



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

***HOMO TERRENUS: EL RETORNO AL HOMBRE
ORIGINARIO***

CAMILO ALFREDO VERGARA RAMÍREZ

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA
RAÚL VILLARROEL SOTO

SANTIAGO DE CHILE

2020

Para el animal que vive en nuestro cuerpo

Agradecimientos

A mi madre, Myriam, y mis hermanos, Diego y Matías, por recordarme lo que de verdad importa en esta vida y ser la fuente de mis energías.

A Nathalia, por abrirme su corazón y no tener miedo de habitar en el mío.

A Nicolás, por ayudarme a reencontrar mi amor por la filosofía.

A mi profesor guía, Dr. Raúl Villarroel Soto, por apoyarme en todos mis desafíos y ayudarme a pulir, enderezar y robustecer mis ideas desde el pregrado hasta el día de hoy.

Índice

Resumen	1
Introducción: He aquí el hombre de la tierra	2
Capítulo I: La llave de la ciencia	10
1. La ciencia que calcula	11
2. La ciencia que reflexiona	16
3. La ciencia de las cosas cercanas	21
Capítulo II: La primera cerradura o [<i>El retorno del cuerpo</i>]	31
1. Anatomía del viviente fiel a la tierra	32
2. El cuerpo como relaciones de poder	38
3. El cuerpo posicional	56
4. El cuerpo endosimbiótico	60
5. La voluntad como punto de partida del viviente	71
6. La atención es el ingrediente secreto	76

Capítulo III: La segunda cerradura o [<i>Sobre los nuevos y viejos cuerpos</i>]	88
1. El antecedente artificial	89
2. El transhumano y el posthumano	103
Proyecciones finales	118
1. Geontología de un mundo afirmativo	119
2. ¿Un Nietzsche biopolítico?	135
Epílogo: El llamado ecológico	140
Anexo: ¿Por qué pensar a Nietzsche y Heidegger en conjunto al recuperar el cuerpo?	145
Bibliografía	148

Resumen

Frente a los cada vez más fantásticos desarrollos tecnológicos y descubrimientos de las ciencias naturales nos planteamos recuperar la pregunta por la naturaleza del ser humano. ¿Por qué ahora? El viejo Zaratustra nos decía que el hombre “es algo que ha de ser superado”, aunque el sentido de esta superación nunca ha quedado enteramente claro.

Desde una perspectiva nietzscheana, hemos decidido intentar dar respuesta a la pregunta por la naturaleza originaria del hombre desde una modalidad hermenéutica al interpretar la enigmática figura del *Übermensch* como un viviente *fiel a la tierra*. Esta lectura, la cual ve una pista de nuestro origen en el final que representa el *Übermensch*, busca develar nuestra naturaleza entendiendo lo ‘originario’ como aquello que nos retrotraiga en primer lugar, y antes de cualquier cosa, a nuestra experiencia de la realidad en cuanto que vivientes.

Al seguir las ideas de Nietzsche, podemos determinar que esta experiencia originaria se da primariamente *en* el cuerpo, y este último se configura a partir de las relaciones que se forjan entre las fuerzas elementales que el pensador alemán denomina como ‘*quanta*’. Estos entramados relacionales que componen a todo cuerpo son el origen de sus capacidades, y en el caso específico del hombre, de ellos emerge uno de los fenómenos fundamentales que modulan nuestra experiencia de la realidad: el pensamiento. Este es siempre expresión del cuerpo, y es a través de él que nos relacionamos con las cosas del mundo.

Luego, proyectaremos qué implicaría entendernos primariamente como cuerpos vivos en el contexto del debate biopolítico actual, en un intento de previsualizar las ‘preocupaciones políticas’ del cuerpo en el marco de una biopolítica afirmativa al relacionarse con el mundo que habitamos.

INTRODUCCIÓN

HE AQUÍ EL HOMBRE DE LA TIERRA

«Antaño el hombre intentaba lograr la sensación de grandeza apuntando a su ascendencia divina: hoy ese camino le está vedado, pues a la puerta, junto a otros bichos espantosos, se halla el mono a quien le rechinan los dientes, como diciendo inteligentemente: «¡no sigas por ahí!» Por eso se intenta ahora ir en sentido contrario (...)»

