

POSTHUMANISMO Y FILOSOFÍA INDIA: UN DIÁLOGO TRANSFORMADOR

POSTHUMANISM AND INDIAN PHILOSOPHY: A TRANSFORMATIVE DIALOGUE

*Jabel A. Ramírez Naranjo*¹

Resumo:

El objetivo de este trabajo es realizar un análisis de diversos aspectos ontoepistemológicos que servirán para establecer un marco comparativo entre algunas ramas de la filosofía india y el pensamiento posthumanista. A lo largo de la discusión se han observado puntos de contacto de gran interés entre algunas escuelas de filosofía de la India como el jainismo, el yoga y el *samkhya*, y corrientes del pensamiento posthumanista de señalada centralidad por su proyección cultural y social. De esta manera, el principal impulso de esta investigación proviene del reconocimiento de la similitud entre ciertos aspectos clave del posthumanismo y diversas perspectivas propias del pensamiento indio. En efecto, el posthumanismo filosófico puede describirse como un enfoque ontoepistemológico que pretende trascender el pensamiento centrado en el ser humano y el dualismo. De forma general, el paradigma antropocéntrico, dualista y de matriz moderna será puesto en cuestión. Es de sumo interés tomar conciencia acerca de la presencia de ideas superadoras del pensamiento occidental en la sabiduría ancestral de la India.

Palavras-chave: posthumanismo, jainismo, samkhya, yoga, India

Abstract:

The objective of this work is to carry out an analysis of various ontoepistemological aspects that will serve to establish a comparative framework between some branches of Indian philosophy and posthumanist thought. Throughout the discussion, points of contact of great interest have been observed between some schools of Indian philosophy such as Jainism, yoga and Samkhya, and currents of posthumanist thought of notable centrality due to their cultural and social projection. In this way, the main impetus of this research comes from the recognition of the similarity between certain key aspects of posthumanism and various perspectives of Indian thought. Indeed, philosophical posthumanism can be described as an ontoepistemological approach that aims to transcend human-centered thinking and dualism. In general, the anthropocentric, dualistic and modern matrix paradigm will be questioned. It is of great interest to become aware of the presence of ideas that surpass Western thought in the ancestral wisdom of India.

Keywords: posthumanism, Jainism, Samkhya, yoga, India

¹ Doctor en filosofía por la Universidad de La Laguna (ULL), España. Grupo de investigación en Bioética y biopolítica (ULL). email: jabel.ramirez.82@ull.edu.es

Introducción

Es posible abordar algunas de las corrientes modernas del pensamiento, tales como el posthumanismo, apostando por una perspectiva diacrónica, y ello, a pesar de la radical novedad de sus presupuestos. A propósito de lo anterior, una mirada de mayor amplitud podría revelar que, lo que se ha considerado como disruptivo y revelador podría ser, antes bien, una reminiscencia actualizada de sabidurías ancestrales.

Como consecuencia, la perspectiva diacrónica del posthumanismo revelará, en opinión del autor, que existen firmes antecedentes de sus ideas ontológicas y epistemológicas en algunas destacadas nociones del pensamiento hindú.

A lo largo de este trabajo iremos estableciendo analogías entre cuestiones ontológicas de corrientes tales como los nuevos materialismo, la ontología orientada a objetos, o la teoría de actores-red, y corrientes del pensamiento de la india, tanto de la tradición ortodoxa de las *dársanas* como de la *sramánica*. A través de tales comparaciones se observará que tanto en la vertiente *Āstika* de influencias védicas como en la *Nāstika*, más heterodoxa, es posible identificar algunos de los antecedentes filosóficos del posthumanismo.

La motivación principal que guiará la presente indagación procede de una toma de conciencia acerca de la similitud que existe entre algunos de los rasgos principales del posthumanismo y ciertos enfoques característicos del pensamiento de la India. En efecto, el posthumanismo filosófico puede definirse como una apuesta ontoepistemológica –sin excluir por ello aportaciones éticas– por la superación del pensamiento antropocéntrico y dualista. Con esta afirmación se pretende expresar un cambio de perspectiva ontológica que afectaría a toda una dimensión comprensiva de la realidad humana. Ciertamente, el posthumanismo en todas sus vertientes se identifica con una cierta denuncia del paradigma humanista, originario de la modernidad, que establecería un marco ontológico en el cual la realidad solamente podría ser considerada desde la dicotomía entre sujeto y objeto, entre espíritu –o mente– y materia, naturaleza y cultura, y también, entre agencia subjetiva y causalidad material, o lo que es equivalente, entre humano y no humano. Este paradigma, desde una óptica posthumana, adolecería de una parcialidad reduccionista que únicamente reflejaría una toma de partido gnoseológica por la posición antropocéntrica, excluyendo, de facto, cualquier posibilidad de acceder a planteamientos alternativos que alejaran el centro de reflexión ontológica y ética de la centralidad humana.

Por lo tanto, el horizonte que propone el pensamiento posthumano no incidiría sobre una anulación de lo humano, sino, más bien, sobre una mejora de la condición humana que ampliaría el campo de acción de ésta hacia la inclusión de entes no humanos como depositarios de agencia y dignidad óptica, y hacia la apuesta por una superación de la prisión de la naturaleza humana a través de la tecnología. Esto se podría sintetizar en la afirmación de que la pretensión posthumanista pasa por la consecución de la libertad, o liberación, humana por medio de una mejor comprensión de la realidad y de la modificación de los esquemas mentales e intelectuales actuales –así como físicos y corporales según algunas escuelas posthumanistas, fundamentalmente la transhumanista. Todo lo anterior, finalmente, permitiría trascender la condición humana y evolucionar a otra de tipo posthumano.

Siguiendo estas ideas se tendría una panoplia de ramas filosóficas que estarían enfocadas en dimensiones concretas del postantropocentrismo y el

postdualismo. Una sucinta relación de dichas ramas comprendería los nuevos materialismos, la teoría del actor-red y la ontología orientada a objetos.

Como veremos con más detalle, los nuevos materialismos, propuestos principalmente por Karen Barad y Jane Bennett, propugnan una visión de la materia muy alejada de la concepción clásica cartesiana –de la *res extensa*– que se apoyaría en la consideración de lo material como algo inerte, pasivo e inanimado. Contrariamente, habría en su seno una deconstrucción de lo material que pasa por una asociación entre una transformación continua y la constitución de redes intraactivas de entidades performativas². Tal concepción echaría por tierra la jerarquía entre lo humano y lo no humano, así como la misma idea de vitalidad.

