



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Sistema, mundo y ejercicio: la relación entre vida y antropotécnica

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Ulises Cervantes Pacheco

Dirigido por

Mtro. Jorge Vélez Vega

Querétaro, Qro.

7 de octubre de 2020

Dedicatoria

En una época compleja, dedico este trabajo a quienes ponen esfuerzo diario por conocerse y producirse a sí mismos. Operación que no dejará de verse reflejada en su contexto.

Dedico también las páginas que siguen a Ami, cuya vida acentúa el general fenómeno de la vida como comienzo incesante.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Agradecimientos

Agradezco a la noble esfera que me ha permitido florecer. A las instituciones educativas que de cierto modo me han cobijado hasta este momento. A quienes pagan impuestos, sin cuyo regalo diario no existiría educación pública.

Agradezco a mi director, maestro y amigo Jorge por su infatigable amistad, sin la cual mi relación con la Filosofía, y quizá con mi propia vida, sería casual.

Agradezco a mi madre, de la que he sabido imitar su amor por la escritura y la alegría, su eterno signo.

Agradezco a mi padre, que me ha regalado el nombre, el oficio y la escalada.

Agradezco a mi hermano y a su familia, quienes son el corazón mío que palpita fuera de mi pecho.

Agradezco a la que cursa la estepa, cuya partida es un recordatorio de que aún en lo fugaz habita lo imperecedero.

También agradezco la fortuna de encontrarme con los textos y autores de otros tiempos y lugares, afluencia de amistades remotas, testimonio vivo de que se puede todo, si se lo intenta.

Agradezco a mis amigos, de cuyas vidas llevo un pedacito: Daniel, Viridiana, Itzel y Leo; Imanol, Darinca y Karina; Iván, Emanuel y Pedro; María, José, Cristina, Alejandro y Ángel.

Por último, agradezco a mis lectores que con generosidad y rigor han revisado mi investigación, ayudándome a hacerla aún mejor.

Índice

Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Índice	4
Proemio: "Vertically challenged people"	5
Introducción general	9
Capítulo I: Sistemas biológicos y sistemas sociales	14
Introducción	15
1. Sistema	18
2. Sistema-entorno	21
3. Sistemas autopoieticos	24
4. Sistemas vivos	29
5. Sistemas sociales	39
Conclusión	46
Capítulo II: El problema del mundo para pensar la cesura entre los animales y los seres humanos	50
Introducción	50
1. Jakob von Uexküll: mundo circundante	53
1.1. Percepciones de contenido	56
1.2. Percepciones de orden	59
1.3. Mundo circundante	63
1.4. Tonalidad o estado de ánimo	66
1.5. Conformidad a plan	67
1.6. Biología y la transformación de la existencia	68
Transición	69
2. Martin Heidegger: mundo	70
2.1. La piedra no tiene mundo	74
2.2. El animal es pobre de mundo	75
2.3. El ser humano configura mundo	85
Conclusión del segundo apartado	91
Conclusiones del capítulo	92
Capítulo III: El sitio del ser humano en el claro: sobre el concepto de antropotécnica	95
Introducción	95
1. <i>Reglas para el parque humano</i>	99
1.1. Los seres humanos como algo dado	100
1.2. El ser humano como el animal que se da su ser	103
Conclusión	108
2. <i>La domesticación del Ser</i>	109
2.1. Insulación contra la presión de la selección	110
2.2. Exclusión corporal	113
2.3. Fetalización o neotenia	115
2.4. Transferencia	117
2.5. Antropotécnicas	119
3. Has de cambiar tu vida	121

3.1. Sistemas inmunitarios	122
3.2. Religión	124
3.3. Los cinco módulos del comportamiento religioso	127
3.4. Secesión	129
3.5. Ejercicios	132
3.6. Entrenadores	133
3.7. Antropotécnica	135
Conclusión del capítulo	137
Conclusión general	139
Bibliografía	150

Dirección General de Bibliotecas UAG

Proemio: “Vertically challenged people”¹

No muy lejos de donde son escritas estas páginas, en el norte del país, se encuentra un improbable levantamiento de roca. La memoria geológica, muy similar en ocasiones a la imaginación, señala que gran parte del territorio mexicano estuvo alguna vez sumergido.

Millones de años de vida acuática habrían acumulado gruesas capas de calcio, compuesto por compactados y endurecidos esqueletos de ostras, mejillones y quizás dinosaurios depositados algún día en este fondo marino. El periodo cretácico produjo y acumuló maravillas. Cierta inquietud del globo terráqueo genera un movimiento incesante, un desplazamiento de macizos colosales por la superficie terrestre. De modo que las llamadas placas tectónicas han dibujado una gran cantidad de continentes de todas dimensiones.

Testigo de estos desplazamientos son los depósitos de piedra caliza que se encuentran en todo México. En ellos puede ser descubierto un desarrollo paradójico. La vida marina depositó sus restos horizontalmente por milenios en el fondo y hoy puede vérselos salir de la tierra como cuernos o colmillos de un animal mitológico. Lo que un día fue horizontal se presenta actualmente como verticales placas de material blancuzco y sólido de más de setecientos metros de altura. Imaginar este gigante recostado y sumergido junto con su comité desértico es un gran ejercicio creativo. Resulta aún más complejo suponer de qué manera afectaría aproximarse a él y sentir

¹ En el texto *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk da cuenta de la dependencia de los seres humanos a las instituciones. Sólo en un invernadero, que resguarda el carácter de desvalidos de la especie evocada a la técnica, los seres humanos persisten. En tanto que animal que fracasa en ser y permanecer animal, los seres humanos son lisiados. Como lo expresa:

...si los seres humanos son, sin excepción, de forma distinta, seres discapacitados, todos tendrán que concebir su existencia respectiva —cada persona a su manera — como un estímulo para la realización de determinados ejercicios correctores.

Permítaseme recordar aquí que las personas de poca estatura fueron clasificadas, en el esquema de minusvalías de Würtz, como gente aquejada de hiposomía. En una época posterior las mismas personas fueron llamadas «*impedidas* en relación con el crecimiento». Cuando también la expresión *impedidas* se volvió malsonante, las personas aquejadas de enanismo se convertían en personas con capacidades *diferentes* en su estatura. En los años 80 del siglo pasado los buscadores americanos de lo políticamente correcto encontraron el nombre más actual para las personas que, con frecuencia, se ven obligadas a mirar hacia arriba mediante la expresión *vertically challenged people*, expresión que nunca podremos admirar lo suficiente. (2012, p. 84)

Para Sloterdijk esta expresión, *vertically challenged people*, define a los seres humanos en tanto que se los piense como entidades interpeladas por una posibilidad proyectante.

su textura, experimentar su altura magnífica. Sus dimensiones desafían el paisaje árido, presenta un azul que recuerda los glaciares que derrotan a los barcos. Múltiples cumbres, unas pobladas de palmeras y agaváceas espinosas. Cuervos, halcones y golondrinas surcan los cielos escarpados, girando a lo alto, al acecho, silbando con sus picos o sus caídas en picada.

Al mirar estas rocas el vértigo ocasiona un sudorcillo incómodo en las palmas de las manos que uno no puede evitar secarse contra el pecho agitado; roba algo más que el aliento. En ese momento se envidia a las aves.

En las faldas de estos cerros, principalmente entre octubre y febrero, se concentra una comunidad muy variada de visitantes. Muchas lenguas y acentos pueden oírse, pero el traductor atento sabe que todos hablan del vértigo particular: de cómo se siente cada cual apabullado. De cómo unos envidian a las aves y otros a los lagartijos. Por medios técnicos estos visitantes intentarán emular a aquellos animales prodigiosos. Un tintineo de metales acompaña a quienes descienden del cañón del Potrero Chico² cada tarde de otoño e invierno. Con cuerdas coloridas rodean sus cuerpos y temblorosos, aunque emocionados, saludan a los amigos que ya han logrado reconocer.

La retirada del sol sólo augura un espectáculo nocturno. Puesto que luciérnagas alpinas brillan en lo alto. Algunas descienden lentamente, otras pocas buscan refugio en las alturas. En medio de esta oscuridad tremenda, estrellitas artificiales bajan por sus cuerdas de tramo en tramo.

Uno preguntaría a dónde se dirigen quienes a diario van y vuelven desde sus carpas hacia las cumbres. ¿Hay alguna similitud entre las aves y los escaladores?

La vida de los animales y los humanos ha sido contrapuesta muchas veces y hay evidencia de que las diferencias encontradas sostienen discursos y proyectos que centran sus intereses en los seres humanos, disponiendo para su uso todo cuanto encuentra. No precisamente dentro de esta tendencia está la visión de que cada ser vivo se encuentra en una danza con lo que lo rodea, mientras esta dura él se mantiene con vida. La danza consta de un armamento corporal y un arsenal de conductas, cuerpo y coreografía, ajustados al entorno son el relato vivo de la separación y

² En el municipio de Hidalgo, Nuevo León, se encuentra el parque Potrero Chico. La escalada en este sitio comenzó hace 80 años. Por su proximidad a los Estados Unidos, el potencial de la zona de escalada ha sido explotado, siendo una de los sitios más visitados por escaladores en México y América latina.

comuni3n r3tmica del entorno y el animal. En este juego los animales eligen a tientes con qu3 elementos del entorno relacionarse y cu3les excluir. Como cuerpo biol3gico son fr3giles a cientos de factores externos, sin embargo todos est3n danzando con armon3a. M3ralos columpi3ndose en las nubes. Que podamos, los humanos, a3orar su vuelo, su ascensi3n tan flu3da en el medio rocoso es efecto de un talento que quiz3s, y solo quiz3s, sea exclusivamente humano.

Otro talento igualmente pat3tico y tambi3n reconocido com3nmente a los seres humanos es la consciencia de muerte. A ra3z de esta intuici3n, tan determinante, los seres humanos de todas las culturas y regiones han dise3ado mecanismos de evasi3n de la muerte, tanto en lo cotidiano, como las cuerdas y dem3s artificios de los escaladores, como en la postrera hora de la muerte, en la que m3ltiples y ricos postulados de trascendencia son formulados.

En el miedo inmediato de la muerte los seres humanos crean leyes, acuerdos y mecanismos para hacerse inmunes a algunos riesgos, al hacerse aquel temor agudo e ineludible trazan rutas de escape de la finitud. De estos trazados emergen modos de vida cuya principal potencia es fundar comunidad.

En un medio tal como una celestial montaa, que sin duda te mira, algunos ensayos de trascendencia, el ascenso m3s alto, el recorrido de la v3a m3s dura, la carrera m3s veloz hasta la cima, la iniciaci3n de los amigos en el arte, el ascenso sin ning3n artificio de seguridad, son algunos ejemplos. Pero lo m3s caracter3stico es que estos trazados de libertad no s3lo implican la imaginaci3n, sino el cuerpo mismo, exigen disciplina, t3cnica y tecnolog3a. Al mismo tiempo el exceso de estas tres ofrecen medios de libertad inusitados. Los seres humanos aparecen aqu3 como una amalgama de todo ello: un cuerpo, una t3cnica, proyectados y proyectantes, m3s all3 de la muerte. Si las alturas albergan la muerte, ¿c3mo es que, acech3ndola, esta comunidad pol3glota la elude?

Vistos de lejos, estos personajes parecen realizar un ejercicio natural y flu3do. Los mejores lo hacen ver como algo cotidiano, incluso hay quienes se aventuran a hacerlo sin ninguna protecci3n f3sica, dado que su destreza es garant3a suficiente para una vida cuya profesi3n es el peligro. Sin embargo, al acercarse a estos grupos pueden o3rse gritos y alaridos de dolor, de temor. Algunos caen lastim3ndose dolorosamente, otros nunca logran subir porque el miedo no los deja. En los escaladores experimentados pueden verse algunas caracter3sticas que no son cotidianas en otras comunidades. Las mujeres desarrollan una musculatura poco

común en la parte superior. Hombres y mujeres por igual tienen manos callosas y gruesas, más de uno ha perdido algún dedo, y la deformidad propia de la cicatriz porta siempre un recuerdo. Los pies son testigos de miles de horas de sometimiento a un zapato de caucho y cuero apretado, además de los callos sus uñas crecen atrofiadas y los ortejos quedan eternamente plegados. Tantas marcas y rasguños son el vestigio de que esta actividad no es algo sencillo ni natural. Suspender el miedo a las alturas, el vértigo de una caída, dejarse aplastar los dedos por cargar su cuerpo incontables veces sólo puede resultar si escalar es un ejercicio cotidiano, incluso diario. La perfección de un ascenso es testigo de una vida de ejercicios y repeticiones que al final dejan sitio a la improvisación. Quien piense que esto es fácil no ha sabido reconocer en ellos la mueca tensa del esfuerzo. Quien piense que es imposible carece de imaginación y no ha notado que la soltura de sus movimientos es el efecto de la disciplina de quien se somete a sí mismo a las más duras pruebas.

Introducción general

Qué sea la vida es una pregunta permanentemente abierta. En su respuesta innumerables formas de vida han existido. En el ámbito humano pueden encontrarse postulados individuales y colectivos, algunos nuevos como la aurora y otros enraizados en un profundo pasado. Al notar tantos matices es común la inclinación a la investigación de sus causas. Quien quiera comprender a las grandes figuras de la historia o las irrupciones de violencia para conocer tanto su pasado como su presente para, de algún modo, modular su futuro ha de comenzar averiguando las peculiaridades de los seres humanos. Las de sí mismo.

Ya en el siglo XX emergieron distintas formulaciones de una disciplina filosófica un tanto novedosa, aunque ciertamente anclada en la tradición occidental. La antropología filosófica, que cobró forma tras la primera guerra mundial, trató en un inicio de compaginar lo que las ciencias naturales, la tradición griega y el cristianismo aportaban acerca de los seres humanos para comprender su sitio en el cosmos. De lo cual resultó a su vez una propuesta de reincorporar empresas divinas en las vidas humanas. Para Max Scheler, el humano cumple la labor de mediar entre la Naturaleza y Dios.³ Muchos otros autores han dado importantes respuestas a esta cuestión; sin embargo, el un camino siempre puede volver a andarse, debido a que la distinción entre lo mundano y lo divino, así como su interconexión, son vínculos aún vibrantes y fundadores de vida.

Si fuera escrita una historia de la antropología filosófica del siglo XX resaltarían nombres tales como Husserl, Scheler, Cassirer, Gehlen y Heidegger, algunos afirmando su posibilidad y otros negándola para hacerle un campo más amplio.⁴ Podría decirse que esta disciplina se caracteriza por el intento de sumar a las observaciones científicas naturalistas un tratado fenomenológico. Dado que los seres humanos son, cada propuesta lo dirá a su modo, el vínculo entre la naturaleza y lo divino.

A este respecto confluyen importantes pensadores de la actualidad, quienes andan un camino similar, aunque por otros medios y con metas muy distintas. Peter

³ Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos, La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Alba Editorial: Barcelona.

⁴ Peligero. E. F. (1985) Reflexiones sobre el concepto de antropología filosófica. *El Guiniguada*. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10553/4937>

Sloterdijk aborda una andanza por el mundo humano preguntando por su esencia. Su proyecto está caracterizado por la importancia que le da a la técnica y al hábito en la constitución de los seres humanos. A su parecer, las características humanas son el producto de las transformaciones internas y externas que una especie de alto talento cognitivo y habilidades manuales correspondientes ha efectuado sobre su mundo circundante y sobre sí misma.

También para Scheler es importante el hábito, siendo uno de los factores que diferencian a los seres humanos de los animales (2000). No obstante, el proceder de Sloterdijk se distingue debido a que no comienza manifestando diferencias, sino haciendo constar una indistinción.⁵ La vida humana es para Sloterdijk la yuxtaposición de tres sistemas inmunitarios: el biológico, el social y el simbólico. Con esta operación somete a la naturaleza y a lo divino a una proximidad peligrosa y fértil, de la cual no surgen dualismos sino copertenencias y terceros términos. La indistinción que para Sloterdijk existe entre todo organismo vivo y los seres humanos aún en sus más elevadas maquinaciones es que son sistemas.

Los sistemas son el conjunto organizado de elementos que mantienen su diferencia con lo que le rodea, que a veces se presenta como amenaza y otras como fuente de sustento, a esta característica se la llama inmunidad. Tal diferenciación continua efectúa su autopoiesis⁶ que opera como un sistema vivo. Esta característica es compartida, según Niklas Luhmann, por sistemas biológicos, sociales y las conciencias, de modo que lo inmunitario puede ser pensado en estos niveles. En este complejo de cosas, los hábitos correspondientes a un sistema simbólico o psico-

⁵ El análisis desde la indistinción se puede rastrear desde Heidegger, que de alguna manera es retomado por Sloterdijk. En *Ser y tiempo* puede leerse lo siguiente: "El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él es, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del Dasein. Pero esto implica para la interpretación ontológica de este ente la indicación de desarrollar la problemática de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia. Lo que, sin embargo, no significa construir al Dasein a partir de una posible idea concreta de existencia. Justamente al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad. Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es. A esta indiferencia cotidiana del Dasein la llamaremos medianidad [Durchschnittlichkeit]." Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile. (pp. 52-53)

⁶ El concepto de autopoiesis será desarrollado en el capítulo 1, apartado 5 Cabe agregar: "La existencia de un sistema, entonces, coincide con su capacidad de mantener un límite en las relaciones con el ambiente: la reproducción autopoietica de las operaciones genera al mismo tiempo la unidad de los elementos, la unidad del sistema al cual pertenecen y el límite entre el mismo sistema y el entorno". (Corsi et al., *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. 1991, p. 33)

inmunitario son identificados por Sloterdijk como antropotécnicas, que son el medio a través del cual los seres humanos se constituyen a sí mismos.

La especie humana no es para Sloterdijk un legado de lo divino, sino que constituye lo divino en su obrar. Lo divino es el refugio de un alma temerosa. Lo divino es una respuesta inmunitaria a una complejidad avasalladora abierta para los seres humanos.

Estas son las razones por las que el presente trabajo cobra su estructura. En una lectura inicial de los textos *Reglas para el parque humano*, *La domesticación del Ser* y *Has de cambiar tu vida* de Sloterdijk fueron pocas las referencias descubiertas sobre los sistemas inmunitarios. No obstante, destacan los señalamientos hacia la obra de Luhmann. Por este motivo, el primer capítulo indaga en la teoría de sistemas de Luhmann, y está dividido en 5 apartados: 1. Sistema; 2. Sistema-entorno; 3. Sistemas autopoieticos; 4. Sistemas vivos; y 5. Sistemas sociales. En general, se aborda el concepto de sistema de la mano del de entorno como lo expone Luhmann en *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Además, se expone el concepto de autopoiesis como constitutivo de los sistemas vivos, que Luhmann recupera de Maturana y Varela, a quienes también recurre este trabajo a partir de lo propuesto en el texto *El árbol del conocimiento*.

Tras discutir la relación entre sistema y vida desde la perspectiva de Luhmann, Maturana y Varela, proyectándola a las instancias culturales, el segundo capítulo indaga en la relación entre mundo circundante y mundo. Este capítulo se divide en dos apartados: 1. Jakob von Uexküll: mundo circundante; y 2. Martin Heidegger: mundo. El primero expone la biología de Uexküll, quien concibió un concepto muy utilizado en la filosofía en torno a los seres humanos: mundo circundante. Con él puede entenderse cómo el animal está relacionado con un limitado espectro de fenómenos que constituyen su realidad, con todo y que el animal participa de la totalidad ecológica.⁷ El segundo apartado muestra la forma en que Heidegger asimiló la propuesta de Uexküll para dar cuerpo a una nueva concepción de mundo, ya no como un panorama limitado orgánicamente, sino abierto y constituido por el humano.⁸

La teoría de sistemas, revisada desde la sociología y la biología, aunada a la discusión ontológica de la diferencia entre los animales y los seres humanos, abre

⁷ De Uexküll serán revisados los textos: *Cartas biológicas a una dama* y *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*.

⁸ De Heidegger se revisará: *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*.

camino al tercer capítulo. En él es explorado el concepto sloterdijkiano de antropotécnica en tres textos diferentes.⁹ Tal división conforma los tres apartados del último capítulo: 1. *Reglas para el parque humano*, 2. *La domesticación del ser* y 3. *Has de cambiar tu vida*. En ellos es notoria la discusión que Sloterdijk sostiene con Heidegger, puesto que retoma algunas de sus propuestas pero las somete a nuevas pruebas. Aquí será abordada la antropología que Sloterdijk propone, así como las razones de su distanciamiento del humanismo y la ontología heideggeriana. Dándole un papel principal al hábito desde la deriva evolutiva de un ser talentoso en el océano de la técnica.

La presente tesis es el resultado material de la lectura de la antropología de Sloterdijk, que al ser interrogada ha dejado ver sus bases. Esta lectura surge de un cierto encanto infantil por la posibilidad y promesa que ofrece Sloterdijk de cambiar la vida propia. La tesis propuesta no es nítida, sino que se encuentra disuelta en el cuerpo del texto. Esta puede ser formulada ahora mismo para acompañar el camino. Sería, en ámbitos formales, que a la luz de la teoría de sistemas de Luhmann, las investigaciones biológicas de Maturana, Varela y de Uexküll y la ontología heideggeriana, el proyecto antropológico de Sloterdijk ofrece un panorama prometedor para comprender la vida humana, a partir de las antropotécnicas, ante el que, tal vez, la vida pueda ser transformada por quien asuma el papel de protagonista. En términos prácticos puede decirse que es desarrollado mínimamente un “*éthos* de la vida lúcida” (Sloterdijk, 2012, p. 204), en tanto que la filosofía no puede ser una mera teoría que deja a la vida en el olvido, relegada a la casualidad. Esta tesis trata de hacer de la teoría un ejercicio espiritual que muestre la vida en su plasticidad para así poder aspirar a cambiarla. De la misma manera el presente trabajo busca ser la asunción del imperativo *conócete a ti mismo* (γνῶθι σεαυτόν) pasado por el nivel biológico, social y simbólico; además de constituir un intento por conocer las determinaciones que pueden ser modificadas para disponer una vía clara de transformación, lo que bien puede coincidir con el imperativo *cuida de ti* (ἐπίμελεια ἑαυτοῦ).

El imperativo *conócete a ti mismo* es asimilado como la exploración de las condiciones físicas necesarias en el cosmos para la existencia de la vida, para la

⁹ De Sloterdijk se revisarán los textos: *Reglas para el parque humano*, *La domesticación del Ser* y *Has de cambiar tu vida*.

consolidación de organismos complejos, de formas de vida culturales, para el origen del habla y de la autoconsciencia. La evolución de una especie peculiar que pese a sus verticalísimas orientaciones nunca ha dejado de relacionarse con su entorno, con minerales, plantas, virus, bacterias, animales, otros individuos y consigo misma. Las costumbres conforman a los seres humanos, ellas los tienen hasta cierto punto sujetos, pero del mismo modo un sujeto llega a serlo como portador de ejercicios. La estructura antropogenética que propone Sloterdijk es la matriz de las diferencias entre culturas e individuos. Y si es cierto que de este modo están configurados los seres humanos, pudiera yacer en las propias manos modificar las respectivas pasiones, costumbres y opiniones. Inercias que toman posesión de acuerdo al contexto en que participan, no pudiendo los seres humanos ir más allá de tales determinaciones como no logren suspenderlas.

El cambio al que apela Sloterdijk es deteriorar la pasividad común en los sujetos con respecto a sus hábitos para que estos puedan ser reorientados por el individuo mismo. Buscaría hacer de los ejercitantes que son los seres humanos, sujetos activos y no más pasivos. Entregados de manera despierta al imperativo siempre acechante *¡Has de cambiar tu vida!*

Capítulo I: Sistemas biológicos y sistemas sociales

Introducción

El proyecto antropológico elaborado por Sloterdijk parte de la indistinción entre los sistemas biológicos, sociales y simbólicos. Para comprender esta indiferencia hay que exponer en primer lugar el concepto sistema. A partir de lo cual será más claro en qué consisten los tres sistemas conformadores de lo humano. Con esta finalidad, el presente capítulo recurre en primera instancia al sociólogo Niklas Luhmann quien elabora una exposición abstracta del concepto sistema. Posteriormente es revisada la propuesta biológica de Humberto Maturana y Francisco Varela, para entender qué son los sistemas biológicos.

Los seres humanos son producto de la intersección de lo biológico, lo social y lo simbólico. Referir a tales fenómenos, en términos de sistemas, ofrece una concepción desembarazada de compromisos demasiado suntuosos y pesados, así como de comparaciones fútiles. La perspectiva que interesa al presente capítulo, está dirigida a comprender algunos postulados de la estructura de la *creación sin creador* que son los seres humanos.

Comenzar con la concepción sistémica de Luhmann es una decisión derivada del proceso mismo de la lectura de Sloterdijk, quien lo cita en numerosas ocasiones, principalmente cuando hace referencia a los sistemas inmunitarios. No en balde escribe un artículo titulado *Luhmann: abogado del diablo*,¹⁰ donde Sloterdijk plantea

¹⁰ En dicho ensayo, Sloterdijk muestra cómo “el mal” es atribuido por la tradición cristiana a la separación humana de Dios. La subjetividad o la autorreferencia, entendida como egoísmo, conlleva al alejamiento de lo bueno. Para Sloterdijk, el más sobresaliente *advocatus diaboli* es Luhmann, en tanto que exonera a los sujetos humanos de la dicha culpa:

Esta exoneración del sujeto tiene una implicación a la par epistemológica y moral, pues ahora la autorreferencia —entendida como aspecto universal y sistémico— ni puede atribuirse exclusivamente a la subjetividad humana ni hay que cubrirla *a priori* con la sospecha de narcisismo. [...] Las autorrelaciones aparecen ya en el primer nivel de la vida, en la medida en que ésta debe describirse como un conjunto de procesos autopoieticos. El sí-mismo de la autopoiesis de unidades sistémicas vivientes refleja la bondad de la creación lograda como rebelión narcisista, pues los organismos son entendidos como materializaciones de una inteligencia en la que se puede observar desde el principio el doble movimiento de la autorreferencia y la alorreferencia. En organismos superiores, la autorreferencia puede adoptar también la forma del experimentarse a sí mismo y de la autoconciencia simbólicamente mediada. Sloterdijk, pp. 74-75.

que la teoría de sistemas no comprende a los seres humanos desde un pecado original, con lo que no necesita la oposición entre Dios y diablo, jueces del drama de la expulsión del paraíso. Lo cual exime del sello de perverso a toda manifestación de vida humana posterior al suceso bíblico (Sloterdijk, 2011). Tras una primera lectura de Luhmann (1998), fue importante destacar el término de autopoiesis para caracterizar a los sistemas biológicos, sociales y a las conciencias, al distinguirlos como sistemas cerrados en su operación. Tal término es tomado de la obra de los biólogos chilenos Maturana y Varela, quienes lo propusieron en la década de los años 60 del siglo XX para explicar el origen de la vida. La inclusión del concepto autopoiesis en la presente tesis resultó muy provechosa al corresponder con la perspectiva de Heidegger, quien identifica "...lo peculiar del organismo frente a la máquina: *auto*-generación, *auto*-conducción y *auto*-renovación, y al fin y al cabo también está expresado en el conocido concepto de *auto*-conservación" (Heidegger, 2007, p. 284).

Dadas tales necesidades de la presente tesis sobre antropotécnica, los conceptos sistema, entorno y autopoiesis son valiosos tanto para comprender qué es la vida, como para mostrar su indistinción de la sociedad y el ámbito simbólico o psicológico, además de exponer la estructura de la producción de la subjetividad.

Este capítulo está integrado por 5 apartados: 1. Sistema; 2. Sistema-entorno; 3. Sistemas autopoieticos; 4. Sistemas vivos; 5. Sistemas sociales. No obstante, a este capítulo le subyacen dos posturas acerca del término sistema. A) En los apartados 1., 2. y 3. se expone la definición que hace Luhmann de sistema en oposición al entorno. B) En los apartados 4. y 5. se formula la perspectiva de Maturana y Varela, quienes elaboran una definición dinámica de los seres vivos, entendiéndolos como sistemas autopoieticos. A) Para Luhmann, un sistema es un cúmulo de elementos capaces de crearse una tarea distinta a la de su alrededor, de su entorno, de aquello que los rodea sin más, mientras que el entorno es un horizonte de posibilidades indeterminables, un campo tan amplio y robusto que escapa a cualquier forma de sentido. Por ello, un sistema es la manifestación de un sentido particular e independiente del entorno; unidad que depende de la perspectiva del observador.

Si bien Luhmann expone estas características ampliamente, recurre al concepto de autopoiesis para caracterizar la manera peculiar en que ciertos sistemas generan todo un orden independiente del entorno y parcialmente cerrado. Este atributo es aplicable a los sistemas vivos, los sistemas sociales y a las conciencias, que son sistemas psicológicos.

B) Para Maturana y Varela la exposición del concepto autopoiesis es crucial para comprender a los seres vivos. Autopoiesis es un neologismo compuesto por dos vocablos griegos: *αὐτο* y *ποίησις*¹¹, que caracterizan la creación autónoma. La irrupción de órdenes inusitados en el entorno capaces de oponerse a una ley cósmica promulgada en la extraña Carcosa.¹² La heroína de esta historia es la muerte o la entropía, entendida como el colapso energético de todo tipo de sistema. Ella asegura que cualquier sistema cerrado pierde más energía de la que genera, por lo que cae siempre en la espiral de la muerte o el acabamiento de todos los procesos.

Ante tal deterioro, los organismos vivos parecen ser los únicos, junto con las sociedades y las conciencias, que logran oponer alguna resistencia a tal desgaste, el cual, no obstante, es ineludible. Es así que la irrupción de la vida conforma una epopeya tan fascinante como la *Odisea* y *Moby-Dick*. Maturana y Varela ofrecen un recorrido en su libro *El árbol del conocimiento* por la historia del universo, desde la gran explosión hasta el surgimiento de la vida, y luego el andar sin rumbo de la evolución, expresión de la vida peregrina. A través de esta aventura del pensamiento, Maturana y Varela ofrecen bases amplias para dilucidar la creación sin creador que es la vida misma, originada a partir de la proliferación de condiciones óptimas y de la acumulación de probabilidades para la irrupción de barreras a base de carbono, tan plásticas que de su distanciamiento del entorno un buen día llegó a florecer la vida. Entendida como la producción de las condiciones necesarias para la propia subsistencia.

Más allá de esto, en su narrativa Maturana y Varela dilucidan una óptica que comprende en origen la coexistencia y la vecindad de sistemas vivos superiores. Además, proporcionan ejemplos en los que la imitación hace surgir posibilidades nuevas. Motivo que resultará de gran valor hacia el final de la presente tesis, cuando corresponda decir algo sobre la producción de los seres humanos.

¹¹ *αὐτο*: por sí mismo; *ποίησις*: fabricación.

¹² Carcosa es una ciudad mitológica. Figura dentro de la obra de Ambrose Bierce como un paraje ruinoso y atemporal. Este autor es conocido dentro del género de terror metafísico, habiendo influenciado en la obra de Robert W. Chambers y H. P. Lovecraft. La más sintética referencia a Carcosa puede leerse en *El rey de amarillo* de Chambers:

“Extraña es la noche en que surgen estrellas negras,
Y extrañas lunas giran por los cielos,
Pero más extraña todavía es la
Perdida Carcosa.”

Chambers, W. (1984) *El rey de amarillo*. Ediciones Teorema. (p. 3) Recuperado en: http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/3fe0629a7_elreydeamarillo.pdf

1. Sistema

Un sistema es un complejo operativo con una identidad específica que él mismo acota; es la manera en la que diversos elementos logran oponer, como conjunto, cierto orden al caos del exterior, al darle estructura a su existencia, con lo que suscita la armonía suficiente para subsistir. Por ello, la noción de sistema puede ser utilizada para explicar una amplia gama de relaciones entre organismos biológicos e individuos humanos. Así, la intención de comprender la forma en que están constituidos los seres humanos dentro de una influencia social ha llevado a ubicar la presente tesis dentro de la *Teoría de los Sistemas Sociales* de Niklas Luhmann¹³ desarrollada en su libro *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*. Este apartado busca realizar una aproximación al concepto de sistema discutido en dicha obra.

Luhmann pretendía llevar a la sociología al movimiento de la *Teoría General de Sistemas* que proponía Ludvic von Bertalanffy¹⁴. Para conformar una definición firme del concepto sistema que pudiera ser aplicada a la comprensión de la sociedad, Luhmann distingue cuatro momentos de su acepción: 1) la unidad entre la totalidad y sus partes; 2) lo esencial; 3) la diferencia viva entre sistema y entorno. 4) sistemas autopoieticos, concepción posterior a los aportes de Bertalanffy (Luhmann, 1998).

1) El sistema como la unidad entre la totalidad y sus partes: para Luhmann es una perspectiva problemática en su implementación social al implicar que los seres humanos, como parte de la sociedad, debían entender, casi por naturaleza, la totalidad a la que pertenecían para operar en concordancia con ella. De esta acepción de sistema el autor deriva que los actos individuales, acorde o no con el sistema social, indicarían la mejor o peor expresión de la totalidad del sistema y con ello una mejor o peor naturaleza del individuo. Esta concepción de sistema, en términos sociales, sirve para justificar la aristocracia, debido a que la homogeneidad y concordancia de la totalidad sólo podría ser lograda por el gobierno de los mejores

¹³ N. Luhmann. (1927-1998) Sociólogo alemán reconocido por la formulación de la teoría general de los sistemas sociales, y abogó por una teoría abstracta y universalista acerca de la sociedad basada en la comunicación.

¹⁴ L. v. Bertalanffy. (1901-1972) Biólogo y filósofo originario de Austria. Conocido por la teoría general de los sistemas, que a partir de un enfoque biológico entendía que no pueden entenderse con independencia los elementos conformadores de un sistema, sino que hay que considerarlos desde su interdependencia. Es uno de los principales propulsores de la teoría de sistemas.

integrantes de la sociedad, por lo que resulta conveniente que los peores rindan su voluntad a la de los mejores en tanto que estos serían los más aptos para concretar el bien común, el bien de la unidad de la sociedad (Luhmann, 1998).

2) El sistema como lo esencial: bajo esta perspectiva, operante alrededor del siglo XVIII, la humanidad era entendida como la forma general, es decir, la esencia a la que los seres humanos debían llegar, la cual sólo es concretada al tener como sumo principio a la razón. De esta forma, lo general de la humanidad, “lo impecable, lo carente de riesgo”, debía ser realizado en lo particular (Luhmann, 1998, p. 31). Noción que, si bien persiste en la actualidad, continúa el esquema de la totalidad y las partes, por lo que favorece la dominación.

3) La diferencia viva entre sistema y entorno: de acuerdo con Luhmann, el tercer momento del concepto puede ser reconocido en la obra de Bertalanffy (1976), a partir de la cual es posible conjuntar las teorías orgánicas, la termodinámica y la evolución mediante la distinción entre sistema y entorno. Bertalanffy reformula la noción de sistema como diferencia entre sistema y entorno. Desde esta caracterización fueron propuestos los sistemas cerrados y abiertos. Los primeros son casos límite en que el entorno no tiene ninguna injerencia, o bien están marcados por el segundo principio de la termodinámica, según el cual en todo inicio está insinuado el final. Los sistemas cerrados son incapaces de generar más energía por lo que no pueden ser renovados. La irreversibilidad, entendida como la tendencia al ocaso de todo movimiento, es conocida como entropía en el campo de la física (Luhmann, 1998). La sociedad, el tema que ocupa a Luhmann, no puede estar sujeta a una degradación energética irreversible como tampoco estar impedida por completo de relaciones con el entorno.

Por el contrario, en los sistemas abiertos el entorno influye de manera dinámica. Al considerar los sistemas abiertos es posible advertir que un entorno incontrolable y amenazante ha de ser diferenciado para que el sistema logre ser constituido. Un sistema de este tipo implementa incontables filtros, selecciona las formas en que los elementos efectúan sus relaciones y las diferencias que han de fungir como límites entre el sistema y el entorno. Por ello, los sistemas abiertos son más que una determinada cantidad de partes, las cuales son constituidas por el sistema y cualificadas por las diferencias que requieren ser producidas, al otorgarle una función a dichas diferencias (Luhmann, 1998). Lo anterior significa que el entramado de diferencias, desde las iniciales y generales hasta las más específicas,

finas y particulares, que el sistema aplica a su entorno constituyen al sistema total (Luhmann, 1998).

De acuerdo con Luhmann, la sociología participó del estudio de los sistemas abiertos, debido a que le servía como crítica al *statu quo* como reforma de las estructuras sociales. No obstante, toda referencia al entorno y su relación con el sistema era más bien mecanicista en tanto que queda remitida a input/output, es decir, a una señal accesada y a un resultado efectivo. Con ello eran pensadas las estructuras como esquemas de transformación. La comprensión sociológica de la sociedad, orientada a la reforma del control, llevó a muchos a pensar que la sociedad cambiaría si sus estructuras eran modificadas (Luhmann, 1998).

Luhmann arguye que la perspectiva de los sistemas abiertos no alcanza a describir con plenitud los sistemas sociales, en tanto que está limitada a comprender la mera complejidad, esto es, que por el cada vez más caudaloso, pero mecánico entramado de elementos, un sistema puede evitar la entropía. A su parecer “este modelo [de sistemas abiertos] no logró hacer frente al problema de la delimitación de qué es realmente un sistema” (1998, pp. 32-33). Al tiempo que Luhmann denuncia esta postura como apresada en el pantano de la concepción objetual. Por ello la enfrenta a la, “no suficientemente desarrollada aunque prometedora, teoría de los ‘sistemas autorreferenciales’” (1998, p. 33).

4) Sistemas autorreferenciales y autopoieticos: para Luhmann, la autopoiesis podría dar cuenta de la profundidad de los sistemas sociales. No ya entendidos como unidad y totalidad, menos aún como la forma general a la que todos los elementos tienden, ni a manera de un complejo cerrado de elementos, y, finalmente, distintos a un conglomerado organizado de variables en relación con un entorno. Luhmann define los sistemas sociales como la autonominación de un orden en razón de un entorno, tan amenazante como necesario, con el que siempre estará relacionado pero que no alcanza a determinar la propia realidad del sistema.

Para los intereses sociológicos de Luhmann, la acepción más pertinente del concepto sistema es la que entiende como sistemas autorreferenciales y autopoieticos. Con ella, los sistemas sociales serán entendidos desde la diferenciación persistente entre sistema y entorno basada en la identidad misma del sistema. Es decir, tanto la lógica a través de la cual el sistema afirma su configuración ante el entorno como las formas en que entra en relación con él, provienen del sistema. Por ello, cada sistema constituye a su entorno, su apertura sólo la habrá

dispuesto el sistema. El sistema mismo conforma a sus elementos, su totalidad y su diferencia, a raíz de una relación prolongada y más o menos estable con el entorno. Por lo cual el sistema social es, para Luhmann, un complejo autoorganizado o autopoietico de operaciones de diferenciación para con el entorno. La operación propia de los sistemas sociales es la comunicación.

Con lo anterior, Luhmann propone una teoría de los sistemas sociales como paradigma unificador de la sociología. Sin embargo, la constitución de dicho sistema consta de elementos biológicos, que a su vez implican una inmensa diversidad. Con lo avanzado hasta aquí surge una pregunta: ¿Cómo entender el surgimiento de los sistemas sociales humanos que están asentados sobre la vida? Los apartados 4. y 5. buscan dar respuesta a tal cuestionamiento.

2. Sistema-entorno

De acuerdo a Luhmann, su texto *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general* trata la diferencia entre sistema y entorno, con la que entiende que la totalidad, como infinitud inobservable, es separada por una línea divisoria: del lado de lo visible está el sistema, mientras que el otro lado debe ser considerado como entorno.¹⁵

Por un lado, el sistema es el ciclo autodefinido de operaciones de diferenciación con respecto al entorno; por otro, el entorno es el horizonte hipercomplejo de relaciones y elementos reunidos sin necesario orden, o al menos organizado desde lógicas ajenas al sistema. Para Luhmann, ambos polos son parte integral del sistema, puesto que el entorno es el ambiente que posibilita la existencia de aquel, mientras que el sistema es la unidad de la diferencia vuelta necesaria para sostener una distinción entre afuera y adentro.¹⁶

¹⁵ Acerca de lo visible e invisible con respecto al sistema-entorno el capítulo 2, apartado 1, explora el ejemplo propuesto por Uexküll de la garrapata. El mundo circundante de este animal abarca los objetos a que el organismo pone atención, excluyendo orgánico-sensorialmente a todos los otros objetos o fenómenos. De este modo el sistema de la garrapata incluye unos cuantos fenómenos, mientras que ignora por completo todo lo demás.

¹⁶ Propongo como ejemplo de lo dicho que ante la inconmensurabilidad de eventos —en una selva: la lluvia, alta temperatura, miles de especies de insectos, millones y millones de bacterias, de plantas de todos los tipos, de los más variados animales, etc., ante tal afluencia de relaciones— una distinta operación, emergente del entorno, pero fundada en las necesidades propias, puede ser efectuada. En este ejemplo el entorno puede ser pensado como un océano de posibilidades que no cabe en ninguna

Como señala Luhmann, el sistema está constituido por una serie de operaciones uniformes y coherentes que logran sustentar una distinción entre el interior y el exterior del sistema. Dicha uniformidad o unidad del sistema yace en la diferenciación. Así, el sistema está caracterizado por una diferencia directriz que guía la forma en la que, consecuentemente, los elementos son conformados, jerarquizados, relacionados y condicionados, los límites con el entorno establecidos, y la causalidad determinada. En resumen, todas las formas en que opera el sistema, al zanjar su diferencia con el entorno que define el modo en que el complejo sustrato del sistema es acotado, tienen la finalidad de reducir su variabilidad e indeterminación. A tal encierro, Luhmann lo llama autopoiesis.

Sin embargo, para Luhmann un sistema no está totalmente aislado del entorno. Los límites que lo demarcan, producidos por sí mismo son, antes bien, la definición material y operativa de su especificidad e identidad, y no una cerrazón infranqueable ante el entorno. Si el entorno es el universo de posibilidades, el sistema es la selección de unas cuantas.¹⁷

Es importante señalar que no hay sistema sin entorno y viceversa, como advierte Luhmann: "...el sistema no es ontológica ni analíticamente más importante que el entorno, ya que ambos son sólo en referencia uno con otro" (1998, p. 173). El sistema constituye una diferencia desde la que el entorno es contrastado y hecho real, mientras que el entorno es la excedencia del sistema. Solo el sistema es capaz de regular su propia forma, de limitar sus relaciones con el entorno.

El entorno alcanza su unidad sólo mediante el sistema y siempre en relación con el sistema. El entorno está demarcado por horizontes abiertos y no por límites rebasables. El entorno no es ningún sistema. Para cada sistema el entorno es distinto, ya que cada sistema guarda referencia con su propio entorno. Por lo mismo, el entorno no tiene la capacidad de autorreflexión y mucho menos capacidad de acción. La atribución al entorno (atribución externa) es sólo una estrategia del sistema. Todo eso no quiere decir, sin embargo, que el entorno dependa del sistema, o que el sistema pueda disponer a placer del entorno. Más bien, lo que se quiere afirmar es que la

tinaja. Así, en oposición a ese abismal torrente, surgen relaciones específicas que buscan crear un sitio calmo donde la marea, el oleaje y la temperatura del agua sean más previsibles, lo que instaura o explota un determinado estado de cosas para producir estabilidad.

