contexto que podemos leer la instalación del neoliberalismo como una desregulación generalizada, y sus procesos de des-industrialización como expresión del cambio radical de las dinámicas del capital, las que ya no responden al patrón de acumulación asociado con el desarrollo industrial y el mercado internacional, sino que proliferan como derrames (para usar esa noción deleuziana) de prácticas flexibles de acumulación y valoración. Como consecuencia de esto, la misma división del trabajo distintiva del capitalismo, se debilita, haciendo imposible no solo distinguir el trabajo manual (ahora cualificado) del trabajo intelectual (ahora integrado a la valoración), sino también restituir el horizonte emancipatorio moderno como una alternativa efectiva a la explotación capitalista.

Este fin capitalista de la moderna división del trabajo ha recibido, en general, dos interpretaciones opuestas. Por un lado, aquella que concibe el incremento del *capital fixe* en la producción de mercancías como condición de posibilidad para procesos de auto-valoración del trabajo, y de los trabajadores, en la medida en que este incremento de la tecnología en la producción permite una cualificación de la fuerza de trabajo, lo que a su vez gatilla procesos de auto-valoración y cooperación que restituyen una cierta centralidad a la clase trabajadora, más allá de la automatización y de la financiarización de la economía global. En otras palabras, el cambio en la composición orgánica del capital permite relanzar una política obrerista y autonomista que, aunque ya no esté supeditada a los imperativos del partido, sigue estando basada en la lógica de la movilización total, aunque se trate de una movilización contra el capital (industrial).

Por otro lado, hay una diversidad de lecturas que conciben el pasaje desde la subsunción formal a la real como fin del trabajo y como agotamiento de la política marxista basada en el potencial revolucionario de la clase trabajadora. En efecto, lo que la subsunción real deja en evidencia es que las clásicas apuestas por el potencial revolucionario de los trabajadores permitieron movilizar a las grandes masas obreras del siglo pasado, pero no hacia un cambio revolucionario, sino hacia una intensificación de los mismos procesos de valoración del capital. Por supuesto, no se trata de volver a proponer la lucha de clases como alternativa a aquello que en el siglo XX recibió el nombre de "compromiso de clases" (fundamental para sustentar los modelos distributivos y de bienestar en las sociedades capitalistas centrales); se trata en cambio de mostrar cómo los modelos obreristas de modernización (Unión Soviética), terminaron igualmente atrapados en la valoración capitalista, y se basaron a su vez en una optimización del trabajo gracias a fuertes procesos de normalización sacrificial de los trabajadores (cuestión evidente en la noción de un *ethos* sacrificial revolucionario necesario para la auto-producción del *hombre nuevo*[4]).

Si la primera lectura puede ser asociada con el trabajo de los autonomistas italianos y, en particular, con Antonio Negri (*Marx mas allá de Marx*, 2001). La segunda lectura, abocada a pensar las consecuencias de la tecnología en la composición del capital y en la mutación del trabajo, tiene diferentes versiones (Coriat, Castel, Boltanski y Chiapello, Rifkin, etc.), aunque entre ellas destaca la lectura del colapso del comunismo soviético elaborada por Robert Kurz (*El colapso de la modernización*, 2016), precisamente porque gracias a su crítica de la "movilización total" propiciada por el modo de producción soviético, podemos comprender mejor cómo el pensamiento de Marx sobre la técnica, se convierte, gracias al marxismo como filosofía estatal revolucionaria, en un pensamiento técnico subordinado a un modelo de desarrollo e industrialización basado en las mismas premisas metafísicas del capitalismo occidental. Las consecuencias de esto a nivel de la política de izquierda son devastadoras, porque complejizan la contradicción capital-trabajo, abriendo las dinámicas socio-culturales hacia un campo de posicionamientos que no puede ser totalizado[5]. La única posibilidad de totalizar el campo de posicionamientos políticos y socio-culturales sería entonces asumir que la subsunción real opera como una lógica totalizante e inescapable, pero eso sería equivalente a seguir pensando la subsunción real del trabajo al capital como un proceso propio de la marcha de la historia universal, y olvidar que la subsunción real implica precisamente una disolución del horizonte normativo en el que pensábamos el capitalismo moderno.

Acá entonces cabría la pregunta por la relación entre la subsunción real y la proliferación de formas de vida ancladas en una tecno-diversidad que Hui identifica como condición indispensable para un *Planetary Thinking* alternativo al relato terminal de la *Gestell*. ¿Permite la elaboración de la diversidad cosmo-técnica de Hui relacionarnos con la tecnología, la cultura y la política más allá de

---

[4] En este contexto destaca el clásico estudio de Mikhail Heller, *Clogs in the Soviet Whell. The Formation of Soviet Man* (1988), pues en él se presenta una análisis de las reformas implementadas desde la misma reconfiguración del Estado soviético, las reformas agrarias y los planes quinquenales, hasta las políticas de industrialización, sin descontar las políticas de programación de los trabajadores, orientadas a la producción de un nuevo tipo humano. Es decir, el modelo desarrollista del régimen soviético precipitó un tipo de *mutación antropológica* (para usar esta noción de Pasolini), orientada por la misma comprensión metafísico-productiva del trabajo y de la producción que sirve de suelo otológico al capitalismo occidental.

[5] Por supuesto, esto fue tempranamente advertido por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (*Hegemony and Socialist Strategy*, 1985), aunque su apelación post-marxista a la lógica de la contingencia de los antagonismos sociales, terminó organizando el campo político otra vez en términos de un bloque popular y un bloque de poder, o sea, terminó sobre-codificando la misma contingencia de los conflictos sociales desde una estrategia neo-populista e instrumental abocada a la captura del Estado como centro-sujeto de la historia.

los laxos imperativos del capitalismo planetario? ¿Logra la tecno-diversidad escapar a la "lógica" flexible de la valoración capitalista en el contexto de su planetarización efectiva y heterogénea?