En estrecha relación con la anterior estaría la teoría del actor-red concebida por Bruno Latour. El eje principal de esta concepción filosófica radica en la consideración de una inextricable unión entre naturaleza y cultura que permite configurar una visión de la realidad no antropocéntrica. Efectivamente, la división metafísica, propia de la modernidad, entre sujeto y objeto, que se encuentra apoyada en el giro copernicano de Kant resulta, para Latour, claramente insuficiente para comprender el mundo. El campo de la realidad no se encontraría configurado únicamente por dos categorías de actores, como pretende imponer el pensamiento moderno, condenando la experiencia a un representacionalismo aislador del ser humano frente a la alteridad, sino que, contrariamente, existiría una multiplicidad innumerable de actantes en distintos planos y contextos, pero siempre con la misma integridad y estatus ontológico. Esto quiere decir que tanto los humanos como las cosas forman parte de la categoría de actantes, y la realidad se va configurando por medio de redes de acción de gran complejidad dentro de las cuales se crean campos de fuerzas entre los humanos y los objetos con los que entran en relación, despreciando a efectos ontológicos la cuestión de la conciencia de los primeros frente a la exanimidad de los segundos. Por lo tanto, las acciones en sí mismas no vendrían causadas por un actor consciente que se vale de instrumentos, sino que sería la interacción de la red de actantes la que daría lugar a los acontecimientos sin una cualificación ni preeminencia claras de unos actantes frente a otros. En este sentido, la agencia se presenta como distribuida en una red relacional antes que producto de acciones individuales conscientes. De ahí se deduce que la teoría del actor-red se opone tanto a un naturalismo fisicista como a una fenomenología de la conciencia, dando pie a una visión de la realidad en la que entes como ideas, objetos, seres vivos o conjuntos sociales están al mismo nivel ontológico (Harman, 2022, p. 128).

Por último, la ontología orientada a objetos (OOO) de Graham Harman es un ensayo de total desantropomorfización de la realidad. Sin duda, se trata de la propuesta más arriesgada de una realidad emancipada de lo humano. En ella, Harman afirma que los objetos tienen una realidad independiente y propia, inaccesible *per se* a los humanos y al resto de las cosas. La radicalidad de sus teorías subyace en la idea de que los entes no humanos poseen capacidad de agencia. Así mismo, la realidad estaría conformada por las relaciones entre objetos, en donde sus interacciones darían forma al mundo de manera independiente a la agencia humana (Harman, 2018).

² Se entendería aquí el término “performatividad” en el sentido de la teoría feminista y queer, en donde, en contra de posiciones representacionistas basadas en el marco de la correspondencia entre la realidad y las descripciones de ésta, se asume, en distinto sentido, que la realidad se define y aprehende por medio de las prácticas, o acciones, que la van conformando. Es, entonces, una postura antiesencialista y más bien evolucionista y constructivista (Barad, 2023: 58).

Si hay algo que una a todas las teorías presentadas en los párrafos precedentes es la voluntad de alcanzar una explicación no antropocéntrica de la realidad. Esta apuesta ontológica, diferenciada en cada una de las teorías individuales que han sido brevemente enunciadas, no es puramente un fruto de la posmodernidad, aunque, sin duda, bebe del avance hacia una aceptación de la diferencia y la multiplicidad de las racionalidades propia de la posmodernidad. Pero al margen de lo anterior, es posible que pueda indagarse en una raíz humana profundamente incrustada en el suelo de la historia cultural, religiosa e intelectual de la filosofía hindú.

En términos generales se puede afirmar que el pensamiento de la India en sus distintas tradiciones posee inicialmente un vínculo con la religiosidad vedántica para ir con el tiempo evolucionando en diversas ramas, casi siempre relacionadas con objetivos soteriológicos. Se produce, entonces, un progresivo cambio de intereses desde una perspectiva teísta que busca en el *brahman* una explicación absoluta de los hechos naturales y sociales, comprensibles y manejables por medio de rituales de gran refinamiento, hasta una preocupación por el interior del sujeto, así como por el autoconocimiento y cultivo de sí. Todo esto apuntaría superficialmente hacia una filosofía de corte espiritualista. No obstante, una mirada más atenta revela, tal y como defiende Daya Krishna (1991), que “la caracterización de la filosofía india como espiritual es completamente errónea” (p. 5). D. Krishna se apoya en una serie de razones para reafirmar su argumento contrario a la consideración de la filosofía india como esencialmente espiritual, entre ellas destaca que la materia no ha sido jamás negada en la mayor parte de las vertientes o escuelas de la filosofía hindú. Es indudable que tanto el jainismo, como los *sāṃkhyanos* y los *vaiśeṣikas*, reconocen sin ambages que la materia es el sustrato último de la realidad, aunque la mente ocupe un puesto destacado en los preceptos de todas ellas. El *caṛvāka*, por su parte, como dice D. Krishna, es una filosofía completamente materialista por lo que queda fuera de toda discusión su hipotético carácter espiritual (p.3). Incluso en el *vedānta* se afirma que la materia es la última instancia de la realidad (p.4). Por lo tanto, considerar la filosofía de la india como un corpus esencial y naturalmente espiritual es una invención sin fundamento alguno en opinión de Daya Krishna. Ahora bien, ¿significa esto que las filosofías de la india consideran a la dicotomía entre materia y espíritu como el ordenamiento de última instancia de la realidad cosmológica, y, análogamente, la dualidad entre mente y cuerpo es tratada como la última instancia humana? Responder a esta pregunta implica declarar, o negar, el carácter dualista del pensamiento hindú.

Acerca de esa cuestión, Francesca Ferrando (2016) nos recuerda que la escuela *advaita* del *dārsana vedanta* rechaza el dualismo ontológico frontalmente. *Advaita* considera que la realidad está compuesta de *brahman* y *atman*. Mientras que el primero designa a la existencia trascendente, el segundo significaría la esencia individual interna. Si bien en los vedas originarios –y en el *vedanta dvaita*– no existe ninguna clase de identificación entre ambos, siendo considerados dos principios metafísicos complementarios, en *advaita* se considera una correspondencia entre los dos, lo cual se traduce en un principio metafísico unitario de la totalidad de lo real (p. 247). A pesar de ello, en *advaita* se excluye la existencia de un principio material fenoménico puesto que éste es considerado como una ilusión (*maya*).