¹⁷ Tómese otro ejemplo: la apertura a las posibilidades puede ser pensada como las notas de una flauta en oposición a la pluralidad de los sonidos y sus múltiples fuentes, todos sus tonos y frecuencias. Existen miles de sonidos audibles e imperceptibles por el humano, sin embargo, en el sistema musical occidental únicamente 12 notas son puestas en juego. La flauta es un sistema que pone en juego sólo ciertos sonidos de la totalidad inmensa, los cuales pueblan al entorno.

complejidad, tanto del sistema como del entorno, excluye cualquier forma totalizante de dependencia en uno u otro sentido. (Luhmann, 1998, p. 44)

De esta manera, el sistema está orientado al entorno, pero su relación no es casual, debido a que a él debe su existencia. Los sistemas están conformados por su diferencia del entorno. Distinción conservada por los límites que establece el sistema, a partir de los cuales el sistema genera autorreferencia. Hay que entender que los sistemas son menos barreras que operaciones específicas. Es menos importante lo que queda excluido que la manera en que son alterados los elementos que atraviesan el límite. En este sentido, el límite es, en tanto operación, un umbral de la diferenciación.

Luhmann subraya que la relación insuspenso del sistema y el entorno posibilita al uno y unifica, desde la parcialidad del sistema, al otro. Mientras que el campo del entorno es abierto, como el horizonte, el sistema es cerrado; su parcialidad conlleva a que el entorno tenga significación sólo a un sistema. Así, un sistema corresponde a un entorno, por lo que hay tantos entornos como sistemas. Mientras uno es el interior, el otro es su terreno de posibilidad, su materia y referencia.

Para Luhmann, el vínculo entre ambos polos no es de dominio, sino que su complejidad, la del entorno y el sistema, no puede ser resuelta del todo por el otro polo. A pesar de su continua relación y entrecruzamiento, dicho roce es artificial y controlado, parcial y conservador. Los límites del sistema pueden ser sobrepasados, pero tal situación conlleva al detrimento de su orden o autodeterminación (Luhmann, 1998). Por esta razón, el sistema es un conjunto de límites o trampas puestas al entorno, con cuyos restos es conformada una realidad más pequeña, pero al mismo tiempo clara y autológica.

Aún dentro del sistema hay distinciones posibles, puesto que el mismo sistema es complejo, por ello debe haber una reintroducción de sus operaciones de diferenciación. Para Luhmann, en el propio sistema existen divisiones parciales, esto es, subsistemas fragmentarios con entornos correspondientes. La conformación al interior del sistema de los elementos, de los eventos, de las relaciones, tiende a un mayor refinamiento. La mayor determinación del sistema conlleva menor contingencia en sus operaciones, lo cual lo hace menos variable y más fuerte. Ello significa que cobra estructura.

Una vez señalada la doble influencia del sistema y el entorno, en términos no ya de dominio, sino de emergencia, se advierte que el entorno no es más que el

terreno sobre el que el sistema surge. La distinción no es absoluta, sino que depende de si el sistema es capaz de dar cuenta de su correlación y sus características, así como de sus operaciones. No obstante, para Luhmann, el mismo sistema con los elementos que integra y todo el juego de relaciones que en él tienen lugar pueden también llegar a ser, como conjunto amplio y complejo, el entorno de sistemas subyacentes, a los que Luhmann llama subsistemas. Los cuales vienen a efectuar la autorreferencialidad del sistema, haciéndolo cada vez más sistematizado y sin embargo más complejo.

3. Sistemas autopoieticos

El presente apartado revisa el concepto de autopoiesis. En primer lugar es expuesta la reinterpretación que de él hace Luhmann para incluirlo en su teoría de sistemas sociales. En segundo lugar se analiza la propuesta original del concepto, dentro de la biología, elaborada por Humberto Maturana¹⁸ y Francisco Varela.^{19 20}

Al analizar el concepto de adaptación, Luhmann señala que desde su definición clásica, dada su simplicidad y tautología, implica un mutuo balance entre el sistema y el entorno. Ante esta circularidad tautológica, y a la vez paradójica, Luhmann busca fundamentar el cambio de paradigma de sistema/entorno, en el que se encuentra la adaptación, al de autorreferencialidad de los sistemas. En el artículo titulado

¹⁸ Francisco Varela (1946-2001). Biólogo y filósofo chileno. Interesado en las bases biológicas del conocimiento y promotor de la neurofenomenología.

¹⁹ Humberto Maturana (1928). Médico y biólogo chileno. Desarrolló junto con Varela el concepto de autopoiesis, además de sus aportes acerca de la deriva evolutiva, este enfoque piensa en la evolución como un proceso neutral de la diversificación de los linajes.

²⁰ La interpretación luhmanniana del concepto autopoiesis no es aceptada por Maturana. Para él la perspectiva de la teoría de sistemas sociales excluye al sujeto. Esta inconformidad puede leerse en la entrevista: <https://web.archive.org/web/20130709035811/http://www.betacity.de/maillingliste/-interview-mit-humberto-maturana-4387.html>. Sin que la presente investigación haya indagado con

suficiencia en la postura de Maturana acerca de la lectura luhmanniana al concepto de autopoiesis, cabe subrayar que con el concepto antropotécnica la subjetividad cobra un significado nuevo. Como será expuesto en el cap. 3, se considera sujeto al portador de ejercicios, sin ellos no hay sujeto. En este sentido se puede entender como autopoietico al portador de ejercicios al autodeterminar las inercias ascéticas a que se somete. En términos políticos la autopoiesis, pensada desde antropotécnicas, es una esfera de hábitos amalgamados operativamente que se produce a sí misma, la unidad de ésta sólo la dispone su operación: sus atractores y su verticalidad. Que esto no determina completamente a los sujetos es la perspectiva de Sloterdijk, por ello el llamado a la vida lúcida de *Has de cambiar tu vida* asume que sin un continuo examen, sin un estado de ánimo templado y despierto, el individuo será el resultado de la casualidad ética.

Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana, Rodríguez D. y Torres J. proponen que:

Los sistemas complejos no sólo necesitan adaptarse a su entorno, sino también a su propia complejidad. Tienen que afrontar improbabilidades e insuficiencias internas, y desarrollar disposiciones construidas expresamente para reducir conductas divergentes: sólo así es posible la existencia de estructuras dominantes. (2003, p. 54)

En esta dinámica está implícita la doble tensión adaptativa al entorno y a la propia complejidad, es decir, al interior del sistema. De modo que todo cambio en el entorno está reflejado en el ordenamiento interno del sistema. Y la complejización del interior del sistema ha de ser resuelta con la sistematización de los nuevos matices.

Luhmann propone virar hacia la selección, la cual es pensada como un proceso carente de sujeto, derivado “del establecimiento de una diferencia” (Rodríguez y Torres, 2003, p. 54): Darwin pensaba “la selección evolutiva como un resultado operado desde el entorno y no desde una voluntad de orden” (Rodríguez y Torres, 2003, p. 54). Visión desde la que es posible dejar de lado la pregunta por el origen del orden, y emigrar al establecimiento de la diferencia. La selección es, de esta manera, el establecimiento de restricciones —con el entorno y con la complejidad del propio sistema— a partir de una diferencia directriz capaz de plantear el cruce práctico entre útil e inútil, lo cual no alcanza a determinar la operación. Sin embargo, dada la complejidad tanto del entorno como del interior del sistema, éste, bajo su lógica de diferenciación, debe elegir, es decir, restringir, sus accesos o relaciones en la búsqueda continua de resolver de la manera más práctica posible entre útil e inútil (Rodríguez y Torres, 2003).

Si dentro del sistema existe selección, entonces puede hablarse de autorreferencia, la cual “designa la unidad constitutiva del sistema consigo mismo: unidad de elementos, de procesos, de sistema” (Rodríguez y Torres, 2003, p. 55). Lo anterior significa que la unidad es planteada a partir de las propias premisas del sistema, de un determinado estado de cosas y que “sólo puede[n] llevarse a cabo mediante una operación relacionante” (2003, p. 55). Por ello, la unidad es realizada por operaciones y no pertenece sustancialmente a individuo alguno (Rodríguez y Torres, 2003).

Las operaciones autorreferenciales pueden ser entendidas a la manera de “actos que se intentan a sí mismos, o también de cantidades autocontenidas” (Rodríguez y Torres, 2003 p. 55). Estas mismas parten de las condiciones que las

posibilitan al producirlas de vuelta, lo cual puede disparar una producción paradójica, es decir, desprendida del resto del sistema. Pero para aportar sistematicidad al sistema, al hacerlo más amplio, más fino, las operaciones autorreferenciales deben lograr hacer de sus resultados unidades tan integrales como funcionales. Todos sus elementos están marcados por una remisión a la autoconstitución. Así, Luhmann señala que la única forma en que ocurre una operación entre un sistema autorreferencial y su entorno es por el autocontacto. Esta autodeterminación está limitada a la forma en que está constituido; en otras palabras sólo tiene sentido dentro del propio sistema.

Para Luhmann, los sistemas no tienen porqué relacionarse con tipos o niveles de elementos distintos en alguna forma más que bajo la condición infraestructural de los elementos. Por esta razón, la reducción del sistema social a la conciencia de los individuos es inapropiada, tanto como lo sería reducir la conciencia a lo meramente neuronal. Si bien los individuos y el sistema están en contacto, dado que parten unos de otros, la dimensión que el sistema social produce está constituida con cierta independencia de las conciencias individuales o los sistemas nerviosos. La autorreferencia, como correspondencia del sistema consigo mismo, implica que esta organización de los límites y las operaciones instauradas sobre los elementos no pueden ser explicadas en su cabalidad por agentes externos al sistema. Lo que surge en un sistema autorreferencial es una nueva realidad capaz de sustentar su propia forma con parcial independencia de cualquier otro ámbito, por eso son reconocidos como sistemas clausurados en su operación.

Para entender con mayor profundidad la patencia del giro autopoietico en la teoría de sistemas, conviene hacer un recuento de las condiciones en que este concepto fue propuesto en la década de los años 60 por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela. Como advirtieron en una entrevista del 2013,²¹ este concepto fue ideado para explicar el origen de los seres vivos, y no sólo ya de la vida, hace tres mil cuatrocientos millones de años (Baecker, D. 2013). A su parecer los procesos metabólicos son cíclicos y espontáneos, al tiempo que son autónomos y producen las condiciones necesarias para su subsistencia. A partir de

²¹ Baecker, D. (2013). El Ojo del Coyote. Sistemas Sociales. Recuperado desde <https://que-es-autopoiesis-por-el-prof-humberto-maturana/>

dichos procesos, las moléculas que integran tejidos y organismos son producidas por ellos mismos.

De acuerdo con los autores, la autopoiesis es una síntesis entre autonomía y autoproducción, que caracteriza la constitución de los organismos vivos, hasta el punto en que su muerte sólo implica el cese de estas características y por ende su descomposición. Así, aquello que permanece en la evolución es la autopoiesis, es decir, la manera auténtica de suscitar las condiciones necesarias para su subsistencia. Con un argumento al puro estilo leibniziano,²² Maturana y Varela arguyen que “todo ocurrir es inevitable si se dan las condiciones que lo hacen posible” (Baecker, 2013). Es decir que los cambios en un organismo no suceden por azar ni por designio; son, en cambio, las vicisitudes de mil vidas conjugadas con mil entornos en la continua disputa por la más armoniosa forma de ser, al seleccionar pétalos de la flor inacabable de la existencia. Lo cual implica, a su vez, que el entorno no es capaz de determinar de manera causal cuanto ocurre en el sistema, por el contrario, éste transcurre en la búsqueda de mantener el equilibrio con el entorno, con lo que incluso modificará sus estructuras, o las transformará, por selección, similar a como un esquiador lo haría con su centro de gravedad para zanzar una colina. La evolución vista desde la autopoiesis es una danza interpretada por un entorno y sistemas biológicos, que es leída por Maturana y Varela como deriva evolutiva, puesto que no hay origen ni destino.

De acuerdo con Maturana y Varela, la autopoiesis de un sistema biológico consiste en la autoproducción de las moléculas que lo conforman a partir del encierro

²² Leibniz dirá en un escrito referido como *Todo posible exige existir*, (ca.1677): “Las verdades absolutamente primeras son las idénticas entre las verdades de razón y, entre las verdades de hecho, la siguiente (a partir de la cual todas las experiencias se pueden demostrar a priori), esto es, todo posible exige existir y, por tanto, llegaría a existir a menos que lo impida otra cosa que también exija existir y que sea incompatible con la anterior. De ahí se sigue que siempre existe la combinación de cosas mediante la cual existe el mayor número.” GP VII, 194 (Leibniz, G. W. (1982) *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas. p. 151)

Asimismo en *Sobre la originación radical de las cosas* (1697) puede leerse: “Empero, para explicar un poco más distintamente de qué modo las verdades temporales, contingentes o sea físicas nacen de las verdades eternas o esenciales o metafísicas, debemos reconocer en primer término, por cuanto existe algo más bien que nada, que en las cosas posibles o sea en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue pues que todas las cosas posibles, es decir todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican: pues la perfección no es más que la cantidad de esencia”. GPVIII, 302 (Leibniz, G. W. (1982) *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas. pp. 473-474)

parcial del entorno, lo cual es el resultado de una serie de operaciones de diferenciación del entorno. Luhmann toma este concepto para analizar las conciencias y las sociedades. La conciencia está constituida por pensamientos, en su relación con los propios pensamientos produce más pensamientos, mientras que la sociedad está constituida por la comunicación, que al ponerse en juego con otro tipo de comunicación produce más comunicación. En el glosario acerca de los conceptos fundamentales de Luhmann titulado *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Corsi, Esposito y Baraldi (1991) señalan la existencia de tres niveles básicos de sistemas autopoieticos: “Vida, pensamiento y comunicación son niveles distintos de autopoiesis, caracterizados cada uno por la propia autonomía” (p. 32).

Cada uno de estos niveles está en contacto con su entorno y depende de su compatibilidad con él; sin embargo, las únicas operaciones por las que el sistema autopoietico puede modificarse son por las que el propio sistema determina, las cuales buscan específicamente la modificación del entorno.

La existencia de un sistema, entonces, coincide con su capacidad de mantener un límite en las relaciones con el ambiente: la reproducción autopoietica de las operaciones genera al mismo tiempo la unidad de los elementos, la unidad del sistema al cual pertenecen y el límite entre el mismo sistema y el entorno. (Corsi et al., 1991, p. 33)

La sociedad, la conciencia y la vida logran su integración por algo llamado acoplamiento estructural, lo cual resulta comprensible desde que “todos los sistemas necesitan muchos presupuestos factuales en su entorno, que no pueden producirse ni garantizarse por ellos mismos: es decir, presuponen un continuo de materialidad necesario para su existencia” (Corsi et al., 1991. Pág. 19). Sin embargo, como sugieren Rodríguez y Torres, el contacto entre entorno y sistema autopoietico no es directo:

El entorno puede afectar el sistema únicamente en cuanto produce irritaciones (o problemas o perturbaciones) que se reelaboran internamente: sin embargo, las irritaciones también son construcciones internas, que resultan de una confrontación de los eventos con las estructuras propias del sistema. Por lo tanto no existen irritaciones en el entorno del sistema: la irritación es siempre en realidad una *autoasimilación*, partiendo eventualmente de eventos del entorno. (2003, p. 125)

Por lo anterior, el sistema nervioso es la base sobre la que la conciencia puede ocurrir, es decir, aquel es la infraestructura sobre la que puede surgir un sistema de pensamientos que constituyen una conciencia. Una multitud, o al menos un par de conciencias, a partir de sus pensamientos, pueden establecer comunicación y, con

ello, concretar una sociedad. Lo particular del paradigma autopoietico es que esto nuevo, a saber, la sociedad, es de cierta forma independiente de los pensamientos de las conciencias, o bien que está integrada únicamente de lo que por esas conciencias es producido o emitido como comunicación. Así, pueden existir pensamientos aislados o particulares que no son comunicados, de la misma manera en que no todos los estímulos nerviosos llegan a ser pensamientos. Rodríguez y Torres, en su ensayo acerca de la autopoiesis en Luhmann y Maturana, recuerdan a Ernst Bloch: “por más que nos paseáramos por las azoteas del cerebro nunca nos encontraríamos allí una idea” (2003, p. 125).

Luhmann advierte que la sociedad, es decir, la comunicación, no es producida por su infraestructura, las conciencias, ni los sistemas nerviosos, ni las células. Hay entre ambos polos una diferencia o distancia, la comunicación construye o influencia las formas en las que las conciencias son, tanto como las conciencias posibilitan la existencia de la comunicación. Por ello, entre la comunicación y las conciencias hay una relación sistema-entorno (Luhmann, 1998).

4. Sistemas vivos

Este apartado trata de explicar los sistemas vivos y las múltiples posibilidades que ellos alcanzan debido a la emergencia de nuevos campos de realidad. Sin duda, explicar el origen de la vida sobrepasa los alcances del presente trabajo y de muchos otros más. Sin embargo, resulta posible realizar un recuento de la narrativa de Maturana y Varela en el texto *El árbol del conocimiento* (2003), a la que es posible ubicar dentro de la teoría de sistemas. Lo anterior tiene el fin de mostrar cómo pueden ser entendidas la vida y la sociedad al prescindir de un origen externo, sin más rastros que las propias y simples operaciones de estos sistemas operativos y autopoieticos que caracterizan a todo ser vivo. De esta manera, la exposición está orientada a una narrativa cuyo fin es comprender los elementos infraestructurales que conforman a los seres humanos como entidades biológicas, a saber, la vida y sus vicisitudes.

Maturana y Varela asumen la teoría de la gran explosión, de la posterior organización o aglutinamiento de nubes gaseosas en torno a estrellas, su concentración en planetas debido a la gravedad y una cierta diversificación de las

sustancias existentes. Dos condiciones favorecieron el origen de la vida: primero, la aparición de moléculas orgánicas formadas con base en el carbono capaces de una sobrepajante posibilidad de acoplamiento y diversificación, ello debido a la gran plasticidad del carbono; segundo, las condiciones climáticas de ese punto en la historia del planeta. Gracias a lo que de pronto, pero de manera inevitable, surgieron moléculas que hoy día son descubiertas en los organismos vivos, es decir, “redes de reacciones moleculares” hicieron posible la producción de las moléculas que las integran, además de su capacidad de “limita[r] el entorno espacial que habitan” (2003, p. 22).

La autoproducción molecular acompañada por el cierre espacial conforma el criterio de distinción de lo vivo propuesto por Maturana y Varela. Los autores señalan que en restos fósiles de hace tres mil cuatrocientos millones de años es posible encontrar rastros de primigenios organismos vivos, como, por ejemplo, bacterias y algas.

La necesaria aparición de estas redes moleculares es demostrada por el experimento de Miller,²³ que reproduce las condiciones de la atmósfera primigenia. Al someter a radiación ultravioleta y flujo eléctrico un caldo, menos sabroso que creativo, de “amoníaco, metano, hidrógeno y vapor de agua” (Maturana y Varela, 2003. Nota p. 27), puede encontrarse, al cabo de un tiempo, “una abundante producción de moléculas típicamente halladas en organismos celulares modernos como algas y bacterias, tales como aminoácidos alanina, ácido aspártico y otras moléculas orgánicas como la urea y [el] ácido succínico” (Maturana y Varela, 2003. Nota p. 27). Con lo que es posible intuir una continuidad en las etapas de transformación de las moléculas en las condiciones terrestres (2003).

A los ojos de Maturana y Varela, sólo es posible definir algo tan complejo como los seres vivos al descubrir aquello que constituye al conjunto a partir de su organización y no desde una serie de propiedades (v.g. nacimiento, desarrollo, reproducción y muerte), que terminan por ser demasiadas y muy variables. Los autores entienden la organización como “aquellas relaciones que tienen que existir o tienen que darse para que ese algo sea: [...] es necesario que yo reconozca que ciertas relaciones se dan entre partes” (2003, p. 25). De igual forma, proponen pensar

²³ Stanley Miller (1903-2007). Biólogo estadounidense, que junto a otros colegas realizó un experimento en 1953 con el que demostró la posibilidad de la irrupción de formas básicas de vida a partir del caldo primigenio. Ello basado en la hipótesis de Aleksandr Oparin.

que “los seres vivos se caracterizan por la cualidad de producirse continuamente a sí mismos” (2003, p. 25). Además “los componentes moleculares de una unidad celular deberán estar dinámicamente relacionados en una continua red de interacciones” (2003, p. 25), conocida en su colectividad, en el campo de la bioquímica, como “metabolismo celular” (2003, p. 25), que “produce componentes, todos los cuales integran la red de transformaciones que los produjo, y entre ellos algunos conforman un borde, un límite para esta red de transformaciones” (2003, p. 27). Dicho borde participa de la red de transformaciones como una membrana que tanto limita como soporta arquitectónicamente la unidad orgánica o célula. Tal membrana permite la producción de los componentes al tiempo que los componentes producen el borde. Son “dos aspectos de un fenómeno unitario” (2003, p. 28), lo anterior es un “fenómeno donde la posibilidad de distinguir algo del todo depende de la integridad de los procesos que lo hacen posible” (2003, p. 28). Con lo que la “característica más peculiar de un sistema autopoietico es que se levanta por sus propios cordones, y se constituye como distinto del medio²⁴ de su propia dinámica, de tal manera que ambas cosas son inseparables. Lo que caracteriza al ser vivo es su organización” (2003, p. 28).

Con lo dicho, es posible ver que lo característico de los organismos vivos es la autonomía, entendida como la capacidad de afirmar lo que les es propio. Para un organismo vivo su único producto es él mismo, su unidad. Él es la instancia donde el productor y el producto llevan a cabo su indistinción (Maturana y Varela, 2003). Asimismo “el ser y el hacer de una unidad son inseparables” (2003, p. 29).

Maturana y Varela enfatizan que el fenómeno de la autopoiesis está compuesto por la ocurrencia de clausura, metabolismo y autoproducción, esta red de transformaciones permite dar cuenta de cómo la vida emergió al dar con sus condiciones de posibilidad. Es decir, que la diversificación de las moléculas en

²⁴ El término “medio” es el sustituto biológico que Maturana y Varela usan para referirse al entorno del sistema biológico. Medio implica un conjunto acotado de variables a las que es sensible el organismo vivo. En el capítulo 2, apartados 1.1 y 1.3, se expondrá la perspectiva de Uexküll, quien diferencia entre mundo circundante o medio con la palabra alemana Umwelt y mundo físico con el vocablo Umgebung. La relación entre animal y mundo circundante es la esfera más simple de la vida comprendida desde un organismo, ésta incluye tanto al animal como a los objetos que lo interpelan, entendidos como portadores de características. Entre sí, animal y mundo circundante están ajustados a la perfección. Por esta razón, entorno es usado en el ámbito más abstracto, tal como lo define Luhmann. En cambio, a los organismos vivos les corresponde un medio o mundo circundante, el cual ya está limitado por la susceptibilidad del organismo. Y como será visto en el capítulo 2, apartado 2, el entorno de los seres humanos anímicamente capacitados es el mundo. (Véase la nota 41 p. 64)

proteínas y las condiciones climatológicas apropiadas propiciaron la vida, la cual comenzó en muchos sitios a la vez y de muy diversas formas, en organizaciones y estructuras muy distintas. Proceso que sucedió a lo largo de muchos millones de años.

Lo maravilloso de esta emergencia es que el surgimiento de una unidad más compleja implica una fenomenología característica, de acuerdo con la forma en que son asociados los fenómenos a la organización del sistema. Es decir, que el organismo asimilará cuanto ocurre en torno a ella de una forma auténtica e independiente de las determinaciones infraestructurales de los eventos físicos, en tanto que estos sólo lograrán determinar su “espacio de existencia” (Maturana y Varela, 2003, p. 32). De ello resulta que “los fenómenos que generan en su operar como unidades autopoieticas dependen de su organización y de cómo esta se realiza” (2003, p. 32).

Para Maturana y Varela, cuanto ocurra en la unidad autopoietica, al interactuar con un componente del exterior, no estará determinado por dicho componente, sino por la forma en que dicho componente es visto por la unidad autopoietica en cuestión, por su estructura operativa. Ser visto hace referencia a cómo la unidad, de acuerdo con su estructura, interactúa con el componente externo.

Una unidad autopoietica está en una continua adaptación a su entorno, pero al mismo tiempo encontrará otras unidades más o menos similares a ella. Para explicar el fenómeno de adaptación, Maturana y Varela proponen dos esquemas:



(Maturana y Varela, 2003, p. 49)

Unidad autopoietica

Unidades vecinas en su medio de interacciones

En el primer esquema puede notarse una unidad autopoietica solitaria, mientras que en el segundo esquema están representadas dos unidades vecinas las cuales son, entre sí, fuentes de interacciones indistinguibles. Lo cual significa que una percibe a la otra y es afectada por ella, sólo dentro de lo que su estructura le permite. Maturana y Varela consideran enlace operativo al mutuo gatillado de perturbaciones, a esto también lo llaman “acoplamiento estructural” (Maturana y Varela, 2003, p. 50).

A lo largo de un largo periodo de acoplamientos estructurales las unidades vecinas llegan a ser capaces de sostener una unidad compleja, dentro de la cual cada segmento opera o produce las condiciones necesarias para mantener la existencia y la autopoiesis de todas las partes (Maturana y Varela, 2003). Si la unidad emergente llega a cierta complejidad, su fenomenología, es decir, el conjunto de fenómenos a los que estará atenta, será muy distinta a la de las unidades que la conforman, con lo que es producida una “unidad autopoietica de segundo orden” (Maturana y Varela, 2003, pp. 52-53). En tal unidad tiene lugar “una diversificación de los tipos celulares” (2003, p. 53). Puesto que, de acuerdo a las secciones en que participe la unidad o célula, ésta cobrará las funciones y estructuras correspondientes. En consecuencia, las células resultan ser muy diversas entre sí. Como señalan los autores:

en el dinamismo de este estrecho agregamiento celular como parte de un ciclo de vida, los cambios estructurales seguidos por cada célula, en su historia de interacciones con otra[s] células, son necesariamente complementarias entre sí y acotadas por su participación en la constitución de la unidad metacelular que integran. (Maturana y Varela, 2003, p. 53)

Es decir que las células serán dispuestas de acuerdo a la estructura de la unidad autopoietica de segundo orden. Sin embargo, dicha unidad no puede surgir si no la precede todo un desarrollo histórico, filogenético, de relaciones entre las unidades más simples que lo integran.

Los sistemas multicelulares o de segundo orden, dentro de los que está el dominio Eukarya: “Los protistas, plantas, hongos y animales constituyen el dominio de los Eukarya desde los hongos hasta los animales” (Starr et al, 2009, p. 8). Para Maturana y Varela los eucariontes “poseen clausura operacional en su organización: su identidad está especificada por una red de procesos dinámicos cuyos efectos no salen de esta red” (2003, p. 59). Y lo que sucede en su interior está enfocado en conservar la autopoiesis de sus componentes celulares, siempre y cuando prevalezca su organización (2003).

Maturana y Varela señalan que la estructura organizativa, bajo la cual está dispuesto el sistema dinámico, permanece en “continuo cambio” (2003, p. 67). Es decir, en la observación es posible dar cuenta de que “entre la estructura del medio y de la unidad hay una compatibilidad o conmensurabilidad. Mientras esta compatibilidad exista, medio y unidad actúan como fuentes mutuas de perturbaciones y se gatillarán mutuamente cambios de estado” (2003, p. 64). Proceso antes denominado acoplamiento estructural.

Con todo, el medio selecciona cambios en el organismo y el organismo influencia otros en el medio. Selección implica el proceso del observador de pensar otros posibles cambios en la alteración del medio al organismo. El organismo muta o prueba una reacción a la perturbación, con lo que la supervivencia o conservación de la autopoiesis queda entre dicha. El organismo puede colapsar o no, eso no depende sólo de sí mismo, sino del éxito con respecto a su medio (Maturana y Varela, 2003).

Para Maturana y Varela hay dos conceptos importantes: 1) la ontogenia: consiste en la serie de mutaciones estructurales de un organismo individual a lo largo de su ciclo vital; 2) la filogenia: da cuenta de la serie de cambios en un amplio espectro, por miles o millones de años, “una sucesión de formas orgánicas emparentadas secuencialmente por relaciones reproductivas” (2003, p. 69), en que generaciones y generaciones de organismos han transformado sus estructuras con el fin de, a través de la adaptación a su medio, conservar su autopoiesis.

Lo anterior es observable en las muy diversas formas en que los organismos vivos han cambiado a lo largo de miles de años. Podría verse en este fenómeno algo como una experimentación continua de formas de vida en busca de la mejor forma de ajustarse a su medio. El leve cambio de estructura es una andanza a tientas a lo largo del sinuoso trecho de la deriva evolutiva. La capacidad de un organismo, en su filogenia, por mantener su subsistencia se llama adaptación. Como fue señalado más arriba, lo que mantienen los organismos a través de la evolución es la autopoiesis por sobre la estructura.

Ante la diversificación magnífica de las distintas especies, es notorio que la vida ha logrado persistir al llegar a las formas más variadas. Maturana y Varela lo expresan gráficamente con la analogía de las gotas de agua en su recorrido desde la cumbre a la sima de un monte escarpado, con sus pequeñas llanuras y sus abismos, saltos de agua, recovecos y distancias inmensas entre los polos de sus faldas. Analogía donde cada gota simboliza una especie y su muy particular manera de

adaptación con respecto al medio. Si bien todas las gotas comenzaron en un mismo punto, al cabo de tanto tiempo adoptan formas totalmente diversas, aparentemente, incomparables entre sí (2003).

De acuerdo con Maturana y Varela, la adaptación muestra cómo los sistemas autopoieticos se deslizan por la existencia, con la meta continua de acoplarse de la mejor manera al medio que les da lugar. El medio puede cambiar por distintas circunstancias ambientales o incidentes cosmológicos, lo cual hace muy probable que ante un cambio abrupto del medio los organismos a él acoplados desaparezcan. Bajo esos términos es posible pensar algo como la selección natural.

...la evolución ocurre como un fenómeno de deriva estructural bajo continua selección filogenética en el que no hay progreso ni optimización del uso del ambiente, sino sólo conservación de la adaptación y autopoiesis, en un proceso en que organismo y ambiente permanecen en un continuo acoplamiento estructural. (2003. Nota p. 76)

La citada variedad de formas de vida, surgidas de la adaptación y conservación de la autopoiesis, hace pensar en cuál es la razón por la que algunos organismos son capaces de moverse, de coordinar su vida con un gran grupo en medio del barullo, mientras que otros, como los hongos y las plantas, viven silenciosamente.

La capacidad de movimiento es derivada de una historia de acoplamiento estructural, dado que el organismo se sirve de éste para adaptarse a su medio de manera más efectiva. No obstante, el movimiento no es la única forma de interacción activa con el medio. De acuerdo con Maturana y Varela, también los organismos sin movimiento interactúan con el medio. La conducta es entendida por los autores como la adaptación ontogénica del organismo al medio, la que sólo puede ser traída a cuenta desde la percepción de un agente externo: es decir, de un observador. Así, plantas y hongos, en su silencio, son capaces de disponerse hacia el medio de una manera más ventajosa de acuerdo a cómo éste se manifieste. Sale a relucir el ejemplo propuesto por ellos de la *Sagitaria Sagitifolia* (2003). Una planta que, al inundarse su entorno, modifica su estructura tirando sus hojas y alargando sus ramas principales, emerge como una planta acuática. Un proceso totalmente reversible, pues al secarse el terreno la *Sagitaria* vuelve a desarrollar hojas.

Sin embargo, esta interacción, adaptación ontogénica-estructural, no es conocida comúnmente como movimiento. Para Maturana y Varela algunos organismos más simples son capaces de movimiento, por ejemplo, una bacteria, que detecta la presencia de azúcar en torno suyo, pone en acción una parte motriz, la cual

puede modificar su estructura y funcionar como una aleta, a partir de la orden de su parte perceptiva. Esto es en el caso de una conexión directa entre la parte sensorial y la parte motriz.

Maturana y Varela señalan que en dicho organismo diminuto las señales viajan de un polo a otro inmediatamente. Pero, una vez que los organismos en cuestión se diversifican y complejizan, como los metacelulares, deja de ser eficiente la comunicación por la mera secreción humoral, presente en el caso previo. Al abrirse la distancia entre las células sensitivas y las motoras, aquel tipo de mutuo gatillaje de secreción de sustancias es ineficaz y disperso, o al menos insuficiente. En su lugar se teje una red de células transmisoras que transportan y producen impulsos eléctricos a lo largo de los cuerpos, al unir puntos de las células sensitivas a los puntos de células motoras. Señales claras pueden emitirse. Esta red, en algunas especies, ha llegado a centralizarse en complejos donde los impulsos son reorganizados y asimilados. A esta red, independientemente de si está centralizada, se la conoce como sistema nervioso y la conforman células llamadas neuronas. Su presencia en un organismo vuelve mucho más complejo su operar y lo pone en contacto con otro tipo de fenómenos, los cuales serían por entero inaccesibles para un organismo desprovisto de él. Como señalan los autores:

...el sistema neuronal se halla inserto en el organismo a través de múltiples conexiones con muchos tipos celulares, formando una red tal que, entre la superficie sensorial y la motora, siempre hay una red de interconexiones neuronales, y constituyendo en conjunto lo que llamamos sistema nervioso. (2003, p. 104)

De manera que al percibir demasiada presión en alguna extremidad esta señal viaja, en el caso de los humanos, a la médula espinal, y a su regreso ordena la elisión de dicho estímulo, así, la mano o el pie se retira de inmediato. En organismos complejos, esta red es sumamente plástica y los comportamientos derivados de dichos estímulos pueden variar a lo largo de la ontogenia de un individuo, al procesar de otra forma e introducir otras neuronas al juego (Maturana y Varela, 2003).

La conducta no es, entonces, un producto del sistema nervioso, dado que es la correlación entre un sistema orgánico con su medio, desde la perspectiva del observador. La conducta "es una visión externa de la danza de relaciones interiores del organismo" (Maturana y Varela, 2003, p. 111), cuyo sistema nervioso expande el dominio de interacciones y lo confronta, por su necesidad adaptativa, a un mundo más diverso con una mutabilidad altamente compleja. Al mismo tiempo, este sistema

favorece la autonomía del organismo. Una mayor concentración y centralización de estas redes neuronales como la cefalización, permite el aprendizaje de nuevas conductas al organismo en cuestión, al avanzar con él más allá de las predeterminaciones congénitas (Maturana y Varela, 2003).

Cabe destacar que esta red neuronal no se constituye como una trama de cables y sucesivos enchufes

Los puntos de interacciones entre las células son delicados equilibrios dinámicos, modulados por un sinnúmero de elementos que gatillan cambios estructurales locales, y que se producen como resultados de la actividad de esas mismas células y de otras células cuyos productos viajan por el torrente sanguíneo y bañan las neuronas, todo como parte de la dinámica de interacciones del organismo en su medio. (2003, pp. 112-113)

La fineza de estas relaciones puede ser modificada y enhebrada en millones de formas, muestra de ello es que no hay experiencia que no modifique la estructura de la red en sus minucias. Maturana y Varela usan como ejemplo la distinta conducta de un cordero (2003, p. 85), el cual, al ser separado de su madre al nacer, crece sin mayor diferencia que la indisposición al juego con los demás cachorros, al parecer debido a la ausencia de contacto con la madre, quien lo hubiera lamido y limpiado al nacer. Al extender este ejemplo es claro que los organismos con sistema nervioso centralizado, o las unidades de tercer orden, viven con disposiciones estructurales diversas al experimentar algún evento traumático. Es decir, la ontogenia altera la conducta.

Con lo anterior, se indica de qué manera el sistema nervioso posibilita otras formas de interacción con el medio. Una nueva sensibilidad permite el acceso a nuevas dimensiones de posibilidad donde otras interacciones y fenómenos emergen, debido a que tal sistema hace una clausura operacional y no permite una determinación directa del entorno sobre el operar del cuerpo en que se aloja. Así, el sistema nervioso media toda relación entre el organismo y su entorno. En el texto citado el principal objetivo de Maturana y Varela es mostrar cómo todo hacer es conocer.

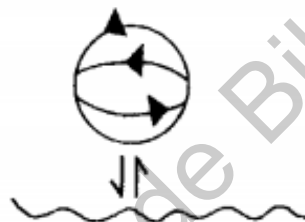
Todo proceso de conocer está necesariamente fundado en el organismo como unidad y en el cierre operacional de su sistema nervioso, de donde viene que todo su conocer es su hacer como correlaciones senso efectoras en los dominios de acoplamiento estructural en que existe. (2003, Pág. 111)

Es decir, toda conducta expresa un acoplamiento del sistema al entorno. Todo organismo, por simple que parezca, conoce su medio. Y para subsistir actúa de

manera correspondiente, pero siempre desde sus posibilidades y necesidades, nunca determinado por el medio.

Si ha sido antes apuntado el potencial del sistema nervioso sobre los organismos metacelulares, en este punto es pertinente indicar algunas cosas acerca de algo entendido comúnmente como aprendizaje, posibilitado cuando el sistema nervioso es lo suficientemente extenso y está centralizado. Para Maturana y Varela, el aprendizaje no es una internalización del medio, entendido como la representación en forma de imagen en el cerebro, sino que es la expresión del acoplamiento estructural que hace compatible al medio con el operar del organismo en su ontogenia (2003).

Maturana y Varela proponen el siguiente esquema para visualizar la influencia del sistema nervioso en los organismos vivos, los cuales tienen un operar cerrado en sí mismo:



(Maturana y Varela, 2003, p. 121)

Unidad autopoiética de tercer orden, u organismo provisto de sistema nervioso centralizado.

Los seres humanos poseen un sistema nervioso muy vasto, de modo que sus dominios de interacción permiten la generación de nuevos fenómenos, debido a las nuevas dimensiones de acoplamiento estructural deslimitadas.²⁵ En los seres humanos este fenómeno hace posible el lenguaje y la autoconsciencia, lo cual no debe confundirse con la autorreferencia del sistema nervioso.

En el presente capítulo sobre el concepto sistema se ha expuesto la perspectiva de Luhmann, desde la sociología, y de Maturana y Varela desde la biología. Centrados en la diferencia sistema-entorno, los sistemas sociales de Luhmann fueron entendidos como unidades autopoiéticas, a partir de la limitación de las acepciones previas del concepto sistema. Puesto que al hablar de sistemas

²⁵ Sobre la deslimitación véase el ensayo *La domesticación del ser* de Sloterdijk, sobre este texto versa el apartado 2 del cap. 3 de la presente tesis. Sloterdijk identifica el mundo configurado por los seres humanos como mundo circundante deslimitado. Y no del todo como lo haría Heidegger, en términos de “manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto”.

sociales no se hace referencia a la esencia o generalidad, tampoco a sistemas cerrados o abiertos. Luhmann encontró su característica principal en el concepto de autopoiesis, que da cuenta de la autodelimitación de un conjunto de elementos, a partir de la cual el conjunto puede preservarse o resguardarse de la entropía. Esto caracteriza también a los seres vivos. Por ello ha sido expuesta la concepción de autopoiesis por sus autores, Maturana y Varela, quienes desde la biología identificaron el término como característica principal de los seres vivos. Estos autores proporcionan una narrativa del origen y complejización de la vida a través de dos términos: sistema y medio. La autopoiesis permite el ajustamiento de los organismos a un sistema siempre cambiante. En este baile, que se extiende a lo largo de millones de años, ha tenido lugar la evolución, pues la variabilidad de las formas de la autopoiesis permite conservar la vida en armonía con los medios cambiantes.

En este continuo cambio de las formas de vida, conocido como deriva evolutiva, han ocurrido acoplamientos estructurales en los que organismos simples colaboran para conformar una unidad superior que les permita una óptima autopoiesis. En tal contexto, los organismos encuentran nuevas determinaciones que ya no se centran en los individuos, sino en el organismo superior. Dada esta complejidad, emergen nuevas posibilidades de interacción y percepción que ocasionan conductas de los más distintos tipos, pero siempre de cara a la adaptación al medio que les corresponde. La variación de conductas adaptativas ofrece una explicación para el movimiento, la transformación de las plantas e incluso de la irrupción del sistema nervioso central en las llamadas unidades de tercer orden, donde no sólo se habla de autorreferencia, sino de autoconsciencia. Huelga saber qué tipo de interacciones permite un sistema nervioso central de unidades de tercer orden que tienen la posibilidad de conformar sistemas sociales, este será el objetivo del siguiente apartado.

5. Sistemas sociales

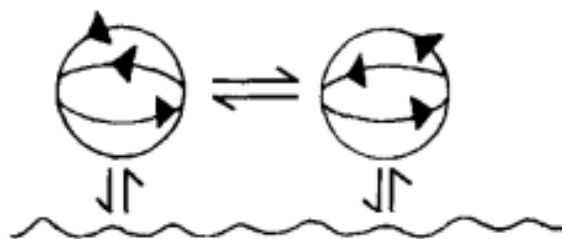
De acuerdo con Luhmann, Maturana y Varela, la autopoiesis caracteriza a los seres vivos, a las conciencias y a los sistemas sociales. Guardando toda proporción, estos tres tipos de sistemas se caracterizan por abstraerse de un entorno y por generar las

condiciones necesarias para su subsistencia. Tales sistemas configuran unidades capaces de transformar a los elementos que los conforman, a partir de lo que el sistema tiende a una mayor esquematización. En el presente apartado será expuesto cómo emergen los sistemas sociales desde la perspectiva biológica de Maturana y Varela.

Un sistema social, bajo los términos de Maturana y Varela, está conformado por unidades biológicas de tercer orden, dotadas de sistema nervioso; es un acoplamiento de tercer orden. Una serie de organismos que pueden influenciar a otros, y que, a lo largo de una historia de interacciones, constituyen un sistema operativo cerrado. Los biólogos chilenos proponen algunas características a partir de las cuales se manifiesta la necesidad de mantener una interacción continua y compleja entre los miembros del sistema: 1) sistema nervioso; 2) la reproducción sexual, abre el requerimiento de que los gametos se encuentren y se fusionen; 3) La crianza o el cuidado por parte de los padres, que deriva en un acoplamiento conductual.²⁶

1) Sistema nervioso: El sistema social se forja a lo largo de una interacción prolongada entre organismos con sistema nervioso, acoplados ontogénicamente a un orden inventado por la pura convivencia de seres autónomos con lo que logran una más óptima supervivencia al correlacionarse que al permanecer aislados.

2) Reproducción sexual: permite la irrupción de diferencias específicas que pueden o no mostrarse en sus cuerpos, pero siempre serán evidentes en su comportamiento. Así, los organismos integrarán la propia adaptación a la del complejo social obrando egoísta/altruístamente.



(Maturana y Varela, 2003, p 121)

²⁶ En el ensayo *La domesticación del Ser*, Sloterdijk (2011) analiza la existencia de 4 mecanismos evolutivos que posibilitaron la salida al claro de los seres humanos. El capítulo 3, apartado 2, está dedicado a la exposición de dicho ensayo.

Diagrama de dos sistemas autopoiéticos con sistema nervioso, acoplándose a su medio inerte y a su entorno social.