III

Volvamos entonces a la pregunta por China. En su reciente monografía titulada *The New China Playbook. Beyond Socialism and Capitalism* (2023), Keyu Jin (economista china profesora en la *London School of Economics*) explica la actual situación socio-económica del país oriental a partir de las reformas iniciadas por Deng Xiaoping a fines de los años 1970:

> A mediados de la década de 1970, la economía china estaba en ruinas, devastada por la ineficiente planificación central de estilo soviético y el estancamiento económico durante la Revolución Cultural, así como por un desastroso terremoto en Tangshan que mató a más de 240.000 personas y dejó heridas graves a otras 160.000. Aunque China se había convertido en una potencia nuclear en 1964 y era apenas la quinta nación en lanzar con éxito un satélite orbital en 1970, seguía sumida en la pobreza. Entonces falleció Mao Zedong, padre fundador de la República Popular Comunista de China. En este contexto, Deng Xiaoping asumió el papel de nuevo líder supremo de China, aplaudido por quienes lo recordaban como un pragmático apasionado por el progreso económico, antes de ser destituido poco antes de la muerte de Mao (tras lo cual, regresó al poder). A pesar de las grandes esperanzas depositadas en el nuevo cargo de Deng, pocos chinos podrían haber imaginado las reformas históricas que él iniciaría mientras allanaba el camino para el futuro de China. (35-36)

En efecto, estas reformas pueden ser agrupadas en cuatro olas sucesivas: la primera relativa a la organización centralizada de la población rural, que para fines del siglo XX, abarcaba casi el 80% de la población. La segunda relativa a una serie de medidas de flexibilización basadas en la premisa de que la economía de mercado no era únicamente compatible con el capitalismo, sino también con el socialismo. La tercera, que estaba vinculada a un sostenido proceso de migración campo-ciudad, terminó por producir un proceso de urbanización sin precedentes a nivel mundial, lo que desembocó en una liberación paulatina y sostenida de la regulación centralizada de los mercados y de las empresas. La cuarta ola de reformas, ya en pleno gobierno de Xi Jinping, es aquella vinculada con una política decidida de fomento de la producción y del intercambio comercial internacional, desde el sector estatal y privado, complementada por un fuerte énfasis en el desarrollo e innovación tecnológicas, liberadas del yugo estatal pero reguladas por una burocracia estatal *no weberiana*, es decir, una burocracia que no responde a los procesos de racionalización y secularización occidentales, sino a una particular evolución del confucianismo como un *ethos* alternativo al *ethos* protestante, presentado como indispensable por la narrativa maestra relativa al origen del capitalismo moderno:

> Durante mucho tiempo, los economistas modernos sostuvieron que la aversión confuciana al individualismo era contraria al espíritu emprendedor y, por lo tanto, limitaba la innovación. Sin embargo, más recientemente, se ha atribuido a la doctrina confuciana, que aboga por el orden social, la frugalidad, el trabajo arduo, el comunalismo y la burocracia basada en el mérito, un papel importante en el asombroso éxito de economías del este asiático como Japón, Corea, Taiwán y China continental. (32)

En efecto, la relación constitutiva de la ética protestante con el llamado espíritu del capitalismo, formalizada por Max Weber (2012) a comienzos del siglo XX, ya estaba presente en el

horizonte filosófico moderno y su auto-representación excepcional, cuestión patente, por ejemplo, en la concepción hegeliana del cristianismo como religión revelada[6]. Si en Hegel la dialéctica de la individuación occidental lleva a la libertad, en Weber, la singularidad del *ethos* protestante no determina causalmente, pero si posibilita el horizonte en el que los procesos de secularización y racionalización terminarán por dar paso a la misma constitución del mundo racional moderno (y por supuesto, al problema de la colonización del mundo de vida por la razón instrumental). Sin embargo, si la individuación y racionalización que se desprende de estos procesos conlleva el riesgo de una racionalización post-normativa, también permite anclar la tesis relativa al carácter singular de la modernidad occidental (y sus procesos permanentes de modernización). Recordemos que en este contexto, la pregunta inicial era ¿por qué el capitalismo se da exclusivamente en Europa del norte?

Por otro lado, en sus ensayos agrupados en *Sociología de la religión* (2012a), Weber también reconoce la orientación lucrativa e instrumental de las religiones antiguas. Sin embargo, él insiste en afirmar la singularidad del desarrollo moderno-occidental en la configuración de un tipo de organización racional del trabajo *libre*. Es decir, si la más simple construcción arquitectónica antigua o clásica supone la organización racional del trabajo, lo que distingue a los procesos de racionalización modernos es que se trata de una organización del trabajo *libre*, es decir, del trabajo ya mediado por un proceso de individuación gatillado por el carácter individualizante del *ethos* protestante. Por supuesto, contra esta individuación racionalista no es difícil encontrar posiciones neo-comunitarias o comunalistas que intentan "restituir" el carácter de la *forma comunidad*, como una alternativa al mismo capitalismo (García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, 2009). Como sea, lo que impresiona del análisis de Keyu Jin y, de manera incluso más eufórica, de Xulio Ríos (ensayista gallego y especialista en la región asiática)[7], es la forma en que se lee la hibridación de marxismo y confucionismo como condición de posibilidad para la inédita modernización compulsiva de China, concebida como una caso exitoso de desarrollo económico y social.