Esta particularidad de la filosofía hindú podría ser considerada un antecedente del postdualismo. No obstante, el criterio posthumanista no coincide

con la eliminación del dualismo ontológico por medio de una reducción a un monismo metafísico, sino que, más bien, se inclina a considerar la realidad en forma de pluralidad óptica; aspecto del cual *advaita* reniega al calificar el pluralismo como una mera ilusión.

Una visión global: posthumanismo y filosofía de la India

Al margen de la negación de las posturas dualistas anteriormente expresadas, existen considerables puntos de relación entre la filosofía de la India y las corrientes posthumanistas. En efecto, existe en ambas un vivo interés por superar la condición humana, ya sea con un fin soteriológico o de anulación del sufrimiento, como es el caso del budismo o el *samkhya*, o también por un afán de transformación de la naturaleza humana para así poder obtener todas las potencialidades existenciales que puedan extraerse de la base humana.

Además, predomina un claro énfasis común en la exploración de la conciencia y la mente. Esto se percibe de manera especialmente evidente en el budismo, en el jainismo, en el *samkhya* y en el yoga. De manera general, podría afirmarse que algunas tradiciones hindúes consideran la conciencia como el fundamento último de la realidad; por ejemplo, en el *samkhya*, con la separación entre *purusa* (conciencia no intencional y elemento auténticamente definitorio del sujeto) y *prakriti* (mente intencional e instrumento accesorio que no se identifica realmente con la esencia del humano), o en *advaita vedanta* con la identificación entre conciencia (*atman*) y realidad (*brahman*). Por su parte, el posthumanismo comparte esta inquietud de modificar la conciencia humana, ya sea por medio de una reordenación de los esquemas epistémicos con los que funcionan de ordinario los sujetos, o bien por medio de intervenciones tecnológicas como las propugnadas por el transhumanismo.

Adicionalmente, hay una clara indagación en ambas líneas de pensamiento acerca de la naturaleza de la mente. Esto se logra en la tradición de la India empleando técnicas introspectivas de meditación yóguica, la purificación ascética jainista o la contemplación budista del óctuple camino. En el lado posthumanista, empero, hay un mayor interés en el conocimiento objetivo de la mente antes que en la práctica de estados mentales puramente subjetivos. Para ello se acude a la neurociencia y a la ampliación de la categoría de mente hacia otros entes extrahumanos.

En último lugar, tanto en el posthumanismo como en la filosofía de la India es moneda corriente considerar la conciencia como un elemento en continua transformación y mejora. De manera directa, o indirecta, los cambios en el estado de la conciencia ejercen un papel primordial en el progreso vital y en la liberación, así como en el cese del sufrimiento personal. Efectivamente, siguiendo este esquema descrito, se aparece en el budismo una noción de la conciencia o *anatta*, que contradice radicalmente la noción occidental, moderna, de la misma. En el budismo, el *anatta* es un principio que se identifica aproximadamente con el del yo occidental pero partiendo de una base impermanente que sería entonces, antes bien, un no-yo. De esta manera se asume que no existe un principio de la existencia consciente que sea constante y uniforme como el que pergeña la noción de identidad occidental. Todo lo contrario, la conciencia no es más que uno de los Cinco Agregados (*skandhas*) de los cuales depende, sumergiendo así al yo en una dependencia de sensaciones, deseos y percepciones. Por lo tanto, como consecuencia de ello, *anatta* debe adaptarse a las condiciones cambiantes, fluyendo

en la impermanencia, lidiando con la insatisfacción o *dukka*, e incluso escindiéndose en diferentes planos existenciales. Es precisamente la toma de conciencia acerca de la elusividad del yo, esto es, la superación de la ilusión de la conciencia, la que franquea el acceso a la iluminación o *nirvana* (Adamson y Ganeri, 2020).

Por otro lado, *samkhya* también tiene una relación central con la conciencia o *purusa*. Como hemos mencionado, esta rama de la filosofía hindú plantea un dualismo entre *purusa* y *prakriti*. Este segundo componente del yo puede ser interpretado como la naturaleza material o matriz cósmica generadora de todos los elementos del universo, tanto físicos como mentales, o también puede ser interpretado como el conjunto de cualidades mentales que conforman la voluntad activa del sujeto por oposición a la conciencia pasiva y observante basada en los tres *gunas*. Por lo tanto, el *prakriti* sería un mero instrumento cognitivo. Consecuentemente, hay una separación entre la conciencia esencial del sujeto y la cognición mediadora con el mundo físico y mental. Hay entonces en *samkhya* un evidente trabajo sobre el binomio conciencia-mente para intentar escindir la una de la otra. La liberación o *kaivalya* sobrevendrá cuando *purusa* deje de observar a *prakriti*, forzando a ésta a regresar a la inactividad (Férrandez-Formoso, 2020).

Estos dos casos provenientes del budismo y el *dársana* de *samkhya*, ejemplifican la enorme centralidad que la conciencia y su transformación poseen en la filosofía de la India. Este aspecto, como afirmábamos más arriba, es común también con el posthumanismo puesto que éste aborda cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza de la conciencia, la mente y la transformación humana. Sin embargo, el posthumanismo, especialmente por medio del transhumanismo, busca una fusión o mejoramiento de la conciencia por medios tecnológicos. Para ello persigue estados de conciencia ampliados extracorporales, y, sobre todo, confía en la inmanencia de la información y la materia antes que en visiones espirituales que apunten a metas trascendentes.

Volviendo a la analogía general, es importante señalar el gran paralelismo que se da entre el pensamiento posthumanista y el hindú en todo aquello que refiera a los aspectos éticos y a la concepción evolutiva del ser humano. Parece claro que ambas tradiciones abordan cuestiones de gran calado ético y, además, muestran un gran compromiso con la transformación humana. Ninguna de las dos se encuentra fuera de consideraciones relativas a la justicia, la responsabilidad y las consecuencias de la aplicación de intervenciones tecnológicas, ya sea en el sentido tecnocientífico o en el de las tecnologías del yo –tal y como las denominó Michel Foucault–.