3) Crianza: debido a que el acoplamiento estructural en torno a ella se basa en el sistema nervioso no hay papeles establecidos determinadamente. Muchas formas de organización son posibles (Maturana y Varela, 2003). La plasticidad dependerá de la magnitud del sistema nervioso y de si está centralizado.

Un claro ejemplo de que los insectos se organizan en sociedades, son las hormigas mirmíceas, entre las cuales hay un acoplamiento químico llamado trofalaxis a partir del que se comunican. Además una carga hormonal en la alimentación de las larvas influye en las características físicas y posiciones operativas en la comunidad, por ejemplo, el tamaño, el vigor de las mandíbulas, la fertilidad. De esta manera, la única diferencia ontogenética entre reina y obrera es la forma en que fueron alimentadas, de acuerdo a un balance hormonal de toda la colmena. Dicho acoplamiento suele ser muy rígido e inflexible (Maturana y Varela, 2003). Las hormigas no desarrollan un comportamiento individual debido a su tamaño limitado por el exoesqueleto.

Por el contrario, esto no resulta una restricción para los vertebrados. Los que, por su más amplio sistema nervioso, cuentan con una gran flexibilidad ontogenética. Los vertebrados pueden tener diversos roles sociales y lograr hazañas que resultarían imposibles para un individuo solitario, asimismo, es notable en algunos casos, algo como un carácter particular en cada individuo.

Por ejemplo, como señalan Maturana y Varela, los lobos desarrollaron la caza como fenómeno social, los antílopes tienen ciertas prácticas de vigilancia para evitar ser acosados por sus depredadores, pero sólo los primates desarrollan un comportamiento más individualizado y evidente, debido a que muestran distintos temperamentos y están actualizando "su posición en la red de interacciones que forma el grupo según su dinámica particular, que resulta de su historia de acoplamiento estructural en el grupo" (2003, p. 127).

Esta capacidad social permite una mayor flexibilidad de las estructuras conductuales, por lo que los individuos son capaces de habérselas con el mundo de una manera más creativa e innovadora, con lo que se concreta un tipo especial de adaptación en un medio con cambios constantes (Maturana y Varela, 2003).

En este ámbito tienen lugar los fenómenos sociales, que Maturana y Varela describen como “los fenómenos asociados a la participación de los organismos en la constitución de unidades de tercer orden” (2003, p. 129). Las unidades resultantes de este acoplamiento experimentan fenómenos particulares —basados en la mantención de su individualidad y su autoconservación, es decir, su autopoiesis— gracias a la convivencia en la red de reciprocidad que conforma la misma multitud.

Tal multitud se acopla entre sí gracias a la comunicación, lo cual es una suerte de red de interacciones conductuales que gatilla un individuo a otro. Lo cual sucede en el campo filogenético y ontogenético, mecanismos que sólo tienen lugar dentro de los acoplamientos sociales (Maturana y Varela, 2003). Cabe recordar que la ontogenia tiene que ver con el desarrollo individual, mientras que la filogenia refiere a la historia de las relaciones que logran registrarse y perdurar en las generaciones al incrustarse por debajo de la conciencia, una suerte de memoria genética y herencia sanguínea de conductas.

Las acciones de alta utilidad descubiertas por un individuo más hábil que el resto se encuentran dentro de la comunicación ontogénica y pueden ser dispersadas hacia los otros individuos por imitación. Maturana y Varela mencionan múltiples y muy claros ejemplos: uno de ellos habla sobre una comunidad de macacos cercana a una playa. Los macacos imitan el descubrimiento de una de sus integrantes, a saber, el lavado de papas para su ingesta libre de granos de arena. Esta conducta tiene lugar en un individuo singularmente perspicaz, y gatilla, de alguna manera, la imitación de quien la observa, lo cual sucede en los otros miembros del grupo, y se extiende por las playas vecinas en poco tiempo (2003, pp. 132-133).

Este ejemplo da cuenta de lo que los autores reconocen como conductas culturales, que son conductas desarrolladas ontogenéticamente, es decir, en la vida individual por comunicación pero que logran establecerse a lo largo de generaciones.

Este nombre [cultura] no debiera sorprender, porque hace referencia precisamente a todo el conjunto de interacciones comunicativas de determinación ontogenética que permiten una cierta invariancia en la historia de los individuos participantes. La imitación y la continua selección conductual juegan en esto un rol esencial en la medida en que hacen posible el establecimiento del acoplamiento de los jóvenes con los adultos a través del cual se especifica una cierta ontogenia que vemos expresada en el fenómeno cultural. Lo cultural, por lo tanto, no representa una forma esencialmente distinta en cuanto al mecanismo que la hace posible. Lo cual es un fenómeno que se hace posible como un caso particular de conducta. (2003, p. 133)

Las unidades autopoieticas de tercer orden tienen la capacidad de desarrollar conocimientos y, aún más, de compartirlos. Lo cual constituye propiamente una serie de conductas culturales, que no son genéticas, hereditarias organísticamente, pero sí se transmiten a través de la imitación de parte de los jóvenes o neófitos hacia los adultos o iniciados.

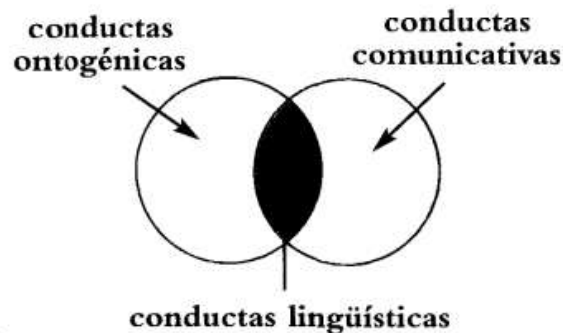
A los ojos de Maturana y Varela, la comunicación no puede ser entendida como un paquete de información traspasado del sujeto "a" al "b". Lo que acaso sea comunicado y que constituye la comunicación es el gatillaje mutuo, la descarga indeterminada de impulsos que sólo afectarán de manera indirecta al otro, puesto que su sistema nervioso asimilará dichas señales y luego efectuará la acción conveniente. Hay que tener presente que este fenómeno hace referencia a un sistema clausurado en su operación. Un fenómeno comunicativo es entonces totalmente ambiguo y no radica en la información contenida, sino que es lo que sucede con el que recibe el gatillado (2003).

Qué diga un gato a su compañero humano a través de cierta conducta de forma particular, puede ser resuelto por un enfoque semántico al decir que esta conducta significa el deseo del felino por salir. Esta es una descripción de su conducta. La relación consiste sólo en "un mutuo gatillamiento de cambios de estado según sus respectivas determinaciones estructurales" (Maturana y Varela, 2003, p. 137). Respuesta desde el operar del organismo.

Maturana y Varela indican que la pertinencia de una explicación semántica es algo que requiere precisiones, puesto que una interacción de este tipo entre ser humano y gato parece extraída sin cuidado de una lección moral de Esopo. De la interacción recurrente de dos o más organismos surge acoplamiento estructural del que se servirán los individuos para autoconservarse. Estas conductas son comunicativas y pueden a su vez ser innatas o adquiridas. Dentro de este último dominio de comunicaciones, siempre y cuando estén coordinadas, podría darse cuenta de un contenido semántico, pero sólo es válido para el observador. Maturana y Varela señalan que las conductas únicamente dan cuenta del acoplamiento estructural de los participantes y no del propio significado. En su apariencia semántica, el observador puede tomar la conducta como una palabra y así relacionarla con el lenguaje humano.

El dominio de conductas consiste en la atribución, por parte del observador, del resultado efectivo, y contenido "representacional" de conductas de un organismo

participe de una comunidad acoplada estructuralmente, que se desarrolla en las vidas de los individuos.



(Maturana y Varela, 2003, p. 138)

Las implicaciones de esta afirmación en el lenguaje humano son de un pragmatismo manifiesto:

Las conductas lingüísticas humanas son de hecho conductas en un dominio de acoplamiento estructural ontogénico recíproco que los seres humanos establecemos y mantenemos como resultado de nuestras ontogenias colectivas. (Maturana y Varela, 2003, p. 138)

Dar cuenta del significado según un objeto y la palabra que le corresponde no implica el conocimiento del proceder del sistema nervioso. El interés de Maturana y Varela es conocer tal proceder con base en su estructura. El sistema nervioso opera organizando las perturbaciones provenientes del exterior, ante lo que dispone cierta conducta. Los autores rechazan que el sistema nervioso opere haciendo una representación del mundo exterior. La representación es producto del observador al presenciar la interacción entre medio y organismo, pero esta no ocurre en su sistema nervioso. A tal perspectiva, que de cierto modo reconoce un significado a los objetos, prescindiendo de la relación ontogenética del organismo con el objeto, Maturana y Varela la denominan como representacionismo.

El dominio lingüístico pertenece sólo al terreno ontogénico, debido a que lo "instintivo" o innato no depende del acoplamiento del individuo a su medio social. No se aprende ni se modifica, acaso sea interpretado por algunos grupos, como en el caso de la comunicación filogenética de las abejas.

Lo que en los seres humanos se hace posible gracias al intenso ejercicio del lenguaje son fenómenos como "la reflexión y la conciencia" (2003, p. 139). Con lo que "el lenguaje permite al que opera en él *describirse a sí mismo y a su circunstancia*" (2003, p. 139). Le permite reconocerse como parte de un contexto, ser un observador

de su propio operar y de sus propias observaciones, o al menos en unos casos de alta complejidad lingüística.

En el campo humano los propios dominios lingüísticos son motivo de referencia. Por ello, el lenguaje refiere, como concepto para Maturana y Varela, al terreno de términos lingüísticos que son reflexionados por el individuo, o tenidos también por objetos. Lo anterior significa que no son sólo objetos del lenguaje los objetos mismos, sino también las palabras y las relaciones de palabras.

En nosotros, los humanos, la “trofalaxis” social es el lenguaje que hace que existamos en un mundo de interacciones lingüísticas recurrentes siempre abierto. Cuando se posee lenguaje, no hay límite a lo que se puede describir, imaginar, relacionar, permeando de esta manera absolutamente toda nuestra ontogenia como individuos, desde el caminar y la postura, hasta la política. (2003, p. 139-140)²⁷

Maturana y Varela indican que todos los cambios morfológicos y neuronales que lo posibilitan tienen una conexión clara con:

...su historia de animales sociales, de relaciones interpersonales afectivas estrechas, asociadas con el recolectar y compartir alimentos. [...] Una “trofalaxis” lingüística con la capacidad de tejer una trama de descripciones (recursivamente) es un mecanismo que le permite la coordinación conductual ontogénica, como un fenómeno que admite un carácter cultural, al permitir que cada individuo “lleve” al grupo consigo sin necesidad de interacciones físicas continuas con él. (2003, p. 143)

A partir de lo anterior, es posible pensar el lenguaje como la manera en que se logra actualizar el acoplamiento estructural de los seres humanos. A través de redes operativas que unen y potencian las complejas conciencias, las cuales se originan en el lenguaje. Esta concepción de los seres humanos permite entenderlos de forma inmanente, como una *creación sin creador*. Es notorio hasta qué punto llega la indistinción de las características humanas con respecto de los animales, su relación con el medio, o entorno depende del acoplamiento estructural, es decir, de conductas ontogénicas coordinadas entre los grupos sociales. Estas son portadas por las culturas y reintroducidas en los individuos que las integran. En la medida en que las conductas no son filogenéticas o hereditarias genéticamente, son asimiladas por los

²⁷ “El mundo abierto” a que refieren Maturana y Varela no puede dejar de recordar “lo abierto” heideggeriano. Cabe pensar en la relación que Heidegger encuentra entre lo abierto y la verdad o αλήθεια: “αλήθεια [*alétheia*] es la desocultación que alberga en sí toda emergencia y todo aparecer y desaparecer. αλήθεια es la esencia de lo verdadero: la verdad. Ésta se esencia en todo lo esencial y es la esencia de toda «esencia»: la esencialidad” (Heidegger, 2005, p. 209). Bajo esta perspectiva lo abierto es la manifestación de las posibilidades, desde una situación concreta, lo cual es accesible de cierto modo al Dasein, pero no a los animales. Por esa razón, la alondra “no ve lo abierto” (Heidegger, 2005, p. 206). Acerca del concepto “mundo” para Heidegger, en el capítulo 2, apartados 2.1, 2.2 y 2.3 de la presente tesis están dedicados a su exposición.

individuos de manera que prácticamente se reinventan en cada caso, y del mismo modo es posible revertirlas y transformarlas. La cultura humana no sólo porta el lenguaje, también todos los modos de acoplamiento estructural ontogénico. De modo que toda costumbre o hábito de convivencia es potencialmente retransmitido por la cultura.

Conclusión

El primer capítulo tuvo por objetivo comprender a los animales y a los seres humanos desde su indiferencia, para ello fueron abordados dos posicionamientos de la teoría de sistemas: *A)* En el ámbito sociológico fue expuesta la Teoría de sistemas de Luhmann, a partir de la diferencia entre sistema y entorno. Esta postura ofrece una concepción general de qué es un sistema y cómo se puede caracterizar a los sistemas sociales sin transgredir sus características. *B)* Desde la biología fue revisada la propuesta de Maturana y Varela acerca de los sistemas vivos. La autopoiesis aparece como la característica principal de los seres vivos. Con este concepto es posible comprender tanto la irrupción de la vida como su complejización a lo largo de la historia del planeta tierra, lo cual derivó en los organismos hipercomplejos que son los seres humanos, quienes encuentran posibilidades inusitadas al desarrollarse en sociedades.

Los avances conceptuales logrados en este capítulo pueden ser resumidos en lo siguiente. Desde Luhmann se ha visto que las distintas acepciones del concepto sistema tienen implicaciones con la forma en que se comprende una sociedad. En su búsqueda de una noción no orientada a la dominación, Luhmann caracterizó a los sistemas sociales como sistemas clausurados en su operación o como sistemas autopoieticos. Con esta característica clausura operativa, el sociólogo alemán hace énfasis en que los sistemas autopoieticos son entidades dinámicas que establecen continuamente su diferencia con su sustrato, el entorno. Sistema y entorno son dos polos del mismo fenómeno, en su interacción el sistema obtiene los medios para sus sustento. Sin embargo, el sistema debe restringir lo más finamente posible su relación con el entorno, debido a que el entorno es tan complejo que podría disolver al sistema si éste no continúa su diferenciación. Del mismo modo, un sistema tiende a una mayor

complejidad a su interior, con lo que surgen subsistemas para mantenerlo correctamente estructurado. La clausura operativa o autopoiesis no sólo caracteriza a los sistemas sociales, también las conciencias y los sistemas orgánicos son autopoieticos. Para Luhmann, el sistema modifica a los elementos que lo integran, dándoles determinaciones distintas a las que tendrían fuera de él. El concepto autopoiesis es un préstamo de la biología. Cabe señalar que en términos biológicos el concepto de medio fue utilizado como sinónimo de entorno, en tanto que consiste en un sistema ecológico hipercomplejo pero no del todo indeterminado o ajeno al sistema orgánico.

Los biólogos chilenos Maturana y Varela idearon el concepto autopoiesis a mediados del siglo XX para definir la vida con independencia de determinaciones externas. Para ellos, la vida emerge a partir de las condiciones propicias para que el organismo se aisle del medio externo, simultáneamente de la capacidad de generar las condiciones necesarias para subsistir. El aislamiento y la autonomía permiten generar un orden independiente del entorno. No obstante, el sistema orgánico está orientado a su adaptación al medio que le corresponde, por lo que nunca se logra ni pretende una abstracción total. La autopoiesis también puede ser caracterizada como la vía continua de adaptación del organismo al medio; es legada de generación a generación de sistemas orgánicos. La afluencia de vida en el planeta dio lugar al encuentro de organismos que fueron capaces de integrarse en unidades más complejas, las cuales tienen a su disposición nuevas capacidades tanto perceptivas como efectuales. Maturana y Varela dan cuenta de unidades de primer orden, que son los organismos unicelulares; unidades de segundo orden, que son los organismos metacelulares; y unidades de tercer orden, las cuales son organismos con sistema nervioso y capaces de formar sociedades. Esta complejización es testimonio de la inmensa variabilidad autopoietica, puesto que cada especie tiene un modo singular de conservar su existencia, la que ante la variación incesante del medio siempre estará expuesta a innovaciones autopoieticas.

Maturana y Varela proponen que no es posible comprender a los sistemas orgánicos con independencia de sus conductas, las cuales son la forma en que se adaptan al medio cambiante. Por ello, fueron revisadas las conductas de bacterias, plantas y animales porque su diversidad muestra que para cada organismo el medio es distinto. Las unidades de tercer orden son capaces de integrar sociedades, mientras tengan reproducción sexuada, algún tipo de crianza y acoplamiento

conductual. Cuando los organismos están limitados a sus determinaciones filogenéticas, o de especie, no podrán desarrollar ningún tipo de aprendizaje, como tampoco alguna forma de imitación. Pero cuando hay posibilidades de desarrollo ontogenético, es decir, cuando el individuo se desarrolla más allá de lo genéticamente dispuesto, habrán descubrimientos e imitaciones. Los autores definen cultura como la portadora de aprendizajes, que los iniciados disponen a los nuevos integrantes, quienes tienen la posibilidad de tomarlos sin el esfuerzo de la invención.

Lo que el organismo reconoce en el exterior es referido como fenomenología, dado que cada organismo posee un conjunto de fenómenos proporcional a sus capacidades perceptivas y efectuales. Razón por la que, las capacidades fenomenológicas de los seres humanos son inconmensurables a las de los insectos e incluso las de otros mamíferos superiores. Para los seres humanos son accesibles los fenómenos lingüísticos que de algún modo dan lugar a la autoconciencia. Sin embargo, la posibilidad del lenguaje humano se asienta en una historia de desarrollo orgánico y conductual dentro de sociedades benévolas que cobijan a los nuevos integrantes, ofreciéndoles posibilidades que difícilmente hallarían fuera de la sociedad.

Para Luhmann, la comunicación es lo que constituye a una sociedad, mientras que para Maturana y Varela, la comunicación es una conducta ontogenética que permite el acoplamiento estructural de organismos sociales. De ello podría concluirse que la comunicación permite el establecimiento de un lugar común, pues se acoplan costumbres y hábitos a partir de la imitación. Y cuando la misma comunicación se convierte en objeto de referencia, las posibilidades humanas de la autoconciencia emergen. Para Maturana y Varela este giro recursivo comprende el acceso ilimitado a fenómenos. Lo cual quiere decir que los seres humanos, a partir de la recursividad, tienen a su alcance un mundo ilimitado.

El concepto mundo no es sencillo de abordar, la mención de tal concepto por parte de Maturana y Varela hacen preguntarse si acaso al redactar *El árbol del conocimiento* conocían las tres tesis sobre el mundo de Heidegger, quien en 1930 dijera “la piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre configura mundo”. En su investigación acerca de *Los conceptos fundamentales de la*

Metefísica,²⁸ a partir de la biología uexkülliana, Heidegger indaga el principio ontológico de la diferencia entre los animales y los seres humanos.

Al seguir la teoría de sistemas desde Luhmann, Maturana y Varela es posible encontrar un eco de la ontología heideggeriana en lo que refiere a la diferencia entre seres humanos y animales. No obstante, dejan ver una diferencia metodológica de importancia. Aquello que aparece como legado divino para Heidegger, la configuración de mundo, para los biólogos chilenos es el resultado de una historia de relaciones de acoplamiento estructural. Consideran a los seres humanos como un organismo social que ha desarrollado el lenguaje por su relación con el entorno social y biológico.

La posibilidad de implementar algunos elementos de la teoría de sistemas a la pregunta filosófica por los seres humanos yace en la oposición de una crítica histórico-biológica a la ontología de Heidegger. El siguiente capítulo aborda los conceptos de la ontología mundo circundante y mundo a partir de la premisa de que éstos son oponibles a los de entorno y medio, puesto que la sobriedad del medio para los sistemas orgánicos será entendida por Uexküll como mundo circundante, y a la ilimitada choza fenomenológica de los seres humanos Heidegger la llama mundo.

²⁸ Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Capítulo II: El problema del mundo para pensar la cesura entre los animales y los seres humanos

El mundo físico [...] no es otra cosa que un baile incesante e infinito de miles de átomos en el que sólo tiene validez la ley de causa y efecto que enlaza todos los movimientos como una red rígida sin principio ni fin: una necesidad ciega. Ningún color, ningún sonido u olor existen en ese mundo. Sin calor se mueven sistemas amorfos de puntos, sin sentido y sin verdadero orden: un mecanismo yermo que no significa nada ni produce nada.

Jakob von Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*

Ni siquiera la alondra ve lo abierto.

Martin Heidegger, *Parménides*

El mundo es una mutación continua: la vida, una imaginación.

Marco Aurelio, *Meditaciones*

Introducción

En el capítulo anterior fue expuesta la teoría de sistemas desde la sociología y la biología. De esta travesía resultaron tres conceptos de importancia: sistema, entorno y autopoiesis. Con ellos es posible comprender a los seres vivos como conjuntos operativos, los sistemas, cuya identidad depende de su diferenciación continua de lo que les rodea, el entorno. Tal diferenciación implica el aislamiento de la variabilidad del exterior. En ese seno de autodeterminación, los grupos de moléculas que son capaces de lograr su propia subsistencia y se constituyen como los organismos vivos más simples, su principal característica es que son capaces de crearse a sí mismos:

son autopoieticos. La coexistencia y colaboración de los organismos dan lugar a la irrupción de seres cada vez más complejos y con posibilidades perceptivas y efectuales más desarrolladas.

Un posicionamiento desde los sistemas autopoieticos permite no centrar el interés en una parte del conjunto, puesto que en realidad sistema y entorno son una unidad, una magnitud vital que no puede comprenderse si se separan las partes en sujeto y objeto.

Pueden encontrarse indicios de una metodología similar a inicios del siglo XX. Los aportes a la biología de Jakob von Uexküll comparten algunas características con el enfoque de sistemas autopoieticos. Además, su concepto de mundo circundante fue retomado por la antropología filosófica de forma innegable. Con este concepto, Uexküll inquirió en la intimidad entre el animal y su medio, los cuales forman un circuito cerrado, aunque perfecto, de interacciones. El concepto de mundo circundante ocupa un lugar privilegiado tanto en la propuesta de Scheler²⁹, la de Cassirer³⁰ e incluso la de Heidegger³¹.

En el presente capítulo será opuesta la biología de Jakob von Uexküll a la ontología de Martin Heidegger, a partir de la premisa de que acerca de los animales y los seres humanos, tanto para Uexküll como para Heidegger, lo decisivo es la relación que tienen con el entorno, el que será interpretado como mundo circundante o mundo según sea el caso.

Debido a que el camino iniciado en el primer capítulo mostró interés en la concepción de los seres humanos desde su indistinción con los animales, los conceptos mundo circundante y mundo brinda una manera de comprender a los seres humanos, a los animales y a las cosas como pertenecientes a un contexto material insuspendible. La síntesis entre sistema y entorno propuesta por Luhmann, será elaborada en lo que sigue desde los conceptos mundo circundante y mundo, con respecto de los animales y los seres humanos. De modo que los objetos inanimados, los organismos vivos y los seres humanos tienen en común la pertenencia a un contexto material y relacional. Sin embargo, estos tres modos de la sustancia³² están

²⁹ Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos, La idea de la paz perpetua y el pacifismo*.

³⁰ Cassirer, E. (2007). *Antropología Filosófica*.

³¹ Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, y (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*.

³² Acerca de los modos de la sustancia Spinoza B. menciona en su *Ética explicada según el orden geométrico* (2000), sólo existe una sustancia con múltiples atributos, los cuales son modificados por

entretreídos a su medio de formas distintas: los unos penden en su totalidad de lo externo; otros sostienen relaciones íntimas con lo que les rodea sin poder escapar de ellas; mientras que los seres humanos, estando también material y biológicamente sujetos a un contexto, pueden tejer relaciones distintas, originando una realidad propia y aparentemente ilimitada. Esta característica le pertenece a los seres humanos tanto por una orientación biológica como por un cierto estado de ánimo que despierta al mundo y lo configura. El origen evolutivo y técnico de estas cualidades humanas será discutido hasta el capítulo tercero.

Lo que esta exposición aporta a la presente tesis es la comprensión de los seres humanos, no sólo como sujetos, sino como partícipes de un juego de relaciones materiales, biológicas, sociales y simbólicas. Una trama que los produce hasta el punto de no poder dissociar a los seres humanos de su contexto social, del mismo modo en que no podría pensarse al lagartijo sin peñascos. Dichas relaciones dejan de ser determinantes desde el entendido de que los seres humanos son sujetos de experiencias y desde sí mismos establecen los modos en que serán afectados por su medio.

La perspectiva de Uexküll ofrece material para comprender la íntima relación entre ambiente y animal, de la que éste no puede escapar. Puesto que fuera de ella todo le es ajeno. A Uexküll también se le debe la caracterización de un modo peculiar de vida humana: el biólogo es un ser capaz de reorientar sus relaciones con su mundo circundante a partir de la observación de otros organismos vivos, al devolver, a quien la haya perdido, la intimidad con su medio de subsistencia. En la perspectiva de Uexküll no hay rastros de superioridad humana, sólo la aptitud para percibir una trama más profunda de relaciones de las que son accesibles a otros animales.

Una postura más centrada en los seres humanos es la de Heidegger, quien reconoce esta aptitud como divina. Pese a no estar al alcance de todos los humanos, por pura disposición anímica, la configuración de mundo es para Heidegger muy similar al talento divino de un creador de mundos. Si bien Heidegger priva severamente al animal de estos dotes, su ejercicio comparativo ofrece la posibilidad de situar con claridad el presunto quiebre entre animales y seres humanos. Debido a

diversas causas. De modo que todos los cuerpos particulares son modos de la misma sustancia, la cual puede ser entendida como Dios o como la Naturaleza, en tanto que esta sustancia no es sólo pensante, sino también extensa. Como puede leerse: "De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios" (Cor. Esc. (1) Prop. 10 2a parte, p. 84).

que la diferencia es la capacidad de configurar mundo, no resulta imposible articular un contraargumento a esta distinción a través de resultados de diferentes investigaciones acerca del desarrollo de los seres humanos a lo largo de la prehistoria, lo cual será elaborado en el tercer capítulo. Por ahora bastará con comprender el concepto mundo circundante y su influencia en la acepción heideggeriana del concepto mundo.

La presente exposición abona a la tesis claridad con respecto al puente entre los animales y los seres humanos, lo que da las bases para la comprender el enigmático proceso de autoproducción humana y, más allá, proporciona elementos al individuo para hacer brotar la posibilidad de transformar su existencia. Esta definición inmanente y siempre abierta de los seres humanos introduce al concepto de antropotécnica, como se mostrará en el capítulo tercero.

1. Jakob von Uexküll: mundo circundante

En los inicios del siglo XX, el biólogo estonio-alemán Jakob von Uexküll produjo una fructífera obra acerca de la peculiaridad de las formas de habitar de los animales que, con una perspectiva inspirada en Kant,³³ combatía tanto al darwinismo por su lectura economicista de la vida, como al mecanicismo que reconocía una similitud insostenible entre las máquinas y los seres vivos.

Uexküll logró comprender los recientes descubrimientos biológicos, tanto los suyos como los de sus contemporáneos, dentro del giro copernicano dado por Kant hacía ya 150 años. Centró sus análisis en la forma en que los animales perciben y viven, y no en su mero estudio anatómico. Sus aportaciones al terreno de la biología y la filosofía siguen hoy vigentes, y han influenciado a importantes pensadores. Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y Peter Sloterdijk son algunos de los pensadores más relevantes que valoran la obra de Uexküll.

Uexküll propuso el concepto de mundo circundante que sirvió a Heidegger para realizar las tres tesis acerca del mundo, las que constituyen una parte importante a los aportes de Uexküll en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

³³ Immanuel Kant (1724-1804). Importante filósofo oriundo de Prusia, ahora Alemania.

Mundo, finitud, soledad (en adelante *Los conceptos*). Por estas razones conviene exponer la propuesta de Uexküll de cara a la de Heidegger. Por tal motivo el capítulo recurre a dos textos de Uexküll que resumen en gran medida su pensamiento: *Cartas biológicas a una dama* (en adelante *Cartas*) de 1920 y *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (en adelante *Andanzas*) de 1934.³⁴

Los textos de Uexküll son expuestos de manera conjunta. En ellos el esquema expositivo es muy parecido pero la línea argumental no tiene el mismo orden, por esta razón la siguiente es una reconstrucción. Cabe señalar el carácter divulgatorio de los textos, escritos con términos accesibles para los no biólogos y redactados con lucidez. Sus ejemplos podrían compararse con las caricaturas de un genio amante de la claridad, por lo que, además de su carácter exótico, resaltan por su poder expositivo y su gran belleza.

En *Cartas*, Uexküll muestra los detalles de sus aproximaciones, y avanza *in crescendo* desde las sensaciones más simples de los animales hasta marcar, por fases, la manera en que están hilvanados con conjuntos cada vez más grandes. Desde su mundo circundante por relaciones senso-conductuales, pasando por su especie, en una relación de características genéticas, y su familia por determinaciones derivadas de la costumbre. Hasta su asociación de los seres humanos en complejos más amplios, donde hace algunas aproximaciones a algo que hoy es conocido como biopolítica,³⁵ pues atribuye al Estado la responsabilidad de atender las necesidades biológicas de los individuos y su correspondencia con armonías superiores. Hacia el final del texto, Uexküll hace patente la relación del animal con la naturaleza y apunta que esta íntima trama puede ser descubierta por el biólogo. Las herramientas conceptuales propuestas por Uexküll sirven al artesano que busque acordar su vida con la armonía de la naturaleza.

³⁴ Son los textos que por su disposición en castellano han podido revisarse en la presente tesis. Sin embargo Heidegger ha tenido su aproximación principalmente con el texto *Teoría Biológica* (Original: Uexküll, J. v. (1928). *Teorische Biologie*. Julius Springer: Berlin. En inglés Uexküll J. v. (1926). *Theoretical Biology*. Harcourt, Brace, & Co., Ltd.: San Diego), sin embargo, este libro no está traducido al español.

³⁵ El concepto de biopolítica lo propone Michel Foucault en su curso *Defender la sociedad* donde arguye que: "...uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico" (Foucault, 2002, p. 217). En oposición a la disciplina es el fenómeno político que centra su interés en un sujeto múltiple: la población. Esta perspectiva busca suscitar la vida y no ya la muerte como base de su poder.

En *Andanzas*, Uexküll pinta una serie de cuadros nítidos que relatan la forma en que los animales tejen su realidad; una urdimbre entre el organismo y el medio. Simultáneamente, el autor fundamenta sus ejemplos con aportaciones de la filosofía kantiana sobre la estética trascendental. El espacio, el tiempo y la forma, percepciones de orden, son las relaciones armónicas entretejidas en el ánimo a partir de las sensaciones elementales de contenido —los colores, los sonidos, los olores, etc.— que están caracterizadas por la repetición y una variable intensidad.

Las sensaciones de contenido y las percepciones de orden son características que no radican en el mundo físico, sino que emergen, en cada caso, del ánimo [Gemüt]. En *Andanzas*, Uexküll abunda en la manera en que puede ser comprendida la insondable diferencia de mundos circundantes a partir del conocimiento de los órganos sensoriales y los objetos con que está en continua relación determinado organismo vivo. También señala cómo un mismo objeto puede tener una variada significación que depende del sujeto que lo perciba. Y cómo los animales pueden sostener relaciones imaginarias o mágicas con objetos no presentes, que únicamente existen en su representación o imaginación. Lo anterior explica la cacería de una mosca invisible de un estornino criado en cautiverio, o la batalla de una gallina contra un enemigo imaginario, al que confronta a partir del llanto del polluelo atado a un cordel.

Uexküll extiende su comentario acerca de los mundos parcializados, es decir mundos circundantes, hasta las características de la naturaleza con que están relacionados los científicos, quienes realizan cortes en ella para conocer únicamente lo que les es importante. Así, el astrónomo, el químico, el psicólogo y el biólogo, establecen, comúnmente, relaciones no con la totalidad sino con una parte. Parcialidad que nunca concordará con los elementos de la totalidad: “Todos esos diversos mundos circundantes son concebidos y sostenidos por el Uno que permanece eternamente vedado a todos ellos. Detrás de todos esos mundos producidos por él se esconde por siempre evidente el sujeto —la Naturaleza—” (Uexküll, 2016, p. 158).

En términos generales, esta es la postura del autor revisado a continuación con un compendio de argumentos y ejemplos que Uexküll ofrece en ambos textos. El orden a seguir en la exposición es el siguiente: 1.1. Percepciones de contenido; 1.2. Percepciones de orden; 1.3. Mundo circundante; 1.4. Tonalidad o estado de ánimo; 1.5. Conformidad a plan; 1.6. Biología y la transformación de la existencia. En tanto que la biología abre la posibilidad de conocer la trama resonante de la vida, pero sólo a través del preguntar atento.

1.1. Percepciones de contenido

Jakob von Uexküll parte en *Cartas de la pregunta kantiana* por el origen de la experiencia, para ello suscribe un esquema perceptual derivado de la obra de Kant. Su principio es que aquello que percibe el animal no es el objeto en sí, sino ciertas características que le son importantes. En términos kantianos, el animal percibe el fenómeno mas no el noúmeno.³⁶ Lo que percibe depende de la cualidad de sus órganos y de su capacidad para ordenar las percepciones temporal y espacialmente en su ánimo [Gemüt].

Para Uexküll, el ánimo ordena las sensaciones y produce relaciones armónicas entre ellas mediante la esquematización de percepciones que los órganos sensoriales procesan como estímulos nerviosos. De acuerdo con lo que percibe y “comprende” el animal reacciona con un movimiento concreto respecto del objeto que ha originado en él esta serie de percepciones.

Uexküll sostiene un esquema perceptual dividido en sujeto, que viene a ser el animal, y objeto, que es la fuente de percepciones. Dicha percepción está dividida en sensaciones de contenido, colores, aromas, sonidos, textura, temperatura, sabores, y percepciones de orden, espacio, tiempo y forma. En conjunto producen una acción mediante órganos motores y glándulas, que transforman, de acuerdo a medida, al objeto. En el presente apartado es abordado lo referente a las percepciones de contenido.

³⁶ “...conocemos los objetos sólo como pueden *aparecérsenos* a nosotros (como pueden aparecerse a nuestros sentidos), y no tal cual sean en sí” (Kant, 1999. Pág.85)

Para comprender las percepciones de contenido habría que tener en cuenta dónde surgen y cuán distintas son del mundo físico. Para despejar el terreno, Uexküll señala tres niveles del problema. En el primer nivel está el mundo físico, que consta de átomos y demás sustancias, conexas por leyes físicas que dibujan la relación entre causa y efecto, este nivel puede ser estudiado por la física, la química y la mecánica. En el segundo nivel, el autor coloca a la fisiología, que estudia la configuración físico-mecánica de los cuerpos vivos, así como sus procesos. Este nivel posee una forma característica de causalidad. En el tercer nivel, Uexküll sitúa la psicología, la cual puede responder acerca de las sensaciones y las respuestas hacia el exterior. También esta dimensión es independiente de las otras causalidades, físicas y fisiológicas, las cuales penetran sólo estructuralmente. El animal se rige sólo por las leyes que él mismo ha escrito.

El allanamiento de estas tres dimensiones corresponde a las posturas que Uexküll critica y a la que pretende refutar. El mecanicismo y el *darwinismo* son perspectivas en las que Uexküll identifica la reducción de todo el espectro fenoménico de los animales a las leyes físicas que entonces existían. El *darwinismo* “fortaleció la convicción generalizada de que las leyes de la vida son solo variantes de las leyes físico-químicas, y la vida misma se explicó por medio de un proceso quimiomecánico” (Uexküll, 2014, p. 39).

En oposición a esta perspectiva, Uexküll señala que la “biología moderna” parte de los fundamentos de Kant al darle singular importancia a “la investigación de las condiciones de toda experiencia” (2014, p. 40): la experiencia precisa de un sujeto y un objeto. Las relaciones entre ambos polos de la experiencia están basadas “siempre en efectos que parten del objeto y se encuentran con los órganos sensoriales del sujeto” (2014, p. 40). Una vez ahí, ante el órgano sensorial, los efectos físicos o químicos son *transubstanciados* en excitaciones nerviosas. Uexküll llama características [Merkmale] a las secciones de los objetos que derraman sus efectos en los órganos sensoriales. El mismo objeto, ante dos sujetos con órganos sensoriales distintos, presentará a cada cual características distintas, “porque el objeto posee distintas propiedades para cada sujeto” (2014, p. 40). Por esta razón, Uexküll nombra al objeto como portador de características, con lo que apela a que

ningún objeto es idéntico a sí mismo, sino que aquello que sea depende del sujeto que lo tome.³⁷

Uexküll atribuye a los órganos sensoriales la tarea de aproximar a una cantidad mayor o menor de estímulos al animal, atención que paralelamente erige muros de bruma sobre los efectos restantes. Las estimulaciones nerviosas producidas por el órgano sensorial son conducidas a través de canales, según sus características, a distintos centros o “células ganglionares” (2014, p. 41), que son las depositarias de información previas al sistema nervioso central. Al conjunto de nervios y centros Uexküll los llama “personas nerviosas” (2014, p. 41). Los cotos nerviosos de los órganos sensoriales se unen a “las personas nerviosas de los órganos efectores, músculos y glándulas” (2014, p. 41). Uexküll llama al compuesto mayor de conexiones nerviosas “aparato conductor” y el producto de este circuito nervioso es el *arco reflejo* (2014, p. 41). Los distintos reflejos responden a diferentes características y en ellos pueden participar diversos aparatos conductores, produciendo reacciones diversas, de acuerdo al dominio bajo el cual la sensación es percibida.

Para aclarar el proceso perceptivo, Uexküll presenta un esquema sobre la percepción de sonido: un objeto afecta al aire haciéndolo vibrar. Las vibraciones perturban las cuerdas de un harpa diminuta en el interior del oído, que a su vez produce un estímulo nervioso. Cada sensación de este tipo revela cualidades que, en oposición a otras, son inconfundibles. Estas cualidades son lo que Uexküll reconoce como contenido. Su variedad puede ser ordenada por el ánimo en relaciones de afinidad, pero en un nivel más alto de experiencia, al que llama experiencia de orden.

La aparente paradoja entre arco reflejo y experiencia la resuelve Uexküll en *Andanzas*, al señalar que “cada sujeto animal aprisiona su objeto con los dos brazos de una tenaza: un brazo perceptual y uno efectual” (p. 43). Contra el argumento de que, como una máquina, el animal es un haz de arcos reflejo que meramente reaccionan de forma mecánica a lo que ocurre en el exterior, afirma que cada una de las células funciona como un maquinista, atento a ciertas condiciones del exterior y resuelto a determinada reacción. Por ello, lo que es transmitido de una célula sensorial a otra es el estímulo nervioso y no solo movimiento. No hay en ello una determinación mecanicista que lo asemejara a la máquina.

³⁷ Si el objeto transforma al sujeto es una cuestión que apenas hace chisporrotear: “a no ser que se admita que el objeto como tal se convierte en el sujeto. Pero no se trata de eso” (Uexküll, 2014, p. 40).

Escondida en cada arco reflejo está una trama de individuos celulares en una comunicación que no puede ser directa o mecánica. Cada cual absorbe y dispersa el estímulo nervioso que no pasa sin cambios. El cerebro divide las células nerviosas en dos polos, las perceptuales, que reciben una pregunta del exterior y las efectoras, que, al haber pasado por el centro, emiten, a través de las células motoras, músculos y glándulas, una reacción que será su respuesta.

1.2. Percepciones de orden

Toda relación de percepciones de contenido, que tiene lugar en el ánimo, está en posición de producir un esquema de percepciones del cual emergen nociones como el sonido más agudo y el más grave. También de esto surgen las leyes de armonía que son utilizadas en la música. Con lo anterior, Uexküll señala que tales leyes surgen del ánimo y habitan sólo en el ánimo, por lo que no podría encontrárselas en los objetos.

El tiempo, el espacio y la forma son otro tipo de relaciones de orden, dado que son producto del ánimo, es decir, que no existen fuera de los sujetos que las construyen al tejer percepciones. “Estas sensaciones determinan el lugar, la orientación y el momento de la experiencia” (Uexküll, 2014, p. 56).

Sin sensaciones de orden la relación entre el animal y su mundo circundante sería inmediata. Tal simplicidad puede llegar a sobrepasar la imaginación, o más bien la precede. Sin tiempo, espacio, ni forma, los organismos así dispuestos corren o huyen de una sola sensación, casi sin descanso. Y sólo es posible expresar un ejemplo desde la imagen de un hambre infinita o un miedo insoslayable, la entera perturbación que no permite distracción ni descanso.

Uexküll utiliza el ejemplo de una mano de seis dedos para describir a los seres humanos, la mano toca con cada dedo una sensación de cualidad: vista, oído, olfato, gusto, tacto y percepción de temperatura. La posibilidad de mover cada dedo, uno luego del otro, es permitida por la percepción temporal, la cual deriva de la continua repetición de sensaciones dispuestas de manera armónica, que establece un antes y un después. El movimiento, uno junto a otro, de los dedos, lo posibilita la sensación espacial. Desde la relación de las cosas con respecto a sí misma, la mano establece su posición y permite dirigirse a ellas o eludirlas, para realizar las relaciones perpendiculares y opuestas entre sí como lo son: arriba, abajo, izquierda, derecha,

adelante y atrás. La forma es la proyección de significado sobre un objeto, que permite la formación de una imagen externa, lo que, a partir de las características con que entra en relación, configura un conjunto con el que podrá interactuar.

Las sensaciones de orden le permiten al animal desarrollar relaciones más ricas con los objetos, para tejer lo que en el ámbito humano es entendido como la causalidad, la cual puede ser más o menos sofisticada. A partir de esta relación, los seres humanos establecen, en sus percepciones y conductas entendidas como conjunto, su realidad.

Por lo dicho, es notorio que hay organismos vivos que no tienen percepciones de orden, por lo tanto el espacio, el tiempo y la forma no existen para todos los seres vivos. Un caso puede ser el que Uexküll señala en *Andanzas*: el unicelular paramecio percibe en su medio acuoso un único signo perceptual, esto es, el obstáculo, que al nadar en otra dirección es evadido. “Este minúsculo animal recién tendrá reposo al dar con su alimento, las bacterias de la putrefacción, la única cosa en su mundo circundante que no emite ningún estímulo” (p. 78). Las condiciones de los seres humanos, cabe afirmar, son distintas.

Percepción espacial: Uexküll reconoce tres modalidades de la percepción espacial. 1) La direccional: permite una noción tridimensional del exterior con respecto de la posición del propio cuerpo, también faculta el movimiento de las extremidades, en algunos organismos esta percepción es posibilitada por una brújula ósea intracraneal que “apunta a la puerta de casa” (2016, p. 57). 2) La táctil: reconoce lugares en los objetos percibidos por el tacto y que es articulada como un “mosaico de lugares” (2016, p. 60). Como ejemplo Uexküll pone el tacto humano, que en sus partes más sensibles reconoce una mayor cantidad de lugares, percibiendo claramente los detalles, ello pasa con las puntas de los dedos y de la lengua. En cambio, si las puntas de un compás abierto 1 cm. son colocadas detrás de la nuca son percibidas como dos lugares, pero si va descendiendo el compás por la espalda llegará el momento en que no puedan distinguirse las puntas como dos sensaciones, es decir que el lugar es reducido a uno solo.