Por supuesto, no estamos postulando una analogía mecánica entre ética protestante y confucianismo, sino una analogía heurística, capaz de interrogar el capitalismo oriental sin recurrir a modelos evolutivos simples. Ya en un texto de 1989 titulado *The Rise of Industrial East Asia: The Role of Confucian Values*, Tu Wei-Ming (un destacado filósofo americano de origen oriental, director del *Institute for Advanced Humanistic Studies* en la Universidad de Pekín y profesor emérito del *Asia Center* de Harvard), nos advertía contra la fácil homologación de confucianismo y ética protestante: "El problema del intento simplista de etiquetar la ética confuciana como el equivalente funcional de la ética protestante es doble: abstraer la ética protestante de su rico contexto cultural e histórico para convertirla en un factor causal, y reducir la ética confuciana a un valor instrumental" (85). Y esta es una advertencia pertinente porque la formulación weberiana no puede ser pensada en términos causales simples, ni tampoco se reduce a un modelo instrumental en el que las relaciones entre capitalismo y vida ascética se muestran como *conditio sine qua non* del capitalismo. De hecho, Bolívar Echeverría (1998) comprendió perfectamente la complejidad de este problema, lo que le

[6] Aunque no podemos detenernos acá, valdría la pena consignar que la lectura del cristianismo como religión revelada y universal posibilita, a su vez, leer la dialéctica del amo y el esclavo como lucha no solo por el reconocimiento, sino por la libertad. Esta libertad, entendida como objetivo final de la historia, es la que aseguraría un cierto privilegio ontológico de Occidente, de Europa en particular, contra los llamados pueblos sin historia (*Geschichtslos*). Esta estructura argumental es la que cruza toda la auto-comprensión europea y sus diversas familias (*Geschlechter*) y limita fuertemente las teorías de la modernización y del cosmopolitismo moderno, llegando incluso a fundar la orientación política del colonialismo benigno en Alexander Kojève, y el proyecto de secularización imperial de la paz euro-americana después de la caída del Muro de Berlín.

[7] Entre sus libros, quiero mencionar *La metamorfosis del comunismo en China* (2021), y *Marx & China. La sinización del marxismo* (2025).

llevó a diversificar la noción de *ethos* de acuerdo con una serie de modelos ideales capaces de dar cuenta de las importantes diferencias históricas y contextuales al interior del capitalismo moderno: *ethos* clásico, realista, romántico y barroco.

Sin embargo, la advertencia de Wei-Ming no nos prohíbe sostener que la imbricación de marxismo y confucianismo posibilita la configuración de una eticidad del trabajo y del sacrificio que, sin ser equivalente al modelo weberiano, resulta crucial para sostener los procesos de desarrollo industrial en Asia Oriental. El mismo Wei-Ming lo reconoce: "Sin embargo, hay algo de cierto en interpretar la función de la ética confuciana en el Asia Oriental industrial en términos de la función de la ética protestante en el Occidente moderno". (85). De hecho, la plausibilidad de la comparación radica en que ella nos permite, por un lado, cuestionar los límites de la narrativa maestra sobre el desarrollo del capitalismo y de la modernidad occidental, basadas, como se sabe, en la auto-comprensión de las mismas sociedades europeas, las que tienden a enfatizar la emergencia del individuo como condición de posibilidad para una historia orientada hacia la libertad, traducida en la supuesta copertenencia de capitalismo y democracia. Mientras que, por otro lado, nos permite interrogar los mismos procesos de individuación y transindividuación, más allá del recorte liberal y su *individualismo posesivo* o *propietarista*, pero también más allá del comunalismo recientemente rehabilitado por los neo-indigenismos marxistas del llamado Sur Global, proclives a reconocer en el horizonte colectivo chino y su movilización total, una alternativa al individualismo neoliberal contemporáneo, sin advertir que, desde el punto de vista metafísico, individualismo y colectivismo son esencialmente equivalentes[8].

En concreto, esta modernización acelerada china habría comenzado con la misma Revolución (1927-1949), y la consiguiente fundación de la República Popular, a partir de un proceso de interpelación de las masas campesinas convertidas en un nuevo agente histórico (el pueblo) capaz de movilizar a la nación para superar el llamado "Siglo de la humillación" (aquel periodo que comenzó con las Guerras del Opio, a mediados del siglo XIX, y que conllevó la ocupación del territorio chino por fuerzas británicas y francesas, rusas y japonesas). Sin embargo, es con las reformas instauradas en 1978 por la administración de Deng Xiaoping y recalibradas desde el 2012 por la nueva administración de Xi Jinping, que podemos hablar de un proceso de reformas compulsivas orientadas tanto a dinamizar la economía interna, mediante procesos de industrialización, urbanización, y desarrollo de los medios de producción, como orientadas a reforzar el estatus de China en el orden internacional. Por otro lado, no hay que olvidar que las diversas reformas y re-estructuraciones del orden económico y social chino no hubiesen sido posibles sin una *eticidad* capaz de dar coherencia y sentido a la vida socio-política y cultural del país. Es decir, gracias a la *sui generis* imbricación de marxismo y confucianismo, se produjo una particular *eticidad* capaz de sustentar procesos compulsivos de modernización anclados en una masa laboral colectivizada y movilizada en función de un horizonte normativo que, sin responder al modelo weberiano de la ética protestante como condición de posibilidad para el capitalismo europeo, permitió el llamado milagro chino. Considerando las reformas de Xi Jinping, Jean Vioulac nos dice lo siguiente:

[8] De esto también se desprende, como es fácil de percibir, la necesidad de retomar el análisis *simondoniano* sobre la individuación como proceso de constitución de los individuos y los colectivos, los que deben ser explicados y no tomados como instancias ontológicamente dadas (*La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, 2014). Es decir, pensar los procesos de individuación y la misma condición trans-individual parece ser una tarea necesaria para complejizar la noción convencional de libertad liberal, y la noción filosófica de una libertad basada en la metafísica del sujeto (o de la intersubjetividad, como ha insistido Habermas).