En este sentido, conceptos como *dharma*, *ahimsa*, *moksha* y en menor medida, *karma*, pueden tener un cierto correlato en el pensamiento posthumanista. Por ejemplo, el *dharma*, entendido como orden cósmico y deber o ley moral, es un concepto de origen védico que tiene una gran presencia en numerosas ramas de la filosofía de la India por su capacidad ordenadora de las acciones y destino humanos. Ciertamente, tanto en las concepciones más ortodoxas, herederas de los vedas y el pensamiento upanisádico, como en las posiciones alternativas –críticas con el tradicionalismo de los rituales, liturgias y estratificación social del pensamiento védico– del budismo del canon pali o el jainismo, hay una presencia de la idea del *dharma*, en cuanto compromiso con la rectitud moral, con una forma de vida virtuosa o con el cumplimiento de una serie de deberes morales. En el caso del posthumanismo, a pesar de no existir un concepto análogo que de manera unitaria cubra bajo un solo mandato las prescripciones morales acerca del

comportamiento aceptable de los agentes humanos, sí que se presenta una clara preocupación ética tanto por las relaciones entre los seres humanos como por el medio ambiente, y también por todos los seres animados e inanimados. Sin ir más lejos, en la teoría del actor-red, o en los nuevos materialismos, la agencia material se considera un elemento relevante para la configuración de las prácticas sociales, culturales y políticas. Adicionalmente, estas agencias se consideran normalmente como dinámicas y distribuidas. Todo ello conducirá directamente a la ampliación de nuestras consideraciones éticas hasta la toma en consideración de la responsabilidad en la acción conjunta. En efecto, es sencillo de ver que cualquier situación que se produzca debe ser generada en última instancia por la conjunción de las acciones de una miríada de actores, tanto humanos, como animales y objetuales. En consecuencia, habrá una guía ordenadora de las formas de relación que los humanos deben entablar con cualquier otro ente a la luz de esta nueva caracterización ontológica.

De manera similar, el concepto de *moksha* –o de liberación– cuando es vaciado de sus implicaciones religiosas, vinculadas al cese del ciclo de reencarnaciones conocido como *samsara* en el hinduismo y el budismo, así como a la supresión de la carga del *karma* en el jainismo y de la idea trascendente de unión con algún tipo de ser divino (de *atman* con *brahman*), adquiere para el posthumanismo un sentido nítido de superación de las limitaciones humanas. Como ya se ha mencionado, en términos generales, esta superación provendría principalmente de un cambio de perspectiva cultural acerca de los entes no humanos y del uso de la tecnología para la modificación material de la mente, ampliando así sus posibilidades.

Quizás, como excepción, podría señalarse el caso del *karma* como idea profundamente arraigada en la filosofía de la India que no posee un correlato claro en el pensamiento posthumanista. Se ha de recordar que el concepto de *karma* podría ser entendido como una ley tanto física como de naturaleza ética. Es decir, se trata de la creencia en una ley de causa y efecto de acciones éticas cuyas consecuencias se traducen en la obtención de castigos o recompensas en los sucesos vitales o, como máximo, en renacimientos futuros. En otras palabras, las acciones realizadas por los individuos generan un *karma* que produce efectos en la vida futura, o en el futuro de la misma vida, del sujeto. A esto se le denomina, retribución kármica. Si bien puede haber *karma* con consecuencias positivas o negativas, la ruptura del ciclo del *samsara* requiere la eliminación total del *karma*, o en el caso del budismo, su comprensión y transformación. El pensamiento posthumanista no se ha construido partiendo de bases religiosas o místicas, por lo que no existe creencia alguna que califique las acciones en función de su contenido ético y que presuma que tales acciones se manifestarán en el futuro bajo la apariencia de una justicia trascendente. No obstante, la noción de que las acciones tienen consecuencias futuras y que, por tanto, es necesario asumir una responsabilidad sobre el destino humano, sí está presente en el transhumanismo.

En los siguientes apartados, una vez concluida esta visión global de las posibles conexiones temáticas entre la filosofía posthumanista y la india, se profundizará en corrientes específicas de la filosofía de la India a luz de contenidos teóricos provenientes del posthumanismo. Tal y como adelantamos al comienzo de este trabajo, nos centraremos en aspectos ontológicos principalmente, y acudiremos a los nuevos materialismos, la ontología orientada a objetos y a la teoría del actor-red.

El jainismo, la materia vibrante y la red de actantes

El jainismo es una corriente de la filosofía india que proviene de una escisión respecto de la cultura tradicional védica. Se separa ostensiblemente de la interpretación ortodoxa del canon védico, basado en fundamentos teístas, sacerdotales, ritualistas y centrados en la interpretación cosmológica de la realidad, así como en el lugar del ser humano en el cosmos. Contrariamente, el jainismo recurre a una concepción de la realidad alternativa, alejada de posiciones estrictamente religiosas y dogmáticas para ensayar un sistema moral, físico y ontológico que plantea una forma de encontrar la liberación del ser humano respecto del sufrimiento y también de producir en el individuo una evolución espiritual. El origen histórico del jainismo puede encontrarse en las filosofías renunciantes o *sramanas* (Waterstone, 1996, p. 40). Los *sramanas* eran ascetas del esfuerzo cuya vida estaba dedicada a vagar por la selva en busca de una purificación espiritual que les permitiera la liberación (*moksha*) del ciclo kármico del *samsara* –que, conviene resaltar, sería el origen del engaño y el sufrimiento–. La filosofías de la selva, –como fueron denominadas las escuelas de pensamiento cuyo origen se remonta a los ascetas vagabundos–, esto es, el jainismo, el budismo y los ajivikas, coinciden en rechazar la ritualidad del fuego védico basado en sacrificios flamígeros que se encontraban bajo el control de *brahmines*, y creen, en cambio, en un calor interior (*tapas*) causado por el sacrificio corporal y el ascetismo como búsqueda de la superación de las limitaciones impuestas por un mundo fenoménico (p. 29). Sin embargo, mientras que Buda optó por una senda media entre el ritualismo y el ascetismo, Mahavira, fundador del jainismo, sí persevera en prácticas ascéticas y de renunciación corporal como medio para alcanzar el *moksha* (p. 43).