3) La visual: permite la asignación de lugares con respecto del propio cuerpo a las percepciones externas, con la característica de delatar la distancia. Para esta forma de percepción del espacio, Uexküll aporta el ejemplo de Hermann v.

Helmholtz³⁸ quien, a partir de una anécdota de su niñez, ilustra el concepto de plano de máxima lejanía. El concepto consiste en que a cierta distancia los objetos se disuelven con el fondo y no aportan más que color y dimensión, como en el caso de las estrellas a simple vista. Este punto de indistinción, en el caso humano, varía de acuerdo al entrenamiento de la visión, y a lo largo de la vida el humano puede aprender a conocer la distancia de los objetos más lejanos. Lo cual significa que puede relacionar la propia posición con esos otros objetos. El ejemplo consiste en el niño Helmholtz que en una iglesia le pidió a su madre le alcanzara unos muñequitos situados en las alturas. Muñecos que eran en realidad albañiles, no pequeños sino lejanos (Uexküll, 2016).

El descubrimiento de la distancia por la visión pone en relación al cuerpo con ese objeto y con ello sabrá cómo reaccionar con respecto a él. Uexküll extiende este concepto a la visión de todos los otros animales, y señala que la limitación relacional con los objetos distantes implica una burbuja, fuera de la cual los objetos no tienen relevancia. Por ejemplo, esta burbuja rodea visualmente a las moscas, pues no ven que algo se aproxima a más de metro y medio de distancia. Y en el caso humano esto pasa, en la niñez hasta unos diez metros, y cuando adultos hasta a seis u ocho kilómetros. La burbuja enmarca los objetos que pueden afectar al sujeto y rodeará en cada momento a todo sujeto.³⁹

Esta circunstancia hace decir a Uexküll que “las aves canturreando, las ardillas que saltan de rama en rama, o las vacas que pastan en los prados: todos continúan permanentemente rodeados por sus pompas de jabón, que definen su espacio propio” (2016, p. 71-72). Por tanto, el autor afirma la inexistencia de “algo como un espacio independiente de los sujetos. Si nos aferramos a la ficción de un espacio cósmico omniabarcador, esto ocurre tan sólo porque esa fábula convencional nos facilita la comunicación entre nosotros” (2016, p. 72). En pocas palabras, el espacio depende del sujeto y su interrelación con los objetos que lo rodean, acercándose o alejándose.

³⁸ Hermann von Helmholtz (1821-1894). Importante fisiólogo y físico alemán del siglo XIX.

³⁹ Resulta posible atribuir a otros sentidos la conformación del espacio, en tanto que manifiesten la posición de otros objetos con respecto del cuerpo. Por ejemplo el olfato canino, el de las serpientes e incluso el de los peces. La audición para el murciélago también constituye espacio. Lo que distingue esta modalidad del espacio visual a la de la táctil es que esta última no reporta ninguna distancia. Es posible así atribuir como característica del espacio visual, auditivo y olfativo la profundidad o posición de objetos lejanos. Y correspondiendo con el ejemplo de la burbuja, también puede ser representada una esfera sonora y una olfativa de distinta dimensión, de acuerdo con la sensibilidad de los seres en cuestión.

Y estos objetos le reportan, de acuerdo con sus órganos perceptuales, la posición de determinados lugares dentro de un esquema de coordenadas tridimensional.

Percepción temporal: este tipo de percepción la expone Uexküll desde las aportaciones de Karl Ernst von Baer,⁴⁰ quien mostró que los seres humanos captan hasta dieciocho momentos por segundo, cifra que ha sido respetada aún en la actualidad por las obras cinematográficas austeras. Esto significa que la transposición de imágenes secuenciales a la velocidad de 18/seg. produce en los seres humanos la impresión de movimiento. Paralelamente, este fenómeno ocurre en el caso de la babosa a 5/seg. Mientras que el pez luchador “no reconoce su propia imagen si le es mostrada dieciocho veces en un segundo. Tiene que serle exhibida al menos treinta veces por segundo” (2016, p.75).

Para Uexküll, el tiempo es la secuencia de momentos que varía entre las distintas especies animales. Y “cada sensación de contenido, donde sea que aparezca, siempre se asociará a una sensación de momento que fija el punto en la serie temporal en la que se ordena dicha sensación” (2014, pp. 56-57). Esta serie temporal sitúa los momentos entre un antes y un después, con lo que es posibilitada la noción de pasado y futuro, la cual, al ser proyectada al mundo exterior, une sucesos pasados y futuros. Esta madeja compone la realidad, que Uexküll entiende como la articulación causal de sucesos. “Sin tiempo tampoco sería posible el concepto de realidad, que indica las causas que preceden y los efectos que siguen” (2014, p. 58).

Sin embargo, el tiempo no podría emanar de un agente externo, sino que debe de corresponder a un ritmo fisiológico. Para explicarlo Uexküll recurre a Baer, “el sujeto sería capaz de imponer todos los sucesos internos y externos a su propio compás” (2014, p. 61). Desde la figura de Baer, Uexküll relaciona la fisiología animal con la forma en que cada sujeto percibe el tiempo, este es resultado del ánimo, el que “enmarca los estímulos del propio cuerpo” (2014, p. 63). Para Uexküll, el tiempo no es la cualidad de una experiencia como el color o el aroma, “sino sólo un parámetro subjetivo para cada experiencia” (2014, p. 63).

Percepción de forma: consiste en la proyección de significado a través de una imagen externa. Uexküll afirma que no todos los organismos pueden componer una imagen perceptual de los objetos con que interactúan, sino que actúan por la influencia de meras sensaciones de contenido, como el aroma o el sabor. Como

⁴⁰ Karl E. von Baer (1792-1876). Naturalista ruso. Fundador de la embriología.

ejemplo, Uexküll recupera el caso de la lombriz que lleva a su cuevecilla las hojas de pino que caen de a dos, unidas en la base, a las que llama *pinochas*. Según Uexküll, ante este ejemplo Darwin hubo reconocido que la lombriz percibía una forma en las pinochas que le permitiera reconocer el lado por el cual poder meter la hoja a su cueva, pero Uexküll indica que esta decisión de la lombriz depende únicamente del polvillo que descubre en el tallo de la hoja de pino y no en la forma óptima para ser deslizada hacia su guarida. (2016, p. 89-90)

Para Uexküll, la forma de vida más simple capaz de percibir forma, es decir, que sea capaz de proyectar significado, es la abeja. La cual discierne acerca de las flores abiertas, con néctar, y los capullos cerrados, a través de la forma abierta o quebrada como estrella, o el círculo. Eso es lo que moviliza a la abeja hacia una flor, no ya su aroma o color, sino su forma. En un nivel más abstracto, Uexküll atribuye a la forma una relación con la memoria en tanto que es una atribución de cualidades determinadas sobre el portador de características. Por ello, reconocer atributos en figuras complejas, como en una flor abierta y no en el aroma, implica la proyección de significado; en eso insta la asignación de forma.

1.3. Mundo circundante

Ante este nutrido catálogo de sensaciones, percepciones, de sujetos y objetos, surgirá naturalmente la pregunta: ¿qué es entonces lo que subyace a todos los animales simples y complejos? Uexküll señala que es propio de la convencionalidad humana la homogeneización de los objetos que pueblan el planeta, como ya fue visto en el caso del espacio. Bajo la perspectiva que Uexküll critica existiría un solo tiempo, un solo espacio, y todos los objetos presentarían las mismas características a unos organismos menor o mayormente dotados para percibirlos. Como si todo fuese una plasta homogénea, es decir, invariable.

Esta es una aproximación a la perspectiva que Uexküll confronta, y a la cual ataca desde la diferenciación de dos conceptos. Entorno [Umgebung] como la suma de efectos amorfos e indistintos, en todo caso la totalidad inabarcable de elementos dispersos, inconexos e insignificantes. Y mundo circundante [Umwelt] como un corte

orgánico de cada ser vivo al entorno. Una selección de determinados signos con que estará relacionado bilateralmente, ora con su percepción, ora con su acción.⁴¹

Desde la perspectiva que Uexküll critica, el entorno sería accesible a los seres humanos con mayor nitidez que a cualquier otro animal. El animal en lugar de especificidad, o mundo circundante, presentaría una penosa limitación. No obstante, para Uexküll cada especie animal está puesta en relación, a partir de sus propias determinaciones, con secciones del entorno que son, en la mayoría de los casos, inaccesibles para otras especies. La limitación circundante [um] de mundo [welt] propia de cada especie animal está dada por las necesidades y capacidades de cada animal, y en este ponerse frente a ciertos objetos y no a otros el criterio de la certeza es el que impera, “la pobreza⁴² de mundo circundante, sin embargo, garantiza certeza en el obrar, y la certeza es más importante que la riqueza” (2016, p. 47). Con esta forma de pensar, las diversas realidades que cohabitan “la Naturaleza” son totalmente inconmensurables entre sí. Los mundos que esta perspectiva abre se oponen a toda ilusión antropocéntrica de “la Naturaleza”.

Un panorama más feérico se presenta ante nuestros ojos intelectuales en tanto pretendemos imaginar el reino de la *conformidad al plan* en los miles de mundos circundantes de hombres y animales. El todo se llena con pompas de jabón multicolores que surgen y perecen siempre nuevas. En cada una de ellas hay un mundo entero —tan pequeño y modesto como rico y maravilloso—. Ningún libro de cuentos se equipara con la fantasía que se realiza en estos mundos. (Uexküll, 2014, pp. 91-92)

Cada sujeto animal establece un juego de relaciones de manera auténtica con lo que le rodea, operación que realiza, en cada caso, perfectamente. El más famoso ejemplo propuesto por Uexküll de estos mundos de bolsillo es el de la garrapata (2016, pp. 36-39), dado que su simpleza expresa la radical diferencia con el contexto humano.⁴³

⁴¹ Entorno es aquello que desde Luhmann se definió como el suelo sobre el cual el sistema puede emerger a partir de su diferenciación activa, capítulo 1 apartado 2. Bajo ese mismo esquema, el animal y su mundo circundante o medio, conforman un sistema. Cabe la aclaración de que el entorno es lo enteramente indeterminado, en ámbitos biológicos el medio o mundo circundante con el animal son un sistema, entendido como un conjunto cooperativo. Pero también se puede diferenciar entre animal y mundo circundante. La diferencia con la perspectiva de Luhmann es que el mundo circundante ya está limitado por el animal. (Véase la nota 24, p. 29)

⁴² Sugiero poner atención al uso de la palabra pobreza, pues aquí está una importante relación con Heidegger.

⁴³ Por el momento se asume que los seres humanos poseen también un mundo circundante. Es decir que está puesto en relación con elementos muy limitados del entorno. Esta postura será considerada más adelante de la mano de Heidegger.

Uexküll narra que al salir del huevecillo la garrapata trepa por una ramita a la espera de una única señal. Ante la presencia de una sustancia emanada por el sudor de los mamíferos en su campo olfativo, presumiblemente sin realizar ningún cálculo, la intrépida bebedora de sangre se arroja al vacío donde quizás, y solo quizás, pueda encontrar un cuerpo cálido al cual encaramarse y poder así introducir su boca para succionar un líquido a 38°C. Succionará hasta el hartazgo, para desprenderse luego del mamífero y poder así depositar sus huevos, finalmente la garrapata muere en un silencio que ya no es posible describir.

De acuerdo con Uexküll, todo lo que exceda los escasos signos efectuales y perceptuales aquí esbozados está fuera del mundo circundante de la garrapata, lo que significa que nada fuera de este pobre mundo le importará: no podría verlo.⁴⁴ La vida de la garrapata transcurre a lo largo de extensos periodos de espera interrumpidos sólo por el sudor animal, es notable que la garrapata sea capaz de suspender su fisiología por hasta dieciocho años. Su espacio táctil sólo comprende a la luz solar que la lleva a la punta de la rama y al calor del mamífero, así como la ausencia de pelo. Fuera de ello no hay nada.

La perspectiva de mundo circundante, desde este ejemplo, engloba al sujeto animal con los portadores de características que lo afectan. Por lo que es posible dar cuenta de una diversidad tremenda de mundos circundantes. Para Uexküll, la biología “moderna” debe fijar la mirada, primeramente, en esta constitución de realidades a partir de la interrelación entre agentes de “la naturaleza”. En correspondencia con su percepción y complejidad, los animales tienen círculos funcionales más o menos grandes, más o menos variados. Por lo que mientras más simple sea el organismo, más simple será su mundo circundante.

En *Cartas*, Uexküll ejemplifica esta clausura con una cáscara de huevo en cuyo interior:

Se encuentra el animal rodeado por sus portadores de características con los que se relaciona por medio de círculos funcionales. Durante el desarrollo de su vida, el animal se pone en contacto con portadores de características siempre nuevos que no solo cercan los senderos de su vida, sino que cierran todos sus lados. A través de ellos el mundo circundante siempre se extiende y se convierte en un túnel que encierra la vida entera. (p. 90)

⁴⁴ Hay que señalar que el de la reproducción de la garrapata es un proceso al que no refiere Uexküll más que en lo referente a la oviposición.

El mundo circundante del animal constituye toda su realidad, lo encierra como un túnel dentro del cual subsiste. Sin embargo, convive con el resto de túneles, cáscaras, burbujas o esferas. Por ejemplo:

La medusa brillante no conoce nada del mundo más que su propia bogada, la cual recibe y expulsa la corriente nutritiva del agua del mar y con el mismo impulso, que también es su latido cardíaco, nada y respira como flota y reposa completamente aislada en sí misma. (Uexküll, 2014, p. 92)

1.4. Tonalidad o estado de ánimo

Para Uexküll, la complejidad de un organismo es directamente proporcional a la complejidad de su mundo circundante. Tal amplitud puede ser conocida por el biólogo desde el recuento de los círculos funcionales que ostenta el organismo. El círculo funcional es el anillo que entretiene al animal con su portador de características mediante una tenaza de dos brazos: percepción y conducta. Cada relación con su portador de características es un círculo funcional, en el ejemplo de la garrapata están presentes tres círculos bien definidos, a saber: 1) el olor del sudor que la conmueve a liberarse de la ramita; 2) la sensación de calor y la presencia del pelo por el tacto que conlleva a la búsqueda de una superficie pelada y cálida; y 3) la percepción de temperatura del líquido que consecuentemente succionará hasta hartar sus entrañas. Estos tres círculos funcionales, comprenden el mundo circundante entero de la garrapata, siendo éste el péndulo armónico de percepciones y conductas.

Uexküll señala que los organismos más complejos tienen círculos más bastos con una mayor cantidad de portadores de características; poseen una mayor cantidad de círculos funcionales. Además de que los círculos sean múltiples la situación del organismo afecta la manera en que éstos son ejecutados. A tal fenómeno lo señala Uexküll como tonalidad de búsqueda. Lo ejemplifica con el cangrejo ermitaño, el cual presenta conductas diversas con respecto a la anémona de acuerdo a su situación. Uexküll pone tres casos, en el primero, un cangrejo provisto de un caparazón verá en la anémona, por su color y propiedades repelentes de enemigos, una pieza de camuflaje que añade a su coraza. Aquí la anémona tiene un “tono defensivo” (2016, p. 103). En el segundo caso, el cangrejo desprovisto de caparazón aprovechará la forma cilíndrica y hueca de la anémona para guarecerse. Una “tonalidad habitacional” (2016, p. 102). En el tercer caso, hambreado por días, el cangrejo no verá a la

anémona sino como alimento, en un “tono alimenticio” (2016, p. 103). Con este ejemplo Uexküll se refiere a los “estados de ánimo” (2016, p. 103), que no son sino la forma variable que el animal atribuye a su portador de características de acuerdo a su situación específica.

1.5. Conformidad a plan

Los austeros mundos independientes a los que apela Uexküll no pueden dejar de provocar la incertidumbre de cuáles son las interrelaciones entre las múltiples burbujas aparentemente encerradas en sí mismas. En la carta séptima de *Cartas Uexküll*, en voz de su esposa, Gudrun Gräffin Schverin Schverisnburg, refiere a la grácil imagen de un abejorro que penetra en el túnel espléndido del capullo de la flor “boca de dragón” (2014, p. 96). Referencia que despierta la pregunta por la familiaridad que puede haber entre estos dos organismos de tan distinto origen.

La cavidad de los portadores deformados parece estar hecha a la medida del abejorro. La miel, los estambres y el pistilo proporcionan una aparente contrapartida a la vista del abejorro, sin duda por interés propio.

Antes, todo esto parecía poder explicarse fácilmente. Se asumía que el abejorro y la flor variaban sin regla alguna, hasta que sus variaciones concordaban y, con ello, prevalecían tanto sobre los demás que estas sucumbían frente a ellas en su lucha por la existencia. (Uexküll, 2014, p. 96)

A Uexküll le parece que tal como los organismos están entrelazados entre sí en relaciones de cohabitación y colaboración, también están entretejidos con las regularidades de “la Naturaleza” tales como la gravedad. Y en su proceso de formación, a partir de genes y células altamente plásticas, están siempre entretejidos los organismos con su medio circundante para el que se preparan:

...el águila, mediante sus relaciones con el aire, llega a ser la reina del vuelo, surcando el espacio con sus alas, mientras el tiburón se relaciona con el agua mediante su poderosa aleta que lo dirige tan lejos como llega el océano. (2016, p. 145)

Los procesos de desarrollo, funcionamiento y reproducción de los seres vivos, a partir de lo que Uexküll llama genes, están coordinados por melodías o armonías, esto es, un conjunto de relaciones regidas por la correspondencia con su medio circundante. La incurrencia de Uexküll en metáforas musicales exhorta a comprender a “la Naturaleza” como un todo integrado por una multiplicidad de sonidos que no

hacen más que tocarse entre sí con suavidad, lo que entre las pompas resonantes significa una influencia mutua, que no la imposición rígida del uno sobre el otro.

Lo anterior implica que, a pesar de la independencia de los mundos circundantes, los organismos están sujetos a “leyes de la Naturaleza”; que no son otra cosa que compases y ritmos surgidos del entramado entre lo meramente físico, lo fisiológico y lo psicológico. A todo lo cual, como conjunto, llama Uexküll concordancia a plan.

1.6. Biología y la transformación de la existencia

Las leyes de la naturaleza, de acuerdo con Uexküll, son asequibles al biólogo una vez que presta atención a las regularidades de los mundos circundantes de los animales. Lo que puede ser planteado como el descubrimiento del esquema melódico en el que la vida y sus particularidades tienen pauta. Ante dicho esquema, Uexküll sugiere que la formación de los cuerpos sigue una regla armónica contenida en los genes, a partir de la materia prima indefinida o protoplasma. Tal regla armónica asegura el florecimiento de una posibilidad atada a innumerables “hilos de goma” que son los vértices del esquema. Toda forma de vida surge en una delicada red de relaciones con átomos, sustancias y otras formas de vida. Éste es un esquema que puede ser descubierto por el biólogo, lo que significa para Uexküll que esta disciplina está en la posibilidad de aprehender, o de acordar, las reglas que dan forma a la vida.

Uexküll asume que “la biología exacta trae salvación” de la separación que el individuo, por diversas razones, ha tomado con respecto de su mundo circundante (2014, p. 118). Tal separación es señalada por él como un olvido de lo propio, una abstracción obtusa y frívola entregada al azar y al sinsentido. La biología, como ciencia de los mundos circundantes, le devuelve al individuo la proximidad al sistema de interacciones que le da lugar, con su sol, sus montañas y sus bosques “hasta que percibe en el montón de sonidos la melodía que enlaza a todos los seres entre sí; luego reconoce y siente lo que sólo de modo alusivo expresa la palabra ‘conformidad a plan’” (2014, p. 149).

No obstante, otras disciplinas no consisten en una consideración de la totalidad de la naturaleza, sino en un corte parcial de la misma, para conocer sólo una forma

limitada de su manifestación. Para Uexküll, un gran número de las disciplinas científicas son un mundo circundante engrandecido por lentes y sistemas sofisticados de medición. “Y sin embargo todo el mundo circundante no es más que un minúsculo recorte de la naturaleza hecho a la medida de las capacidades del sujeto humano” (2016, p. 156). Acaso apela Uexküll a “mirar a la vida a la cara” (2016, p. 156) y desde la contemplación biológica hacerse cargo de la propia vida, que no puede ser vista como algo que se pueda abandonar al pasado, sino que está en plena disposición de ser retomada. Su lección es misteriosa, pero no es imposible sacar algunas cosas que no dejan sitio al misterio. La realidad está constituida por los mismos sujetos animales en una interrelación orgánica con su mundo, el cual está limitado, pero que no deja de tener una conexión con el todo.

La posibilidad, abierta por el biólogo, está en establecer una relación auténtica con su mundo circundante, pero el cual puede ser expandido al conocer las leyes técnicas de la naturaleza que conforman el esquema melódico de la vida como conjunto. Por ello, el barullo de sucesos puede ser escuchado atentamente por el biólogo para encontrar la armonía prevaleciente. Esto no hace más que poner en manos del biólogo la propia existencia que en última instancia puede ser transformada.

Por obvias razones esta no es una posibilidad de otros organismos, el grado de percepciones de orden necesario para esta operación es inalcanzable para un organismo fisio y anímicamente más simple que la especie humana. Cada especie, no obstante, está ajustada perfectamente a su mundo circundante. Sin embargo, el mundo circundante del biólogo que propone Uexküll parece resquebrajado, eso que circunda [Um] al mundo [Welt] parece estar en entredicho para Uexküll.

Transición

La propuesta uexkülliana ofrece numerosos conceptos de utilidad para comprender al animal y a su mundo circundante como un conjunto. Vistos a la vez, el animal y su mundo circundante, conforman un circuito de reciprocidad y colaboración pleno. El nexos sólo puede entenderse al observar su interacción, a partir de la reacción del animal hacia su portador de características. En esta interacción, la realidad emerge

como el testigo de un amor secreto y duradero, su ritmo engendra el tiempo, su continuidad al espacio y sus detalles ocultos la forma. Fuera de estas esferas los aromas, sabores, colores, texturas y temperaturas se diluyen en átomos únicamente sujetos a fuerzas, sin albergar algún sentido. Pese a ser invisibles entre sí, las esferas se conectan formando la armonía de la naturaleza.

Todos los seres vivos están contenidos en su caja musical y todo lo externo es incapaz de interpelarlos. Este característico encierro senso-efectual da razón de ser al adjetivo de pobreza de mundo que tanto Uexküll como Heidegger reconocen en el animal. Puesto que los animales, y faltaría saber hasta qué punto también los seres humanos, están capturados por lo que les sale al encuentro.

Para Uexküll, apenas la biología moderna o exacta, como un guiño metafísico, ofrece al biólogo la posibilidad de conocer las leyes que subyacen a la trama sonora de la vida. En esta aventura el velo que limita el mundo circundante humano se rasga. Así es como el biólogo topa con la tarea de acordar su existencia conforme al plan de la naturaleza, el cual no está escrito como un manual de instrucciones, sino que es apenas una intuición a la que puede aspirar a llegar el científico; no como conocimiento, pero sí como apropiación de la vida a partir de la contemplación de “la Naturaleza”.

Martin Heidegger, por su parte, discute si no será esa conformidad a plan, asumida por el Dasein, lo que él llama configuración de mundo. En su curso *Los conceptos*, Heidegger agrega las aportaciones de la biología de Uexküll acerca del mundo a la tradición milenaria de la metafísica. En Heidegger es posible reconocer el abismo entre los animales y los seres humanos al diferenciarlos desde su posición con respecto al mundo. Para Heidegger, los seres humanos configuran mundo, mientras que los animales son pobres de mundo y la piedra, lo inanimado, no tiene mundo. Con estas tres disposiciones, Heidegger explora el significado de mundo de forma comparativa. A partir de ello, realiza una expedición filosófica sobre qué es lo que constituye a los seres humanos, a saber, el establecimiento de un proyecto a partir de la contemplación. Lo cual no es muy distinto del “mirar de frente la vida” propuesto por Uexküll.

2. Martin Heidegger: mundo

A la distancia, la diferencia entre animales y seres humanos resulta abismal. Muy pocos concederían a los animales algo humano y a los humanos algo animal. Esta diferencia fue pensada, siguiendo los pasos de Jakob von Uexküll, por Martin Heidegger quien elabora en el curso titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica* una exploración por los meandros que separan a los seres humanos de los animales. Uno de los objetivos de este curso fue clarificar el concepto de mundo, puesto que identifica en esta cuestión el punto de inflexión del preguntar metafísico. Este no es un mero ejercicio de definición conceptual, debido a que busca apuntar ciertas problemáticas propias de la existencia y otorgar medios a través de los cuales el asistente atento pueda nadar en las profundas aguas de la existencia.

El texto está dividido en dos partes, en la primera el autor profundiza en torno a un estado de ánimo considerado como fundamental para la labor metafísica. El aburrimiento profundo, como estado de ánimo, tiene la potencialidad de postrar de manera específica ante lo que acontece:

los estados de ánimo en cuanto tales no son meros teñimientos ni fenómenos concomitantes de la vida anímica, sino modos fundamentales de la propia existencia en los que uno se siente así y así, modos de la existencia en los que la existencia se hace manifiesta así y así. (Heidegger, 2007, p. 341)

Toda experiencia originada en algún estado de ánimo tiene una tesitura y profundidad singulares, de tal modo que pueden mostrar características muy diversas, que sitúan al existente. El aburrimiento profundo es, para Heidegger, el estado de ánimo fundamental de la metafísica. En él es posible vislumbrar el mundo como asunto, magnitud o problema. Su caracterización como estado de ánimo fundamental implica que otros estados de ánimo no llevan al mismo problema.

En la segunda parte de *Los conceptos*, Heidegger aborda el problema del mundo, la finitud y el aislamiento, como situaciones metafísicas que brotan en el aburrimiento profundo. Si este estado de ánimo muestra todo lo ente en su indiferencia e indistinción, entonces implica un cierto dejar al aburrido vacío, un estar inmerso en una amplitud oceánica y muda que, sin embargo, oprime la existencia. A la amplitud manifiesta en el discutido estado de ánimo “la llamamos mundo” (Heidegger, 2007, p. 217).

Ante el desistir lo ente, las cosas, donde el tiempo da largas, el instante brilla como lo que posibilita la existencia. Es el cuello de botella donde llaman las posibilidades. El aislamiento de la existencia es también parte de la cuestión. En oposición: la amplitud y su estrechamiento en el vértice, horizonte e instante, mundo

y aislamiento en su referencia mutua, su juntura y ruptura, junta en la amplitud, pero rota por el vértice, rota la existencia, es decir, finita. Con ello muestra Heidegger los tres asuntos “esenciales” de su segundo apartado, ¿qué es el mundo, qué es la finitud y qué es el aislamiento?

Estos problemas sólo pueden ser abordados desde el preguntar filosófico, momento que es seguido, con mucha fortuna, por un actuar resuelto en el instante, para ir con lo pertinente: “no actuar contra lo esencial en la existencia. Pero no actuar significa: *contenerse*. [...] el contenerse sucede sólo en la fuerza de aquella verdad en la que la existencia se manifiesta a sí misma” (2007, p. 222).

El preguntar va orientado a avivar el estado de ánimo fundamental desde que el *contenerse* resalta como posibilidad y pueda entonces efectuarlo. La finitud atraviesa el problema del mundo y el del aislamiento debido a que está amalgamada con el tiempo. El actuar sólo es posible cuando la existencia se manifiesta a sí misma. Por ello, el enfoque de Heidegger va a la cuestión de qué es el mundo, por su relación con la manifestación de lo ente.

Con tal objetivo, Heidegger despliega una exploración del problema del mundo. Decidido por una consideración comparativa del asunto y no ya a la historia del término, ni una comprensión del movimiento cotidiano del ser humano en el mundo. Plantea de este modo la cuestión:

Hemos oído que el hombre⁴⁵ no es sólo *un fragmento del mundo*, sino señor y siervo de él en el sentido de que lo «tiene». El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también *tiene* mundo, ¿Son sólo fragmentos del mundo? ¿O también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? (Heidegger, 2007, p. 227)

De las diferencias señaladas Heidegger deriva tres tesis con las que efectuará su comparación: 2.1. La piedra no tiene mundo; 2.2. El animal es pobre de mundo; y 2.3. El ser humano configura mundo.⁴⁶

⁴⁵A reserva de un análisis más minucioso, cuando Heidegger haga referencia al término “el Hombre” será cambiado por el de Seres humanos, que parece ser más abarcador, y con el cual se hace referencia a mujeres y hombres en general, sin raza, clase, etnia ni género que valga como distinción. Las citas textuales no sufrirán alteraciones. Este criterio es aplicado a toda la tesis. Lo mismo pasará con el término “el animal”, su manejo abstracto muestra homogeneización excesiva. La pluralización de los animales y los seres humanos busca acentuar su multiplicidad.

⁴⁶Otro abordaje a la cuestión del mundo lo da Heidegger en *Ser y tiempo*. En este texto se muestra que la estructura existencial del Dasein es la de estar-en-el-mundo. Al decir estar-en Heidegger no se refiere a estar “dentro de” un sitio o “junto a” cosas. Por el contrario se refiere a un habitar, residir, distinto del mero yacer de los objetos. Ello quiere decir que no está situado como mero objeto físico, ni

A partir de esta comparación, Heidegger señala las características propias de los objetos inanimados, de los animales y los seres humanos y llega a mostrar que el tener mundo, entendido ahora como configurar mundo, es la posibilidad de establecer una relación profunda con lo que rodea al existente. Esto que lo rodea no son sólo agentes dispersos que le sean indiferentes más allá del provecho que les pueda sacar, sino que de algún modo le dan cabida al existente; no son los objetos dispuestos al sujeto, sino que ellos mismos constituyen la realidad que lo sostiene. Por ello, configurar mundo supone ir de acuerdo con el flujo de posibilidades, ir de acuerdo, que no es una determinación físico mecánica como para la piedra, ni biológica, como para el animal, sino que el fluir propio de los seres humanos configuradores de mundo es el de la libertad.

Heidegger señala que los seres humanos no son, de suyo, configuradores de mundo. Esta característica la posee aquel que se sitúa en el estado de ánimo fundamental del aburrimiento profundo. Dado que su existencia, relacionada íntimamente con lo otro, consciente de su propia finitud y capaz de descubrir el ser de lo ente, a través del lenguaje, no puede abandonarse a su encuentro casual con lo ente, el configurador de mundo erige una relación profunda con lo que lo rodea, que no está determinada por la tradición ni por un banal estar atrapado por los objetos. Comprende que participa de diversos conjuntos y logra dibujar con su existencia una relación de correspondencia con eso que ya no reconoce como otro. Mundo viene a significar el ámbito en que el despierto existente transcurre.

Si bien, para mostrar el significado de mundo, la propia argumentación de Heidegger avanza con la comparación de las tres tesis, delineando características de cada uno de los personajes de sus tesis, se propone una exposición desglosada en tres secciones, una para cada tesis. El propósito de ello es indicar de qué manera para Heidegger los seres humanos llegan a tejer su realidad, no desde una determinación biológica, sino a partir de que establecen y afianzan ciertas relaciones con los objetos, los animales y otros seres humanos.

tampoco es un ente espiritual unido a otro material en relación con objetos. La espacialidad del Dasein está en relación ontológica con el mundo. Estar-en-el-mundo no caracteriza únicamente al modo de ser configurador de mundo o propio, sino también al entendimiento vulgar o al modo de ser impropio.

Esta perspectiva contraviene la concepción de la espacialidad pura, en que los objetos están ahí como cosas extensas sin más, convirtiéndolos en intercambiables a través de la contemplación. Estos objetos estarían “desmundanizados”, privados de toda capacidad de afectar al sujeto. Léase § 12, §21 C, §22, §23 y §24 de *Ser y tiempo* (Pp. 62-68, 107-118)

2.1. La piedra no tiene mundo

Cabe decir que esta tesis es la menos abundante de las tres, pero es la base sobre la cual Heidegger articula las cualidades que caracterizan a lo vivo y a lo que está en posición de configurar mundo, ejercicio muy similar a la construcción de una pirámide invertida.

No es sencillo el significado de lo que Heidegger reconoce como piedra. En un primer momento es tentador pensar que la piedra, lo inanimado, es aquello a lo que Heidegger refiere con el término de ente. Sin embargo, ente es dicho con respecto a los seres en general. En la *Consideración preliminar de Los conceptos*, ente está enmarcado por el preguntar verdaderamente filosófico, investigación que apunta a la luz oculta de la "Naturaleza". La propensión al ocultamiento de la "Naturaleza" referida por Heráclito es el objeto de la filosofía aristotélica. La palabra griega de naturaleza es *Physis* [Φύσις] y Heidegger la traduce como el "imperar de las cosas" (2007, p. 53), dado que es mentada acerca de todo eso que es, "lo propio de todo crecimiento" (2007, p. 53). *Physis* es "lo que impera, lo ente, todo lo ente" (2007, p. 52). Naturaleza es, en este sentido, tanto la esencia [οὐσία] del imperar de lo ente, como lo ente mismo. Lo que impera es lo ente, y la estructura y esencia de tal imperar es el objeto de la filosofía aristotélica. Así, al referir a lo ente no está presente únicamente la referencia a lo inanimado, sino a todo lo que prevalece, piedra, animales y seres humanos. Piedra es sólo uno de esos entes.

La circunstancia básica de la piedra es la de una completa ausencia de mundo. Por piedra conviene entender aquello que no está vivo, es decir, a los objetos inanimados. Lo dicho acerca de la piedra implica también a las herramientas y las máquinas⁴⁷, mas no a las plantas ni animales. Esto significa que la primera tesis sugiere, con respecto de la segunda, un distanciamiento del mecanicismo. Puesto

⁴⁷Sobre lo ente útil-utensilio Heidegger hace un abundante desarrollo en *Ser y Tiempo*. Lo dibuja como algo que está ofreciendo una disposición, algo que señala y pende de un conjunto en que cobra forma. El ente como útil puede aparentar no ser nada más que algo que ofrece un beneficio, sin embargo, lo subyace la imbricada conexión con el conjunto que integra. Este conjunto no es evidente, un profundo examen al respecto es lo que puede llevar a dar cuenta de la mundanidad del utensilio. (Heidegger, 1977, pp. 91-138)

que Heidegger enfatiza que el animal, cualquiera que sea, difiere totalmente de la máquina, y que para el animal sus órganos no son meras herramientas.

“¿Qué relación guardan entonces la máquina y el utensilio con el mundo? Tal cosa es sólo lo que es y cómo es en tanto que producto de hombres. Ello implica que tal generar utensilios sólo es posible donde subyace eso que llamamos configuración de mundo” (Heidegger, 2007, p. 264). La máquina es un utensilio y sirve para algo. Está dispuesta. Todo utensilio o máquina es producido de acuerdo a un plan de construcción, también depende de una relación con otros objetos y una situación, la autonomía y la producción de algo de la máquina son también algunas de sus características, cabe pensar que la máquina no es más que una herramienta complicada. Si el animal fuera similar a la máquina resultaría que los órganos del organismo en cuestión son herramientas que le sirven a un fin. Pero el fin del animal es su propia capacidad, no la producción de algo. La entera pasividad de lo inanimado es la primera característica, aquello a lo que llama Heidegger como disposición.

2.2. El animal es pobre de mundo

La referencia a lo animal de la segunda tesis, el animal es pobre de mundo, es un “*enunciado esencial*” (Heidegger, 2007, p. 237). Heidegger reconoce en ella un universal, lo cual es una determinación previa a la investigación, un presupuesto. Con lo que resulta que la tesis no pende únicamente de la investigación zoológica positiva, sino que la antecede. Es por ello una tesis metafísica. Heidegger repara en la historicidad de la ciencia y en especial en el modo en que el ámbito de la vida cobra autonomía de la química y la física, ya que estas disciplinas son incapaces de explicar la vida en cuanto tal. Ahí yace su límite con respecto a la biología y zoología. Al mismo tiempo, Heidegger refiere que en “la actualidad se trata de librarse de la concepción de la vida como un mecanismo” (Heidegger, 2007, p. 239).

La ciencia, tomada como una posibilidad humana y con ello histórica, es el resultado de la existencia respectiva de un modo singular de vida, y no ya una cadena de verdades que emanan de la observación objetiva de los hechos. Por este motivo, la filosofía no puede perseverar en comprender las formulaciones de la ciencia desde

fuera, para entrar en contacto con ella debe hacerlo desde dentro. Heidegger repara en su implicación mutua y en que ni ciencia ni filosofía están autodeterminadas.

La investigación biológica contemporánea la aborda Heidegger para mostrar cómo una investigación positiva, leída con una mirada filosófica, puede derivar hacia una “reflexión fundamental” (Heidegger, 2007, p. 243). Al conjugar las tesis 2 y 3 resulta una primera idea: para Heidegger, la pobreza alude a la riqueza de los seres humanos, lo que insta una relación desigual sobre qué les es accesible, en consecuencia los animales pobres con respecto de los seres humanos. A modo de ejemplo, Heidegger ofrece el caso de la abeja, la cual:

...tiene su colmena, los panales, las flores que se busca, las otras abejas de su enjambre. El mundo de las abejas se limita a un determinado ámbito y está fijo en su alcance. [...] Pero el mundo de todo animal singular no sólo está limitado por su alcance, sino también en el modo de la penetrabilidad en aquello que es accesible al animal. La abeja obrera conoce las flores que visita, su color y aroma, pero no conoce los pistilos de estas flores *en tanto que* pistilos, no conoce las raíces de las plantas, no conoce tal cosa como el número de los pistilos y de las hojas. (Heidegger, 2007, pp. 243, 244)

Valdría decir que el mundo de los seres humanos es mucho más vasto, en dimensión, profundidad y posibilidad de desarrollo. Sin embargo, parece una mera diferencia de grado en la accesibilidad a lo ente. Una primera conceptualización de mundo es captada como “la suma de lo ente accesible, ya sea para el animal o para el hombre, modificado según el alcance y la profundidad del penetramiento” (Heidegger, 2007, p. 244).

No obstante, este postulado no resiste la menor comprobación: la visión del halcón muestra que el mundo de los seres humanos no es más rico por la perfección de lo ente que les es accesible. Esta noción lleva, entre otras cosas, a pensar en la superioridad de algunos animales, opinión que Heidegger anula al afirmar “Todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás” (Heidegger, 2007, p. 245).

La diferencia no estará en el grado de acceso a los entes, la *pobreza* referencia otra cosa. Pobreza significa *carecer*, pero Heidegger no puede determinar si es en términos cuantitativos. Por esta razón, el autor compara la segunda tesis, el animal es pobre de mundo, cuando pobreza significa carecer, con la primera tesis, una vez que ni la piedra ni el animal tienen mundo. A menos que su no tener mundo sea en distintos sentidos. Una segunda conceptualización de mundo es ensayada por Heidegger: “lo ente respectivamente accesible y lo ente tratable, lo que es accesible,

aquello con lo que un trato es posible o necesario para un modo de ser de lo ente” (Heidegger, 2007, p. 247). Con ello Heidegger arroja luz sobre que la relación de la piedra con la tierra en la que yace, y, por otro lado, la del lagarto en una piedra, no son iguales. Tampoco es la misma que la de un ser humano tendido al sol. La piedra en cada caso sólo yace y como designen las circunstancias ella va o viene. No tiene acceso a cosa alguna, y al mismo tiempo es incapaz de carecer.⁴⁸

Las cosas, lo material, en este caso, la piedra, es sin mundo, su posición es la de una total falta. El lagarto, como ejemplifica Heidegger, no está al modo de la roca tendido al sol. El lagarto ha buscado esa posición, pero la roca yace ahí, sin más. Tampoco cabe pensar que alguna reflexión astronómica ocurra en el estar bajo el sol del lagarto, como acaso pudiera ser esperada de algún ser humano iniciado en aquellas artes. Las relaciones del animal con sus alimentos, con sus presas, sus enemigos y sus parejas⁴⁹ son reconocidas por Heidegger como el medio del animal, es decir, el ámbito en el que el animal campa. El mundo circundante, medio o ambiente contiene todo lo que el animal advierte:

algunas cosas y no cualesquiera cosas ni en cualesquiera límites, le son accesibles al animal. Su *modo de ser*, que llamamos la '*vida*' no queda sin acceso a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él. A lo largo de la duración de su vida el animal está encerrado en su medio como un tubo que ni se extiende ni se encoje (Heidegger, 2007, p. 249).⁵⁰

Heidegger advierte que con el planteamiento de mundo como accesibilidad a lo ente no es posible discriminar la diferencia entre animales y seres humanos, puesto que también el animal tiene acceso a lo ente. Parece que “el animal tiene mundo” (Heidegger, 2007, p. 249), aunque no como los seres humanos, pero bajo otros límites

⁴⁸ En este punto resulta útil regresar al ejemplo de la relación de la bacteria con su alimento, capítulo 1, apartado 4, la cual ante el carecer entra en movimiento hasta llegar a la fuente de significación de alimento, en tal caso es plausible pensar en un carecer.

⁴⁹ Aquello que con Uexküll fue llamado portadores de características.

⁵⁰ Uexküll ejemplifica este encierro de los animales con un túnel: “Por el momento haremos bien en delimitar para el sujeto-animal en cuestión el espacio restante y con ello rodear, como con una cáscara de huevo lo ‘extenso’ más pequeño que le corresponda. Fuera de esta cáscara, no existe ningún otro mundo para el sujeto-animal.

En el interior de la cáscara se encuentra el animal rodeado por sus portadores de características con los que se relaciona por medio de círculos funcionales. Durante el desarrollo de su vida, el animal se pone en contacto con portadores de características siempre nuevos que no sólo cierran todos sus lados. A través de ellos, el mundo circundante se extiende y se convierte en un túnel que encierra la vida entera” (Uexküll, 2014, p. 90).

y de otros modos lo tiene. Con este tener y no tener mundo es posible ver que el tener mundo es distinto a tener acceso a lo ente.

Heidegger propone indagar sobre la esencia de la animalidad, a la cual quizá es posible llegar desde la pregunta planteada ¿“respecto de qué se comporta el animal, y qué relación guarda con aquello que busca como alimento, que persigue como presa, que ahuyenta como enemigo?” (Heidegger, 2007, p. 250).

La primera respuesta que propone Heidegger es la posibilidad de la transposición, del ser humano a otro ser humano, al animal y a lo ente. Señala que a lo inanimado no podemos “acompañarlo” (es el significado que da a transponer) no hay nada en ello que pueda ser comprendido por nosotros desde nosotros. Por otro lado, hacia el animal sí es posible hacer alguna transposición, dado que desde el pensamiento puede haber una comprensión de los asuntos animales:

en el modo como escucha y ve, como ataca a su presa y escapa de sus enemigos, como construye su nido y similares [...] no nos resulta cuestionable que el ente dentro del cual queremos transponernos se refiera aquí a otra cosa, que tenga acceso a la presa y al enemigo y que tenga trato con ello. (Heidegger, 2007, p. 254)

Heidegger atribuye a ello la presencia de una esfera de transponibilidad, la cual constituye la posibilidad de acompañamiento, aunque sin abandonar lo propio. Que los seres humanos puedan transponerse a otros humanos es una exigencia de la esencia del *Dasein*.⁵¹ el estar transpuestos e incluso el “*compartir conjuntamente el mismo comportamiento*” con muchos otros humanos (Heidegger, 2007, p. 251). De tal suerte que la presunta imposibilidad de la transposición la atribuye a un desarrollo mal logrado del solipsismo, que parte de una idea del ser humano constituido desde la subjetividad y la consciencia. Planteamiento que no resiste ni considera el problema de la finitud. Por ello, el que los seres humanos sean susceptibles de ser transpuestos en otros es una pregunta absurda, ya que en ello yace la esencia de los seres humanos como *Dasein*, en tanto que este último es “*ser-con el otro*, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir” (Heidegger, 2007, p. 256).