> Su programa [el de Xi Jinping] se basa en una ideología coherente y estructurada, definida por la "sinización y modernización del marxismo", que consiste en otorgar al pueblo chino —más precisamente, a los han— el estatus que ostentaba el proletariado internacional en el marxismo clásico, para convertirlos en portadores del sentido de la historia, redescubriendo así una concepción neohegeliana según la cual China está destinada a convertirse en el pueblo dominante de la historia mundial del siglo XXI, dotada, como tal, del derecho absoluto a dominar a otros: una recuperación nacionalista del marxismo que lo convierte en fascismo, incluso en nacionalsocialismo, algo aún más absurdo dado que China, al mismo tiempo, se somete en cuerpo y alma a los estándares occidentales en todos los ámbitos. (*La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident* 2013, 14)

Más allá de la comparación con el fascismo, la que se sostiene en la identificación de una lógica totalitaria que es común a los diversos procesos de modernización, en Oriente y Occidente, todavía habría que insistir en las consecuencias de esta sinización del marxismo y en la imbricación de marxismo como filosofía desarrollista estatal y confucianismo como complemento ético-comunitario, capaz de movilizar al ejercito industrial nacional, pues en esto se juega la posibilidad de cuestionar el relativismo implícito en *La pregunta por la técnica en China*, más allá de las reivindicaciones relativas a un *ethos* taoísta alternativo y capaz de sustentar una tecno-diversidad que permita articular un pensamiento planetario no sujeto al esquema de la historia del ser.

IV

En este horizonte, quizás sea pertinente atender a la filmografía de Jia Zhangke, a la que considero como un registro privilegiado de los procesos de modernización en la China contemporánea. En sus películas experimentales –mezcla de documental y dramatización— Zhangke nos muestra, desde un perspectiva existencial (pero no existencialista), las peripecias de personajes relacionados por vínculos afectivos, quienes, confrontados con la acelerada modernización urbana, hacen una experiencia radical de extrañamiento, mientras el primer plano fílmico está enmarcado por una referencia permanente al proceso de destrucción y modernización de la vida citadina. En *Naturaleza muerta* (*Still Life*, 2006), Zhangke retrata los cambios en la ciudad de Fengjie, suscitados a partir de la construcción de la Presa de las Tres Gargantas. Muchas familias que habían vivido allí durante generaciones son desplazadas a la fuerza. El casco antiguo de Fengjie, con 2000 años de historia, ha sido demolido y sumergido para siempre, obligando a los habitantes a hacer un duelo compulsivo motivado por un proceso acelerado de modernización que sosiega el dolor de la pérdida gracias a una creciente oferta de objetos sustitutos (mercancías). Este duelo compulsivo, que expresa de manera ejemplar la problemática del duelo en el contexto de la temporalidad capitalista, obliga a los personajes a tomar decisiones radicales. Este es el marco en que se inscriben las peripecias de Han Sanming, un minero que viaja a Fengjie en busca de su exesposa, y de Shen Hong, una enfermera que ha llegado a Fengjie para buscar a su esposo, a quien no ha visto en dos años. Tanto Sanming como Shen encuentran a su parejas, pero en el proceso deben decidir qué vale la pena rescatar y qué deben "dejar ir".



(Jia Zhangke, *Still Life*, 2006)

De manera similar, *Caught by the Tides* (2024), la última a producción de Jia Zhangke, puede ser pensada como una re-escenificación de la misma trama. En esta ocasión se trata de la historia de Qiaoqiao, quien busca a su amor perdido, Bin, a través de China durante dos décadas. La película utiliza imágenes de producciones anteriores de Zhangke, junto con material inédito. En ella se exploran temas como el cambio social, el desplazamiento y el paso del tiempo, especialmente en el contexto de la rápida modernización de China y el proyecto de la Presa de las Tres Gargantas (el mismo proyecto de la película anterior). No obstante, el carácter experimental de la película y el uso de material de archivo permiten enfatizar las consecuencias de la modernización acelerada china desde el plano existencial y la insostenibilidad de los vínculos afectivos tradicionales en el marco de un proceso de industrialización que también es un proceso de re-subjetivación radical. Al final de la trama, Bin regresa a la ciudad, lisiado y envejecido, es decir, como una víctima del proceso, mientras que Qiaoqiao, quien parece haber renunciado a su búsqueda, se muestra como un inalcanzable tesoro perdido, como si ella hubiese entendido hasta qué punto ambos han sido víctimas de una dinámica impersonal que transformó irreparablemente su idílica relación juvenil, para convertirlos en dos sujetos distanciados e irreconocibles. En efecto, ambos se encuentran en una escena cargada de tintes patéticos, como si se tratara de detritos irrecuperables de un proceso cuya ley se impone sin posibilidades de resistencia, sin afuera, sin restos (no hay vuelta al origen, no hay afuera de la nueva ciudad industrial y sus dinámicas devastadoras).