Las divergencias existentes entre las prácticas jainistas y budistas no son en absoluto arbitrarias, sino que tienen su causa en una concepción ontológica notablemente distinta. Así, mientras que el budismo postula un yo vacío e ilusorio, el jainismo afirma la existencia de una multiplicidad de almas vivientes, las cuales poseen un sí mismo real y único, y que están dotadas de una capacidad singular para alcanzar el estado de libertad (Bilimoria y Purushottama, 2018, p. 2-3).

Antes de introducirnos de lleno en la ontología jainista, es conveniente que se haga un breve comentario acerca de la ética jaina, puesto que sus ideas metafísicas se encuentran en conexión estrecha con los planteamientos ontológicos.

Siguiendo este propósito, es importante reconocer la centralidad del karma en el jainismo. La acumulación del karma, al igual que en el budismo, es el origen del sufrimiento que impera en el ciclo del *samsara*. En consecuencia, el objetivo de las prácticas ascéticas es doble: por un lado, no acumular más karma deteniendo en lo posible toda acción física y mental, así como sometiendo los actos imprescindibles a un férreo control moral, esto se consigue mediante la observancia del *ahimsa* o principio de la no-violencia; y, por otro lado, aplicando un rigor corporal que produzca un efecto de limpieza del karma ya adquirido – esto se consigue por medio del *nijara*, que es un proceso de sufrimiento de la austeridad y de la observancia de las tres joyas: la acción correcta, la fe correcta y la sabiduría correcta–. Empero, uno de los aspectos más destacados del karma jainista proviene de la percepción de éste como un ente material en forma de polvo que impregna el alma y la ata al cuerpo, siendo necesarias innumerables vidas para desprenderse de él (Waterstone, 1996, p. 44).

Todo lo anterior nos conduce a la necesidad de tener una caracterización clara del alma según la doctrina jainista, y, a partir de esta, ensayar una descripción de su ontología. La cosmología jaina está atravesada por la idea de vitalidad. En efecto, tal y como menciona Richard Key Chapple (2001), para la concepción cósmica jainista:

el mundo aparentemente inerte y sin sentido abunda en sensualidad. Los jainas postulan que todos los innumerables seres vivos, desde un terrón de tierra o una gota de agua hasta los animales y los propios humanos, poseen algo en común: la capacidad de experiencia táctil (p. 207)

Es ésta una visión completamente distinta de la que ha imperado tradicionalmente en occidente; en ella se produce una ampliación inaudita de la categoría de lo viviente hasta abarcar seres que para un sujeto occidental se encontrarían muy alejados de la capacidad de albergar vida. En cierta manera, podría considerarse que para los jainistas la tierra es una comunión de sujetos antes que una colección de objetos. Estos seres subjetivos serían ordenados según sus capacidades de interacción con la realidad. El nivel más bajo de vida sería aquel en el que ésta se encuentra dotada de capacidad táctil, posteriormente se generaría una escala ascendente de formas de vida según las capacidades de gusto, olfato, vista y oído. Por último, existirían dos categorías de carácter central, que serían aquellas de los seres sintientes y de los no sintientes.

En términos generales, el jainismo identifica dos categorías primarias de realidad: viva (*jiva*) e inerte (*ajiva*). Estas dos categorías harían referencia a la existencia tanto de fuerzas vivas como fuerzas no vivas en el universo. Dentro de las fuerzas vivas, (*jiva*) además de los seres humanos, animales y plantas, se encontrarían seres materiales como la madera, la piedra, minerales, gotas de agua o ráfagas de viento, puesto que todas ellas vienen causadas por dinamismos vitales (Chapple, 2001, p. 210).

Por otra parte, existen cinco substancias de *ajiva*: *dharma*, *adharmā*, *ākāśa*, *pudgala* y *kāla*; que serían respectivamente el medio de movimiento, el medio de reposo, espacio, materia y tiempo (Chapple, 2006, p. 221). La materia o *pudgala* estaría conformada por átomos o conglomerado de átomos, y tendrían la capacidad de ser percibidos mediante alguno de los sentidos. Adicionalmente, la materia puede manifestarse como karma y adherirse a las almas o *jivas* a través de flujos de partículas kármicas o *asravas*; la cantidad de karma adherido se traduciría en un tipo de cuerpo y, también, en la capacidad sensorial que lo caracterizaría. Así, el nivel más bajo de *jiva*, es decir, la materia con vitalidad que sólo posee tacto, debería tener más partículas kármicas que un *jiva* en estadio superior.

Todo esto significa que no es posible separar la cosmología y ontología jaina de un orden moral intrínseco. Ciertamente, se trata de un sistema constituido por las relaciones entre seres y las acciones llevadas a cabo en interconexión a través del tiempo. Esto implica un interdependencia de los seres que pueblan el mundo. De esta manera la realidad se percibiría como un red compleja de relaciones entre entidades.

Ya sea vista como una continuidad de formas de vida intercambiables o como una sucesión de encarnaciones discretas, la naturaleza [...] merece nuestra atención. [...] requiere que veamos el mundo como una realidad viva, que respira y sensual, desde sus componentes elementales de tierra, agua, fuego y aire, pasando por sus expresiones microbianas, hasta su conjunto de complejos

insectos y mamíferos. incluidos los primates. En la tradición jaina, esto ha llevado a una cuidadosa observancia del principio de no violencia. (Chapple, 2001, p. 221)

El principio de la no-violencia y la unión kármica desvelan un mundo constituido por redes de relaciones entre seres vivientes, sintientes o no, que hacen de la realidad natural un ecosistema de agencia distribuida que requiere un cuidado primoroso por parte del ser humano.

Si ahora volvemos la vista a la teoría de la materia vibrante de Jane Bennett, lo cierto es que se puede observar notables paralelismos entre ambas doctrinas.

Bennett (2022) realiza una crítica incisiva a: “Este hábito de analizar el mundo en términos de materia sorda (ello, las cosas) y vida vibrante (nosotros, los seres)” (p. 9).

En opinión de Bennett, tal “reparto de lo sensible” tendría como efecto una ignorancia de “la vitalidad y de los vívidos poderes de las formaciones materiales” (p. 9). Esto significaría para Bennett un empobrecimiento ontológico y una extravía de los caminos que conducen a la realidad. Por ello opina que debe producirse un reencuentro entre las ideas de materia y de vida que suponga una auténtica ampliación del campo metafísico occidental.