⁵¹ La traducción de *Dasein* es problemática, Jorge Eduardo Rivera señala que esta palabra ha sido traducida como ser-ahí, estar-ahí y como estar en el ahí. La traducción del alemán equivale a existencia, pero el sentido que le imprime Heidegger no puede quedar restringido a una de todas las modalidades que le atribuye al ser humano. Incluso parece que no es el ser humano lo que constituye al *Dasein*, sino “al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano” (Nota (x) del traductor, Heidegger. 1977, pp. 421-422). En *Ser y tiempo* Heidegger claramente atribuye al ser humano el apelativo de *Dasein* (Heidegger, 1977, pp. 26-36).

Al considerar a los animales desde el caso de su ser doméstico, Heidegger pone como ejemplo al perro que vive en casa pero no coexiste con los humanos puesto que no existe, sólo vive, no come con sus amos, sino que sólo devora, está con la familia y sin embargo no la acompaña. Heidegger hace la siguiente pregunta: ¿de qué modo surge y cómo es posible resolver la transposición que es posible y a la vez imposible de los seres humanos hacia los animales? En ese tener y no tener surge la pobreza, porque el animal tiene una esfera de transponibilidad, pero no por ello tiene mundo. Debido a que la transposición no se efectúa hacia él como hacia otros seres humanos “El animal tiene algo y no tiene algo, es decir, carece de algo. Lo expresamos así: el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo” (Heidegger, 2007, p. 262).

Este carecer sólo puede ser entendido si es comprendida la esencia de lo viviente, de la vida, con énfasis en el animal, para lo cual Heidegger indagará desde postulaciones de la zoología. Hacia lo cual parte de la tesis de que todo lo viviente es un organismo. Palabra que está emparentada con el griego *órganon/ὄργανον*: herramienta o “el utensilio de obrar” (Heidegger, 2007, p. 263). Sin embargo, la comparación entre máquina compleja, de acuerdo con la etimología así podría entenderse organismo, y un ser viviente no es del todo acertada, para ello habría que reparar en qué diferencia hay entre una máquina y un organismo. “La mera cosa material, el utensilio, la herramienta, el aparato, el instrumento, la máquina, el órgano, el organismo, la animalidad. ¿En qué se diferencian entre sí?” (Heidegger, 2007, p. 264). Es decir, ¿qué diferencia hay entre la piedra y el animal?, ¿qué es posible extraer de la oposición de las dos primeras tesis?, ¿qué relación guardan entonces la máquina y el utensilio con el mundo? Heidegger responde que el utensilio y la máquina sólo tienen cabida cuando son producidos por los seres humanos. La generación de utensilios es para Heidegger una característica de la configuración de mundo: el “generar utensilios sólo es posible donde subyace eso que llamamos configuración de mundo” (Heidegger, 2007, p. 264). Aquella disposición de lo útil dista del todo de las facultades de los órganos para el animal, debido a que el animal es un ser capaz que desarrolla sus propios órganos, y el fin del animal es la propia capacidad, y no un fin externo como para la máquina.

Ante la amenaza de pensar al animal como un “manejo de arcos reflejos” (Heidegger, 2007, p. 268), Heidegger responde que la mecanicidad de un movimiento entiende y explica sólo la superficie de la cuestión. A partir de ello, Heidegger tiene

como objetivo mostrar que los órganos no son meras herramientas y que el organismo no es sólo una máquina. La utilidad de un órgano, como un ojo sirve para ver, no puede ser del mismo modo en que la pluma usada para verter tinta en el papel de forma ordenada. La pluma es manifiesta, pero al animal difícilmente le es manifiesta la existencia de su ojo, los órganos están integrados al ente que hace uso de ellos. En cambio, un órgano tiene una capacidad, mientras que el utensilio ofrece una posibilidad. Asimismo, el ojo, de suyo, no tiene la capacidad de ver, esta es “la condición de posibilidad del ojo como órgano” (Heidegger, 2007, p. 272). Del mismo modo, la pluma no es capaz de escribir por sí misma. De acuerdo con Heidegger, mirar al órgano con independencia del organismo al que está acoplado es constituye un error, puesto que un órgano surge de un organismo, el cual no los fabrica como tal. En sentido estricto, el órgano por sí solo no tiene capacidad, sino que el organismo tiene capacidades. Heidegger cierra este punto al agregar que el “...ser-capaz se proporciona órganos, [pero esto] no es que los órganos estén provistos de capacidades o siquiera de disposiciones” (2007, p. 272). También apunta que la diferencia entre órgano y utensilio radica en que este último tiene una disposición determinada y no un haz de capacidades “somatizadas”.⁵²

¿De qué modo coopertenece un órgano al organismo, es decir, cómo la capacidad “de ver, de oler, agarrar, comer, digerir...” están ligadas a los órganos que permiten dicha capacidad? (Heidegger, 2007, p. 273). Es la pregunta que a partir de este punto Heidegger aborda.

Para Heidegger, la *auto*-producción del organismo, su *auto*-conducción y *auto*-renovación, son características que muestran de sobra la diferencia con el utensilio, la herramienta y la máquina. Estas son cosas que evidentemente requieren de un agente externo que las elabore, las fabrique, module y repare.⁵³

Heidegger toma distancia del vitalismo al proponer mirar la *auto*-producción,⁵⁴ *auto*-conducción y *auto*-renovación como la “conexión esencial entre la capacidad del organismo y los órganos” (2007, p. 274). Perspectiva que clarifica la diferencia

⁵² Desprendo de esto la pregunta ¿será que, si el órgano pertenece al organismo, la herramienta y la técnica pertenezcan a la cultura, y, de la misma manera que el órgano, no puedan ya ser entendidas sin la capacidad que las antecede?

⁵³ ¿Crear en la existencia de un creador depara asumir la idea de que los animales, y con ellos los humanos, son como máquinas?

⁵⁴ Término que en el capítulo 1, apartado 3, fue expuesto como autopoiesis desde Humberto Maturana y Francisco Varela, y que es a su vez retomado por Niklas Luhmann para hablar de los sistemas sociales.

entre el ser capaz del organismo y la disposición del utensilio. Con ese fin, Heidegger apunta a un análisis más concreto sobre el organismo y sus órganos como conjunto estructurado. Propone un camino más elemental desde los animales inferiores, “microorganismos protoplásmicos unicelulares” (2007, p. 275). Heidegger supone que su aparente falta de órganos mostrará la esencia del órgano más aún que los sofisticados órganos de los animales superiores.

Los microorganismos protoplasmáticos unicelulares están constituidos por una sola célula sin forma, ni estructura definidas. Su cuerpo está dividido en ecto y endoplasma, es decir, en superficie externa o membrana y su interior. Están lejos de tener una forma establecida, por lo que son organismos cambiantes. “Tienen que configurarse en cada caso por sí mismos, sus órganos necesarios, para luego volver a destruirlos. Es decir, sus órganos son momentáneos” (Heidegger, 2007, p. 275). Para ejemplificar este proceso, Heidegger recupera una cita de Uexküll ““En torno a cada bocado se configura una burbuja, que primero pasa a ser boca, luego estómago, luego intestino, y finalmente esfínter”” (Heidegger, 2007, p. 275). De lo cual resalta Heidegger que la capacidad de comer precede a los órganos que la realizan. Pero también este círculo, reconocido como metabólico, está regulado por un proceso, a saber: boca-intestino, y no al revés. Aún más, los órganos no quedan determinados, sino que están sujetos a la vida del animal en tanto que proceso. Es notorio que, a pesar de su indeterminación, los organismos protoplásmicos, al aproximarse a organismos similares, no se disuelven entre sí, como lo harían dos gotas de agua. Heidegger señala que ello deriva de que el órgano surge de la capacidad de movimiento, no ya de su indeterminación.

La falla en la interpretación mecanicista yace en tomar al órgano como herramienta o utensilio del organismo. Heidegger indica que la integración de órgano y organismo consiste en que el órgano ofrece un servicio a la capacidad, la misma capacidad suscita tal servicialidad, por tanto la capacidad es también servicial. Pero como interroga Heidegger: —“qué es lo que la capacidad toma a su servicio, y cómo lo hace, su surgimiento lo dirige y lo delimita ella misma” (Heidegger, 2007, p. 278)— Esta suerte de autodeterminación es un avanzar hacia sí misma, no ya hacia otro, el segundo caso caracterizaría al utensilio, a la piedra.

El organismo es capaz, mientras logra estar organizado. Organización originada desde un impulso, avanza “el propio ‘para qué’ hacia sí mismo. Ser capaz: en él se encierra este ‘hacia sí mismo’” (Heidegger, 2007, p. 284). Tal pliege sobre sí

mismo no es una yoidad, un alma, una identidad. Heidegger distingue la capacidad como peculiar, propia o propia de sí. La capacidad del animal es peculiar y propia mas no propia de sí, esta última le corresponde a los seres humanos desde su ser yoico. El animal es su impulso y el conservar el impulso. “Su ser es poder” (Heidegger, 2007, p. 286), que puede suscitar para sí capacidades y órganos. Pero no ya como un haz de impulsos, sino como una magnitud impulsiva capaz de lograr ser capaz, es decir, de desarrollar órganos, de lograr mantener en movimiento el impulso que él mismo es.

Estas caracterizaciones le permiten a Heidegger distinguir definitivamente al animal-organismo de la piedra-utensilio-máquina, al reconocer al primero como un ser capaz que desarrolla órganos, y a lo segundo como materia que no es capaz, que no desarrolla nada y que no puede ni siquiera estar muerto. En estos términos designa también la esencia de la vida, como el ser capaz, puesto que el que no es capaz no está vivo o no puede vivir.

Las capacidades del ser vivo-organismo-animal, como “la capacidad de ver, prender, [...] cazar, construcción de nidos, reproducción...” (Heidegger, 2007, p. 288), lucen, no obstante, como meros procesos físicos en tanto que sean vistos desde su plana secuencialidad temporal. Heidegger señala que el animal que huye no puede ser descrito por ninguna teoría matemática del movimiento, y que no interactúa, como dos objetos encontrándose, sino que el animal “*se conduce frente*” al otro que sale a su encuentro (Heidegger, 2007, p. 289). Por ello, Heidegger designa como conducta al reaccionar de acuerdo al impulso peculiar y al *significado* del otro. Ninguna piedra opera de esta manera.

De este modo, Heidegger establece la conducta animal como un “*conducirse frente a...*” irreflexivo (2007, p. 289), pero autodeterminado, en contraste con el comportamiento que atribuye al ser humano, éste “*se comporta con respecto a...*” (2007, p. 289). En concreto, la diferencia yace en que los animales están atrapados por lo que ha salido a su encuentro, no ven eso otro en cuanto tal, sino como una amenaza y huyen, un alimento y lo persiguen, una pareja y le cortejan. Característico de los seres humanos, entonces, es que lo ente les sea manifiesto en cuanto tal. Los seres humanos, desde este planteamiento, son capaces de detener la huída, de postergar la persecución o el cortejo. El animal obedece al impulso y su conducta es de una forma, pero los seres humanos no obran ni actúan por el mero dictado de un impulso.

El ente que sale al encuentro del ser vivo (organismo-animal), perturbando su esencia, desencadena determinada conducta en él. En ello consiste que el animal esté inmerso “en un medio circundante, pero jamás en un mundo” (Heidegger, 2007, p. 291). El perturbamiento es la condición de posibilidad de la conducta del organismo y como tal de su capacidad de llegar a ser, de avanzar hacia sí mismo, y con ello de ser capaz de hacerle un sitio a su impulso. De esta forma, el animal u organismo está permanentemente perturbado por su medio circundante [Umwelt].

Con un fin expositivo, Heidegger propone el ejemplo concreto de una abeja, cuya conducta contrasta lo suficiente con la de los “animales superiores” (Heidegger, 2007, p. 293), este ejemplo permite ver claramente qué entiende con perturbamiento. El vuelo de las abejas obreras es ya una conducta, que “no es un volar sin rumbo, sino un volar dirigido al aroma” cuyo fin no es satisfacer el hambre (2007, p. 293), sino también para almacenar el néctar. Este ejemplo, que Heidegger refiere a Uexküll, da cuenta de la succión del néctar encontrado en la flor alcanzada en el vuelo, pero por una razón la abeja detiene su labor para hacerse a la retirada. La asunción de que la succión cesa porque no hay más néctar implicaría que tuvo por dado al néctar. Lo que indicaría que la abeja guarda una relación con el néctar, directamente, como néctar, tematizado como tal, y no como algo succionable.

Heidegger propone un segundo ejemplo basado en un experimento que no refiere con claridad a fuente alguna. El experimento consiste en disponer un recipiente rebosante de miel que la abeja no pueda zampar de una vez. Liba y vuela: al quedar miel en el cuenco la abeja muestra que no puede consumir el contenido por completo retirándose. Sin embargo, indica Heidegger, si mientras la abeja succiona la miel le es amputado delicadamente el abdomen, ésta sigue con su libación. Aún y a pesar de que el líquido escurra de sus entrañas, la abeja no repara ni en el exceso de miel; ni en la ausencia de abdomen. “Simplemente está absorta en la comida. Este *estar absorto* sólo es posible donde se da un ‘hacia’ *impulsivo*” (Heidegger, 2007, p. 295). La abeja está atrapada en el impulso que la lleva a libar la miel; está absorta por la presencia de comida.⁵⁵ Sin abdomen no hay intestino que al expandirse con el contenido desate el impulso de saciedad que la haría parar. No hay inhibición por saciamiento. Heidegger comprende que el hacer de la abeja no ocurre por su relación

⁵⁵ Lo único que hubo podido “gatillar”, si lo decimos en términos de Maturana y Varela, la retirada era la saciedad del intestino.

con el néctar en cuanto tal, como el previo experimento arrojó, sino con respecto a un perturbamiento. Y por lo tanto, el vuelo de regreso es producto de otro perturbamiento de semejante intensidad que desencadena una conducta distinta.

Para comprender “el carácter fundamental de toda conducta” (2007, p. 300), Heidegger recurre a otra observación acerca del circunmundo de las abejas, ahora con respecto a la navegación hacia la comida y su retorno al panal. El cual, en resumen, está posibilitado por el navegar con respecto al sol, su ángulo y la longitud total del vuelo que previamente realizó. En ausencia del sol encuentra su camino por otros objetos como árboles, finalmente, el aroma confirma su pertenencia a cierta colmena. Heidegger refiere este ejemplo para mostrar que la abeja al no percibir *algo en tanto que algo*, no ve el sol, ni la flor, sino que está continuamente perturbada y su conducta transcurre de acuerdo con esta perturbación. Para la abeja no está ni cerrado ni abierto lo ente en cuanto tal, “el animal pende [...] entre sí mismo y el medio circundante sin que experimente ni lo uno ni lo otro en tanto que ente” (Heidegger, 2007, p. 302). En este sentido, el perturbamiento permite una relación clara y limitada con su mundo circundante. De alguna manera, esa respectividad es la constitución del equilibrio con respecto de las capacidades y necesidades del animal en su medio. El animal no puede dejar de estar en relación con su mundo circundante, circunscrito a este enlace que no para, a la perturbación que no cesa, dibuja la silueta de un circuito cerrado de interacciones. En suma, la conducta es la forma en que el animal responde con respecto a la perturbación que genera su medio circundante, de la que depende su capacidad de seguir con vida. Y si esta relación es reducida o de alguna manera pobre, lo será porque ello basta al animal y a su medio circundante.⁵⁶

En su pregunta por el objeto al que queda atenta la conducta, Heidegger afirma que está atenta a motivos desinhibidores del ser capaz, y todo aquello que diste de la capacidad del animal no logrará desinhibirlo: “Todo lo demás no es capaz de entrada de penetrar en el anillo que rodea al animal” (Heidegger, 2007, p. 308). Este anillo de

⁵⁶ Al respecto Uexküll dice acerca de la garrapata:

Toda riqueza del mundo en torno de la garrapata se contrae y transmuta en un cuadro menesteroso, que consiste principalmente de apenas tres signos perceptuales y tres signos efectuales —su mundo circundante—. La pobreza del mundo circundante, sin embargo, garantiza certeza en el obrar, y la certeza es más importante que la riqueza. (Uexküll, 2016, pp. 46-47)

Para Uexküll la simplicidad y complejidad de un mundo circundante depende de qué tan complejo sea el organismo. El ser humano, en términos de Heidegger, es tan complejo que es capaz de rebasar los límites del mundo circundante. Con esta cita no es posible ignorar el parentesco teórico entre Uexküll y Heidegger y la procedencia de la segunda tesis acerca del problema del mundo.

desinhibición, orientado a las capacidades propias del animal, es a lo que Heidegger refirió como mundo circundante. La misma concepción uexkülliana acerca de la correlación entre mundo circundante y animal está presente en Heidegger:

La conducta del animal nunca se refiere —como podría parecer— a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un anillo de desinhibición, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo. Porque este rodearse pertenece al animal, siempre lleva consigo su anillo de desinhibición y lo lleva en torno de sí toda su vida. [...] su vida es justamente el pugnar este anillo que le rodea, en cuyo círculo funcional puede surgir una multiplicidad de desinhibiciones articulada de modo determinado. (Heidegger, 2007, p. 309)

Dicha apertura le impide a los animales topar con lo ente en cuanto tal y, con todo, abre la rúbrica bajo la cual Heidegger afirma la configuración de mundo como característica de los seres humanos, mientras que los animales son pobres de mundo, que, como ha sido señalado anteriormente, implica también una riqueza.

El animal determinado hacia un limitado espectro de receptividad, no debe ser entendido como quien levanta una muralla contra lo insignificante, sino que éste abre en sí un impulso hacia aquello que coincide con su capacidad. Y sólo eso, a lo que está abierto, puede perturbarlo. Es comprensible una amplísima gama de anillos de desinhibición distintos entre los animales. Al estar posibilitado por dicho anillo, o circummundo, rodeado y determinado por él a lo largo de toda su vida, el animal, dice Heidegger, no es “jamás dueño de sí mismo...” (Heidegger, 2007, p. 311).

2.3. El ser humano configura mundo

Heidegger toma distancia de Uexküll cuando éste refiere al mundo circundante propio de los seres humanos, debido a que para este último no es más que una diferencia de grado, “es decir en diferencias cualitativas de alcance, profundidad y amplitud” (Heidegger, 2007, p. 319). Con respecto al mundo, para Heidegger no hay entre los animales y los seres humanos una rampa correspondiente a su complejidad como organismos, sino un abismo insondable, tan hondo porque para los animales no es accesible lo ente en tanto que ente. La interpretación heideggeriana de la biología señala que “toda vida es *no sólo organismo*, sino, *igual de esencialmente*, proceso, es decir, formalmente, *movimiento*. [...] Una *movilidad de tipo propio*, [...] ella determina el ser del animal en cuanto tal” (Heidegger, 2007, p. 320).

Sin embargo, Heidegger indica que la diferencia entre el tener mundo de los seres humanos y el ser pobre de mundo de los animales no es clara mientras mundo signifique acceso a lo ente. La clave para dar cuenta de esa diferencia estaría en el acceso a lo ente en cuanto tal. Puesto que el animal está en relación con otros, caza, huye y demás pero no como entes en cuanto tal, sino desde el perturbamiento. Es claro que la piedra no tiene ningún acceso a lo ente, ni desde su perturbamiento ni en cuanto tal. Las tres tesis permanecen abiertas mientras posibilitan comprender el significado de mundo. Dado que la segunda tesis arguye sólo una comparación, no es capaz de explicarse a sí misma. Con lo cual, el camino del preguntar por el mundo que propone Heidegger a continuación lo hace desde el positivo configurar mundo del ser humano. Ya están disponibles algunas características del ser humano, a saber: singular forma de morir, acceso a lo ente en cuanto tal y “la posibilidad constante de evocar en nosotros la existencia” (2007, p. 328).

Con la tercera tesis sobre el mundo, acerca de la configuración humana de mundo, Heidegger apunta que cuando el ente está manifiesto en cuanto tal hay un implícito experimentar tal o cual ente, lo que aduce el tener experiencias con dicho ente. En este caso es posible condescender con él. Lo anterior es la posibilidad de dejar o no dejar ser lo ente que aparece. Y en tal dejar ser, “a diferencia de la conducta en el perturbamiento la llamamos comportamiento” (Heidegger, 2007, p. 332), que viene a significar suspender una reacción, detenerla, contenerla, que sólo sucede cuando un ente tiene “el carácter de sí mismo” (p. 332).

Para problematizar la configuración de mundo, Heidegger da cuenta de que hay una manera cotidiana de vivir que no está caracterizada por un comportamiento fundamental hacia lo ente. El entendimiento vulgar, o la vida cotidiana está ceñida a una relación descuidada con lo ente, a decir de Heidegger, desarraigada. En tal relación los seres humanos están guiados por la novedad, por una necesidad extraña de compilación de conocimiento, y por la constitución de una vida llana, en la que pueda transitar con seguridad y firmeza. Esta relación, con respecto a las cosas, los seres vivos y los otros seres humanos, le reporta al que transcurre en el entendimiento vulgar, pese a todo, grandes estímulos y éxitos.

Una relación fundamental con lo ente, como parte de una amplitud de la que el mismo ser humano participa, no es entonces más que una posibilidad, acaso una coincidencia. Sin embargo, esta posibilidad, a saber, las “*relaciones fundamentales de la existencia del hombre para con lo ente*”, de lo cual él mismo forma parte” puede

ser despertada (Heidegger, 2007, pp. 333-334). La relación fundamental con lo ente es una exigencia de lo existente hacia los seres humanos. No obstante, todo intento por hablar de la naturaleza de lo viviente e incluso de lo ente, tiene que partir de lo que la investigación sobre la esencia del animal “(Perturbamiento-anillo)” ha dejado ver (Heidegger, 2007, p. 335). Resulta claro que los anillos de perturbabilidad, en su diversidad, no interactúan con los mismos entes ni lo hacen de la misma forma, por lo cual no hay conjunto de entes realmente existentes que puedan ser contados, recopilados y definidos. Tampoco hay organismos mejor adaptados a este complejo homogéneo de entes, no hay ante ello organismos superiores. Cada organismo, en su pugna, colma de sentido a la naturaleza que subyace todos los anillos en el relacionamiento continuo de los seres vivos. Es así que la manifestabilidad de lo ente para los seres humanos, en tanto que seres vivos, queda inscrita a un “peculiar estar transpuesto en el plexo de anillos de lo viviente” (Heidegger, 2007, p. 336). Los seres humanos están también apresados en tanto que seres humanos, de forma singular y de acuerdo con “nuestra esencia” (2007, p. 336).

Ante ello, la posible unidad de los *múltiples modos de ser* es un problema que no puede ser resuelto ni abordado sin un concepto de mundo y, más allá, de finitud. La manera en que los seres humanos configuran mundo es abordada de distintas formas por Heidegger. Con un recuento de la metafísica y retórica de Aristóteles, Heidegger señala la importancia de los enunciados mostrativos, en donde dos nombres de cosas son integrados para señalar algo que está en posición de ser verdadero o falso. La cópula de dichos nombres o sustantivos es el verbo ser, queda por ello el enunciado como sustantivo y predicado reunidos por el verbo ser: a es b. Con lo cual, es posible mirar lo ente no sólo en su manifestabilidad, sino también en su posibilidad temporal, de lo sido, lo presente y lo futuro. Con respecto de lo cual los seres humanos tienen comportamiento e incluso convienen comportamiento con otros. El enunciado no es privado y al articular lo ente, sustantivo y predicado, configura orden, es decir mundo.

No obstante, la enunciación no es la más original forma de la manifestabilidad de lo ente. Ésta yace en la libertad que permite un cierto “espacio de juego para el movimiento comparativo [...] de la verdad o falsedad, concretamente un espacio de juego dentro del cual está ya manifiesto lo ente mismo sobre lo cual hay que enunciar” (Heidegger, 2007, p. 403). Dicho de otro modo, la manifestabilidad de lo ente no está

fundamentada en el $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$, en el enunciar lo que corresponde al ser. La enunciación únicamente descompone, muestra u oculta, algo que ya era manifiesto.

La posibilidad de la adecuación a algo es el estar abierto, el dejarse vincular. A diferencia de los animales, los seres humanos son ofrecidos, mientras que los animales son absorbidos por. Para ejemplificar la prelógica (previa al lenguaje) manifestación de lo ente, Heidegger brinda el ejemplo de una pizarra mal colocada en una aula. Su mala colocación se enuncia: "la pizarra está mal colocada" (Heidegger, 2007, p. 408). Dicha expresión señala una problemática concreta cuya evidencia precede al enunciado. La mala colocación no le pertenece al sujeto que la enuncia, ni de suyo al objeto a que se atribuye, sino que depende de los entes que conforman el aula. El conjunto está previamente manifiesto, ello es condición de posibilidad del enunciado.

La mala colocación de la pizarra en su conjunto, es decir en el aula, puede no ser notorio si el observador tiene una relación inconexa con la multitud de los entes, por ejemplo: si alguien está distraído en un pasatiempo y no presta atención al aula. Lo anterior implica que quien olvida la conexión específica de los objetos los verá siempre como una confusa pila de incongruencia. Los conjuntos no son siempre evidentes. En este punto Heidegger dice "de tantos árboles, no vemos el bosque" (2007, p. 412), y le imprime un giro en su máxima: "de tanto ente, el entendimiento vulgar no ve el mundo" (2007, p. 412). Heidegger se refiere a la indistinción entre los entes que salen al encuentro para el entendimiento vulgar, quien actúa hacia ellos de manera superficial, indiferente. No ver el mundo significa entonces no acatar la conexión específica del conjunto de lo ente en el que participa y su consecuente comportamiento más bien atrapado, como el ser absorto del animal, en un comportamiento muy parecido a la conducta.

Desde esta perspectiva, la configuración de mundo es entendida como la participación de tres posibilidades al alcance de los seres humanos. En primer lugar, prestar oído a lo otro, que Heidegger llama *tender a la vinculatoriedad*, como un estar despierto a la relación cotidiana que los seres humanos tienen con lo ente. En segundo lugar, articular un entramado de entes que configuran un conjunto, o muchos conjuntos de muchas formas, con lo que lo ente queda completado en un conjunto, ya no pensado, visto, ni asimilado como una cosa independiente, sino como parte integral de un conjunto del que el mismo ser humano participa; a lo que Heidegger

llama *completamiento*. En tercer lugar, el *descubrimiento del ser de lo ente* que es posibilitado en la enunciación, en la cópula *a es b*.

Entretanto, tal configurar mundo dispone la existencia de los seres humanos para su transformación. Bajo esta perspectiva ya no será para sí mismo un ser independiente de lo ente, ni privado de los conjuntos entrettejidos a su alrededor y en sus adentros. La exposición a estos conjuntos no es ya un haber venido al mundo a gobernar, sino la posibilidad de “actuar dentro del conjunto que en cada caso nos gobierna” (Heidegger, 2007, p. 416).

El mundo o más bien la posibilidad de configurar mundo, no le pertenece como cualidad gratuita a los seres humanos. La diferencia entre el entendimiento vulgar y el configurador de mundo está en la comprensión o incomprensión del conjunto de lo ente en que se participa. Para el entendimiento vulgar los brillos propios de las cosas suponen un divertimento suficiente. Mientras que la configuración de mundo sólo puede suscitarse en un suspender lo ente como distractor. Por lo anterior, el aburrimiento profundo, como estado de ánimo fundamental, es capaz de mostrar el mundo. Debido a que en este estado de ánimo emerge acaso una posibilidad cuya consecución en concordancia, al estar vinculado, completarlo en un conjunto y distinguir el ser de lo ente, puede suscitar un actuar conforme al conjunto que lo gobierna. De no ser así, discurrirá la existencia de quien rehuye el aburrimiento entre ocupaciones, pasatiempos y distracciones que le ofrezcan eludir la dilatación del tiempo, y, con todo, olvidar la muerte, la finitud. Sin que se tome posesión de la propia vida.

En el curso *Los conceptos*, Heidegger brindó herramientas conceptuales de discriminación entre la piedra, los animales y los seres humanos. A su vez, Heidegger diferenció entre dos posibilidades de los seres humanos, dentro del entendimiento vulgar o como configuradores de mundo. El entendimiento vulgar implica un estar atrapado por lo ente, perdido en su minucia, en su particularidad, en su novedad. Heidegger define en múltiples ocasiones el concepto de mundo como “la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto*” (Heidegger, 2007, p. 360).

Dicho así, los seres humanos son capaces de tomar distancia con respecto del modo de ser de los animales. Pero ésta no es, para Heidegger, una diferencia cognitiva, sino la capacidad de salir de un condicionamiento conductual determinado biológicamente. O habérselas de manera peculiar con conjuntos más variados y generales, a diferencia del animal que sólo atiende lo respectivo a su anillo de

desinhibición, es decir, de su Umwelt. La característica de los seres humanos como configuradores de mundo, para Heidegger, insta en la posibilidad de reconocer entre lo ente al ser. Del bosque surge este claro donde puede ser captado el conjunto, que ya no es el mero aglutinamiento de entes sino un conjunto del que puede dar parte ahora, y ya no sólo hacia cada árbol conforme salen al encuentro.

La tarea de la metafísica es la de la diferenciación ontológica, la diferenciación del ser de lo ente. El entendimiento vulgar permanece en una relación con lo ente que sale a su encuentro, pero para configurar mundo es necesario descubrir el ser de lo ente. Heidegger señala que la diferencia no es algo presente como lo ente mismo, sino que es un acontecer. La estructura del acontecer fundamental de la diferencia entre ser y ente es el proyecto. En el proyecto, los seres humanos unen los tres momentos de la configuración de mundo (la vinculatoriedad, el completamiento y diferenciar el ser de lo ente). “Con ‘proyecto’ no se mienta la sucesión de acciones, ningún proceso que estuviera compuesto de fases particulares, sino que se mienta la unidad de una acción...” (Heidegger, 2007, p. 429). El proyecto vincula la realidad, que se muestra evidente, con lo posible, lo que podría venir, a través del “posibilitamiento” (Heidegger, 2007, p. 429). Para Heidegger, el posibilitamiento es la toma de posición que parte de la realidad y apunta hacia lo posible: “Lo posible sólo campa en su posibilidad si nos vinculamos a él en su posibilitamiento” (Heidegger, 2007, p. 430). El proyecto es la manera en que los seres humanos logran arrojarse a la posibilidad pero que a su vez implica un retorno a sí mismos.

En el acontecer el proyecto se configura mundo, es decir, en el proyectar brota algo y se abre a las posibilidades y de este modo irrumpe en lo real en cuanto tal, para experimentarse a sí mismo en tanto que irrumpido como realmente ente en medio de aquello que ahora puede estar manifiesto como ente. (Heidegger, 2007, p. 432)

Es así como el proyecto supone una transformación continua de la existencia, atenta en todo momento a la realidad y a la posibilidad. Para los seres humanos, entendidos como *Dasein*, el proyecto es la posibilidad que configura mundo. Característica que no es un ámbito teórico o académico, sino de la existencia misma.

Conclusión del segundo apartado

Fueron expuestas las tres tesis acerca del mundo de Heidegger. Acerca de la piedra, lo no vivo, Heidegger señala que únicamente tiene una disposición, que es enteramente pasiva y que en tanto que no puede buscar las condiciones que propicien su vida, dado que no está viva, es notorio que no tiene mundo. Sobre los animales indica que en tanto que seres vivos procuran para sí mismos las condiciones para su subsistencia. Sin embargo, su manera de procurarse es la de ser capturados por algunos signos de su mundo circundante. Esta captura es la que denota su pobreza de mundo y se llama perturbación. La cual desencadena una conducta, ello es lo que caracteriza a los animales, y siendo que la capacidad de subsistir conforma en los animales sus órganos, no es factible comparar a los animales con una máquina, ni a sus órganos con herramientas.

Heidegger apunta que los seres humanos están caracterizados por la conciencia de la muerte, la vinculatoriedad con lo otro y la manifestabilidad de lo ente en tanto que ente. Que siendo seres vivos no quedan limitados por la forma en que los prenden los objetos, sino que los seres humanos pueden suspender su respuesta de acuerdo al conjunto que los gobierna y ya no al caso particular, por lo que tienen comportamiento y no conducta. En este comportamiento, los seres humanos están en la posibilidad de enlazar su vida con diversos conjuntos, al participar del ordenamiento que descubren en cada caso. A esta operación es posible reconocerla como configuración de mundo, en tanto que establece una relación íntima con el ambiente de que participan con objetos inanimados, animales y otros seres humanos, revelando mediante el proyecto su compromiso con el ser.

Con todo lo dicho, es posible ensayar una aproximación al concepto de mundo: mundo es la forma en que los seres humanos configuran la realidad, no desde conceptos ni teorías, ni intuiciones o leyes, sino desde las disposiciones de lo ente que perciben en la íntima relación consigo mismos.

Conclusiones del capítulo

El presente capítulo trató de dar cuenta de dos planteamientos acerca del entorno o medio de los animales y el de los seres humanos. En primer lugar, Uexküll muestra con el concepto de mundo circundante que los objetos con los que están relacionados los animales son enteramente diversos entre sí. De manera que los circuitos cerrados de interacción, derivados de procesos continuos de ajustamiento entre el medio y el animal en cuestión, ignoran algunos efectos que pueden ser muy importantes para otros. De tal suerte que podría parecer que los animales habitan mundos circundantes distintos e infinitamente diversos, sin que ello implique una desconexión. Uexküll relata la apertura del animal a ciertos objetos que lo desinhiben al incitar en el animal una reacción que él mismo establece orgánicamente. Las posibilidades de apertura de los animales están dadas por su percepción como sujetos, por ello para referir al entorno del animal Uexküll habla de mundo circundante y no de mundo.

A partir de los análisis de Heidegger, en segundo lugar fue señalado que el entorno o medio de los seres humanos puede entenderse desde dos posibilidades, por un lado, el entendimiento vulgar se restringe a lo particular e inmediato y queda delimitado por tradiciones y costumbres, con respecto a ello los seres humanos tienen conductas culturales y no comportamiento. Por otro lado, el configurador de mundo traspasa la barrera de lo inmediato y particular al tener en cuenta su finitud, su participación en conjuntos y el descubrimiento del ser de lo ente. A partir de tales posibilidades, despertadas únicamente al no evadir el aburrimiento profundo, se comprenden a sí mismos como integrantes de un conjunto. Razón por la cual, son capaces de transformar su conducta en comportamiento, enlazando su realidad con otras posibilidades no legadas por la tradición, sino establecidas desde sí mismos. Por ello, para el entendimiento vulgar el entorno es un mundo circundante determinado por la tradición, mientras que para el configurador de mundo el entorno es un campo de posibilidades vinculantes entre su vida y el conjunto que en cada caso lo gobierna. A dicho campo Heidegger lo llama mundo.

Las dos propuestas que han sido revisadas apelan a que los seres humanos están en posición, a través de ciertas prácticas, de “ver la vida a la cara” (Uexküll) y de “transformar la existencia” (Heidegger). Lo anterior a partir de la reconsideración activa de la manera en que están relacionados con lo que los rodea, ya sea por medio

de la biología exacta o de la filosofía, entendida como medio de evocación al aburrimiento profundo. Cabe señalar que estas propuestas hacen del panorama de los seres humanos un campo de experimentación sobre la propia vida, en tanto que la existencia no es una determinación mecánica, biológica o tradicional, sino el asunto de cada ser humano.

Ambas posturas conforman la diferencia entre animales y seres humanos, ella es la diferencia ontológica. Los animales están atrapados por ciertas perturbaciones que los encierran en un mundo circundante, mientras que los seres humanos tienen la posibilidad de establecer nuevos modos de corresponder a su entorno o conjunto, que en tal caso Heidegger llama mundo. La razón de esta diferencia, aparentemente insondable, no alcanza a ser clara debido a que no se debe a una diferencia de grado, sino de especie. Por ello, para Heidegger, si bien los seres humanos tienen determinaciones biológicas, su posibilidad de transgredirlas y redefinirlas señala un talento divino que ni por asomo se asemeja a lo posible para los animales.

En el presente capítulo fue expuesto el significado de la vida según Heidegger, entendida como el avanzar hacia sí mismo de un conjunto organizado que obedece a un impulso. También se explicó cómo emergen, de acuerdo con Uexküll, nuevas realidades para los diversos organismos, de acuerdo con sus capacidades perceptuales y efectoras. Realidades que son independientes del resto de esferas animales, pero que de cierto modo obedecen a las leyes de "la Naturaleza" y corresponden armónicamente con todas las demás esferas. La diversa complejidad de las esferas dio cuenta de distintas relaciones de orden que explican el origen del tiempo, el espacio y la forma como meras categorías anímicas. En el caso de los seres humanos resulta, hasta cierto punto, comprensible el desarrollo de esferas más amplias donde tienen lugar fenómenos como la conciencia de muerte, la tendencia a la vinculatoriedad y el reconocimiento del ser de lo ente. Proceso que depara la posibilidad de derribar los muros del túnel del mundo circundante, lo que suscita la salida al mundo. Esta última esfera no es el territorio del desocultamiento de todos los entes ni todos los significados, sino que es la posibilidad de la transformación de la propia realidad a través del proyecto, que vincula lo que es con lo que puede ser.

Esta es también la perspectiva de Peter Sloterdijk quien, a partir de Heidegger y Uexküll, entre muchos otros, ofrece una conceptualización de los seres humanos erigida en la continua transformación. Perspectiva que está atenta a las influencias técnicas y corporales que han hecho irrumpir a los seres humanos en su *dynamis*

autoformativa. De tal manera, el resquebrajamiento del mundo circundante y su caracterización como mundo, nociones que permitieron diferenciar tan claramente a animales y seres humanos en el presente capítulo, es la maniobra fundamental de los seres humanos capaces de crear a otros seres humanos.

Con esta perspectiva es posible entender tanto a los animales con su mundo circundante como a los seres humanos con su mundo, como conjuntos operativos. Es decir, ambos polos constituyen un conjunto orgánico inseparable. Resultaría ahora tan difícil separar a la garrapata de su anillo de desinhibición, que le abre el acceso a sus medios de subsistencia, como alienar a los seres humanos configuradores de mundo del detenimiento y el proyecto que les es propio. Sin mundo circundante no hay organismo biológico y sin proyecto no hay libertad.

Sloterdijk propone la existencia de ciertas prácticas culturales e individuales, que no son otra cosa que conductas conscientes, es decir, formas del comportamiento, que suscitan en los seres humanos lo que los distingue de los animales. El abismo entre seres humanos y animales, insondable para Heidegger, puede ser entendido por el término sloterdijkiano de antropotécnica, el cual será el objeto del siguiente capítulo. El concepto de antropotécnica es el portador de una crítica histórico-biológica a la ontología heideggeriana, en tanto que constituye la clarificación de la diferencia ontológica entre pobreza y configuración de mundo.

Capítulo III: El sitio del ser humano en el claro: sobre el concepto de antropotécnica

El miedo es producto de la imaginación, es un castigo, es el precio de la imaginación.

Thomas Harris, *El dragón rojo*.

Introducción

Las nociones de sistema y mundo son tomadas por Peter Sloterdijk para proponer una antropología filosófica. Estos dos conceptos constituyen la creación sin creador que son los seres humanos, abiertos a posibilidades que rebasan por completo el ámbito biológico.

El animal político, el animal racional, el animal simbólico, el Dasein, el *homo sapiens*, los seres humanos son planteados por Sloterdijk como el resultado de una deriva de la especie por un océano de técnicas y ejercicios que han llevado a tal conjunto de animales a poseer un cuerpo cada vez más inmerso en las profundidades del mar que ellos mismos han creado. Sloterdijk propone comprender a los seres humanos como animales de ejercicios, en preparación continua hacia las condiciones de un ambiente que ellos mismos han dispuesto en su andar. En este horizonte, los seres humanos son el resultado de la experimentación, consciente e inconsciente, de los seres humanos sobre sí mismos y los otros, de cara a la transformación incesante del medio.

Bajo estos términos, los seres humanos son el resultado del entramado de lo biológico, lo social y lo simbólico. De modo que la sociedad es un sistema que produce a los seres humanos que la conforman. Siendo que, no obstante, los seres humanos tienen que encargarse de este proceso, dado que es en su conciencia donde tiene lugar tal configuración.

En el presente capítulo es elaborada una exposición de la perspectiva antropológica de Sloterdijk a partir del concepto central de antropotécnica, es decir, el complejo de medios a través de los cuales los seres humanos llegan a constituirse

como tales. Concepto que Sloterdijk desarrolla principalmente en tres textos: *Reglas para el parque humano*, *La domesticación del Ser*, y *Has de cambiar tu vida*, que a continuación serán expuestos y revisados para comprender el significado y desarrollo del concepto de antropotécnica.

Reglas para el parque humano es una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Aquí, continúa Sloterdijk la crítica al humanismo sostenida en aquella carta. Sloterdijk descubre en el humanismo uno de los ejes para la constitución de cotos excluyentes de amigos. Lo cual es la base de nacionalismos con implicaciones de guerras cosmopolitas. Tal concepción, constreñida a la civilidad fundada en la lectura, es inocente al ignorar que es a partir también de manipulaciones poblacionales en ámbitos orgánicos que la sociedad humana y los seres humanos se constituyen.

Sloterdijk toma distancia de Heidegger al plantear que la configuración de mundo, la diferencia específica de los seres humanos con respecto de los animales, es resultado de una evolución técnica. Por ello, en este texto Sloterdijk se asoma a la vía arqueológica y antropológica para comprender cómo se generó la posibilidad de la configuración de mundo, de cara a la evidencia de que los seres humanos no han sido siempre lo que son actualmente. En este texto, Sloterdijk propone por primera vez el término de antropotécnica, caracterizándolo como el conjunto de los medios de comunión y comunicación que constituyen a los seres humanos a partir del ejercicio, la domesticación y la modificación corporal. Tal es el horizonte pleno de la formación de los seres humanos, el cual se separa del humanismo al contemplar más antropotécnicas que las derivadas de la educación, esta postura posthumanista contempla también la crianza de los seres humanos por los propios seres humanos.

En *La domesticación del Ser*, Sloterdijk aborda la misma problemática pero desde una perspectiva centrada en “una nueva configuración entre la ‘ontología’ y la antropología” (2011, p. 100). Pregunta cómo es que el animal prehumano bajó del árbol para salir al claro. Con lo que desarrolla un método que llama fantasía filosófica, el cual “corresponde a un discurso en el que se ensaya la reconstrucción de un producto de la evolución del tipo hombre-en-la-historia” (2011, p. 101). Sloterdijk dice que avanzará desde Heidegger contra Heidegger en la historia biológica social de la salida al claro.