(Jia Zhangke, *Caught by the Tides*, 2024)

¿Cómo pensar entonces este proceso de urbanización y modernización que está a la base del milagro chino?, cómo pensarlo, digo, sin caer en la narrativa desarrollista que, olvidando las dinámicas de la destrucción, se vanagloria del progreso (y del llamado milagro chino). ¿No es acaso esta modernización forzada la expresión histórica de un creciente proceso de abstracción del mundo?, es decir, la expresión de una expropiación del mismo mundo, el que ya no aparece como un entorno significativo y modificable de acuerdo con las urgencias prácticas de la existencia efectiva, sino como un entorno abstracto y formalizado (convertido en *reserva*), en el que el saber-hacer práctico es reemplazado por la ley de hierro de la tecnología y sus constante des-mundanización. Jean Vioulac llega a decirnos que "La urbanización total del mundo actual asigna al hombre a un entorno totalmente artificial, y es esto lo que nos obliga a abordar la cuestión de la tecnología, en un intento de acceder a su esencia" (*L'époque de la technique,* 130). Según esto, resulta más fácil comprender cómo el milagro chino, lejos de ser un caso afortunado de desarrollo tardío, no es sino el último eslabón en un proceso de urbanización y tecnificación que confirma el avance del proceso de planetarización, es decir –para volver a Heidegger–, de "realización" de la metafísica. En efecto, la eticidad marxista-confuciana se muestra acá como garante de un proceso de racionalización no-occidental (no basada en el individuo), una racionalización que no solo extrema el mismo proceso de planetarización (subsunción de la vida al capital), sino que desplaza sus articulaciones previas, demandando la misma sacrificialidad que condenó a las masas obreras occidentales y al llamado *homo sovieticus* (tanto en los campos de reclusión como en el campo de batalla –Stalingrado). En este sentido, más allá de los promisorios resultados de la sinización del marxismo, lo que este proceso compulsivo de modernización tardía deja en claro es la total conversión del pensamiento de Marx sobre la técnica en un pensamiento técnico al servicio ya no de una vanguardia revolucionaria, sino de una renovada burocracia con antecedentes ancestrales.

V

Por otro lado, para entender cómo esta burocracia china (basada en una nueva metafísica de la movilización total) desplaza las edades previas del capital, quizás sería pertinente atender al documental norteamericano titulado *American Factory* (2019), dirigido por Julia Reichert y Steven Bognar, y promocionado por la *High Ground Production* de propiedad de Michele y Barak Obama. Este galardonado documental (Oscar a la mejor producción documental el año 2020) se enfoca en lo que podríamos llamar el Ohio posindustrial, es decir, el Ohio decadente subsumido a las dinámicas del llamado *Rust Belt*. Allí, un multimillonario chino reabre una fábrica en una planta abandonada de General Motors y contrata a dos mil estadounidenses, llenándolos de esperanzas cifradas en la posible recuperación de un pasado glorioso (fordismo). Los primeros días llenos de optimismo dan paso a una situación crecientemente tensa, a medida que la alta tecnología china choca con la clase trabajadora estadounidense y, sobre todo, en la medida en que la organización, sacrificialidad y disposición de los trabajadores chinos sobresale respecto al carácter cansino, decadente y "entitled" de los trabajadores americanos. El documental muestra entonces cómo el fordismo que alguna vez definió al industrialismo americano, es reemplazado por una nueva articulación de la ética del trabajo y sus procesos de subjetivación, cuyo reverso sacrificial exige el desmontaje de todo el marco regulativo del trabajo que fue fundamental para las sociedades del bienestar (o del *New Deal*). Las grandes "conquistas" de la clase obrera occidental, esto es, el salario mínimo, las jornadas laborales estrictas (sin horas extraordinarias), o la sindicalización resultan inverosímiles o innecesarias para el trabajador chino que se identifica plenamente con las directrices del empresario, las que son reforzadas por la administración comunista, con una eficiencia que ni el fordismo ni el taylorismo pudieron alcanzar, a pesar de sus intentos sostenidos por regular la vida en su totalidad.

A su vez, la experiencia abismal de los trabajadores norteamericanos, la constatación de su propia *obsolescencia*, ha adquirido en las retóricas geopolíticas norteamericanas, ya antes de Trump, un acento caustico, concernido con la gran amenaza China, sin advertir que la contraposición entre el desarrollo capitalista norteamericano y el chino, más allá de sus diferencias, representa la nueva convergencia metafísica de individualismo y colectivismo, la misma que Heidegger advirtió ya en 1935 (*Introducción a la metafísica*, 2001). El milagro chino, en otras palabras, parece apuntar a la renovación del suelo metafísico del capital en el contexto de su planetarización, y no, como quisiera Hui, a la puesta en escena de una tecno-diversidad en al que sustentar una *Planteary Politics* alternativa al supuesto relato terminal heideggeriano. Esto no implica descartar la sospecha de Hui, sino simplemente complejizarla.



(*American Factory*, 2019)