Ahora bien, Bennett entiende por vitalidad:

La capacidad de las cosas –comestibles, mercancías, tormentas, metales– no solo para obstaculizar o bloquear la voluntad y los designios de los humanos, sino también para actuar como cuasi agentes o fuerzas con sus propias trayectorias, inclinaciones o tendencias (p. 10).

De ahí, que por medio de la asunción de una nueva capacidad de agencia para la materia se podría articular no solamente una novedosa visión ontológica del mundo, sino también un nuevo análisis de los aspectos políticos de la sociedad humana. En efecto, presentando una materialidad con vitalidad –o vibrante como la denomina la filósofa– que se despliegue al unísono con el interior humano podrían efectuarse cambios de gran calado en numerosos aspectos de las relaciones sociales y de la interacción con el medio. Además, existiría un mandato ético que acompañaría, asimismo, la transformación de la materia de sustancia pasiva en agente activo, vital y vibrante. Ciertamente, Bennett piensa que una gran parte de la responsabilidad de los efectos nocivos que portan las relaciones equivocadas del ser humano con el medio ambiente y, en general, con el sistema económico actual, proviene de la conceptualización errónea que se ha venido desarrollando respecto de la materia. Así, un estatus más respetuoso y considerado con las entidades no humanas facilitaría los cambios sociales en los modos de producción y consumo que en la actualidad están siendo demandados con el fin de evitar catástrofes y de mitigar el daño que ya se está produciendo en la naturaleza.

Para lograr la consecución de esta transición es imperativo armarse de conceptos que modifiquen las ideas con las que usualmente se manipula la materia. En primer lugar, se recurre al concepto de actante, acuñado por Bruno Latour, en cuanto a fuente de acción que puede ser tanto humana o como no humana (Bennett, 2022, p. 11). Cualquier entidad que modifica a otra entidad puede, así, ser considerada como actante. Es éste un intento de introducir un tipo de agencia más distribuida que la producida por la tipología sujeto-objeto con actos encadenados como causas-efectos.

Otro concepto relevantes es el de poder-cosa. Mediante dicha noción se plantea una superación del estatus de objeto para internarse en una interpretación de la eficacia funcional de los artefactos en términos de vivacidad, vitalidad o materialismo vital. Sería, a estos efectos, una alternativa al objeto para experimentar modos de existencia no humanos. Sin embargo, posee, según Bennett (2022) dos desventajas: la primera sería que solamente presta atención a la vitalidad de las cosas que poseen una configuración física dotada de una cierta estabilidad; todo aquello que se encontrara sujeto a cambios continuos o fluctuantes en su forma, estado físico o comportamiento funcional esencial quedaría fuera de esta categoría vitalista de individualidad. La segunda vendría dada por el hecho de que presenta la noción de vitalidad en términos excesivamente individualistas (p. 23). Con el fin de subsanar estos defectos, la teoría del nuevo materialismo también se extiende a otros *locus* existenciales. De esta manera, la superación del individualismo se alcanza mediante el planteamiento de ensamblaje de agencias. El concepto de “ensamblaje” fue puesto en liza por Deleuze y Guattari. En este caso, la aplicación que se propone versa sobre la consideración de una interrelación de objetos, así como de humanos y cosas, para dar abrigo a la posibilidad de crear una agencia de ensamblajes. Tal agencia implicará avanzar desde la vitalidad de las cosas concretas hasta la vitalidad entendida como función de corte spinozista, en el sentido de que la materia tiende a conglomerarse y a formar agrupamientos heterogéneos (pp. 23-24).

Visto lo anterior, pueden encontrarse, como hemos dicho, puntos de contacto de gran profundidad entre la noción jainista de fuerza viviente y el materialismo vital de Bennett. Qué duda cabe de que en ambas posiciones intelectuales se produce un total rechazo de la idea de una materia pasiva, mecanicista, aislada y determinista que ha acaparado la visión moderna, científicista y antropocéntrica del mundo occidental.

De esta forma, tanto la noción de *jiva* como la de materialidad vibrante recogen la intencionalidad de plasmar, a los ojos humanos, un ecosistema agencial en el que se reconocen y se respetan las contribuciones que las cosas realizan a la configuración ontológica y política de la realidad. La idea de agencia material es similar en ambas concepciones, si bien, aunque en el jainismo es posible que a través del concepto de *ahimsa*, o no violencia, se haga un énfasis especial en una guía de la conducta humana, también puede igualmente reconocerse una consideración profunda de la agencia material y un mandato ineludible para tratarla con respeto y consideración.

Adicionalmente, ambas teorías subrayan una interconexión de todas las cosas que existen en el mundo. En el jainismo esta interconexión se manifiesta en una actitud de no posesividad y en la sacralidad de los entes. Bennett, por su parte, apunta una red compleja de intercambios e interacciones entre la diversidad de lo existente, despreciando su estatuto ontológico de partida.

Por último, no es baladí la espinosa cuestión de la ética ambiental. En efecto, de lo expresado anteriormente acerca de la concepción no violenta del trato con la realidad, así como de la consciencia de la agencia material como contribuyente activa a la formación de redes de actantes, se desprende una actitud comprometida hacia lo no humano que conlleva la asunción de una responsabilidad con el medio ambiente. En cualquier caso, debe señalarse que, si bien el desarrollo teórico de Bennett al respecto se considera esperable y una consecuencia lógica de la altura de los tiempos, el hecho de que el jainismo propugnase ideas similares durante el s. VI a.C. es signo de un desarrollo moral sin precedentes.