En este panorama, Sloterdijk señala que la formación de esferas físicas y de comportamiento han derivado en los seres humanos de la actualidad. Reconoce cinco

esferas: la insulación que implica un alejamiento del mundo circundante inmediato a través de medios físicos, como barreras contra la intemperie; la exclusión corporal, que significa distanciamiento del objeto a partir de la utilización de herramientas: la neotenia, que supone una inversión del proceso de selección natural, o, dicho de otro modo, la agudización radical de una inmadurez congénita; la transferencia, que consiste en el reconocimiento del otro como importante a partir de que es accesible la inminencia de la muerte; y la cerebralización, es decir, el desarrollo de un órgano centralizado de almacenamiento de información, a partir de la sofisticación corporal, que a su vez agudiza los factores previos.

En suma, estos procesos suscitaron un ambiente de serenidad creciente en que el lenguaje y algunos mecanismos de trascendencia cerraron el círculo que constituye las condiciones de posibilidad de la salida al claro del animal humano. Sloterdijk entiende este fenómeno como mundo, en ello consiste la fractura de la jaula ontológica a la que Heidegger apela como característica de los seres humanos. Tal esquema ofrece el panorama de las antropotécnicas como fundamental para los seres humanos, al fungir como el modelado biológico, simbólico y disciplinario de los individuos integrantes de determinada sociedad o esfera antropotécnica. Esta formulación apunta también a la ambivalencia antropotécnica, puesto que algunas están dirigidas a la conformación de sujetos autónomos y otras al establecimiento de objetos de dominio. Esta dualidad está basada en la diferenciación jerárquica entre mente y cuerpo, la cual parte de la búsqueda de establecer la fuente de dominio en unos pocos sujetos.

Por este motivo, Sloterdijk comprende que la fuente de tal jerarquía es la objetivización, entendida como la reducción del objeto a los meros términos del sujeto. Como oposición sugiere la aproximación a métodos de observación que no socaven las particularidades del objeto, en especial desde que es patente que el objeto influencia también al sujeto. En este punto Sloterdijk propone la metodología de la teoría de sistemas.

El tercer momento del concepto de antropotécnica está situado en el texto *Has de cambiar tu vida*. Esta es una robusta propuesta donde Sloterdijk desarrolla una historia de los ejercicios que han dado forma a los seres humanos, especialmente en occidente. En este texto, el autor plantea un esquema bastante claro, dentro de la lógica de la teoría de sistemas, de la configuración antropotécnica de la esfera social, que es un complejo autopoiético y un sistema clausurado en su operación, cuyos

elementos son los seres humanos. En este esquema, Sloterdijk muestra la concatenación de tres esferas o dominios inmunitarios, necesarios para dar cuenta de la complejidad humana, a saber, el biológico, el social y el simbólico o psicológico. Sloterdijk basa sus observaciones en el descubrimiento del sistema bio-inmunitario en el siglo XIX por biólogos y médicos. El autor define inmunidad como la separación entre lo propio y lo impropio, distinción que opera en los tres dominios antedichos. Mediante la inmunidad un sistema biológico mantiene su identidad al diferenciarse de su entorno desde filtrados capilares hasta los glóbulos blancos. A su vez, el sistema social se afirma a través de acuerdos y fronteras. En lo simbólico la diferenciación del entorno sucede a través del resguardo de la finitud, lo cual sólo se logra al articular mecanismos de trascendencia, asequibles a través del ejercicio. El concepto de inmunidad, en parte anclado en la Teoría de sistemas sociales de Luhmann y en la teoría de la complejidad, le brinda a Sloterdijk material óptimo para comprender la manera en que los seres humanos, entendidos como sistemas autopoiéticos, se diferencian de su entorno para darse forma a sí mismos.

El sistema biológico, que de alguna forma llegó a albergar las capacidades humanas, dio lugar, mediante un músculo lingüístico, a la conciencia de la propia muerte y a la consternación incesante por las vicisitudes de la vida cotidiana en un ambiente climática y socialmente hostil. De tal manera que el individuo, en un entorno social, idea mecanismos de trascendencia como las rutas críticas que dirigirán su vida. Aquí, religiones y culturas son tomadas como sistemas de ejercicios físicos y espirituales que median la relación entre el individuo y su esfera social y simbólica. De tal suerte que sin estos esquemas la vida del individuo no cobra forma, su compromiso debe ser suscitado por un tercer agente, un entrenador, profesor o modelo que lo lleve, ya sea de forma positiva o negativa, a ejercitarse de acuerdo a un atractor. Al caracterizar a los seres humanos como expuestos a tendencias ascendentes, Sloterdijk entiende los atractores como “magnitudes direccionales de tensiones verticales” (2012, p. 29). Esta noción le sirve al autor para dar cuenta de la manera en que los ejercitantes se orientan en un sistema psíquico o simbólico-inmunitario, sometiéndose a “fatigas *suprarrealistas*” (2012, p. 29). Sloterdijk señala que dentro del esquema de ejercicios pueden encontrarse valores opuestos como lo

son la excelencia o la medianía, caso en el que la excelencia funge como atractor y la medianía como “un valor de repulsión o esquivamiento” (2012, p. 29).⁵⁷

En la lógica que Sloterdijk plantea, se encuentran en el mismo nivel las determinaciones biológicas, sociales y simbólicas, de manera que ninguno de estos polos tiene preponderancia. El cuerpo, la sociedad y el espíritu son igualmente producidos por la sociedad y, en casos especiales, por plena voluntad del sujeto. Eso sí, desde una base ascética propia de la época y el contexto social. Aquí, mundo significa la relación con un entorno fluctuante, que depende de la posición del observador. De cómo ha sido influenciado por su comunidad y qué papel toma él mismo.

La perspectiva de Sloterdijk permite pensar la mente y el cuerpo como un conjunto con la época y el contexto, por ello ofrece un suelo fértil para comprender las caracterizaciones de los individuos allende a las lecturas teleológicas o humanistas que encapsulan a los individuos. Por ello, conviene analizar esta propuesta, para aproximar otro tipo de explicaciones que no se basen en determinaciones inmutables.

1. Reglas para el parque humano

En el texto *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk repasa las discusiones de la configuración política de los seres humanos desde el mundo antiguo hasta la actualidad. Este ensayo muestra cómo la vida política es separada de la vida animal en las diversas etapas del humanismo. Vertiente que fija su atención en la formación literaria de los individuos, al descartar que hay otros medios que constituyen a los seres humanos, como el biológico. Cuando los humanismos ignoran dicho aspecto,

⁵⁷ Al respecto cabe recuperar la nota 1 del traductor en *Has de cambiar tu vida*:

Un *atractor*, en la teoría de la complejidad, es el patrón que vemos si observamos el comportamiento de un sistema durante un tiempo. Cuando lo hemos descubierto, decimos que este patrón es un *atractor*, es decir, una especie de imán que *atrae* al sistema hacia ese comportamiento. Hay *atractores* que acercan al sistema a su funcionamiento óptimo y otros que lo alejan del mismo. (2012, p. 29)

Moisés Sametband (1999) caracteriza a los atractores como región de convergencia de trayectorias. En el caso de los sistemas dinámicos, en un péndulo real “No importa cuánto impulso inicial recibe el péndulo, en todos los casos la pérdida de energía finalmente lo inmoviliza, es decir, la trayectoria desemboca inevitablemente en el punto de reposo [...]. De allí el nombre de “atractor” que recibe el punto fijo [...]” (p. 58).

las diversas determinaciones biológicas quedan en manos de “criadores insospechados”, mientras que muy pocos humanos se producen a sí mismos, la mayoría sólo son producidos. Sloterdijk trata de mostrar que lo constituyente de los seres humanos es un conjunto de factores biológicos, sociales y literarios, y que aún la crítica al humanismo de Heidegger participa de una inocencia sospechosa. Por ello, el término antropotécnica es importante al conjuntar las tres frecuencias cuya sintonía son los seres humanos. En este apartado se expone la discusión de Sloterdijk con el humanismo en *Reglas para el parque humano*, dado que el ensayo muestra la patencia y amplitud del concepto antropotécnica que es desarrollado en el presente capítulo.

Publicado en 1999, el ensayo *Reglas para el parque humano* es la respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, conformando una crítica al encapsulamiento del significado de los seres humanos por las posturas humanista y ontológica, en las que lo humano, como advierte Sloterdijk, es pensado como un punto fijo desde su irrupción, ya sea como proveniente de la literatura o de la meditación del ser, yace oculto el plano material de un animal sujeto a influencias genéticas. Sólo entendido de esta manera, las propuestas de Platón, que concibe la política como la urdimbre del destino de un ganado más o menos racional y sujeto a crianza;⁵⁸ y de Nietzsche, quien, en los zapatos de Zaratustra,⁵⁹ observa cómo los seres humanos son los mejores animales domésticos de los seres humanos, cuya forma es y será disputada en la competencia de sus criadores; y de los postulados paleo arqueológicos que ponen a los seres humanos como una irrupción histórica y evolutiva.

1.1. Los seres humanos como algo dado

En *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk confronta dos perspectivas aparentemente inconmensurables acerca de los seres humanos. En primer lugar, la del humanismo tradicional y el ontológico, que asume que los seres humanos no son

⁵⁸ Platón. (1988) “Político”. En Platón. (trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero.), *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (Pp. 499-617). Madrid: Gredos.

⁵⁹Nietzsche, F. (1996) *Así habló Zaratustra*. Alianza: Madrid.

ni han sido verdaderamente animales. En segundo lugar, la señalada por Platón, Nietzsche y la antropología empírica, que piensan a los seres humanos como animales sujetos a crianza y eugenesia.

La primera postura opta por la educación con miras a la domesticación e inhibición contra la bestialidad y la desinhibición. Sus características ontológicas le pertenecen de suyo a los seres humanos únicamente si son capaces de andar el trecho de la pedagogía o la meditación del ser. Por ello, si son puestos a su alcance los medios literarios que los expongan a un correcto ejercicio, entonces los seres humanos llegarán a la virtud. La máxima de este paradigma es que los seres humanos son animales sometidos a influencia” (Sloterdijk. 2011, p. 202). De modo que elegir las influencias correctas, las de la inhibición, es el proyecto del humanismo, cuya finalidad es dominar por entero las tendencias bestiales y destructivas de los seres humanos. La empresa del humanismo es la de “rescatar al hombre de la barbarie” (2011, p. 201).

La postura del humanismo parte de la época de la paz augusta. La Roma imperial del coliseo y el estoicismo propone la *humanitas* como la máxima cualidad humana. De un lado está la violencia, el espectáculo y la ebriedad costeadas por el estado que vive con la forma “pan y circo”; del otro lado, contra los individuos que habitan tales prácticas, el estoicismo, de la mano de su “enchiridion”,⁶⁰ desarrolla ejercicios de inhibición. Para ellos alejarse de la turba, con la compañía del libro, permite evitar la barbarie.

A partir de este quiebre, el humanismo promueve el alejamiento de los medios de la desinhibición y bestialidad. Pero la empresa consiste en asumir que sólo si aleja a los seres humanos de tales riesgos llegarán a constituirse como verdaderos seres humanos. Hay que alejarlos por entero de la animalidad. Por ese motivo el humanismo, que busca inhibir la animalidad, parte de la convicción de que los libros, entendidos como cartas a los amigos, pueden proclamar los motivos generales de la inhibición. En tal situación de calma y racionalidad estará superada la barbarie. De acuerdo con Sloterdijk, el proyecto antropológico del humanismo consiste en “seleccionar para el desarrollo de la propia naturaleza los medios amansadores y

⁶⁰ Enchiridion, del griego Ἐγχειρίδιον, significa manual. Epicteto escribió un manual con consejos éticos estoicos en el año 135 d. C. La tradición estoica valoraba el formato de manual por la disposición al uso cotidiano. Puede entenderse como un apoyo efectivo para la toma de decisiones orientadas a la serenidad propia.

prescindir de los medios desinhibidores” (2011, p. 203). Lo que queda velado en tal postura es que los seres humanos no son sólo sujetos morales, sino también biológicos.

Sloterdijk señala que el humanismo deja entrever que hay medios “de comunión y comunicación, cuyo uso permite que los hombres se formen a sí mismos como aquello que pueden ser y serán” (2011, p. 203). Tal es el primer esquema del concepto antropotécnica. Sloterdijk muestra que sólo de forma indirecta el humanismo ha atinado en tal pesquisa, dado que su sesgo yace en ignorar el complejo de medios antropotécnicos, al centrar su atención únicamente en los medios literarios de la enseñanza.

La propuesta pretendidamente antihumanista de Heidegger surge de la pregunta: “¿Cómo devolverle el significado a la palabra *humanismo*?” (Heidegger, 2016, p. 19). Heidegger sospecha que los mismos títulos constituyen el verdadero riesgo. A sus ojos, la búsqueda de que los seres humanos restrinjan su amistad a los seres humanos deriva en la formación de cotos preocupados por la producción de objetos⁶¹ que los beneficien, pero no por su relación con el ser. La amistad entre los humanos, el proyecto del humanismo, es para Heidegger la formación de un muy reducido círculo. Por ello, propone otro plano de amistad al exponer que los seres humanos son los pastores del ser, que habitan la casa del ser, el lenguaje. Esta otra relación con aquello de lo que mana el ser de lo ente sería una amistad verdaderamente prolífica. De acuerdo con Heidegger, la amistad de humanos con humanos deriva en las catástrofes del siglo XX, lo cual implica que habría que orientar la amistad hacia el ser, en este caso ocurriría una consolidación armónica de la libertad del individuo cuya práctica o ejercicio sea la meditación y no la mera teoría o especulación tecnológica orientada a la explotación. Para Heidegger, la forma tradicional de ver a los seres humanos como animales racionales o animales políticos es un error, dado que, a su parecer, los seres humanos, al ser configuradores y no pobres de mundo, tienen más en común con lo divino que con lo animal.⁶²

⁶¹ Como refiere Heidegger en *Carta sobre el humanismo* “Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad...” (Heidegger. 2016, p. 15)

⁶² En *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger argumenta en qué consiste la diferencia entre los animales y los seres humanos:

De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia por un abismo. Por contra, podría

Lo que de esta primera propuesta no logra convencer a Sloterdijk, y la razón por la que compara al humanismo con la ontología de Heidegger, es que no está presente ninguna investigación o pregunta por la procedencia animal de los seres humanos. Deben existir evidencias de cómo llegó a ser posible la salida al claro de los seres humanos. La flaqueza del argumento humanista es que asume a los seres humanos como algo definido por entero en sus cualidades racionales y meditativas. Esto compromete a los seres humanos con una forma inmutable y teleológicamente determinada. Sloterdijk enfatiza la limitación del humanismo con dos preguntas:

¿Qué doméstica o educa al hombre cuando, tras todos los experimentos anteriores de educar al género humano, sigue sin estar claro quién o qué educa a los educadores y para qué? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no puede plantearse, de forma competente, en el marco de las meras teorías de la domesticación? (Sloterdijk, 2011, p. 209)

La perspectiva de Heidegger ignora “resueltamente” cómo ha salido el ser humano al claro. Como señala Sloterdijk:

Hay una historia [...] de la salida del hombre al claro, una historia de la susceptibilidad del hombre a ser tocado por la cuestión del Ser y una moción histórica de la apertura de la diferencia ontológica. (Sloterdijk, 2011, p. 209)

En este punto, Sloterdijk se decanta por la historia que comprende a los seres humanos como el resultado de la historia social de la serenidad y las domesticaciones.

1.2. El ser humano como el animal que se da su ser

Sloterdijk fundamenta la patencia de la segunda perspectiva, que parte de la historia social de la serenidad y las domesticaciones, a partir de las propuestas filosóficas de Nietzsche y Platón, dado que brindan observaciones acerca de que lo humano es un campo más amplio que la desinhibición. Nietzsche señala que hay criadores en continua disputa por la principal injerencia, mientras que para Platón, la *polis* es un parque donde se entreteje el destino del ganado humano, con un parecido a los zoológicos actuales, donde, no obstante, son impartidas lecciones tanto como se

parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable. (Heidegger, 2016, p. 35)

eligen, veterinariamente, las cruces de las cualidades humanas. Además, donde la virtud es el fruto de la crianza y el aleccionamiento bienaventurado.

Estos contraargumentos al humanismo realzan la importancia de otro tipo de averiguaciones, por ejemplo, de la historia de la especie humana, la cual no termina de ser escrita. Diversos descubrimientos, derivados de la paleoarqueología y la antropología empírica, muestran que el lugar de los seres humanos en el claro puede deducirse de una deriva tecnógena.⁶³ La neotenia consiste en la “historia natural de la serenidad, en virtud de la cual el hombre pudo convertirse en el animal capaz de mundo” (Sloterdijk, 2011, p. 209), mientras que la exclusión corporal es “una historia social de las domesticaciones gracias a las cuales los hombres se experimentan originariamente a sí mismos como los seres que se recogen para corresponder al todo” (2011, p. 209).⁶⁴

De la neotenia se deriva una narrativa, dentro del ámbito natural, que da cuenta de que el ser humano es el animal “que ha fracasado en ser y permanecer animal” (Sloterdijk, 2011, p. 209); que nace cada vez más prematuro. Tal inmadurez le permitirá un desarrollo más intenso en su vida exo uterina.⁶⁵ La exclusión corporal

⁶³ Estos descubrimientos son expuestos con mayor claridad en el texto *La domesticación del ser* que será expuesto en el siguiente apartado. Entre los descubrimientos discutidos por Sloterdijk se encuentra la construcción primitiva de empalizadas como primera forma de aislamiento del clima; el labrado de piedras que permite un primer distanciamiento de los objetos; el adelantamiento del parto y la conservación de las formas juveniles en la madurez; la acentuación de rasgos físicos como el despejamiento del rostro y el adelgazamiento de la piel; así como el desarrollo del cerebro y demás “órganos del claro”; y la creación de las primeras instituciones simbólicas. (Sloterdijk, 2011, pp. 109-138)

⁶⁴ En *Reglas para el parque humano* Sloterdijk sólo menciona dos cualidades del animal prehumano, en *La domesticación del ser* profundizará en esto que llamará protoesferas.

⁶⁵ La neotenia (del griego *neo*: joven; *teinein*: extenderse) consiste en el mantenimiento de características infantiles o fetales sin evitar la madurez sexual para un óptimo ajustamiento al medio. En los seres humanos se ha reconocido la neotenia en la ausencia de pelo y la extensión de la plasticidad neurológica que permite alargar los periodos de aprendizaje, gracias a ello es que se ha comparado el aspecto de los humanos con el de los fetos de otros antropoides. Dicho fenómeno es compartido por algunos animales fascinantes como el axolotl, el cual persiste en el estado larvario de los anfibios al no salir del agua, por lo que no pierde las branquias. La neotenia del axolotl es tan revocable que al administrarle ciertas hormonas continúan su desarrollo fuera del agua, transformándose en una salamandra.

Giorgio Agamben dedicó el pequeño ensayo *Idea de la infancia* a este fenómeno. Tras comparar el mecanismo evolutivo de la neotenia en el axolotl y los seres humanos, distingue la Totipotencia como característica propia de los seres humanos, que ante su indeterminación están en posición de revocar los mandatos biológicos y propios de su tradición. La totipotencia lleva incluso a una somera explicación de la diferencia ontológica:

Los animales desatienden las posibilidades de su soma que no están inscritas en el germen: en el fondo, contrariamente a lo que se pueda pensar, no prestan atención alguna a lo que es mortal (el soma es, en cada individuo, lo que en todos los casos está destinado a la muerte) y cultivan únicamente las posibilidades infinitamente repetibles que se han fijado en el código genético. Prestan atención sólo a la Ley, únicamente a aquello que está escrito.

constituye una narrativa propia del ámbito social y consiste en los medios de domesticación que suscitan la agudización de la inmadurez.

No es posible dividir la historia de la especie humana en lo meramente natural y lo meramente social. La inmadurez y el cobijo artificial de sus debilidades en conjunto conforman la posibilidad por la que el “animal *sapiens* se convirtió en el hombre sapiens. [...] Aquí se cumple la revolución antropogenética, el estallido que hace saltar el nacimiento biológico convirtiéndolo en el acto de venir al mundo” (Sloterdijk, 2011, p. 209). Tal estallido conforma el paso de la pobreza de mundo a la configuración de mundo, “por su fracaso como animal, el ser indeterminado se precipita fuera el medio ambiente [Umwelt] y gana así el mundo en sentido ontológico [Welt]” (Sloterdijk, 2011, p. 210).

La salida a lo que Heidegger llama “lo abierto” crearía una dislocación paralizante si no residiera el *homo sapiens*, el Dasein, en ese momento en la casa del ser. Las lenguas prestan cobijo a los seres humanos. Pero no son el único medio de resguardo, también las casas, las edificaciones materiales, lo guardan parcialmente de lo *tremendo*.

En este contexto, Sloterdijk recupera las observaciones de Nietzsche acerca de las casas de los seres humanos. El personaje de Nietzsche, Zaratustra, observa el empequeñecimiento de las casas, que con dificultad darán cuenta de un espíritu engrandecido. Zaratustra nota que la mayoría de los humanos tienen una actitud pasiva en el querer, que sólo son queridos. La virtud para ellos es una tendencia a la docilidad, y el mayor bien que desean es la seguridad. Para el personaje de Nietzsche es notorio que: “han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre” (Sloterdijk, 2011, p. 212).

El tiempo por venir, para Nietzsche, augura ser el campo de competencia entre los criadores humanos. Nietzsche contraviene al humanismo toda vez que este planteamiento, como advierte Sloterdijk:

no puede ni está autorizado a pensar nunca más allá de la cuestión de la domesticación y la educación; el humanista deja que el hombre le sea dado de antemano y le aplica luego sus medios domesticadores, adiestradores, y

El infante neoténico se encontraría, en cambio, en la condición de prestar atención precisamente a aquello que no está escrito, a posibilidades somáticas arbitrarias y no codificadas: en su infantil totipotencia, se encontraría estáticamente amedrentado y expulsado fuera de sí, no, como los demás vivientes, a una aventura y a un ambiente específico, sino, por primera vez, a un mundo: estaría verdaderamente a la escucha del ser. (Agamben, 1989, pp. 78-79)

educadores, convencido como está de la relación necesaria entre leer, estar sentado y amansar” (Sloterdijk, 2011, p. 212).

Gracias a una “exitosa combinación de ética y genética” (Sloterdijk, 2011, p. 213), los seres humanos lograron empequeñecerse a sí mismos. La invisible empresa de producir a los seres humanos que señala Nietzsche tiene por objetivo hacer un animal pasivo a la medida, por decirlo de forma coloquial, un humano faldero. Las alusiones nietzscheanas indican la existencia de un “terreno inmenso en que ha de llevarse a cabo la definición del hombre futuro” (2011, p. 213), que contempla tanto la genética como la ética. Estas indicaciones exigen “airear el secreto de la domesticación de la humanidad” (2011, p. 213), y confrontar a los criadores y sus programas de crianza. El pensamiento contemporáneo no ha de ignorar el terreno acotado por Nietzsche si quiere evitar ahondar las huellas del humanismo en el polvoso camino de la historia. Sloterdijk señala la profunda relación de las antropotécnicas con este terreno de definición de lo humano. El terreno de las antropotécnicas, como segunda definición, comprende “la diferencia y cruzamiento de domesticación y crianza” (Sloterdijk, 2011, p. 213).

No obstante, para Sloterdijk la perspectiva de Nietzsche porta dos equivocaciones: 1) Nietzsche asume que la premeditación clerical fue capaz de hacer de los seres humanos animales domésticos en un corto plazo, “como si unas cuantas generaciones de dominio clerical bastaran para hacer de los lobos perros y de los hombres primitivos, catedráticos basilenses” (2011, p. 214). 2) Nietzsche piensa en un autor meticuloso y definitivo de la domesticidad de los seres humanos donde en su lugar es más oportuno pensar en “una cría sin criador [...] una propensión biocultural sin sujeto” (Sloterdijk, 2011, p. 214).

La segunda parada de Sloterdijk en el terreno de la crítica al humanismo la hace en el diálogo platónico *El político*. En él, Sloterdijk reconoce la “carta Magna de una politología pastoral europea” (Sloterdijk, 2011, p. 216). En el diálogo, el “Extranjero y su interlocutor, el joven Sócrates, se entregan al intento capcioso de someter la futura política o el futuro arte del pastoreo ciudadano a reglas racionales transparentes” (Sloterdijk, 2011, p. 216).

El tratamiento en este diálogo apunta a una labor “zoopolítica” (Sloterdijk, 2011, p. 217),⁶⁶ en la que la comunidad es resguardada en un parque zoológico-temático.

⁶⁶ En el texto *Homo sacer* de Agamben está presente una distinción de la vida en términos dentro de la polis y fuera de ella:

Sin embargo, la característica subrayable del zoo humano es que los mismos seres humanos se mantienen en el parque, dado que en su habitar crean una atmósfera de parque. La forma en que los habitantes del parque generan una opinión acerca de su automantenimiento es crucial. De la revisión que hace Sloterdijk sobre el diálogo platónico cabe destacar dos puntos de interés. 1) Repasa si hay entre los directores del parque y sus pobladores una diferencia específica o de grado. En el caso de la diferencia de especie la democracia es imposible, mientras que la diferencia de grado permite que la democracia sea la vía. Sin embargo, para que esto sea posible ha de ser suscitada la posibilidad de saber político para los pobladores y no sólo para los directores.

2) Sloterdijk analiza las dos metáforas platónicas: la del político como pastor y la del político como tejedor. Según el modelo del político como pastor, Platón señala que el objeto de gobierno del político es un ganado manso de animales pedestres sin cornamenta cuyo apareamiento sucede sin mezcla, además, poseen voluntad. En este caso lo más difícil es el gobierno de la crianza. Para resolver tal problemática, Platón formula la segunda metáfora, al considerar al político como tejedor de los destinos humanos, que en su pedestal de sabio logrará, a través de la “concordia y amistad” configurar un telar pleno llamado “comunidad” (Sloterdijk, 2011, p. 219). Dicho tejedor ha de primar el uso de dos tipos de hilos para el conjunto, a saber, el de “la fortaleza guerrera [...] y la sensatez filosófica humana” (2011, p. 212). Características que de forma aislada pueden ser problemáticas, pero en oposición son las constituyentes de la mayor virtud.

En suma, este diálogo es, a los ojos de Sloterdijk, el itinerario del humanismo, dado que “la tarea del super humanista no sería otra que la planificación de una élite que debe ser criada expresamente por mor de la totalidad” (Sloterdijk, 2011, p. 220). Sin embargo, el vaticinio naufraga apenas al zarpar, puesto que tal ingenio y generosidad previsora resulta humanamente sospechosa e imposible. Parece que Platón deja esta labor a un ser divino en tiempos en que los dioses han abandonado

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo. (Agamben, 2006, p. 9)

a los seres humanos. El rebaño humano, sujeto a crianza y conducción, es un barco sin capitán,⁶⁷ toda vez que la figura del sabio se ha disuelto también en el tiempo.

Conclusión

El señalamiento del ausente Político, “señor del arte regio” (Sloterdijk, 2011, p. 220), puede ser desesperanzador. Sin embargo, la propuesta de Sloterdijk está comprendida dentro de la empresa hacer explícitos los medios de comunión y comunicación que producen a los seres humanos, es decir, las antropotécnicas. Por esta razón, Sloterdijk piensa que con el esclarecimiento de los medios que comprenden el terreno antropotécnico: cría y conducción, ética y genética, los individuos pueden tomar un papel activo en su producción. Los seres humanos a los que vio Nietzsche a través de Zaratustra entregados a la pasividad habitando las pequeñas casas, recorren el circuito antropotécnico de una forma pasiva, en que la vida autoformativa no figura, ya que, aunque algunos de ellos producen, la mayor parte sólo son producidos. Sloterdijk condensa su proyecto de esta forma: “Dado que el mero acto de negarse o dimitir suele fracasar a causa de su esterilidad, es probable que de lo que se trate en el futuro sea de retomar activamente el juego y formular un código de las antropotécnicas” (2011, p. 215).

El ensayo que fue expuesto significó una propuesta polémica de reconsiderar el lugar de la genética en la política y en el plano cotidiano. Si bien algunos lectores señalaron esta postura como fasista,⁶⁸ cabe preguntar si la explicitación de los

⁶⁷ En su ensayo *En el mismo barco* (2008), Sloterdijk hace una metáfora de la política como arte de lo posible, según esta idea las hordas, aldeas y estados funcionan como embarcaciones a la deriva.

⁶⁸ Sobre la discusión originada por *Reglas para el parque humano*, Adolfo Vázquez Roca escribió el artículo *El “affaire” Sloterdijk: ‘Normas sobre el parque humano’, la polémica con Habermas*. En este artículo puede encontrarse que hacia finales de 1999 “el hasta entonces pensador radical de la vanguardia de izquierda, partícipe de los debates más exquisitos en torno a producción literaria y artística alemana, estaba elevando la tecnología genética a dominante cultural de nuestro tiempo con un discurso cargado de retórica fascista” (2016, p. 115). Además, Vázquez plantea que la aversión que le provocó la conferencia de Sloterdijk a Habermas puede estar más relacionada con un quiebre generacional. No obstante, como señala Vázquez, Sloterdijk reconoce en Habermas y su *Teoría de la acción comunicativa* una defensa del diálogo pero sin dejar de ser monológico. Además, Sloterdijk identifica que en las acusaciones habermasianas persiste un bloqueo a términos como “selección” debido a la carga moral resultado de la segunda guerra mundial. Por lo que conceptos de este tipo se mantienen vedados “...Para un uso inteligente” (2016 p. 116).

Otro revisor de este “affaire” es Félix Duque quien, en su libro *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, dice al respecto de las acusaciones a Sloterdijk “En suma, y para no calentarse demasiado la cabeza y dejar «las cosas claras», se acusa a Sloterdijk de haber «anunciado

fundamentos de la política es una lid de dominación de los otros o la búsqueda de la autoexperiencia de los propios medios de producción y autoproducción.

2. La domesticación del Ser

El ensayo *La domesticación del Ser*, leído en el 2000 en París, y su apéndice *El hombre operable*, discutido en el mismo año en EEUU y España, constituye el segundo paso del concepto de antropotécnica. El ensayo fue escrito como respuesta a las polémicas suscitadas por el ensayo titulado *Reglas para el parque humano*. Ante la crisis ontológica y lógica de las posturas occidentales derivadas de la metafísica aristotélica, Sloterdijk recurre a la investigación de las posibilidades de una ética disidente basada en una ontología y una lógica polivalentes, cuya sinergia no sea el dominio objetual desde un sujeto preeminente. Las posibilidades de las otras ontologías están articuladas, para Sloterdijk, en la “ecología y la ciencia de la complejidad” (Sloterdijk, 2011, p. 150), por lo que renueva el proyecto antropotécnico dirigiéndolo a la búsqueda de una ética homeotécnica. Esto quiere decir, una comprensión ética de las más óptimas posibilidades humanas de interacción y forma de vida. Donde el conocimiento del objeto de la disciplina no esté motivado por su más óptima explotación, sino por su florecimiento.

Con tal propósito, Sloterdijk muestra las derivaciones escabrosas de aquella ontología: centrada en el dualismo sujeto-objeto. Estos son los estallidos en Hiroshima y Nagasaki tras la Segunda Guerra Mundial. Lo cual indica que la historia no ha acabado, y que los seres humanos apenas han presenciado algunas de las consecuencias del poder tecnológico derivado del “olvido del Ser”.⁶⁹

Una de las principales características de esa ontología dualista es la diferenciación preclara del sujeto y sus objetos, de modo que no es concebido cómo estos afectan al sujeto. Tal unilateralidad sólo oscurece la “realidad” de los seres humanos que, como fue visto en el apartado anterior,⁷⁰ no sólo comprende las

un cambio en los principios: crianza en vez de educación, biología en vez de política, raza en vez de clase» (2002, p. 118).

⁶⁹ En el ensayo *Aletheia o la mecha de la verdad*, Sloterdijk (2011) hace un rastreo del olvido del Ser por parte de Platón hasta las bombas nucleares. Al final de su ensayo Sloterdijk agrega: “la sociedad será una sociedad cautelosa o no será” (2011, p. 196).

⁷⁰ Véase el capítulo 3 apartado 1.

lecciones escolares, sino también el ámbito biológico. En oposición a esta manera de comprender a los seres humanos, perspectiva que no repara en las influencias que los objetos técnicos puedan llegar a tener en el humano, Sloterdijk propone una aproximación antropotécnica a la salida al claro del Dasein propuesta por Heidegger.

Para que la ontología centrada en el sujeto mantenga su validez es preciso un nítido e infranqueable abismo entre la pobreza y la configuración de mundo. El giro que pretende dar Sloterdijk a tal anomalía es la posibilidad de la salida al claro de un animal prehumano desde una andanza técnica inusitada. De modo que un mundo circundante resquebrajado pueda llegar a convertirse en mundo. Por ello, Sloterdijk averigua literariamente cómo es que

...un ser viviente todavía del todo prehumano, un animal gregario que desde una perspectiva paleontológica, hay que situar en algún lugar del espectro de las especies entre el pospiteco y el presapiens, pudo haber emprendido el camino que lo condujo a la 'casa del ser'. (Sloterdijk, 2011, p. 111)

El autor problematiza la diferencia ontológica entre animales y seres humanos a partir de ciertos descubrimientos de la paleontología. Con ello, Sloterdijk toma averiguaciones paleontológicas para interpretarlas desde las posibilidades de la salida al claro de los seres humanos. Sloterdijk busca fundamentar que tal salida fue, y es, un proceso técnico de autodesocultamiento, o producción de los seres humanos por los humanos mismos.

En este entendido, el concepto de antropotécnica es central para comprender el surgimiento de las posibilidades de la configuración de mundo. En adelante conviene realizar una exposición estructurada por cinco momentos. Los primeros cuatro serán el recuento de los mecanismos de la deriva evolutiva humana desde el giro paleo prometeico que son: 2.1. Insulación contra la presión de la selección; 2.2. Exclusión corporal; 2.3. Fetalización o neotenia; y 2.4. Transferencia. El último, 2.5. Antropotécnicas, busca esbozar una definición del concepto antropotécnica desde esta visión paleológica de la diferencia ontológica.

2.1. Insulación contra la presión de la selección

Con Heidegger y Uexküll, Sloterdijk comprende a los seres humanos como los animales que desde el circunmundo llegaron al mundo. Para comprender este trance, sugiere Sloterdijk, habría que comprender al humano no sólo como ser-en-el-mundo,

sino, primariamente como ser-en-el-circunmundo; como un animal pre-humano de cara a un pre-mundo. El concepto Umwelt, mundo circundante, es un concepto uexkülliano que muestra la restricción biológica del interés hacia los fenómenos que percibe el organismo.⁷¹ Sloterdijk apunta que el Umwelt llega a ser algo muy similar a una jaula, dado que el animal está restringido “a un sector definido de una totalidad mayor” (Sloterdijk, 2011, p. 106). Por ello, el mundo circundante, “la jaula natural abierta en que [la conducta]⁷² del animal se despliega como proceso vital imperturbado” (2011, p. 106). De modo que para salir al claro, los seres humanos deben vencer la restricción sensorial del circunmundo, viniendo así al mundo, donde ya no permanezcan confinados en una parcialidad biológicamente determinada. Lo tremendo de esta apertura es la riqueza que abandona a la pobreza.

No obstante, repone Sloterdijk, la salida a lo abierto, fuera de la jaula ontológica del circunmundo, dejaría a cualquier ente desprevenido sumamente perplejo, por decir lo menos. Por ello, mundo significa para Sloterdijk “circunmundo deslimitado” (Sloterdijk, 2011, p. 107). Dado que venir al mundo significa salir del circunmundo para entrar en otro delimitado por otros medios que los biológicos, pero no es el encuentro inmediato con lo indeterminado, que constituye lo abierto.

En esta situación, Sloterdijk propone un término entre circunmundo y lo abierto, constituido como un recinto, un invernadero, un intermundo, que Heidegger designa con los términos de casa, cercanía, habitar, patria, tras de lo que lo tremendo, lo monstruoso, lo abierto, aguarda. Este recinto o hábitat, nombrado por Sloterdijk con el nombre amplio de Esfera,⁷³ constituye un invernadero que permite el paso gradual o calculado de la pobreza de mundo hasta producir seres capaces de enfrentarse, de a poco, a lo tremendo. Lo anterior es lo que Sloterdijk considera configuración de mundo.

Al anticipar la posibilidad de la configuración de mundo, el primer mecanismo evolutivo que identifica Sloterdijk como insulación, consiste en la restricción de la influencia de ciertas amenazas del ambiente, como el frío y el aire, que al cabo

⁷¹ Véase el capítulo 2, apartado 1.

⁷² Se propone que, siguiendo la traducción de los *Conceptos fundamentales de la metafísica* que fue revisada en el capítulo 2, permanezca lo propio del animal entendido como conducta y lo del humano como comportamiento, a reserva de un examen más delicado del término en alemán de las versiones originales.

⁷³ En la trilogía *Esferas*, Sloterdijk (2014, a,b,c.) desarrolla un proyecto inspirado en Heidegger y cuyo nombre secundario podría ser Ser y espacio. En la trilogía, Sloterdijk trata de comprender el origen, estructura y la situación actual de la vida en comunidades esféricas.

derivará en condiciones favorables para la salida al mundo. “Insulación contra la presión de la selección” (Sloterdijk, 2011, p. 115), como mecanismo evolutivo fue descrito por Hugh Miller⁷⁴ en los años 60 del siglo pasado, es un proceso que da cuenta de los efectos de un grupo de animales sociales que establecen un “muro viviente” (Sloterdijk, 2011, p. 115), que brinda condiciones más generosas para los miembros que permanecen en el interior del muro. Con lo cual, la presión externa hacia la adaptación se suspende. Esta cualidad persiste incluso en las plantas y ofrece ventajas climáticas que propician un ambiente menos severo.⁷⁵

Quienes normalmente están al centro de tal muro viviente, al pensar en mamíferos, son “las madres con sus crías” (Sloterdijk, 2011, p. 115). Cuando el criterio definitivo para la supervivencia es el ambiente exterior los animales se adaptan a sus exigencias. No así, si el grupo social es capaz de erigir barreras para proteger a la madre y su cría del ambiente, entonces nuevas pautas serán establecidas para la dinámica del grupo social. Dentro de esta dinámica “se desarrolla propiamente el espacio madre-hijo como tal, el cual posibilita ciertos refinamientos, fomenta la participación y se prolonga con el tiempo” (Sloterdijk, 2011, p. 115). El resultado de tales refinamientos es la irrupción del infante. Entretanto, el orden social desempeña un nuevo mundo circundante, puesto que “las formas de vida sociales de orden superior tienden a desempeñar para sí mismos el papel de ‘circunmundo’; no se desarrollan simplemente en un nicho ecológico, sino que producen los nichos en los que se desenvolverán” (Sloterdijk, 2011, p. 115). Esta característica inauguración de un modo de adaptación al propio complejo social deriva en que la sensibilidad y la comunicatividad, así como las formas “lujosas”⁷⁶ se acentúan. El mecanismo es

⁷⁴ Hug Miller (1891-1969). Nace en Esparta y muere en los Estados Unidos. La presente investigación sólo tiene conocimiento de la existencia del texto *Progress and Decline. The Group in Evolution* (1964), al cual, de acuerdo con las notas de Sloterdijk, Dieter Claessens expuso en uno de sus libros.

⁷⁵ Es conocido el ejemplo de los pingüinos en el ártico, quienes creando un círculo de bordes rotativos durante una tormenta invernal hacen soportable el frío para el grupo.

⁷⁶ Acerca del lujo Sloterdijk afirma: “Como los cuerpos de los homínidos se convirtieron en cuerpos de lujo —y todo lujo comienza con la licencia para ser inmaduro y conservar y disfrutar el pasado infantil—, los hombres debieron de cuidar de «sí mismos», y aún más cuidar su invernadero de cultura, su invernadero de técnica, de arte y costumbres” (2011, p. 126). También en el texto *En el mismo barco* Sloterdijk referencia el carácter lujoso de los seres humanos:

Las hordas son grupos de seres humanos criadores de seres humanos, que conceden a sus descendientes, a través de enormes distancias temporales cualidades cada vez más desmedidas de lujo. Ninguna mano de primate pudo soñar con tocar alguna vez estudios de Chopin: en los dedos de Glenn Gould y Vladimir Horowitz culmina una evolución que hizo manos a partir de patas y consiguió, de esas manos, mágicos instrumentos para las partituras más complejas. (2008, pp. 27-28)

circular debido a que las exigencias de los infantes modifican la dinámica del grupo social.

Este primer invernadero constituye una esfera que desliza los barrotes del circunmundo “exterior” al circunmundo “interior” del sistema social. Las afectaciones corporales y aptitudinales en los miembros de la sociedad de tales resguardos del arcaico invernadero dispararán los mecanismos subsecuentes: la exclusión corporal, la neotenia y la transferencia.

2.2. Exclusión corporal

El segundo mecanismo, llamado exclusión corporal, consiste en el distanciamiento creciente de los objetos del mundo circundante a través de las primeras herramientas. Este proceso constituye la prototécnica, puesto que media la relación del prehumano con sus objetos de caza. Sloterdijk llama a esto un “medio contundente” debido a que el contacto con las rocas manipuladas es lo opuesto a lo sutil (Sloterdijk, p. 117). Golpe, lanzamiento y corte son los primeros pasos del prehumano en dominio de la técnica. Siempre que el dominio sea leído en el sentido de una relación de copertenencia que funda tanto a los seres humanos como a la técnica; y no los seres humanos los que crean la técnica o que la toman a hurtadillas e indirectamente de Atenea. Esta deriva técnica supone también las primeras incursiones en lo abierto.

La exclusión corporal, proceso que Sloterdijk recupera de Paul Alsberg,⁷⁷ indica cómo la relación del prehumano con los primeros elementos del medio contundente, coetáneo al desarrollo de una motricidad cada vez más sofisticada o fina de la mano, lo llevó a una forma primigenia de la verdad no biológica. Si la verdad en el ámbito biológico es el éxito en la interacción, de modo que un movimiento adecuado logra algo y uno equivocado lo impide, la verdad en el ámbito práctico surge del lanzamiento efectivo de la piedra, donde alcanzar el objetivo es el acierto y no hacerlo el error. Esta posibilidad antiquísima del prehumano, y sin embargo evocable si sale uno a cualquier prado y sopesa una roca para arrojarla, fascina a Sloterdijk. Por ello le atribuye a tal momento la primera ocasión de configurar mundo al decir:

⁷⁷Paul Alsberg (1883-1965). Médico y bacteriólogo alemán, emigró de Alemania en 1934. Es conocido por su única obra de 1922 como pionero de la antropología filosófica.

“los límites de mis lanzamientos son los límites de mi mundo” (Sloterdijk, 2011, p. 118). Debido a que el lenguaje como medio simbólico no es lo primero que abre el claro, sino que lo es el medio contundente, donde la remitencia constante y diáfana entre acción y éxito enhebra eso que puede ser entendido como mundo. Sloterdijk extiende esta característica a que la observación de los primeros lanzamientos conforma los pininos de la teoría.