De lo anterior se siguen algunos problemas dignos de consideración. Por un lado, (1) la identificación del trabajador chino con las directrices del partido no parece operar al modo de la identificación afectiva que ocurre entre el ciudadano y el líder en las democracias occidentales, es decir, no opera al modo de una identificación populista, mediada por la lógica de la interpelación hegemónica y basada en la promesa de una gratificación personal futura. Se trata de una identificación diferente, pues el mismo trabajador chino ha sido ya siempre subjetivado en una eticidad sacrificial y colectivista que hace inverosímil disentir: no seguir las directrices del partido o de la empresa es fallar a la comunidad y a la familia[9]. Por otro lado, (2) las dinámicas del orientalismo y del orientalismo invertido que definen las percepciones que tanto los trabajadores chinos como los americanos tienen de sí y de su contraparte en el documental, nos permiten ir más allá del argumento relativo a las diferencias "culturales", mostrando en cambio que ellas son un síntoma de los cruentos procesos de disciplinamiento y subjetivación que demandan los procesos compulsivos de modernización. Los trabajadores americanos, cansinos, obesos y *entitled*, contrastan fuertemente con el ejercito laboral chino, cronométricamente organizado, marcialmente entrenado, y sacrificialmente entregado a las demandas de una administración que se propuso, desde Deng Xiaoping en adelante, alcanzar en pocos años los niveles desarrollo del mundo occidental, llegando incluso a superarlos en la última década. Pero esto no significa que los trabajadores americanos sean más libres o que el inmenso ejército industrial chino esté "más" enajenado. Esto significa, por el contrario, que la intensificación de los procesos de producción también conlleva una nueva forma de extrañamiento o subjetivación que puede ser aproximada a la experiencia abismal del destierro ontológico actual (lo que Hui, siguiendo a Heidegger, tematiza como *Heimatlosigkeit*[10]). En el fondo, tanto los trabajadores educados en los preceptos del fordismo, como los trabajadores movilizados por la acelerada movilización china convergen en el horizonte metafísico subjetivo del que nos habla

[9] En efecto, cabría acá indagar la relación entre el confucianismo, la llamada sinización del marxismo y sus efectos en la subjetivación del trabajador chino contemporáneo, en el horizonte de una investigación crítica (Nietzsche, Foucault) relativa al carácter performativo de las tecnologías del yo, pero en un contexto diferente al cristiano-occidental.

[10] Ver también de Hui su breve y sugerente ensayo *Post-Europe* (2024).

Heidegger en el primer epígrafe de este texto, esto es, convergen en la misma operación subjetiva que consiste en reducir el mundo a la condición de reserva a mano para la producción. En el fondo, tanto los trabajadores educados en los preceptos del fordismo como los trabajadores movilizados por la acelerada movilización china mundean el mundo a través del trabajo; sin embargo, lejos de apropiarlo —como pretendía el modelo reconciliatorio hegeliano—, lo objetivan, radicalizando con ello la experiencia de des-mundanización. De este modo, convergen en el horizonte metafísico subjetivo del que nos habla Heidegger en el primer epígrafe de este texto, esto es, en la misma operación subjetiva que consiste en reducir el mundo a la condición de reserva a mano para la producción. En tal caso, el trabajador "libre" occidental, así como el trabajador colectivo chino, son vehículos de este proceso de des-mundanización técnica que consiste no solo en la producción de una imagen abstracta del mundo, sino en su expropiación, anulando así la misma posibilidad de la existencia (*Dasein*), la que ahora se muestra supeditada a las decisiones de la burocracia infalible del partido Comunista chino o, alternativamente, de la neo-vanguardia tecno-cesarista de Silicon Valley.

No es casual entonces que la llamada amenaza china haya gatillado la configuración, en el horizonte norteamericano, de un discurso neo-populista, anti-chino, y fundamentalmente *acceleracionista*, que radicalizando al primer neoliberalismo, intenta ahora limitar el avance chino mediante una política neo-mercantilista o proteccionista que trata de volver a movilizar a la clase trabajadora blanca en crisis (acusando a los migrantes de haber precipitado su bancarrota[11]). Sin embargo, existe una paradoja evidente entre las nuevas políticas etno-identitarias y proteccionistas de la administración Trump y la demanda de desregulación total de los neo-reaccionarios tecno-acceleracionistas, quienes solo podrían doblegar la amenaza china desde una revolución tecnológica total que cambie el orden geopolítico actual. En este sentido, un tercer problema a considerar (3) está relacionado con la ideología trans-humanista que deposita en el desarrollo de la inteligencia artificial sus esperanzas relativas a una automatización sin precedentes, lo que nos llevaría (en el grado máximo del delirio tecnológico) a desbordar la misma condición planetaria actual, llevándonos a un horizonte cósmico en el que se multiplicarían los procesos metafísicos de des-mundanización[12]. Esto último no es menor, pues se trata de una superación tecnológica de la alienación en la que se supera al mismo hombre, gracias a procesos de hibridación post-humana.

Sin embargo, si recordamos la problemática heideggeriana de la técnica moderna y la cuestión del habitar, se hace claro que la superación tecnológica del hombre y su alienación se realiza a partir del mismo proceso de des-mundanización que caracteriza a la metafísica ahora planetarizada. En este sentido, tanto la movilización total china, como el aceleracionismo tecnológico y neo-reaccionario representan formas de una política planetaria esencialmente metafísica, es decir, una política que reformula, en otro nivel, la misma relación de extravío con el mundo y con el ser que ha caracterizado a la metafísica occidental.

VI

[11] Ver, por ejemplo, de Arnaud Orain, *Le monde confisqué,* 2025.

[12] Más allá de las tempranas formulaciones de Nick Land o Curtis Yarvis (Mencius Moldbug), habría que considerar las formas efectivas que este aceleracionismo reaccionario adquiere actualmente en figuras como Sam Altman, Peter Thiel y Elon Musk, así como en *Palantir Technologies* y en Silicon Valley en general. Sin olvidar la forma en que el programa de La guerra de las galaxias que definió la geopolítica norteamericana durante la Guerra Fría, se ha transformado bajo los auspicios de una nueva carrera por la conquista espacial, basada en la supuesta obsolescencia programada de la vida en el planeta tierra.