Samkhya y yoga: un dualismo no antropocéntrico

A lo largo este ensayo se ha indagado en la posibilidad de establecer analogías y conexiones con sentido entre la corriente del pensamiento posthumana y la filosofía de la India. Se ha sugerido que quizás, en algunos aspectos, podría tomarse a la filosofía india como precursora de nociones centrales del posthumanismo filosófico. Hasta el momento, tras una visión general del alcance de las posibilidades del nexo posthumanismo-filosofía india, se ha profundizado específicamente en la capacidad de agencia de la materia y en las formación de una agencia distribuida, en red, y de naturaleza plural. A través de estas propuestas ontológicas se ha intentado mostrar que una visión postantropocéntrica del mundo es posible, y además es conveniente. Por añadidura, existe una fuerte tradición cultural proveniente de la ontología jaina que ha otorgado carta de naturaleza a tales perspectivas metafísicas, y, por tanto, deben ser recuperadas en lugar de caer en el error del adanismo filosófico. No obstante, esta perspectiva de la agencia material con ramificaciones éticas y políticas, así como con la potencialidad de articular un diálogo fructífero entre lo humano y lo no humano, no agota toda la riqueza de la filosofía india en relación con posturas posthumanas. En efecto, otras dimensiones que muestran una clara reminiscencia posthumanista serían las del *samkhya* y el yoga.

En su conjunto, el origen de la significación de estas tres escuelas de pensamiento emana de su planteamiento alternativo sobre el lugar e importancia de la conciencia en el sujeto. A través de distintos caminos las tres corrientes ejercen lo que el posestructuralismo ha venido a denominar como “tecnologías del yo”. El término anterior guarda relación con la aplicación de distintos medios, ya sean estos tecnológicos, psicológicos, científicos o espirituales con el fin de modificar, alterar o disolver la subjetividad humana. En el caso del *samkhya* y del yoga, no así del budismo, la realidad física nunca es puesta en cuestión, son filosofías realistas y reconocen tanto la existencia del cuerpo como la de la experiencia obtenida a través de los sentidos (Ferrández-Formoso, 2020, p. 53). Se deduce de lo anterior, que la experiencia en *samkhya* y en el yoga es considerada de corte realista, y también posee un carácter dualista, a diferencia de otras *dársanas* que predicán la unión del yo con el absoluto. Este sentido dualista parecería, a primera vista, alejar sus contenidos del esquema posthumanista que se muestra favorable a una apertura ontológica en pos de la pluralidad de seres en interconexión y coevolución perpetua; sin embargo, una mirada más atenta nos permite ver cómo dentro del dualismo samkhyano prevalece una transformación de la conciencia fundada en su escisión y separación de los atributos puramente mentales, voluntaristas, y ligados a la percepción, la volición y también a la cognición.

Verdaderamente, tanto el yoga de los *Yogasutras* de Patañjali como el *samkhya* del *Samkhyakarika* de Isvarakrisna pregonan que la liberación (*mokhsa*) se produce mediante un proceso de aislamiento (*kaivalya*) en el que la conciencia (*purusa*) cesa en su intento de identificarse con la materia (*prakriti*) quedando entonces liberada del sufrimiento que provoca la experiencia (Ferrández-Formoso, 2020, p. 60). El yoga de Patañjali sencillamente aportaría algunas técnicas para llevar a la práctica el proceso descrito y prescrito por Isvarakrisna, que no es otro sino el aislamiento entre la conciencia y la mente (p. 61). La conciencia, por lo

tanto, ocupa el lugar del elemento trascendente, ajeno a la experiencia y representante de la verdadera esencia del yo. Contrariamente, la mente representa a la materia, es decir, a lo circunstancial y externo al yo puro. Aislar a la conciencia de una mente mundana, condicionante y condicionada, puede ser entendido como una huida del antropocentrismo a ultranza que identifica los contenidos mentales con la ipseidad.

Recordemos que en el *samkhya* se pretende mostrar el mecanismo mediante el cual la conciencia pura o identidad trascendental –*purusa*– se vincula a la mente experiencial – *prakriti*–. Un vínculo como el mencionado tiene efectos nocivos sobre el yo puesto que induce un sufrimiento ineluctable. El *samkhya* afirma que la liberación se alcanza aislando a la conciencia de la mente, siendo ésta un elemento exterior al yo esencial, que viene constituido por *purusa* exclusivamente³.

El *samkhyakarika* muestra veinticinco categorías o esencias (*tattva*) mediante las cuales pretende explicar el fenómeno de la experiencia humana (p. 70). Atendiendo a las *tattva*, la fusión entre conciencia y mente (*samyoga*) es lo que daría lugar a la experiencia humana, y esta fusión comportaría efectos perjudiciales puesto que provoca un estado de confusión en el que no se es capaz de diferenciar la conciencia –el yo esencial–, de la mente –los aspectos accidentales y externos–.

Por su parte, el yoga de Patañjali, recogido en los *Yogasutras*, se desenvuelve de forma paralela al *samkhya*. Ambas doctrinas emplean unos esquemas epistémicos y fines similares. Ciertamente, ambos desean conducir a la liberación por medio del cese de los estados mentales. Esto provocaría la separación, o más bien desconexión, de *purusa* y *prakriti*. Empero, mientras que el *samkhya* considera al sujeto como un ente pasivo, el yoga asume que el individuo tiene un papel activo (Ferrández-Formoso, 2020, p. 98).

Como consecuencia de ello, el yoga es una disciplina que pone un gran énfasis en la práctica y la disciplina ascética a través de las *asanas*, *pranayama*, meditación, etcétera. En contraste, el *samkhya* propone como medio para la liberación el conocimiento (*jñana*). Siguiendo dicha idea, se proporciona un análisis profundo de los elementos que constituyen el universo como medio para poder discriminar entre *purusa* y *prakriti* y alcanzar, de esta manera, el *moksha*.

Paralelamente, la detención de los estados mentales o *nirodha* se consigue en el yoga por medio del *samadhi*. Por medio de los distintos niveles de prácticas meditativas del *samadhi* debe ser posible controlar los estados mentales (*vrutti*) así como la carga emocional asociada (*klesa*), y también los residuos subliminales de la experiencia (*samskara*). Si se logra alcanzar el estado más elevado de absorción meditativa, entonces es posible extinguir estos tres factores del *prakriti*, y lograr aislarlo de *purusa* mediante el cese absoluto de cualquier actividad mental (p. 211).

No es difícil observar que, además de la intención soteriológica que conlleva la propia búsqueda de la liberación y, por tanto, la terminación del ciclo del *samsara*, también hay un aspecto de cuidado espiritual y de guía ética en ambas disciplinas; si bien una se conduce por un camino epistémico y la otra por medio de la aplicación de antropológicas (Banerji, 2021).