Si el conocimiento es posible sólo desde la toma de distancia, esta mediación apenas está al alcance con el lanzamiento, el cual es también la primera forma del enunciado al conformar la primera cópula entre sujeto, el lanzador, el verbo, la roca lanzada, y el objeto, el animal o el enemigo. De modo que sin lanzamiento, corte o golpe difícilmente podría ser comprendida la relación de conocimiento de un objeto distante y tampoco la posibilidad de enunciar cualquier cosa:

Las frases son mimesis de lanzamientos, golpes y cortes en el espacio de los signos, y de ellos las afirmaciones imitan lanzamientos, golpes y cortes exitosos, mientras que las negaciones hacen la observación de lanzamientos errados, golpes fallidos y cortes frustrados. (Sloterdijk, 2011, p. 119)

Estas primeras producciones resultan en la irrupción de posibilidades ontológicas previamente inexistentes, debido a que en este terreno la verdad y el éxito se entretajan al tener “en cierto modo el claro en la mano” (Sloterdijk, 2011, p. 120). Previo a un claro meditativo, el claro que señala Sloterdijk es el de la acción dispuesta y coligada a los objetos que, no obstante, transgreden las determinaciones circunmundanas que derivan en la apertura del mundo.

Este modo contundente del desocultamiento, previo a las altas culturas,⁷⁸ sitúa al prehumano ante el horizonte de lo inalcanzable. Lo que el lanzamiento no alcanza, lo que el prehumano no puede quebrar o intervenir constituye para Sloterdijk el esquema del “concepto clásico del Ser: este designa y engloba la sustancia a la vez patente y latente, parcialmente alcanzable, pero últimamente inalcanzable, que es común a todas las cosas” (2011, p. 120). En este contexto, tanto los gestos como los gritos acompañan los lanzamientos y sus observaciones, de modo que el acierto en el medio contundente, de la roca, influye y suscita el medio blando donde radica “el

⁷⁸ En el texto *En el mismo barco*, Sloterdijk muestra de qué manera “la ideología de la cultura superior” propone que los seres humanos comienzan “a lo grande” (2008, pp. 22-23). “Estas tesis opera en todas partes, pero quizá en ningún lugar se presenta de forma tan desnuda, *expressis verbis*, como donde humanistas, teólogos, sociólogos y politólogos toman la palabra para elaborar modelos colectivos eficaces acerca de lo que es ser humano” (2008, p. 23). Este constituye para Sloterdijk que obnubila la antropogénesis, estacionando en su lugar el ideario del “hombre como «ser vivo político»” (2008, p. 24).

decir y [...] el signo” (2011, p. 121). Decir acompaña desde entonces el éxito y expande su medio de acción “con cada éxito alcanzado, con cada palabra acertada, contundente e incisiva, aumenta la distancia de los homínidos respecto a su ‘circunmundo’ y empuja a éste hacia la esfera de las cosas dichas con acierto” (2011, p. 121). Tal expansión le permitirá al prehumano comenzar la técnica y la historia como recuerdos de los aciertos.

En este mecanismo toda posible adaptación o ajustamiento está ligada al invernadero y no ya al exterior; al mundo circundante biológicamente determinado. Las modificaciones ulteriores estarán enfocadas al refinamiento porque la dureza está fuera. Por ello, los seres humanos han llegado a desarrollar un refinamiento “fisiológico-mental” tan acentuado como el actual (Sloterdijk, 2011, p. 122).

2.3. Fetalización o neotenia

El tercer mecanismo evolutivo propuesto por Sloterdijk se llama fetalización o neotenia, el cual repasa en la agudización de la infancia en el invernadero. Debido a que el resguardo del exterior, así como el principio de distanciamiento de la “naturaleza” del circunmundo supone condiciones favorables para los recién llegados, la relación maternal se intensifica y prolonga. Por razones fisiológicas del desarrollo del feto el crecimiento del cráneo, alojamiento del nuevo protagonista y resultado del refinamiento mental, llegó a tal dimensión que el parto tendió a anticiparse. La cavidad pélvica femenina, con todo y la dilatación del trabajo de parto, no podría dejar salir a un cuerpo más maduro. Es característico que algunos mamíferos superiores nacen por completo desarrollados, con la habilidad de caminar a punto; el costo son 11 meses de gestación en el caso de los equinos y 22 en los paquidermos.

Un nacimiento cada vez más anticipado supone un neonato cada vez más frágil, una relación maternal cada vez más formidable y la necesidad de esferas cada vez más rígidas al exterior y cálidas al interior.

El teorema en cuestión, propuesto por Luis Bolk⁷⁹ y extendido por Adolf Portmann,⁸⁰ muestra que la creciente inmadurez está acompañada por la

⁷⁹ Luis Bolk (1866-1930). Anatomista alemán reconocido por la teoría de la fetalización.

⁸⁰ Adolf Portmann (1897-1982). Biólogo, zoólogo, antropólogo y filósofo suizo. Propuso la “antropología basal” por partir desde la biología sin dar por descontadas las singularidades humanas.

maximización de la capacidad de aprendizaje, también conocida como plasticidad. También es notoria la conservación, en la madurez, de rasgos juveniles tales como la ausencia de pelo. Por esta razón, el aspecto de los seres humanos ha sido comparado con un feto de primate, “como si este animal se hubiera podido permitir escapar a las leyes de la maduración” (Sloterdijk, 2011, p. 123).

Este proceso ratifica lo señalado acerca de que la vida en el invernadero suspende la necesidad de adaptación al exterior. Como sugiere Sloterdijk, en tal esquema es valioso observar que:

En el invernadero del grupo no sobrevive el más apto en el sentido de una confirmación de aptitudes en el frente donde las condiciones del circunmundo son más duras, sino el más afortunado en el sentido de haber podido aprovechar el clima y las oportunidades internas del invernadero. (2011, p. 122)

Aquí se recompensan las características de la sofisticación corporal, así como el robustecimiento del aparato cognitivo.

Entretanto, todas estas ganancias en materia de bienestar redundan en la búsqueda de su conservación y potenciación. De modo que la comodidad o lujo busca la seguridad del lujo. Si en un primer plano el lujo trae consigo los retardos en el desarrollo del infante, en un segundo plano lo apresura para asegurar las condiciones futuras de su bienestar. De acuerdo con Sloterdijk esto es la anticipación, la cual sitúa al prehumano en algo como el tiempo, o el tiempo mismo. Además, la labor circular o de retroalimentación del lujo y su aseguramiento también tiende a la sofisticación, por lo que mecanismos de aseguramiento de la vida interior del invernadero entran en operación como leyes estamentadas casual o formalmente, en suma, como simples costumbres o bien en formas arcaicas del derecho. Sloterdijk no deja pasar que la cura heideggeriana no es otra cosa que el mantenimiento de tales “condiciones de bienestar” (2011, p. 125). Por las que “todo cuidado es primariamente cuidado del recinto” (2011, p. 126). El *cuidado de sí (epiméleia heautou)* comienza, para Sloterdijk, en esta infantilización; infante como era, el prehumano tuvo que cuidar de sí y cuidar simultáneamente del recinto o invernadero: “los hombres debieron cuidar de ‘sí mismos’, y aún más cuidar su criadero de cultura, su invernadero de técnica, arte y costumbres” (2011, p. 126). Tal previsión deja al prehumano, o acaso ya para entonces humano, inserto en el futuro y en el pasado, más aún que en el presente.

Otra de las consecuencias de esta fetalización es la clarificación⁸¹ del rostro que ahora mira. Una forma sin pelo, de delgada y delicada piel que permite una variedad gestual sobrecogedora, que por su nueva frontalidad resulta imposible ignorar. De ahí surge también la observación y la palabra, vástago simbólico del gesto. Para Sloterdijk, el estar en el claro de los seres humanos no es un privilegio casual, por lo que no se está en él de manera poco preparada, “los órganos del claro [ojos, rostro, cerebro y mano] atestiguan la transición de lo biológico a lo metabiológico” (2011, p. 127).

La característica función del invernadero como una incubadora deja ver cómo los crecientes desarrollos técnicos, que van de lo casual a lo crónico y voluntario, tienen influencias genéticas (o epigenéticas)⁸² que son a lo sumo “técnica genética indirecta” (Sloterdijk, 2011, p. 129). Debido a que tales distanciamientos del circunmundo, o lo que comúnmente se conoce como “naturaleza”, ofrecen plasticidad y refinamiento. De este modo, la deriva evolutiva en tales invernaderos apunta a verlos como talleres de la evolución en que el “homínido tuvo que ser primero doméstico para poder ser extático” (2011, p. 130). Estando en su esfera conserva su estatus en el mundo, con lo que puede “existir consigo mismo ‘fuera’” (2011, p. 130).

2.4. Transferencia

El cuarto mecanismo, llamado transferencia, surge en condiciones de los más temibles o desamparadores sucesos de desnudamiento, cuando el invernadero es destruido, invadido o ultrajado. El daño puede ser tan profundo que la vida usual pierde el halo de seguridad o al menos se difumina. Como indica Sloterdijk, el invernadero se ve atacado por nuevos terrores que la antigua conciencia de clausura efectiva del invernadero mermaba.⁸³ En este contexto, transferencia significa desplazar, de lo conocido a lo nuevo, sentimientos de confianza. Así, puede ser que la mujer transfiera el afecto del hermano amado al nuevo esposo. O, en términos más amplios, que de un antiguo estado de bienestar logren ser recuperados algunos

⁸¹ Clarificación se dice en el sentido de despejamiento o calvero.

⁸² La epigenética es una disciplina ocupada del análisis de la expresión de los genes de cara a las influencias ambientales. Del griego *e*pi, la disciplina se refiere a lo que se sobrepone a la genética.

⁸³ Léase clausura en el sentido de sistemas cerrados en su operación. Ver capítulo 1, apartado 3, sobre la Autopoiesis.

signos que permitan hacer habitable el nuevo lugar, al convertirlo, con la magia de la metáfora, el mito y la fábula, en recinto.

Las esferas que contemplan estos riesgos, o que los han atravesado, realizan “inventario de los procedimientos de automodelado sobre los que hoy discutimos bajo el concepto general de cultura” (Sloterdijk, 2011, p. 131). Cuando dichas esferas vuelven metódicamente sobre sus pasos, las técnicas formadoras de seres humanos o antropotécnicas se hacen expresas. Lo anterior pone al alcance de la esfera su rearticulación programada que podría vencer al entrópico destino: la tragedia y al final la muerte total o parcial del recinto. De acuerdo con Sloterdijk, el lenguaje es el “...órgano universal de la transferencia” (Sloterdijk, 2011, p. 137), en tanto que es capaz de vincular todo lo desconocido al ámbito conocido, poco a poco y a través de, por ejemplo, la poesía. La vinculación de ambos ámbitos ofrece elementos para la expansión de mundo. Cuando formar mundo significa “compendiar el texto del mundo y continuar escribiéndolo” (Sloterdijk, 2011, p. 133). O bien leer las relaciones con lo posible cambiante y establecer nuevas.

A continuación, Sloterdijk expone lo que Heidegger entiende por “olvido del ser”. Dado que el mundo está en una incesante danza de desocultamiento y ocultamiento, los seres humanos deben aguardar serenamente la variación inagotable, a la espera de nuevas manifestaciones y anomalías. De acuerdo con Sloterdijk, el mundo que no llega a ser totalmente desocultado puede, además, pasarse por un filtro; un aparato que atenúe la apertura del mundo. Para Sloterdijk, las costumbres, los mitos y la metafísica cumplen esta labor al asentar las formas en que el mundo estará abierto y que ofrece reducir el riesgo de la apertura al mundo, pero con un nuevo medio:

la reducción de las multiplicidades fluctuantes a la denominada esencia. Esta operación tiene por objeto paralizar de una vez y para siempre el devenir del Ser. El sentido de pensar en conceptos esenciales y sustanciales es subordinar el movimiento a la quietud y domeñar el acontecer imprevisible de los procesos vitales e históricos mediante la repetición controlada por el arquetipo. Desde entonces [desde la metafísica clásica griega] los auténticos filósofos, en su olvido del ser, fueron los sofistas de lo eterno. (Sloterdijk, 2011, p. 134)

Los seres humanos quedan a partir de entonces sólo parcialmente expuestos al fluctuante desocultamiento del mundo y con igualmente parcial seguridad pueden recomenzar la transferencia, vía el lenguaje, de lo conocido a lo desconocido.

A esto subyace “el horizonte de una inmunología simbólica y la psico-semántica de la regeneración, sin las cuales sería imposible la existencia del *homo sapiens* en medio de las penalidades crónicas de su historia” (Sloterdijk, 2011, p. 135). A partir de este momento, religiones y culturas son para Sloterdijk sistemas de prácticas físicas y espirituales que llevan al ser humano a prepararse para la apertura del mundo, para que no le tome por sorpresa el infortunio o la muerte.⁸⁴ Sloterdijk recurre a Heinrich Heine⁸⁵ para mostrar que el espacio o el recinto trasciende, a partir de este punto y gracias las dotes simbólicas de los seres humanos (el lenguaje y en concreto la escritura), la contigüidad meramente física. Para Heine, como indica Sloterdijk, la Biblia es “‘la patria portátil’ del judaísmo: una expresión que aclara que no es el territorio lo que hace posible la comunidad, sino que ya la comunidad hablante y cooperativa es en sí el lugar o la incubadora simbólica en la que las convivencias crean su manera específica de estar dentro de ella” (Sloterdijk, 2011, pp. 130-131).

La comunidad está conformada por los conjuntos de “procedimientos de automodelado” (Sloterdijk, 2011, p. 131), es eso que vulgarmente se conoce como cultura. De este modo, las “instituciones simbólicas como las lenguas” ofrecen el camino seguro y conocido de la formación y autoformación técnica de los seres humanos (2011, p. 131). Instancias a las que Sloterdijk llama “Antropotécnicas” (2011, p. 132).

2.5. Antropotécnicas

Situadas mayormente en el mecanismo de transferencia, las antropotécnicas permiten la formación de los seres humanos de cara a un invernadero estructurado no sólo físicamente por muros y hogueras, ni comportamentalmente por costumbres y acuerdos, sino también en lo simbólico. Toda vez que el órgano de la transferencia, el lenguaje, permite la constante renovación de las esferas, debido a que ninguna amenaza es disipada de manera definitiva.

⁸⁴ Este punto será central en el próximo apartado donde es expuesto el texto *Has de cambiar tu vida*.

⁸⁵ Heinrich Heine (1787-1856). Poeta y ensayista alemán, considerado como el último poeta del romanticismo.

La esfera exige, para su continuación, que tal “inventario de los procedimientos de automodelado” esté a punto (Sloterdijk, 2011, p. 131), de manera que logre conformar:

instituciones simbólicas como las lenguas, las historias sobre la fundación de comunidades, las reglas del matrimonio, las lógicas del parentesco, las técnicas educativas, la normalización de roles según el sexo y la edad: y no en último lugar las preparaciones para la guerra, los calendarios y la división del trabajo, todas las ordenaciones técnicas, rituales y sus usos con lo que los grupos humanos ‘tuvieron en sus manos’ su modelado simbólico y disciplinario. (Sloterdijk, 2011, p. 131)

Sloterdijk llama a tales esquemas, culturalmente formados, antropotécnicas. Para una más clara comprensión de las antropotécnicas, de cara a su crítica al humanismo presente en *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk presenta una distinción de estas en primarias y secundarias. El autor parte de que las antropotécnicas del humanismo, del aleccionamiento, no dan completa idea de los seres humanos, sólo los toman como dados.

Las antropotécnicas primarias, centradas en la educación, instrucción y disciplinamiento, realizan un modelo de los seres humanos con vistas a la civilización o esfera que lo subyace; revocan sistemáticamente las determinaciones biológicas cambiándolas por determinaciones propias del invernadero. No obstante, estas antropotécnicas resultan incapaces de producir por entero a los seres humanos, dado que, “suponen un ser humano educable, pero no lo producen” (Sloterdijk, 2011, p. 132). Por ello, el humanismo no basta para mostrar el complejo ámbito de lo humano. Ante tal incompletud, Sloterdijk consideró pertinente realizar, en el texto aquí expuesto, las nociones generales de las antropotécnicas secundarias, que preceden a la educación, a la instrucción y a la disciplina. Para ello habría que pensar que ni la vigilancia ni el castigo forjan a los seres humanos, al menos no más allá de la capa superficial, la que es más evidente, tal vez incluso la más rica, pero que no puede existir sin su sustrato. Este sustrato está conformado por los cuatro mecanismos evolutivos precursores de la salida al claro que ya fueron expuestos. Los cuales confirman que el humano es un animal autopoietico cuyo “divino” resultado es la configuración de mundo.

Las antropotécnicas primitivas son las condiciones de posibilidad de que, al cabo de milenios y sólo indirecta e inconscientemente, llegara a dispararse la autodomesticación humana, que llevó luego al *homo sapiens* a su salida al claro. Constituyéndose como éc-sistente, habitante de la casa del Ser. Desde una

modificación genética prácticamente casual, aunque crónica, progresiva y recursiva, originada por la vida en el invernadero humano.

3. *Has de cambiar tu vida*

La casa me protege del frío nocturno, del sol del mediodía, de los árboles derribados, del viento de los huracanes, de las asechanzas del rayo, de los ríos desbordados, de los hombres y las fieras.

Pero la casa no me protege de la muerte. ¿Por qué rendija se cuele el aire de la muerte? ¿Qué hongo de las paredes, qué sustancia ascendente del corazón de la tierra es la muerte?

¿Quién me untó la muerte en la planta de los pies el día de mi nacimiento?

Jaime Sabines. *Mal tiempo*

Publicada en el idioma original en el 2009, *Has de cambiar tu vida* es una obra muy amplia que centra su interés en la temática de la antropología filosófica. Este texto comprende un estudio del desarrollo de las técnicas formadoras de los seres humanos a partir de las altas culturas tanto en occidente como en oriente. Desde la introducción del texto se echan de ver motivos controversiales, como la aguda crítica a los términos “religión” y “cultura”, así como la subsunción de tales términos al de inmunidad simbólica. Esto muestra la dirección de la labor de Sloterdijk, a saber, plantear un concepto de seres humanos allende a las determinaciones religiosas, sin por ello desestimar las implicaciones de la religión o la cultura en la figura y forma de los seres humanos. Al llevar la religión a los términos de inmunidad simbólica, Sloterdijk seculariza la trascendencia, dejando ver cómo es ésta, por decirlo de algún modo, inmanente a las formulaciones de las altas culturas. La propuesta de Sloterdijk enmarca a los seres humanos en su autoproducción a partir de sistemas de ejercicios, realizados expresamente o no expresamente por los sujetos. Pero sin verticalidad ningún ejercicio logra materializarse. En este texto Sloterdijk explota un término extraído de la teoría de la complejidad: atractores. Los cuales son una especie de orientación general de las iteraciones del sistema. En el ámbito antropotécnico, los

atractores son polos del ejercicio, ellos derivan de una estructuración orgánica del orden percibido en el mundo, de modo que un ejercicio está integrado con una manera característica de percibir el mundo, o bien de configurarlo.

Sloterdijk desarrolla una compleja exposición del concepto de antropotécnica, que recoge de la Gran Enciclopedia Soviética⁸⁶ y que fue expuesto al menos en dos textos previos: *Reglas para el parque humano* y *La domesticación del ser*. El esquema operativo de las antropotécnicas está acompañado por amplios ejemplos y matizaciones epocales. Ante esta labor, *Has de cambiar tu vida*, cuyo subtítulo es: *Sobre antropotécnica*, es una parada crucial del proyecto para comprender el antedicho concepto.

Para la exposición, este apartado recorrerá las paradas elementales: 3.1. Sistemas inmunitarios; 3.2. Religión; 3.3. Los cinco módulos del comportamiento religioso; 3.4. Secesión; 3.5. Ejercicios; 3.6. Entrenadores; Para al final postular una definición global del término: 3.7. Antropotécnica.

3.1. Sistemas inmunitarios

Resulta patente, desde *Reglas para el parque humano*, que Sloterdijk no tiene bastante con la explicación ontológica de los seres humanos propuesta por Heidegger. Insuficiencia que se acentúa cuando Sloterdijk problematiza en *Has de*

⁸⁶ La *Gran Enciclopedia Soviética* fue publicada entre 1926 y 1978 en tres ediciones distintas, llegando a compendiar hasta 100 mil artículos. Esta enciclopedia tenía cierto sesgo hacia la promoción de la ideología stalinista. El concepto de antropotécnica es tomado por Sloterdijk de la edición de 1926. El concepto formaba parte de un movimiento referido por Sloterdijk como bioutopismo, el concepto surge en un contexto de reinterpretación plena de los seres humanos y enmarcado por el proyecto de llevar a los humanos a una situación superior. Los autores soviéticos propusieron el término antropotécnica como un punto medio entre la biología y la zootécnica, o entre la pedagogía y la zootécnica y la fitotécnica. (Sloterdijk 2012, Nota 2, p. 506)

De acuerdo con Sloterdijk, para los promotores del bioutopismo soviético, lo biológico, lo social y lo simbólico estaba integrado en la misma urdimbre, dada la búsqueda de la anulación de las determinaciones biológicas tales como la reproducción sexual y la muerte, incluso la gravedad y en conjunto la entropía, todo ello a través de modificaciones genéticas. El bioutopismo soviético pisó sus propios cordones quedando los autores que lo proponían aplastados por la maquinaria de la revolución stalinista. Aún así, tales concepciones ofrecen posibilidades de comprenderla época presente, en donde la eugenesia y las alteraciones corporales quirúrgicas y farmacológicas colocan al animal humano aún más lejos de sus determinaciones “naturales”.

cambiar tu vida que al hablar de los seres humanos es posible distinguir tres niveles de inmunidad, el biológico, el social y el simbólico, también llamado psicológico.

Dicho esquema sugiere la integración orgánica de lo biológico, lo social y lo psicológico o simbólico en una especie culturalmente desarrollada, y ontológicamente distinguida. El sistema bio-inmunitario, dice Sloterdijk, es el descubrimiento más tardío, una conceptualización que disparó su uso en ámbitos para los que el término ya se utilizaba, pero no tan expresamente.⁸⁷ El primer nivel inmunitario se caracteriza por ser compartido por todos los seres vivos, es hereditario y genético, es *a priori*. Tal sistema inmunitario muestra el paradigma para los próximos dos, dado que éste comprende “expectativas de vulneración” que preparan al sistema biológico para el acecho de amenazas externas (Sloterdijk, 2012, p. 22). Sloterdijk se sirve del término “policía corporal” para referirse a los anticuerpos y secciones del funcionamiento orgánico referidos a la mantención de cierta normalidad o estabilidad en el cuerpo animal.

El primer sistema inmunitario está provisto *a priori*, independientemente de la experiencia del individuo, pero los otros dos no. Posibilitados por el uso de la palabra, los sistemas socio-inmunológico y simbólico-inmunitario están insertos en la consciencia a partir del uso del lenguaje. En este dominio lingüístico, las vulneraciones a las que el sistema está expectante son distintas a las biológicas, sin que lo biológico quede completamente suspendido.

El sistema socio-inmunitario contempla las vicisitudes del trato en una comunidad, establece acuerdos y resoluciones a problemas determinados. Guarda al conjunto de los individuos conformadores de una sociedad de las amenazas externas y de los conflictos internos. Por ello, son instalados por estas previsiones tanto barreras físicas como convenios lingüísticos, para mantener la homeostasis en el círculo “cerrado” de la sociedad.⁸⁸

⁸⁷ En el texto *Immunitas*, Roberto Esposito hace un rastreo de las diversas aplicaciones del término inmunidad, desde la religión hasta en el derecho, pasando por su polo bio-médico, en la deriva de la antropología filosófica y en el ámbito de la biopolítica. Una de las definiciones que labora dice lo siguiente: “El de inmunidad, aparte de privativo, es un concepto esencialmente comparativo: más que la exención en sí misma, su foco semántico es la diferencia respecto de la condición ajena” (2009, p. 15)

⁸⁸ Este es al ámbito de que se ocupa Luhmann al considerar al derecho como un sistema inmunitario (Sloterdijk, 2012, Nota p. 23). El sistema, con su sistema inmunitario, no se protege de las negaciones, ni de los cambios, estos le ayudan a mantenerse flexible; por ende, seguir siendo vigente al entorno. Es por ello que Luhmann dice: “El sistema de inmunidad no protege a la estructura sino la autopoiesis, la autorreproducción cerrada del sistema, [...] se protege de la aniquilación por medio de la negación” (1998, p. 336).

La mayor amenaza a la que se afronta un grupo o un individuo es la muerte, entendida como condición ineludible de los seres humanos. Por lo que la muerte no será confrontada únicamente con previsiones corporales o con leyes y barreras. El tercer sistema, el simbólico-inmunitario, presenta las posibilidades de lidiar con “los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de muerte” inyectando en el ánimo cierta confianza en el porvenir (Sloterdijk, 2012, p. 24). Con este motivo, los seres humanos logran servirse de “antelaciones imaginarias y del uso de una serie de armas mentales” (Sloterdijk, 2012, p. 24).

El sistema bio-inmunitario ofrece protección de las amenazas corporales, el social a los devaneos propios de la vida en comunidad, mientras que el simbólico responde continuamente a la mortalidad y al destino a través de vías de trascendencia.

3.2. Religión

Para Sloterdijk, las antropotécnicas se juegan principalmente en el último de los sistemas inmunitarios mediante la producción de las características más disímiles y ricas en las formas de vida humanas en todas las culturas, siempre y cuando este último concepto sea entendido como la vida sujeta al “reglamento de una Orden” (Sloterdijk, 2012, p. 177).

Cada Orden instauro un modo particular lo que se debe hacer para combatir la muerte; desarrolla a sus integrantes de acuerdo a esquemas formativos basados en ejercicios. El concepto de ejercicio está relacionado por completo con la repetición orientada a la optimización de un resultado futuro. Cada Orden propondría distintos esquemas formados de diversos ejercicios y como antropotécnicas lograrían la producción del productor.

En los sistemas sociales, una entidad autopoiética, lo que es estabilizado o resguardado es la capacidad de enlace de la acción. Dicha capacidad es a lo que Luhmann llama comunicación.

En su exposición, Luhmann muestra de qué manera puede entenderse al derecho como un sistema inmunitario, desde que esta instancia es una “*anticipación de posibles conflictos*” (1998, p. 337). Un conflicto no es una eventualidad por abolir, lo que se busca es que éste no derive en el cese de la comunicación; en el impedimento de la conexión de las acciones. Un ejemplo paradigmático del impedimento de la comunicación es la violencia. Un asesinato excluye a la víctima de la comunicación. Sin embargo, otras formas de comunicación son dispersadas para otros individuos.

Al interior de una Orden los atractores son los polos hacia los cuales tienden los ejercicios. Un ejercicio sólo puede ser ejecutado si hay un atractor, algo que suscite la repetición. Los atractores constituyen el espoleo hacia una optimización lo suficientemente visible y convincente como para coordinar una o varias generaciones de ejercitantes. La discusión de Sloterdijk con el término “religión” se debe a que es una fórmula muy velada de inmunidad, una que no se reconoce como tal. Por ello, la crítica de Sloterdijk no va dirigida a negar las religiones, sino a mostrar que son tan concretas que se las puede hacer en casa.

Entendidas las religiones como parte de un complejo artificial de medidas de evasión de la muerte y de la mala fortuna, sólo logran concretarse como reales al producir cambios y peculiaridades en los cuerpos y costumbres de sus practicantes, lo cual sucede a través del ejercicio. De modo que la religión verdadera y la religión falsa es una distinción banal, dado que lo característico es el esquema de ejercicios inaugurado por cada una de las formulaciones simbólico-inmunitarias. Sloterdijk ofrece algunos ejemplos de religiones fabricadas, hechas a la medida del tiempo, como lo son el neoolimpismo y la cienciología, ambas surgidas en el siglo XX. Para Sloterdijk “la mejor manera de desenmascarar todas las religiones es ponerse a fundar uno mismo una” (Sloterdijk, 2012, p. 121).

El valor intrínseco de estos ejercicios está en la posibilidad efectiva de promover modos de vida para los que problemas acuciantes se silencien, abriendo paso a la ocupación serenada de asuntos que la Orden considera de mayor importancia, es por ello muy característico que Pierre de Coubertin⁸⁹ refiera al deporte y a la música el adjetivo de aislante:

Los medios más fructíferos de la reflexión y la contemplación, así como estímulos poderosos para la perseverancia y “masajes para la fuerza de voluntad”. En una palabra: tras una serie de dificultades y peligros, todas las preocupaciones inmediatas se desvanecen. (Sloterdijk 2012, pp. 125-126)

La religión no serviría, como pretendía Coubertin, quien trataba de formular una religión olímpica, para distinguir lo real de lo falso, sino para discernir lo cotidiano y banal de lo extraordinario. Postular que los seres humanos son sujetos de ejercicios y que las religiones son una forma de sistemas de ejercicios significa darle gran reconocimiento a la religión como parte integral de las sociedades humanas.

⁸⁹ Pierre de Coubertin (1863-1937). Pedagogo e historiador francés, fundador de los Juegos Olímpicos modernos.

De cara a los comentarios de Nietzsche acerca del cristianismo como formulación que niega la vida, Sloterdijk precisa que Nietzsche no puso atención en las grandes hazañas de los ascetas de esta religión. La crítica de éste hacia la religión cristiana se centra en el sofocamiento o castración de las pasiones, lo que al final significaría un ahogamiento de la vida. Pero para Sloterdijk, el cristianismo es portador de un modo ascetismo, lo que para Nietzsche es “uno de los hechos más extensos y duraderos que hay” (Sloterdijk 2012, p. 54).

Nietzsche caracterizó al cristianismo como un portador de ascesis enfermas, como difusores de la “negación de la vida” (Sloterdijk, 2012, p. 53). Tal acusación distrae al lector de una proposición nietzscheana que es más importante para Sloterdijk, esto es: “nuestra existencia terrena acaso llevaría a la conclusión de que la tierra es un astro ascético” (Sloterdijk 2012, p. 54). La palabra ascesis proviene del griego *askesis* y refiere al ejercicio y al entrenamiento, y no sólo a las prácticas de renuncia de estilo cristiano.

En una tierra entendida como un astro ascético, los seres humanos, con independencia de si ejercen ascesis enfermas o saludables, son todos seres ejercitantes. El parecer de Sloterdijk es que Nietzsche topa con “la primera aparición de una ascetología general” (2012, p. 54), en la cual el concepto de antropotécnica es central. Nietzsche estaría, según esto, al comienzo de la irrupción de ascetismos modernos para los que lo espiritual no es lo más importante, pero que incluyen “accesos fisiotécnicos y psicotécnicos, dietológicos y métodos de entrenamiento, y, con ello, de todas las formas autorreferenciales de ejercitar en el propio modo de vivir” (Sloterdijk, 2012, p. 53). A este complejo de cosas, Sloterdijk las reúne en la expresión “antropotécnica” (Sloterdijk, 2012, p. 53).

En este punto es visible que es importante para Sloterdijk referirse a la religión, porque es un núcleo vivo de antropotécnicas, aunque el interés del autor está en la apropiación individual de los medios antropotécnicos con el fin de que estos sirvan a la vida de los individuos y no que la vida sea la que sirva a los programas antropotécnicos.

3.3. Los cinco módulos del comportamiento religioso

Sloterdijk propone un esquema funcional del comportamiento religioso o de la orientación simbólico inmunitaria formada por cinco módulos. Tal comportamiento precisa una reorientación de la vida que el autor llama “metanoésis”.⁹⁰ Los módulos son: 1) el reconocimiento de un sujeto que devuelve la mirada; 2) la suposición de que tal sujeto reclama algo susceptible de entrenamiento; 3) la presentación de lo imposible como posible; 4) el despliegue de una forma de aproximarse a la meta; 5) la inclusión de lo atemorizante en todas sus consideraciones.

Para problematizar lo anterior habría que notar, como advierte Sloterdijk, que si bien las antropotécnicas están compuestas por ejercicios, ellos no logran materializarse en el ejercitante sin una verticalidad o sin algún atractor, es decir, que el ejercicio debe tener una motivación externa al ejercitante que sea de algún modo asequible. Los primeros dos módulos quedan ejemplificados con una anécdota epifánica de Reiner María Rilke,⁹¹ quien al visitar el museo del Louvre se encontró con algunas esculturas. En una de ellas Rilke reconoció el llamado metanoético. El torso del dios griego Apolo, cuya cabeza y brazos carcomidos por la erosión, conservaba vestigios de su tracción vertical.

1) Reconocimiento del sujeto que devuelve la mirada: la fulgorosa mirada que Rilke presentía en la escultura roída, una mirada furtiva. Apolo, desvencijado, observa y reclama cual sujeto parlante “en la posición donde normalmente aparece el objeto —que, justo por ser objeto, nunca devuelve una mirada— ‘reconozco’ yo ahora un sujeto que posee la capacidad de mirar e intercambiar miradas” (Sloterdijk, 2012, p. 41).

2) Suposición de que tal sujeto reclama algo susceptible de entrenamiento: el final del poema en que Rilke plasma su encuentro con el segundo módulo:

[...] pues no hay ahí sitio alguno
que no te mire a ti. Has de cambiar tu vida
(Rilke citado por Sloterdijk, 2012, p. 38).

La última frase porta la comprobación de que “la religiosidad es una forma de movilidad hermenéutica y que representa una magnitud susceptible de

⁹⁰ Metanoesis (del griego *meta*: después o más allá; *noésis*: intuición, penetración) constituye una reorientación espiritual. Sloterdijk relaciona el término con el de conversión que es aplicado en los cambios de religión.

⁹¹ Reiner María Rilke (1875-1926). Poeta austriaco.

entrenamiento” (Sloterdijk, 2012, p. 42). Si bien no queda clara la procedencia de este llamado a vivir de otro modo, puesto que puede ir de arriba a abajo o de abajo a arriba, lo importante para Sloterdijk es que la frase representa el “torso de la ‘religión’ de la ética, de la ascesis” dado que produce un mandato inapelable, un imperativo, la voz de la verticalidad (2012, p. 42). La revolución propiciada por la religión, la ética, la ascesis, algunas de las manifestaciones simbólico inunitarias, sólo se yergue por la intuición exógena de que se vive de manera equivocada. Los tres módulos siguientes ya no son ejemplificados por el poema de Rilke.

3) La presentación de lo imposible como posible: “con ella el creyente hace saltar el sistema de la plausibilidad empírica e ingresa en la esfera de algo imposible realmente existente” (Sloterdijk, 2012, p. 96), el dejarse atraer por una verticalidad chapada del oro de la imposibilidad.

4) El despliegue de una forma de adelantarse a la meta: módulo que consiste en la articulación de la existencia con la imposibilidad de una serie de ejercicios, sin los cuales no habrían ni formas de vida contemplativa, ni Órdenes religiosas a las cuales someter la existencia, por poner solamente un par de ejemplos. En este módulo, las antropotécnicas cobran forma como la diferenciación ética en determinado contexto, ya sea en forma estoica, cristiana o comunista, estas formulaciones tienen por dada una “finalidad vinculante” (Sloterdijk, 2012, p. 108), que funge como atractor y para acceder a ella propone ejercicios estructurados, aquello que Sloterdijk identifica como antropotécnicas.

5) La inclusión de lo atemorizante en todas sus configuraciones: “consiste en hacer presente a lo avasallador en las operaciones internas con las que se medita el carácter aniquilable de la propia existencia y su hundimiento en una realidad superior” (Sloterdijk, 2012. Nota 1 p. 109). Es decir que no se permite olvidar la inminencia de la muerte para fijar sólidamente formas de transgredir este destino más allá del común mundo externo, aunque lo anterior podría hacerse en una inmanencia regia. Esto explicaría la proliferación de postulados transmundanos como la vida del más allá, por ejemplo: el cielo cristiano.

Los cinco módulos mencionados muestran la estructura del comportamiento religioso, en resumen consiste en que: hay una apelación por un otro que mira a vivir de forma renovada, lo cual, resplandece en su imposibilidad. Ello muestra ser posible a través de series de ejercicios que conforman Órdenes de lo más variado. Las distintas Órdenes contemplan de algún modo lo avasallador o tremendo, por lo que

procuran un enfoque a ciertas posibilidades de las vidas de los ejercitantes, proponiéndoles maneras de trascender la muerte.

De este modo, las religiones son sistemas de ejercicios celebrados a partir de un llamado a vivir de otro modo. Los ejercicios, que cobran forma a partir de atractores o de una verticalidad imposible pero alcanzable, inauguran formas de vida nuevas. La apuesta de Sloterdijk se basa en que la clarificación de este esquema de ejercicios puede ofrecer al individuo un proceder activo sobre los programas de ejercicios que él mismo celebra, es decir sobre su vida.

3.4. Secesión

El imperativo rilkeano de la metanoésis, entendida como el cambio del rumbo de la vida o la revolución ética, supone una toma de distancia radical respecto de lo cotidiano. Tal giro performa la tendencia hacia lo imposible a partir del quiebre con lo ordinario.

Para ejemplificar este fenómeno, Sloterdijk recurre a Heráclito quien con su distinción entre los dormidos y los despiertos realiza una secesión ética, una separación de lo acostumbrado. Sloterdijk interpreta el famoso “*éthos antropoi daimón*” del fragmento 102 de Heráclito de una forma característica: “en todo el comportamiento humano estaría operando cierta tensión entre lo alto y lo bajo” (Sloterdijk, 2012, p. 215).

La diferenciación ética que sugiere Sloterdijk derivar de Heráclito consiste en distinguir entre lo inferior y lo superior, para con ello separarse de lo gregario, las costumbres (*éthos*) empañadas o “emporcadas” para instaurar en su lugar buenas costumbres, conectándose así a lo superior. La dualidad de las costumbres abre una posible salida de lo cotidiano en pos de lo superior, que ahora es alcanzable para los despiertos: aquellos que se detienen, bajo la luz de las velas, a reflexionar acerca de sus costumbres.

Desde esta lectura de Heráclito, los seres humanos están expuestos tanto a lo animal como a lo divino, debido a que la vida cotidiana prima lo animal, los despiertos deben orientarse a lo superior y divino que para Heráclito consiste en vivir de acuerdo al *logos* (λογος). La orientación al λογος, el “ser juicioso” (Sloterdijk, 2012, p. 216), queda sugerido por Heráclito en el fragmento 109 como la “*areté mégiste*” (Sloterdijk,

2012, p. 216). Movimiento que para Sloterdijk constituye el giro metanoético propuesto por Heráclito.

Sloterdijk propone una segunda lectura del fragmento 102 que implica el señalamiento de dos tipos de “posesión” (Sloterdijk, 2012, p. 221): la primera por el *éthos* en los hábitos e inercias y la segunda por el *daimón* en pasiones e ideas. La primera deriva en un “mecanismo corporizado” en la costumbre como estructura gobernante del individuo (Sloterdijk, 2012, p. 222), mientras que la segunda fija su atención en cómo lo espiritual, demonios acompañantes o invasores, ocupan el gobierno del humano. Sloterdijk muestra interés acerca del hecho de que en Europa el segundo tipo de posesión haya fluctuado desde tipos de ánimo convenientes y peligrosos,⁹² incluso en el cristianismo, hacia algo ya no tratable por exorcismos, sino ahora “refrenados mediante la disciplina” (Sloterdijk, 2012, p. 223).

Sloterdijk reconoce este distanciamiento de lo habitual en, al menos, dos autores más, Ludvig von Wittgenstein⁹³ y Michel Foucault.⁹⁴ El primero reconoce que “la cultura es el reglamento de una orden” (Sloterdijk, 2012, p. 217), dentro de su teoría de los juegos del lenguaje. Mientras que el segundo, a partir de sus análisis de las formas de vida, comprende la disciplina allende a la dominación.

Wittgenstein, de acuerdo con la recuperación de Sloterdijk, hace una importante lectura de la vida humana desde el concepto de cultura, como característica forma de vida, reglamentada como bajo una Orden religiosa. Para ello propone tres características importantes. La explicitud de un “acuerdo con un sistema artificial de reglas” (Sloterdijk, 2012, p. 180), un “clima especial de vigilancia y total disposición” y la revocación de la división social por sexos, así como de la educación de los hijos producto de las relaciones sexuales (Sloterdijk, 2012, p. 181). Vivir en una cultura significa, para Wittgenstein, participar de un ordenamiento explícito con una disposición y vigilancia no vistas fuera de semejante contexto. Dicho contexto modifica la forma en que los jugadores se relacionan con determinadas cosas: eluden lo cotidiano para dirigirse a lo que se presenta como importante. De cierto modo, los juegos del lenguaje se articularían en formas de vida enmarcadas por reglamentos.

⁹² “Las predicciones proféticas, el arte curativo [...], la locura poética [...] y el amor enviado por los dioses” (Sloterdijk, 2012. Nota 1, p. 222) dentro de los convenientes, además de la ira, la ambición y la codicia en el segundo tipo.

⁹³ Ludvig von Wittgenstein (1889-1951). Filósofo austriaco con notables influencias en la filosofía analítica.

⁹⁴ Michel Foucault (1926-1984). Filósofo francés.

La propuesta que Sloterdijk deriva de su lectura de Wittgenstein es que las ascesis, los ejercicios y repeticiones deben hacerse claras, no celebrándose más a espaldas de la consciencia, con tal de que el individuo, o el sujeto, logre un deslinde de los hábitos y ejercicios que lo llevan a un territorio indeseado.

Foucault, según Sloterdijk, puede ser pensado como un continuador del trabajo de Wittgenstein “al mostrar que todas las ramas de la ciencia, o las disciplinas epistémicas, no son otra cosa que un complejo de juegos lingüísticos reunidos *alias* discursos o prácticas discursivas” (Sloterdijk, 2012, p. 195). Para Foucault, las disciplinas “son más sistemas *performativos* que ‘reflejo’ de la realidad” (Sloterdijk, 2012, p. 196). Mientras que para Wittgenstein el “habla es más una acción que un saber” (Sloterdijk, 2012, p. 195).

La etapa madura de Foucault es la que más interesa a Sloterdijk, puesto que le parece que no ostenta una obsesión antiautoritaria. Con lo que Foucault pudo postular, a través de sus estudios de las autotécnicas de la antigüedad, que “los hombres no son reprimidos en sus aspiraciones a la libertad y a la autodeterminación por la disciplina, el régimen y los juegos-de-poder, sino que se vuelven más capaces de lograr tales aspiraciones” (Sloterdijk, 2012, p. 200).

De acuerdo con Foucault, la libertad no es accesible sin el poder, el poder no es su obstáculo, sino el constitutivo de toda capacidad, de suerte que “no se podía, naturalmente, liberar a los individuos sin adiestrarlos” (citado por Sloterdijk, 2012, p. 200).

Para Sloterdijk, Heráclito, Wittgenstein y Foucault son portadores del hecho de que vivir en una cultura es vivir bajo el reglamento de una Orden. La “cultura” es el efecto de la toma de distancia, a través del hábito y el ejercicio, de lo común, de los hábitos “emporcados”, al optar, sólo desde una capacidad, por una forma distinta de vida. Es así que, la secesión, la separación de lo ordinario, es una característica muy importante de toda formulación ascética tanto para Heráclito como para Wittgenstein y Foucault, al menos desde la presente lectura. En virtud de ello, Sloterdijk proyecta su propuesta a la reconversión de la filosofía en un “ejercicio de la existencia” (2012, p. 204). Es un “*éthos* de la vida lúcida” (2012, p. 204). A partir del cual el individuo se hace el portador de sus ejercicios, esta es la definición que Sloterdijk hace de sujeto: “sujeto es el que se confirma como portador de una serie de ejercicios” (Sloterdijk, 2012, p. 205).