Esto es, finalmente, lo que nos interesa pensar. Las condiciones de posibilidad para un pensamiento futuro (Axelos), un pensamiento planetario en el que sea posible una *Planetary Politics* no recortada por el horizonte metafísico-productivista de la tradición onto-teológica ahora planetarizada. Por eso, la lectura de Hui resulta importante, pues aun cuando pudiésemos disentir de algunas de sus afirmaciones culturalistas, y aun cuando pudiésemos complicar su versión de la *Gestell* heideggeriana, lo cierto es que sus giros post-coloniales son más elaborados y sofisticados que las reivindicaciones propias del post-colonialismo vulgar. En efecto, las condiciones para un pensamiento planetario en Hui ya no responden a la mera reivindicación del valor intrínseco de las diferencias culturales, ni se articulan bajo la estrategia de un esencialismo estratégico y localista, que sigue organizando el conflicto en términos de reconocimiento y representación. Lejos de esto, y en sintonía con intervenciones recientes relativas a la necesidad de un pensamiento y de una política planetaria[13], Hui nos dice lo siguiente.

> Una filosofía post-europea responde al llamado de Heidegger por una nueva tarea para el pensamiento, un pensamiento con y más allá de la *Gestell*. "Con" porque solo se puede llegar a la catástrofe si se intenta evitar el peligro; "más allá" porque es necesario ir más allá del enfoque en la eficiencia y la velocidad, para establecer una nueva política tecnológica que favorezca la individuación y se oponga a la desindividuación producida por la sociedad de consumo. [...] Una filosofía post-europea debería aspirar a un profundo poder transformador en relación con la tecnología. Debería aspirar a proporcionar una nueva teoría de la individuación capaz de superar la desindividuación que encontramos en la tecnología industrial contemporánea. (Post-Europe,61-2)

Por supuesto, no habría que asumir irreflexivamente el sentido de este llamado a una filosofía post-europea, sin detenernos a interrogar el carácter del prefijo "post", cuya historia reciente es, como mínimo, controversial. Esta cautela es necesaria porque la misma definición de "filosofía" —y, de manera más aguda, de "filosofía europea"— ya encierra el problema de las determinaciones onto-geo-políticas de la metafísica. Lejos de ser una etiqueta neutral, la homologación tautológica entre filosofía y Occidente debe dar cuenta de dos movimientos críticos. Por un lado, la conversión disciplinaria del pensamiento en "filosofía", un proceso que requirió de toda la armadura institucional y las prácticas de programación de la historia occidental para apropiarse de la actividad de pensar. Por otro lado, exige deconstruir las nociones mismas de "Occidente" y "Europa", categorías axiológicas que operan sellando y acallando dinámicas históricas y tensiones geopolíticas complejas que desbordan por completo cualquier reducción culturalista o uso generalizado de tales conceptos. Pero suponiendo que podemos, por ahora, dejar eso de lado, lo que interesa de este llamado de Hui es su identificación de la imbricación profunda entre el modelo de desarrollo y de sociedad occidental y la crisis de los procesos de individuación. En otras palabras, su llamado a un pensamiento planetario es también un llamado a pensar en otros procesos de individuación capaces de contrarrestar la desindividuación y la *Heimatlosigkeit* distintiva de la "decadencia de Occidente". Sin embargo, acá quizás valga la pena retomar las intuiciones del mismo Axelos quien piensa esta condición de "*destinerancia*" (como me gustaría traducir la *Heimatlosigkeit*, para recordar a Derrida), no como efecto de una decadencia puntual, sino como condición ontológica del habitar. Por eso su noción de juego es central, no porque se refiera a la razón lúdica o a las peripecias culturales destinadas a esquivar los imperativos de la metafísica o del capital, sino porque el juego no es sino

[13] Solo como ejemplo, cabría mencionar acá las ultimas contribuciones de Étienne Balibar (2025), la reciente monografía de Lucy Benjamin (2025) sobre Arendt, y los últimos trabajos de Achille Mbembe (2024).

la expresión de la relación entre individuación y mundanización, sin guion pre-establecido, sin fundamento ni destino.

De ahí que el problema no sea solo el de la desindividuación, sino también el de la des-mundanización, como insiste Vioulac (*L'époque de la technique*) y el mismo Jean-Luc Nancy antes de él. Pprecisamente porque al plantear el problema de la técnica en términos de una creciente diferenciación entre maniobra y maquinación (*la manœuvre et la machination*), no se plantea una vuelta romántica al mundo pre-tecnológico, sino que se produce un criterio sustantivo para interrogar la crisis contemporánea, la que lejos de los indicadores sociológicos que se satisfacen con ejemplos de modernización exitosa (China), compete a una sostenida expropiación de un mundo en el que es posible albergar la existencia (*Dasein*). En efecto, la obliteración del carácter pragmático de la *techné*, orientada a mundanizar la *physis* para hacerla habitable, y sortear así la pobreza ontológica de la existencia histórica, gracias a la creciente abstracción de esa *techné* convertida en tecnología y maquinación, nos devuelve el mundo como imagen, esto es, como abstracción enmarcada en las disposiciones de la *Gestell*. De ahí entonces que, lejos de la narrativa terminal y nihilista del fin de la metafísica como planetarización de la dominación tecnológica, lo que importa de la formulación heideggeriana sea el hecho de haber planteado la pregunta por la técnica no a nivel óntico, cultural o histórico, desde donde siempre es posible criticarlo en nombre de tecno-diversidades culturales no-occidentales, sino en el nivel existencial del *Dasein* (no del ego), pues el *Dasein* no es ni el individuo ni el sujeto, no pre-existe a su arrojo al mundo, sino que se constituye en el mismo mundo, con otros (el *Mitsein* como condición del *in der Welt sein*):

> La función del análisis de la mundanidad [para Heidegger] era exponer el "comportamiento" mediante el cual el existente configura su mundo: este comportamiento se define a primera vista como "uso", pero solo el propósito intencional del trabajo a producir puede desplegar la totalidad de destinos en los que el existente se vuelve utilizable, y por lo tanto, es la "producción misma" lo que resulta constitutivo. La mundanidad es, por lo tanto, el resultado de un comportamiento productivo del existente. Sin embargo, este nunca existe solo, sino que está integrado en una comunidad, y por lo tanto, son siempre los coexistentes los que producen el mundo. (*L'époque de la technique,* 35).