Como venimos defendiendo, el hecho de que estas disciplinas constituyan a la postre técnicas del cuidado de sí encaminadas a una reforma de los estados internos de la mente, y que se distancien así de la visión antropocéntrica de la

³ A pesar de ello, no se debe olvidar que *purusa* no supone ningún tipo de sentido de la identidad individual o del ego, puesto que ello forma parte de la experiencia mental, es decir, es un estado mental (Ferrández-Formoso, 2020, p. 76).

razón cartesiana, es una confirmación de los rasgos comunes que comparten con el pensamiento posthumano y postantropocéntrico.

Siguiendo esta línea de pensamiento, D. Banerji (2021) opina que el yoga, en tanto que disciplina en la constelación de las “tecnologías del yo” en el sentido foucaultiano, se caracteriza tanto por un rechazo de la aceptación de una concepción de la naturaleza humana como algo fijo como por una identificación con los métodos y procesos necesarios para lograr una nueva forma de subjetividad no humana (p. 215), o más bien, posthumana. Una tal finalidad sería un elemento común a todas las corrientes del yoga desde la definición primigenia brindada por el Katha Upanishad en el s. V a.c.

Efectivamente, el yoga de Patañjali (s. IV d.c.), que podría, según Banerji, ser asimilado al karma yoga de la Bhagavad Gita, supone una “reconstitución de elementos psicológicos heterogéneos en nuevas formas de (trans)individuación cósmicas y trascendentales que pueden asimilarse tanto a las tecnologías del yo de Foucault como al perspectivismo posthumano encarnado y existencial de Nietzsche y su voluntad de poder como autoexcediendo y conduciendo a un Sobrehumano, aunque no a un rechazo del animal sino a una cosmicidad que incluye a todos los seres” (p. 216).

De esta manera, pensadores de la importancia de Nietzsche, Bergson, Deleuze o Jaspers consideran el pensamiento como una fuerza al servicio de la voluntad creadora en el marco de un ser humano abierto, sin esencia permanente, y que, lejos de aceptar una verdad absoluta, afronta la vida como un problema del devenir (p. 216).

En conclusión, el yoga, acompañado por el *samkhya*, puede desempeñar un papel sumamente importante como catalizador de una humanidad en devenir y que es constituyente de una alternativa plural al telos estático del conocimiento y del control heredado de la modernidad. Adicionalmente, el yoga también es un continuador de una labor posthumanista de cosmogénesis participativa y relacional encaminada a resolver los problemas colectivos del devenir (p. 217).

Conclusión

En este trabajo se han abordado algunas cuestiones de hondo calado para la filosofía india en conjunción con las corrientes del pensamiento posthumanista. La tesis principal que se ha propuesto viene a subrayar el vínculo temático que existe entre el posthumanismo filosófico y diversas corrientes de la filosofía india.

No es difícil observar que, además de la intención soteriológica que conlleva la propia búsqueda de la liberación y, por tanto, la terminación del ciclo del *samsara*, también hay un aspecto de cuidado espiritual y de guía ética en ambas disciplinas; si bien una se conduce por un camino epistémico y la otra por medio de la aplicación de antropotécnicas.

Pero, además, por otra parte, es sumamente interesante observar dos sistemas de pensamiento, originariamente heterogéneos y sin contacto cultural, cada uno desde la perspectiva del otro. Esto es así porque por medio de tales perspectivas se puede alcanzar una cierta seguridad en cuanto a la coherencia y verosimilitud de ambos sistemas. Al fin y al cabo, no puede ser casual que dos cosmovisiones tan alejadas lleguen por sus propios medios a conclusiones similares.

En este sentido, se ha visto tras un análisis inicial de las relaciones entre el pensamiento hindú y el posthumanismo filosófico, cómo tanto el jainismo como el

binomio samkhya-yoga presentan rasgos concretos que recogen nociones centrales desarrolladas por corrientes posthumanistas, como el nuevo materialismo, la ontología orientada a objetos, la teoría del actor-red, las tecnologías del yo de Michel Foucault o la voluntad de poder nietzscheana.

Todas estas corrientes vienen a coincidir en una orientación postantropocéntrica de la realidad, con una evolución de la agencia hacia posturas más plurales, relacionales y distribuidas. Es de especial interés una nueva concepción de lo humano más abierta y procesual en la que, por medio de la práctica de la voluntad y el conocimiento, es posible trascender a posturas sustancialmente más éticas y plurales. Para alcanzar estos fines loables el concurso del pensamiento de la India se presenta como una herramienta de gran valor, lo cual demuestra la actualidad y fertilidad de la tradición hindú.

Bibliografía

ADAMSON, P.; GANERI, J. **Classical Indian Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 49-62.

BARAD, K. **Cuestión de materia**. Salamanca: Holobionte, 2023.

BANERJI, D. Traditions of yoga in existential posthuman praxis. **Journal of Posthumanism**, v. 1, n. 2, p. 213-217. Transnational Press, 2021. Disponible en: <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=1003727>. Acceso en 2 mar. 2024.

BENNETT, J. **Materia vibrante: Una ecología política de las cosas**. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.

BILIMORIA, P. (Ed.). **History of Indian Philosophy**. New York: Routledge, 2018.

CHAPPLE, C. K. The living cosmos of Jainism: A traditional science grounded in environmental ethics. **Daedalus**, v. 130, n. 4, p. 207-224, 2001. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/20027724?seq=1>. Acceso en 3 mar. 2024.

CHAPPLE, C. K. (Ed.). **Jainism and ecology: Nonviolence in the web of life**. v. 22. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2006.

FERNÁNDEZ FORMOSO, R. **Samkhya y yoga: Una lectura contemporánea**. Barcelona: Kairós, 2020.

FERRANDO, F. Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman. In: BANERJI, D.; PARANJAPE, M. R. (Eds.). **Critical Posthumanism and Planetary Futures**. Springer, 2016. p. 243-256. Disponible en: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-81-322-3637-5_15. Acceso en 3 mar. 2024.

HARMAN, G. **Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything**. London: Pelican Book, 2018.

HARMAN, G. **El príncipe de las redes**. Segovia: Materia Oscura, 2022.

WATERSTONE, R. **India: Desde el yoga al karma, todos los mitos y tradiciones espirituales de la India**. Barcelona: Debate, 1996.

Recibido em: 07/2024

Aprovado em: 01/2025