3.5. Ejercicios

Nietzsche es para Sloterdijk el precursor de la ascetología, la disciplina que comprende al humano desde el ejercicio. La figura de Zaratustra presenta algunas de las claves más importantes para el enfoque metodológico que propone Sloterdijk. En el diálogo del anunciador de la muerte de Dios con el funámbulo, el primer discípulo, quien ha caído al suelo puede leerse:

Yo no soy mucho más que un animal al que a golpes y a base de pequeños mendrugos se le ha enseñado a bailar. [...] 'No hables así, respondió Zaratustra, tú has hecho del peligro tu profesión, no hay en ello nada despreciable. Y ahora pereces en el ejercicio de tu profesión: por ello yo quiero enterrarte con mis propias manos'. (Sloterdijk, 2012, p. 88)

De acuerdo con esto, lo que constituye a los seres humanos es el ejercicio de un oficio o de cualquier actividad desarrollada prolongadamente. Que los seres humanos son seres que se ejercitan parece ser también la tesis de Kafka⁹⁵ en el cuento *Informe para una academia*, narración a la que recurre Sloterdijk para mostrar que los ejercicios tienen efectos profundos en el ejercitante, muy a pesar de sus condiciones iniciales.⁹⁶ El cuento narra la historia de Rotpeter, un mono sustraído de África por traficantes de animales. Él logró, en su búsqueda de alguna salida del enjaulamiento, imitar ciertos gestos característicos de sus captores, consiguiendo con ello una libertad no del todo despreciable. Al escupir, beber licor y fumar, así como al dar un extraño saludo de mano, el mono pasó de criatura enjaulada a espectáculo de variedades en galerías europeas de cierto renombre. Lo cual le hizo llegar a obtener la formación de un europeo promedio, así como a la capacidad de redactar un informe a cierta academia, el cual conforma su autobiografía y el cuento referido. El animal, a base de mendrugos de pan, y quizá el sentimiento del peligro, logró consolidarse en humano. Sloterdijk apunta lo peculiar del señalamiento de Kafka acerca del uso de sustancias tales como el tabaco y el alcohol para la constitución de la forma humana.

El ejemplo es útil, junto con la historia del violinista Unthan,⁹⁷ para señalar de qué manera el ejercicio de lo imposible es crucial para la constitución humana. De modo que la transformación del mono y el improbable virtuosismo de Unthan, quien

⁹⁵ Franz Kafka (1883-1924). Escritor y cuentista nacido en Praga.

⁹⁶ El ejemplo ha de ser tomado como eco a lo que Sloterdijk mismo señaló en el texto *Reglas para el parque humano* acerca del descenso del mono del árbol y su salida al claro.

⁹⁷ Carl Hermann Unthan (1848-1929). Violinista y escritor alemán, reconocido por su habilidad de tocar el violín con los pies.

sin manos aprendió a tocar el violín y logró llevar una vida que no envidiaba la de ningún otro humano bien provisto de extremidades, muestran que en eso que Wittgenstein llamó cultura prevalece la exigencia de la cotidianización de lo imposible. Por ello, la frase de Sloterdijk “quien busque hombres encontrará acróbatas” es la piedra angular del planteamiento antropotécnico (2012, p. 29), toda vez que “acrobacia viene de la expresión griega con la que se designa el ir sobre las puntas de los pies o puntillas” (2012, p. 107). Expresión utilizada para designar algo admirable que dejaba atónitos a los espectadores.

Como la estructura del comportamiento religioso antes expuesto en cinco módulos señalaba, el tercer módulo, la manifestación de lo imposible desglosa e invita el cuarto módulo: el adelantamiento a la meta. Pero esto sólo puede ser ejecutado si se percibe algún desnivel con respecto de lo imposible. Por ello los “lisiados” están en una situación apremiante para la realización de lo imposible. Más allá de Rotpeter o Unthan, de acuerdo con el concepto ya discutido de neotenia, los seres humanos son seres desvalidos, una especie que “sólo es capaz de sobrevivir en las incubadoras de la cultura” (Sloterdijk, 2012, p. 82).

Estos ejercicios son compuestos por repeticiones orientadas por tracciones inmanentes o trascendentes, dispuestas en programas formativos con finalidades susceptibles de ser descubiertas y suscritas. Estos ejercicios y programas formativos componen el conjunto al que Sloterdijk propone llamar antropotécnicas. Los ejercicios son realizados de formas distintas además de estar motivados por diversas fuerzas atractoras e influencias, un factor más de las antropotécnicas es el papel del entrenador.

3.6. Entrenadores

Sloterdijk propone entender al entrenador como “aquel que quiere que yo quiera” (Sloterdijk, 2012, p. 788). Partiendo de la posesión de los individuos por programas e inercias éticas y morales, los entrenadores o profesores o cualquier incitador, amateur o profesional, de la reforma ética de cualquier cultura puede ser llamado entrenador. Su labor consiste en tomar a un ser pasivo y llevarlo a una actividad que lo constituya como un portador de ejercicios.

De acuerdo con Sloterdijk, del descubrimiento de que hay que ganar la carrera a los condicionamientos del vulgo surge el término niño, con lo cual es incitada su participación en lo imposible. Una vez que lo imposible se presenta como posible “las pequeñas fuerzas humanas pueden conseguir lo imposible si se ven multiplicadas por un camino de ejercitaciones lo suficientemente largo” (Sloterdijk, 2012, p. 258).

Tales programas de entrenamiento parten del supuesto de que tanto la virtud como lo divino es susceptible de ser enseñado, esto cambiaría por completo la imagen de “la humanidad”, puesto que si se presenta como un proyecto global la mejora de ésta ha de acometer proyectos inmensos de alteraciones en el flujo común de inercias, o ejercicios descabezados.

Sloterdijk analiza la figura de distintos entrenadores,⁹⁸ tanto en occidente como en oriente, así como el desarrollo de la educación en occidente. Este análisis muestra que los proyectos educativos occidentales pueden ser pensados desde dos grandes tópicos, los ejercicios de los antiguos y los ejercicios de los modernos.

Los antiguos abarcan desde los griegos hasta la edad media, dado que se los engloba por la característica de la retirada del mundo. Estos buscaban formas de salvación individual o sectorizada, fuera en sus retiros eremíticos y anacóriticos o bien en monasterios. El proyecto propio de esta época era “la inmunización definitiva de su propia vida frente a las continuas laceraciones y discipaciones omnipresentes que cabía esperar” (Sloterdijk, 2012, p. 413).

La modernidad, en cambio, está nutrida de la sobreproducción de talentos de los monacatos, de modo que lo milagroso o propio de Dios deja el lugar a lo admirable realizado por el humano, despertando la necesidad de ser imitado. Con ello cobraron forma los proyectos de modernidad tales como el de Comenio,⁹⁹ quien proclamaba que era tiempo de disponer una “máquina de aprendizaje moderno al por mayor” (Sloterdijk, 2012, p. 401). Los dispersos eremitas tendrían ahora razones para “volver al mundo” y aplicar en él sus fuerzas inmunitarias. Como señala Sloterdijk, este proyecto educativo aplicado al grueso de la población dispararía la creación de las “escuelas [...], talleres, los teatros, las salas de conciertos, los cuarteles, las fábricas, las clínicas, las prisiones, los púlpitos, los mercados, los lugares de reunión, los

⁹⁸ En *Has de cambiar tu vida*, capítulo 2, apartado 8. Juegos maestros. De los entrenadores como garantes del arte de la hipérboles. (Sloterdijk, 2012, pp. 347-379)

⁹⁹ Juan Amos Comenio (1592-1670). Teólogo, filósofo y pedagogo nacido en la actual República Checa.

estadios y los estudios deportivos” (2012, p. 412). Los cuales, con su vigor renovado, llegaron a conformar la concepción de Comenio del mundo como escuela. Comenio entiende la escuela como una maquinaria de aprendizaje integral y productora de virtuosismos generales.

El fracaso más o menos general de este proyecto de la modernidad crearía a su vez una gran masa de individuos inadaptados que tendrían que ser reingresados a mecanismos de auscultación social posteriores a la escuela y más abocados al lado punitivo del ejercicio y la disciplina. Razón por la cual, Sloterdijk señala que el disciplinamiento no es exclusivo de los centros heterotópicos de vigilancia y castigo, sino que forma parte integral de la matriz formadora de humanos propia de la edad moderna. La cual albergará a su vez nuevos tipos de virtud y formas de libertad.

3.7. Antropotécnica

Con lo hasta ahora expuesto es posible plasmar un esquema acerca de la antropotécnica como la expone Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*.

El concepto de antropotécnica refiere a los medios a través de los cuales los seres humanos son producidos y se producen a sí mismos. Los medios son particularmente ascéticos, es decir, ejercicios basados en la repetición orientada a la optimización de una habilidad que será precisada en el futuro. La consolidación de tales habilidades comprende la actuación de un motivo externo al que individuo busca llegar al seguir un programa de ejercicios establecido culturalmente o trazado por el mismo individuo. Tal motivo externo es reconocido por Sloterdijk como atractor, el cual trasluce una verticalidad, es decir, una lejanía tan sublime que, a pesar de exigir disciplina y musculatura, tanto corporal como espiritual, logra movilizar a muchos a su ascensión. Los programas de ejercitación son muy variados ya que cada cultura dispone su propio reglamento. Por esa razón existen muchos tipos de entrenadores, los cuales fungen como medios para la activación del individuo. Incitándolo a tomar parte de un juego de ejercicios capaz de efectuar una transformación de lo cotidiano a lo admirable.

La mayor parte de los programas culturales están orientados a lo imposible debido a que asumen la labor de la inmunidad-simbólica como una responsabilidad fundadora de vida y oportunidades distintas a la fatalidad. La evasión de la muerte

requiere situar al sujeto más allá de ese temor, puesto que le ofrece una salida. La proliferación de religiones transmundanas responde a que la promesa de una vida luego de la muerte puede ser efectiva, simbólico-inmunitariamente hablando.

Las religiones representan un tipo de inmunidad-simbólica, ya que tales complejos buscan velar sus ejercicios y atractores de modo que dejan de responder a la vida de sus ejercitantes. El proyecto de Sloterdijk se enfoca en clarificar los programas ascéticos de modo que estos respondan a la vida de sus atletas. Por lo anterior, habría que considerar que otras formas de inmunidad están implicadas en lo simbólico. La inmunidad-biológica, así como la social, componen también la realidad ascética de los seres humanos. Los tres modos de inmunidad resguardan la identidad biológica, social y simbólica de los seres humanos, quienes no se constituyen como sujetos sin desarrollar sus capacidades. Al ser un sistema, las formaciones culturales realizan distinciones incesantemente entre sus elementos, algunos están enfocados en la producción de subjetividades activas, mientras que otros dirigen sus esfuerzos a suscitar la pasividad. Por esa razón, algunos autores citados por Sloterdijk remarcan el valor de la distinción entre lo habitual y lo imposible, a tal separación de lo común se le llama secesión.

De acuerdo con Sloterdijk, las antropotécnicas no pueden reducirse a la labor disciplinaria debido a que esto no da cuenta de las peculiaridades ontológicas de los seres humanos, sino únicamente de su capa más superficial. En virtud de ello, habría que reparar en que hay otro tipo de antropotécnicas que operan en lo más profundo de la composición biológica de los seres humanos. Las cuales favorecen el desocultamiento de talentos motrices y cognitivos a lo largo de la historia de la especie y no únicamente desde las altas culturas. De este modo, podría entenderse la irrupción de un animal capaz de configurar mundo, y no tomarlo por dado. Ante tal definición de los seres humanos difícilmente podría sostenerse la idea de que son creaciones inalterables de entidades divinas. Sloterdijk retrata en *Has de cambiar tu vida* las aventuras de un animal responsable de su propia forma.

Lo más importante de la propuesta de Sloterdijk es que los seres humanos no son seres acabados ni determinados por alguno de sus tres sistemas inmunitarios, sino que, inmersos en la técnica, se han convertido en su propia creación, siempre cambiante. Por este motivo, el autor subraya el papel de la filosofía tal como era visto en la antigüedad: como “*éthos* de la vida lúcida”, capaz de conformar un ser juicioso con respecto de los ejercicios que lo conforman como sujeto. De acuerdo con

Sloterdijk ello sigue siendo el “*areté mégiste*”, la virtud máxima, puesto que da las herramientas propicias para revertir las inercias que poseen a los individuos. Es momento de mantenerse despierto en la larga noche de las costumbres y descubrir de qué naturaleza son las propias inercias, con el objeto de llevar cada cual el propio rumbo. Habría que pensar en los marinos cuyo desvelo implicó el descubrimiento de las regularidades de los astros, tomando su propia dirección aún cuando todo rumbo parecía indiferenciable.

Conclusión del capítulo

En el presente capítulo ha sido presentado el concepto de antropotécnica propuesto por Sloterdijk en tres textos: *Reglas para el parque humano*, *La domesticación del ser* y *Has de cambiar tu vida*. En el recorrido han podido ser visualizados tanto los motivos de la crítica de Sloterdijk al humanismo como a la visión ontológica de la diferenciación de los seres humanos de los objetos inanimados y los animales hecha por Heidegger. En todo caso, Sloterdijk manifiesta que la configuración de mundo no es un fenómeno que le pertenece de suyo a los seres humanos, sino que es el resultado de las andanzas de un animal por el universo de la técnica, en que ha transformado tanto su mundo circundante como su cuerpo.

En este cambio de términos, las actividades humanas cotidianas pierden su carácter inocente. El énfasis que el humanismo puso a la escritura como creadora de lo mejor de la humanidad muestra el astigmatismo severo que ha marcado su proceder. El enfoque literario propio del humanismo, dejó desiertas las discusiones sobre los programas de crianza bajo los cuales han sido dispensadas incontables generaciones de malos lectores, sujetos a criaderos desconocidos. Si Sloterdijk muestra su oposición al humanismo es para hacer notar que los seres humanos van más allá de las letras, que provienen de una tierra más lejana y habitan en vecindad de medios de amastamiento más profundos, sonoros y vistosos.

Señalar que la política es parecida a la administración de los zoológicos y las granjas es un clamor acerca del ocultamiento intencionado del factor biológico de los seres humanos. La visualización de los seres humanos como animales técnicamente producidos por sí mismos en una muy prolongada evolución invita a pensar que hay

mucho aún por conocer y hacer sobre uno mismo. La buena nueva que trae Sloterdijk es que la sujeción a programas de crianza es tan revocable como la pertenencia a programas éticos o a inercias culturales. Sloterdijk muestra la maleabilidad del humano para que logre ponerse en las propias manos.

En el primer texto, *Reglas para el parque humano*, Sloterdijk señala que los humanos son también animales. En *La domesticación del Ser*, indica que la animalidad está técnicamente influenciada para su salida al claro. Y en *Has de cambiar tu vida*, el autor ofrece la historia de las revoluciones éticas occidentales para visualizar la mutabilidad viva de la forma humana. Este fruto de la evolución técnica, este animal que se inventó a sí mismo, está rebatiendo constantemente su forma a través de lo que más cercano tiene, la vida cotidiana, sus más sutiles costumbres: sus ejercicios.

Para Sloterdijk, las antropotécnicas son el conjunto de los medios a través de los cuales los seres humanos, ya sea dentro de una comunidad o movilizados por sí mismos, se constituyen como un sujetos. Pero, antropotécnica también incluye los laboratorios y campañas que promueven ciertas características físicas con todo tipo de fines, desde la mejor adaptación y la familiaridad hasta la supremacía de una supuesta raza. Antropotécnica es la manera en que la trascendencia se deposita en los cuerpos superdotados cognitivamente de un animal técnico para insuflar su ánimo tornando su mundo en algo imperecedero. Pero esto no sucede sólo literariamente, ni sólo biológicamente, sino que ocurre en función de repeticiones sistemáticas y orientadas.

Lo que comúnmente se conoce como “cultura” y “religión” son postulados de trascendencia necesarios al haberse multiplicado las posibilidades al punto de producir potencialmente animales neuróticos, expuestos a una complejidad más basta de la que son capaces de manejar. Con las clausuras “religiosas” o metafísicas, la infinidad de riesgos es reducida a algunas variables que pueden abordarse siguiendo ciertas reglas explícitas y altamente demandantes. Sloterdijk buscaría, en este entendido, disponer las herramientas necesarias para formular un “*éthos* de la vida lúcida” con el cual lo acostumbrado muestre su carácter de inercial y obtuso, al poder así, el individuo, desprenderse de ello y elegir nuevas costumbres, nuevos compromisos y otras formas de vivir.

Con el concepto de antropotécnica es posible entender a un animal capaz de la plasticidad más sorpresiva, pero sólo porque se lo entiende como un sistema

biológico sujeto a disposiciones inmunológicas que traspasan el ámbito de lo animal, poblando lo simbólico. Si Sloterdijk propone la existencia de conjuntos de información capaces de transformar vidas es para hacer notar que también las ideas, las culturas, las religiones, las antropotécnicas, existen y que hay que tomarlas en serio, pero no por su historia, y demás grandes títulos, sino porque son lo que constituye a los seres humanos. En este punto es claro que no sólo lo material es un factor importante, sino también las formas en que la materialidad es comprendida.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Conclusión general

A lo largo de la tesis fue expuesto el término de antropotécnica. Este concepto, elaborado por Sloterdijk, permite comprender a los seres humanos como una magnitud susceptible a las más intrépidas manipulaciones. Muestra la plasticidad que permite la irrupción de modos de vida de lo más diversos; plasticidad que puede ser asumida de manera activa para la transformación de sí mismo.

Si bien este es un concepto basto, siendo ampliamente expuesto por el autor en algunos de sus textos, la presente tesis indagó en sus antecedentes y en sus elementos de importancia para celebrar una lectura más nutrida del proyecto antropotécnico. En este sentido, la exposición fue dividida en tres momentos: el primero explora los conceptos sistema, entorno y autopoiesis; el segundo se ocupa de los conceptos mundo circundante y mundo; mientras el tercero se evocó al de antropotécnica.

En esta división fueron realizadas numerosas paradas, desde la biología hasta la sociología y también la ontología, llegando al fin a una especie de antropología filosófica contemporánea. Vista en su conjunto, la tesis abunda en la relación entre sistema, configuración de mundo y antropotécnica, busca mostrar que estas perspectivas conforman un modo de entender los sistemas, la vida y lo humano desde sus propias determinaciones, ya que clausuras y aperturas autodeterminadas inauguran realidades nuevas, divergentes e inusitadas. En este proceso de autoconformación, los organismos, los animales, los seres humanos y las culturas desarrollan una red de relaciones que los conforman. Sin esta red, ningún sistema autodeterminado puede emerger. Con lo que la vida, biológico-orgánica, social y simbólica, refulgen de la autodeterminación. No obstante, esta autodeterminación germina en contextos de relaciones más amplias y desorganizadas, ante tal situación, que fue tildada como complejidad, los sistemas logran imponer a su entorno o mundo circundante un orden que sólo a ellos mismos gobierna, originando así un universo de realidades autónomas y armónicas. Siendo que la naturaleza, la vida, o el imperar de lo ente, coexiste en una interdependencia que escapa a las autodeterminaciones.

En este contexto, las aportaciones biológicas y sociológicas abordadas, muestran un complejo de cosas en que la vida humana cobra un matiz característico. La configuración de mundo, así como las antropotécnicas, constituyen el modo en

que un organismo biológico de gran talento se ha ido abriendo paso a un océano de técnica en el que no sólo hay ahogados, sino también prodigios del nado y la navegación, del surf y el buceo *antropo-técnico*. Para esta perspectiva, los seres humanos son animales capaces de llevar el remo mientras puedan imitar de otros el movimiento pertinaz, asimilando así esquemas de ejercicio y virtud previamente establecidos, sin que ello impida la posibilidad de proponer nuevos esquemas.

En tal complejo, es notorio que la diferenciación sistema-entorno, entendida como inmunidad, se celebra en todos los organismos autopoiéticos o autodeterminados. Desde lo biológico, instaurado en el cuerpo, pasando por lo social, en un aparato lingüístico repleto de normas y leyes, aparatos de seguridad y fronteras, hasta en lo simbólico, apuntalando edificios cosmogónicos capaces de sostener una vida —o millones de ellas— informada de las amenazas de la muerte y el destino. Con ello, la inmunidad, característica innegable de todo sistema autopoiético, acompaña incesantemente a los seres humanos que, tanto biológica como social y simbólicamente, se guardan de la complejidad correspondiente, a partir de la cual constituyen complejos sociales o culturales a los que permanecen coligados de acuerdo a sus formas de inmunidad. Tales complejos están conformados por ejercicios, los que se encargan de producir una forma en los seres humanos correspondiente a los sistemas inmunitarios.

El proyecto presentado constó de tres capítulos: *I* Sistemas biológicos y sistemas sociales; *II* El problema del mundo para pensar la cesura entre animales y seres humanos, y; *III* El sitio del ser humano en el claro: sobre el concepto de antropotécnica. Conjunto que analiza las condiciones de la existencia humana desde lo biológico, hasta lo social y simbólico, con el propósito de elaborar una exposición clara del término antropotécnica. Con este objetivo, cada capítulo cumple con un fin específico.

I El primer capítulo indagó en la acepción luhmanniana del término sistema, noción que permite concebir conjuntos operativos capaces de restringir la influencia

de su entorno. Tal enfoque ofrece elementos para dar cuenta de organismos biológicos y sociales que no precisan de determinaciones externas a sí mismos. A partir de este concepto de sistema, el capítulo estuvo enfocado a la pregunta por el origen de la vida, para lo cual el concepto de autopoiesis, propuesto por Maturana y Varela, resulta crucial. Los autores definen a la vida como la capacidad de producir las condiciones necesarias para su subsistencia.

Los sistemas autopoieticos van, de acuerdo con Luhmann, desde los organismos vivos más simples, hasta complejos, con la capacidad de movimiento. En ocasiones forman conjuntos basados en la comunicación o más íntimos y complejos, al estar integrados por pensamientos. De modo que sistema y autopoiesis permitieron comprender la determinación operativa de conjuntos cerrados capaces de crear una realidad parcialmente independiente del entorno que le subyace.

En este capítulo pueden encontrarse algunos ejemplos de formaciones sociales de todos los tipos. Hormigas, abejas e incluso mamíferos superiores son capaces de generar un ordenamiento en que la realidad social se yuxtapone a la biológica y a la climática. La comunicación, algunas veces expresada a través de la imitación, promueve las vías comprobadas de coexistencia ante un medio ingobernable y complejo.

Una característica resaltable de estos conjuntos es que los elementos que los conforman, es decir, los organismos simples o complejos, incluyendo sus capacidades motrices y cognitivas, así como los intereses de los individuos formadores de la sociedad, sufren una nueva determinación o influencia, de modo que sería imposible pensarles fuera de tales relaciones. Esto se proyecta al interés principal de la tesis: comprender de qué manera el ser humano, en sus relaciones con el mundo, la sociedad y sí mismo logra producirse.

II El segundo capítulo estuvo enfocado a la investigación a una concepción distinta de los sistemas biológicos. Debido a que el concepto antropotécnica encuentra su base en la perspectiva heideggeriana de mundo, la cual a su vez hace uso del concepto uexkülliano de mundo circundante. Para ingresar a los campos de efectividad de las antropotécnicas, resultó pertinente analizar, en términos filosóficos, en qué consiste la diferencia entre seres humanos y animales. Un sistema se concreta al diferenciarse de su entorno, el humano es un sistema ocupado de distinguirse del animal y de “la naturaleza”.

Mundo circundante y mundo son las nociones que para Heidegger permiten establecer la distinción del modo de ser de los animales y de los seres humanos. Si bien ambos, animales y seres humanos, participan de un mundo circundante, tendrán posibilidades inconmensurables de celebrar su relación con lo que les rodea y da su ser, con su entorno. Mientras los animales están “atrapados” en una relación inalterable con su mundo circundante, encontrando en él todos los signos que portan su existencia, los seres humanos tiene la posibilidad, para Heidegger, de transgredir este circuito, desarrollando otros modos de relaciones, pero únicamente desde el detenimiento y la contemplación, negando o cancelando las determinaciones biológicas al encierro y la desinhibición, así como las propias de la tradición.

Los seres humanos, biológica y socialmente predeterminados, tendrían la posibilidad de modificar el circuito cerrado de su mundo circundante. El encierro del mundo circundante ocupa la existencia entera de los animales, éstos se dejan guiar por sus portadores de características o desinhibidores conforme le salen al encuentro. De manera que cuanto les pasa por enfrente, con tal de que forme parte de su mundo circundante, desatará una reacción ineludible. Por el contrario, para los seres humanos esta necesidad o pobreza puede evitarse si se es capaz de suspender sus ataduras, que pueden ser biológicas aunque también culturales, como hábitos arraigados enérgicamente en el individuo.

Únicamente desde algunos pocos estados de ánimo fundamentales, Heidegger habla en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* del aburrimiento profundo, el humano puede modificar sus relaciones con los entes desde otras determinaciones. En el aburrimiento profundo, los entes pierden su asignación cotidiana y salen de su flujo común al mostrar su vacuidad. En esta circunstancia, el aburrido puede huir del tiempo, que no transcurre realmente, a través de pasatiempos, simples o complejos. Logrando así evitar el recordatorio de las acechanzas de la muerte. Cuando, por el contrario, el aburrido logra estimular este estado de ánimo con ejercicios, tales como la escritura y la lectura, el aburrimiento pierde su tonalidad funesta y le revela un nuevo conjunto al que ahora puede atender con entereza, correspondiéndole de manera auténtica.

En este movimiento, los seres humanos son capaces de configurar mundo, o bien, cultivan una relación con el conjunto que los gobierna, de cara a sí mismos. Configurar mundo consistiría, dicho de manera liviana, en la restitución constante de las relaciones vitales con el conjunto que se habita. Extrayendo de ello un proyecto,

entendido como la asimilación del devenir desde una vida despierta y comprometida con el conjunto, el cual no es reconocido como algo ajeno, sino como un constituyente de sí mismo.

Por ello, la diferencia que identifica Heidegger entre animales y seres humanos es franca y clara, el animal está atrapado en su mundo circundante, mientras que los seres humanos pueden elaborar relaciones nuevas con él.

La perspectiva de Heidegger puede no satisfacer a quienes pregunten por el origen de esta diferencia, por su asiento biológico, ello si son escuchados los señalamientos hechos por las teorías evolutivas acerca de que los seres humanos son el producto de múltiples mutaciones a lo largo de millones de años. El que Heidegger proclame un legado divino en los seres humanos muestra que la diferencia ontológica entre animal, que defiende un abismo insondable entre ellos, no está del todo definida, sino que parte del supuesto de que los seres humanos son inmutables.

Lo que resulta plausible de la propuesta de Heidegger, desde la perspectiva antropotécnica, es que bajo ciertas influencias los seres humanos pueden suscitar una transformación de su modo de ser en el mundo que difícilmente comparten con los animales. Modificar costumbres, hábitos, "instintos", cambiándolos por ejercicios de moderación y detenimiento constituyen un fenómeno que parece derivar de que los seres humanos tienen, para Heidegger, dos posibilidades: configurar mundo y permanecer atrapado en lo ente, lo que sería propio del entendimiento vulgar. La toma de posición depende de las influencias a que sea sometido el individuo o a las que elija someterse. Aquí es donde el terreno de las antropotécnicas se afirma, siendo que un estado de ánimo fundamental puede ser amplificado, abriendo paso a una forma renovada de ser en el mundo. Y viceversa, que la huída del estado de ánimo fundamental mantiene a los seres humanos deslizándose entre desinhibidores y pasatiempos, llegando a ser la cultura un nuevo mundo circundante.

La propuesta del capítulo *II*, aunada a la perspectiva de sistemas del capítulo *I*, abrió paso a la materia del capítulo *III*. La problemática planteada hasta este punto es que la vida, en todas sus manifestaciones, puede ser entendida como un sistema conformado a partir de la diferenciación efectiva del entorno. Una suerte de barreras, orgánicas, legales y simbólicas cumplen esta labor, conformando sistemas inmunitarios. En el desarrollo de la vida en el planeta tierra, la relación entre organismo y ambiente provoca la modificación, a lo largo de generaciones, de las características genéticas. Esto que es llamado evolución, así como el acoplamiento

estructural de organismos simples en complejos, potenciaron la irrupción de nuevos organismos con capacidades insólitas. El movimiento, el habla, la cerebralización, la organización en complejos sociales, hizo surgir, a lo largo de millones de años, a una especie muy peculiar. Pero entender a los seres humanos como el producto de una deriva evolutiva, de una búsqueda de la naturaleza por la autoconsciencia, no es lo que fue propuesto en la presente tesis. Debido a que no puede entenderse la diferencia ontológica entre los animales y los seres humanos sin tomar en cuenta el papel de la técnica, la cual difícilmente puede entenderse como un elemento de la naturaleza.

Ante esta problemática, habría que entender cómo los seres humanos llegaron a ser lo que son en la actualidad. Por esta razón, en el capítulo *III* se exploró el concepto de antropotécnica. A partir del cual pueden entenderse a los seres humanos como los productores de sus determinaciones una vez que incursionaron en la técnica.

III En el tercer capítulo, Sloterdijk comprende que los seres humanos son animales sujetos a ejercicios, pero también a manipulaciones biológicas. En virtud de ello, expone cómo a partir de formaciones sociales esféricas los seres humanos desarrollaron para sí ambientes propicios para la irrupción de las características actuales, tan sofisticadas y aparentemente lejanas de lo animal. Para Sloterdijk debe haber una "historia de la salida al claro" que muestre desde la evolución y la arqueología cómo fue el proceso antropogenético.

Este es el motivo por el cual el tercer capítulo está dividido en tres apartados, ocupándose cada uno de ellos a un texto y a una fase del concepto de antropología en particular. En el primero fue expuesta la crítica sloterdijkiana al humanismo y a la ontología de Heidegger, puesto que estos planteamientos sostienen la imagen de un humano inmutable, al que sólo se debe orientar literariamente, formando lazos de amistad con humanos o con el ser. Pero sin reparar en que también hay influencias biológicas, basadas en la crianza y reproducción del "ganado humano". Contemplar este segundo tipo de gobierno o administración de zoo-humano obliga a desestimar la idea de la inmutabilidad humana, abriendo paso a la pregunta por el origen de los seres humanos desde las determinaciones biológicas.

El segundo apartado profundiza en las determinaciones biológicas, desde el entendido de que si los seres humanos salen al claro y habitan la casa del ser, también habitan casas de concreto o barro. En este habitar, Sloterdijk propone cuatro

mecanismos de la salida humana al claro, a saber, la insulación, la exclusión corporal, la fetalización o neotenia y la transferencia. Con ellos ejemplifica cómo en un proceso progresivo y de cierto modo acumulativo los seres humanos generaron excedentes técnicos, manuales y cognitivos con los cuales la plasticidad y demás privilegios suscitaron la infantilización del animal pre-humano. La infantilización, a lo largo de mucho tiempo, logró acentuarse de modo que el ser dentro de la esfera llegó a estar fuera de sí.

En este proceso, sus incursiones en los objetos produjeron una revolución en su modo de estar en el mundo. Desde el reunirse en torno al fuego, la manipulación de las rocas, la modificación de su dieta, su postura erguida, así como el adelanto del parto por el crecimiento del cráneo del cachorro humano, desarrollaron las condiciones que poco a poco produjeron su salida al claro.

En el tercer apartado fue vista la historia del desarrollo humano a partir de las técnicas de la alta cultura aplicadas en los seres humanos. Mediante la técnica no sólo se modifica al medio y a los objetos, sino también los mismos seres humanos, desde su material genético, hasta en sus modales. La antropotécnica es el espectro de técnicas que los seres humanos aplican sobre otros, o sobre sí mismos, repercutiendo, para bien o para mal, en sus modos respectivos de estar en el mundo.

De acuerdo con Sloterdijk, las antropotécnicas son el medio de producción humana. Estas operan tanto en las conciencias como a sus espaldas, y van desde la disciplina escolar hasta las modificaciones biológicas. Sólo a través de antropotécnicas los seres humanos salen al claro, sin embargo, hay algunas que no hacen florecer la subjetividad, sino que operan apagándola. Las antropotécnicas se conforman por ejercicios que le permiten a los seres humanos hacer emerger, perdurar y revolucionar su sistema simbólico-inmunitario, dado que operan produciendo características correspondientes a tal configuración, aunque en un proceder bidireccional. De tal modo, las antropotécnicas operan desde un esquema de efectividad e influencia que Sloterdijk reconoce como verticalidad, la cual es promovida por ciertos atractores. En tal verticalidad, los ejercicios cobran materialidad y son ejecutados por un número mayor o menor de individuos, lo cual depende tanto del complejo simbólico-inmunitario, también conocido como cultura, como del posicionamiento del individuo. Ya que tales ejercicios pueden ser tanto estrategias demagógicas como movimientos verdaderamente revolucionarios y autónomos.

En este entendido, Sloterdijk desarrolla su historia de las antropotécnicas, mostrando que el reencauzamiento de la vida puede ser realizada por intereses estatales o por la evocación de la divinidad en su rigor más prístino. Dos casos opuestos del llamado metanoético pueden ser, por un lado, la escuela moderna de Comenio, que buscaba producir en la humanidad un paraíso, adelantando el llamado a vivir de otro modo católico en un formato institucional universal; por el otro, el encuentro de Rilke en el museo del Louvre con el torso de Apolo, en quien encuentra la mirada de un animal de presa divino, de un *aleph*¹⁰⁰ que todo lo ve y que le evoca a cambiar su vida. Son estos los ejemplos más contrastantes y característicos de que la vida humana está expuesta y sujeta a tensiones verticales con sus redes ascéticas y productoras de seres humanos en todo momento.

El esquema expuesto en los tres capítulos permite ver la imbricación de lo biológico, lo social y lo simbólico en la vida humana, de tal modo que sería posible dar cuenta de la antropogénesis en cada uno de los individuos humanos. A partir de cuerpos biológicamente dotados de talento cognitivo y delicadeza manual, los cuales se han desarrollado por los mecanismos antes citados, los programas antropotécnicos han producido sujetos de ejercicios. Todo lo anterior hace del planeta tierra un astro ascético.

De las presentes reflexiones queda claro que no es necesario postular la existencia de una diferencia insondable entre los animales y los seres humanos, puesto que el paso de unos a otros puede ser rastreado históricamente y narrado en un formato filosófico. Además, este proceso es celebrado por cada neonato que es traído, por la disciplina y la medicina, a formar parte de la sociedad, al lenguaje, al mundo, con independencia de qué sociedad se trate.

Pensar en antropotécnicas implica reconocer en los seres humanos entes sujetos a todo tipo de manipulaciones, familiares, escolares, climáticas, estatales, entre otras. La diferencia de cómo estos programas interfieren en las vidas humanas, produciéndolas, está en qué tan de cara a la consciencia son realizados los ejercicios. Por ello, desde la introducción al presente trabajo fue recalcado el valor de la reflexión antropotécnica como un ejercicio espiritual en que la propia vida es cuestionada. Entendidos los seres humanos como sistemas es posible su transformación, pero sólo

¹⁰⁰ En el cuento de Borges, *El Aleph* es un objeto maravilloso, una especie de esfera desde la cual pueden verse todos los puntos del universo en todos sus momentos. Sirva como referencia al todo que mira. Borges J. L. (1998). *El Aleph*. Alianza editorial: Madrid.

si de quien se trata es de sí mismo. Puesto que identificar la propia forma como una serie de vínculos con el entorno permite modificar tales relaciones de un modo consciente y orientado no ya del todo por inercias externas y desconocidas. Identificar que la propia forma de vida deriva del ejercicio tiene la potencia de reorientar las tendencias cotidianas hacia la transformación de sí mismo.

Cuando las verticalidades son desnudadas pierden su tracción misteriosa, cambiándola por un vórtice de efectividad que puede ahora ser puesto en cuestión, siendo posible discernir entre distintas verticalidades, hasta el punto en que pueda establecerse una propia. Falta saber si esto es a lo que el término libertad apela.

Un efecto esperado de este ejercicio espiritual de análisis de las propias antropotécnicas es la desbanalización de las actividades cotidianas, que bajo esta mirada son ejercicios. Para esta óptica ni siquiera el pasatiempo más inocente debe permanecer sin cambio, puesto que todo ejercicio conforma algo, y está circunscrito a una verticalidad.

El panorama que la perspectiva antropotécnica ofrece es muy amplio. En primer lugar, permite observar una relación clara entre el cuerpo, los hábitos y el sistema simbólico inmunitario adyacente. Gracias a lo cual podría realizarse un estudio de género enfocado en los momentos en que las prácticas cotidianas relacionadas con la sexualidad sufrieron impulsos positivos o negativos en razón de programas políticos y económicos así como religiosos. En este espectro, el trabajo de Silvia Federicci, *Calibán y la bruja*,¹⁰¹ es un material muy valioso, ya que puede entenderse la cacería de brujas como la instauración de un gobierno de los cuerpos femeninos, y aún los masculinos, en pos de la acumulación de fuerza de trabajo de un capitalismo naciente. Aquí la prohibición de la autorregulación femenina de la reproducción fue la manera en que se garantizó el flujo de trabajadores en la Europa del siglo XVI. La cacería de brujas, la prohibición de la sodomía, así como la privatización de las tierras de uso común, incluso la promoción del sistema simbólico-inmunitario católico de trascendencia operaron para disparar las riquezas de algunos. Los efectos de esta sangrienta campaña metanoética, basada en el ejercicio de la violencia y las “antropotécnicas del terror” hubieron instaurado el ideal femenino de la sumisión que hoy día aún es vigente.

¹⁰¹ Federicci, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños: Madrid.

Otro análisis posible de derivar de la perspectiva antropológica es identificar el cambio epocal que atraviesa el mundo entero. La amenaza bio-inmunitaria del Sars-Cov-2 y sus repercusiones en las verticalidades antiguas y las nuevas, los modos de vida modificados, ejercicios anclados en el hogar o desde el aislamiento deparan cambios inusitados en el astro ascético. Especialmente porque el cambio de vida promovido por las verticalidades ahora imperantes no llega a ser radical, sino que se mantiene en una medianía cuyo principal atributo es un cómodo y seguro modo de vivir.

De la misma manera, es posible realizar un rastreo de disciplinas deportivas, tales como la escalada, preguntando qué tipo de modificaciones corporales inauguran y que tipo de inmunidad simbólica constituyen. En esta averiguación podría resaltarse la posibilidad de crear una forma de vida *auténtica* que no dependa de la prometida revolución, sino que esté cifrada en lo propio. Este tipo de disciplinas deportivas pueden albergar alternativas al esquema ascético-económico que hoy causa tanto disgusto y pesar, por cifrarse en la constitución de una identidad monetaria más que en el perfeccionamiento del cuerpo y el espíritu en su profunda conexión con la “naturaleza”, al mismo tiempo que la técnica y el cuidado de sí.

El interés en el concepto de antropológica surge de la clarificación que ofrece de las formas humanas de vida. En el esquema propuesto, la vida es un sistema en intercambio constante con su entorno. Lo que brinda elementos para entender la propia vida tanto como las culturas, debido a que el aglutinante de estas es un entorno adverso y abstracto, la muerte y la fortuna, la consciencia de las amenazas ineludibles de la vida fuerzan a crear respuestas simbólicas capaces de aislarla de la incertidumbre. Esta red de suposiciones y esperanzas, cuando se organizan y abigarran lo suficiente han llegado a llamarse religiones. Lo que buscaría la propuesta que se expuso es que el individuo tenga elementos para acceder al núcleo de sus ejercicios, adaptándolos a su circunstancia particular.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (1989) *Idea de la prosa*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- (2006) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia,
- Baecker, D. (2013). *El Ojo del Coyote. Sistemas Sociales*. Recuperado desde <https://que-es-autopoiesis-por-el-prof-humberto-maturana/>
- Bertalanffy v. L. (1976). *Teoría General de los Sistemas*. Ciudad de México, México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Borges J. L. (1998). *El Aleph*. Madrid, España: Alianza editorial
- Cassirer, E. (1998). *Antropología filosófica*. México D. F.: FCE.
- Duque F. (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid, España: Tecnos.
- (2002). *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid, España: Tecnos.
- Esposito, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de sueños
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México D.F.: FCE.
- G. Corsi, E. Esposito, C. Baraldi. (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México D.F.: ITESO-Antropos.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2005). *Parménides*. Madrid, España: Akal.
- (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- (2016). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid, España: Istmo.

Leibniz, G. W. (1982) *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, Argentina: Charcas.
Luhmann, N. (1996). *Introducción a la Teoría de Sistemas*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.

(1998). *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*.
Barcelona, España: Anthropos Editorial.

Marco Aurelio. (1977). *Meditaciones*. Madrid, España: Gredos.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires, Argentina: Lumen.

Maturana, H. (2008, Febrero 1). *Entrevista con Nikolas von Heiseler* [Conversación]. Recuperado de <https://web.archive.org/web/20130709035811/http://www.betacity.de/maillingliste/interview-mit-humberto-maturana-4387.html>

Muñoz, E. (Noviembre de 2015). El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929–1930) de Martin Heidegger. *Diánoia*, Volumen LX, (75) Pp. 85–103.

Peligero, E. F. (1985) Reflexiones sobre el concepto de antropología filosófica. *El Guiniguada*. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10553/4937>

Nietzsche, F. (1996). *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza.

Platón. (1988). Político. En Platón. (trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero,), *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (Pp. 499-617). Madrid, España: Gredos.

Rodríguez, D. y Torres, J. (Jan./Jun. 2003). Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana. En *Sociologías*, 9, 106-140.

Sabines, J. (1972). *Mal tiempo*. México D.F.: Joaquín Mortiz (Las Dos Orillas).

Sametband, M. J. (1999). *Entre el orden y el caos: la complejidad*. DF. México: FCE, SEP.

Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos, La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona, España: Alba Editorial.

Sloterdijk P. (2008). *En el mismo barco*. Madrid, España: Siruela

(2011). Luhmann, abogado del diablo. (*Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías*). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Pp. 55-92). Madrid, España: Akal.

La domesticación del ser. (*Por una clarificación del claro*). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Pp. 93-152). Madrid, España: Akal.

Alétheia o la mecha de la verdad. (Sobre el concepto de una historia del desocultamiento). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Pp. 179-196). Madrid, España: Akal.

Reglas para el parque humano (*Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Pp. 197-220). Madrid, España: Akal.

(2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia, España: Pre-textos.

(2014). *Esferas I. Burbujas*. Madrid, España: Siruela.

(2014). *Esferas II. Globos*. Madrid, España: Siruela.

(2014). *Esferas III. Espumas*. Madrid, España: Siruela.

Spinoza B. (2000). *Ética explicada según el orden geométrico*. Madrid, España: Trotta.

Starr et. al. (2009). *Biología. La unidad y la diversidad de la vida*. Cengage Learning Editores: México DF.

Vázquez, A. (2016). El "affaire" Sloterdijk: normas para el parque humano, la polémica con Habermas. M. R. L Muñoz et al. (Coord.), *El individuo en el horizonte de la modernidad* (pp. 113-140). Tlaxcala, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Uexküll, J. von. (1928). *Teorische Biologie*. Berlín, Alemania: Julius Springer.

(2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires, Argentina:

Cactus.

(2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.