Haber situado la pregunta en este nivel permite pensar la política planetaria ya no solo como elaboración de una nueva relación con la tecnología o con el diseño post-industrial de nuestras sociedades, ya no solo como reorientación de nuestras políticas hacia nuevos procesos de individuación (contra la homogeneización algorítmica), ya no solo como un intento por favorecer procesos de re-programación industrial en las sociedades contemporáneas, tal cual insiste Stiegler en sus cartas públicas a los representantes políticos (2006). Más allá de todo esto, y de la innegable pertinencia de tales incitativas, haber planteado el problema de la técnica en el ámbito de la existencia histórica y en relación con la problemática del habitar, implica la necesidad de cuestionar radicalmente la misma concepción de la libertad que sustenta el excepcionalismo de la imaginación política moderna, lo que implica, finalmente, cuestionar la misma tradición onto-política occidental (incluyendo su desenlace en al sinización del marxismo), para avanzar hacia una política planetaria que no sea simplemente la reiteración, amplificada, de los vicios de la tradición política y metafísica que ha imperado hasta hoy. Y es este el lugar en que la pregunta por la libertad, por la existencia no sujeta a los imperativos de la producción y del comando, de la voluntad de poder y de la fuerza, adquiere una extraña pertinencia, sobre todo en un horizonte de pensamiento que no se cansa de criticar a Heidegger o por su ingenuidad política, o por la absoluta ausencia de reflexión política en su pensamiento, cuando de lo que se trata es de entender cómo la formulación de la pregunta por

la existencia, la técnica, el habitar y la verdad, nos permite no solo desarticular la tradición onto-política occidental, sino suspender las demandas sacrificiales de su principio de razón. La pregunta por la libertad aparece entonces como una interrogación de la planetarización en la que convergen *Gestell* y capital, una interrogación que nos impide sosegar nuestra angustia existencial con el sonambulismo de una nueva política, técnicamente mejorada. Advertir la radicalidad de este problema nos impone, por supuesto, la tarea de un trabajo posterior. Con todo, conviene anticipar —frente al entusiasmo liberal y al escepticismo marxista— que cuando invocamos la libertad no nos referimos a su imagen moderna y occidental, indisolublemente vinculada a la soberanía de la subjetividad, a la propiedad y a toda su ontología decisionista (*ipseidad*). Al contrario, apuntamos a la posibilidad de una existencia anárquicamente constelada, dispuesta más allá de todo principio de razón, sin fundación ni fundamento; una existencia que, si bien se pretende libre de las demandas sacrificiales de la tradición onto-política occidental, rechaza por igual quedar sumergida en las lógicas del orientalismo sofisticado de nuestros días.

Bibliografía

Axelos, Kostas. *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella, 1969.

_____*Introducción a un pensar futuro*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Balibar, Étienne & Patrice Maniglier. *La Terre ou le Monde. Divergences cosmopolitiques*. París: Flammarion, 2025.

Benjamin, Lucy. *Planetary Politics. Arendt, Anarchy and the Climate Crisis*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo Barroco*. México: ERA, 1998.

García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO-LA muela del diablo, 2009.

Heidegger, Martin. "Carta sobre le humanismo". *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007. Pp. 259-297.

_____*Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.

Heller, Mikhail. *Clogs in the Soviet Whell. The Formation of Soviet Man*. Londres: Collins Harvill, 1988.

Hui, Yuk. *On the Existence of Digital Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

_____*The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnic*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

_____*Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

_____*Machine and Sovereignty. For a Planetary Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2024.

_____*Post-Europe*. New York: Sequence Press, 2024

Jin, Keyu. *The New China Playbook. Beyond Socialism and Capitalism*. New York: Viking, 2023.

Kurz, Robert. *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat, 2016.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral, 2016.

Marx, Karl. *Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI, 1971.

_____ *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política: ("Grundrisse")*. Madrid: AKAL, 2024.

Mbembe, Achille. *The Earthly Community. Reflections on the Last Utopia*. Rotterdam: V2 Publishing, 2024.

Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx*. Madrid: AKAL, 2001.

Orain, Arnaud. *Le monde confisqué. Essai sur le capitalisme de la finitude (XVI^{e} - XXI^{e} siècle)*. París: Flammarion, 2025.

Ríos, Xulio. *La metamorfosis del comunismo en China*. Pontevedra: Kalandraka, 2021.

_____*Marx & China. La sinización del marxismo*. Madrid: AKAL, 2025.

Schürmann, Reiner. *Reading Marx: On Transcendental Materialism*. Zurich: Diaphanes, 2021.

Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus, 2014.

Stiegler, Bernard. *La télécratie contre la démocratie: lettre ouverte aux représentants politiques*. París: Flammarion, 2006.

Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*. París: PUF, 2015.

_____ *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*. París: PUF, 2023.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2012.

_____*Sociología de la religión*. Madrid: AKAL, 2012a.

Wei-ming, Tu. "The Rise of Industrial East Asia: The Role of Confucian Values". *Copenhagen Papers in East & Southeast Asian Studies* 4(1). 2008, pp. 81-97.

Filmografía

Reichert Julia & Steven Bognar. *American Factory.* 2019.

Zhangke, Jia. *Still Life*. 2006.

_____*Caught by the Tides*. 2024.