-Nietzsche, “*Aurora*”

La pregunta por la naturaleza del ser humano es tan pretérita que suele pasar desapercibida en nuestra vida cotidiana. De soslayo, nos lanza una mirada melancólica con la esperanza de que volvamos a dirigirle la palabra. Pero ¿quién quiere realmente rescatar al ser humano? Por un lado, de lo único que le interesa hablar a la ciencia es de las maneras en que algún día podremos superarnos: no más enfermedades, no más sufrimiento, no más hambruna; quizás incluso no más muerte. Por el otro lado, el pensamiento -hasta ahora atrapado y seducido por esa misma ciencia- sobrevuela los fantásticos parajes del transhumanismo y el posthumanismo. Es muy poco usual preguntarse sobre ‘nuestra naturaleza’ camino al trabajo, o de vuelta a casa en el atiborrado transporte público; sin pasar por alto el trabajo fenomenológico del filósofo chileno Humberto Giannini, pareciera que son pocas las personas que requieren que tal preguntar se articule siquiera para realizar sus labores cotidianas (ya que este siempre ha sido el trabajo de los académicos, por más que prefiramos hacer la vista gorda frente a tal oscura incógnita, realmente).

El viejo Heráclito ya nos advertía que “a la *physis* le gusta esconderse” (22 DK, B123.) y, si bien disfrutamos jugando a las escondidas con ella, siempre terminamos abandonándola con negligencia a la mitad de la partida. Lo curioso es que esta naturaleza, la cual compromete a la realidad entera, involucra igualmente a la naturaleza propia del hombre: si la abandonamos a ella, también abandonamos la nuestra. Pero ¿por qué recuperar la pregunta por la naturaleza del ser humano, entonces? Cuando pensamos en rebasar los límites de lo humano, ya sea a través del trabajo científico o hermenéutico, pensamos también en nuestros propios inicios. Heráclito nos dice que “Indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo” (22 DK, B103.), lo que nos hace pensar que, al acercarnos al final, nos encontramos inexorablemente con el comienzo; los

contrarios parecen siempre ser correlativos en profunda intimidad, ya que no se podría conocer el uno sin conocer el otro.

La propuesta que queremos desarrollar en la presente investigación intentará responder la pregunta sobre nuestra naturaleza *originaria* desde una perspectiva eminentemente nietzscheana. Entendemos ‘originario’ desde el sentido del estar vivos; antes de cualquier cosa, nos encontramos viviendo en el mundo, por lo que pensar una naturaleza bajo estos lineamientos requeriría que esta sea la que más nos retrotraiga a nuestra experiencia de la realidad en tanto que vivientes. Esta búsqueda nos lleva a reexaminar la figura del Sobrehombre (*Übermensch*) de Nietzsche, ya que en ella encontramos las pistas para reconquistar una de las ideas centrales de las obras de madurez de Nietzsche: que somos *vivientes fieles a la tierra*.

Creemos que el pensador del *eterno retorno de lo mismo* intuyó esta idea luego de diagnosticar las múltiples corrupciones y limitaciones del hombre moderno, y estimamos que pensó al Sobrehombre como cura y respuesta final. Nuestra reinterpretación de la enigmática figura del Sobrehombre se centra en entenderlo como el *viviente por excelencia*, la cual lo trae de vuelta a la Tierra desde la lejanía del porvenir y procura inscribirlo en la vida desde el ámbito de la corporalidad: si el *Übermensch* es el final del hombre, retiene en él su comienzo más originario, el cual veremos que siempre emana del cuerpo.

¿Dónde queda el hombre moderno en este esquema, entonces? Entendemos al *Homo sapiens* moderno como una degeneración radical de aquella naturaleza primera, ya sea por olvidar su lazo fraternal con la Tierra o por entregarse al destino estéril de la ciencia consumada en la técnica, en términos heideggerianos. Respecto a esto último, es menester aclarar que si bien Nietzsche puede reconocerse como un pensador que promueve el espíritu científico -o, dicho de otra manera, un *modo científico* de enfrentar esta dura vida- (Ansell-Pearson, 2013), lo que

aquella «ciencia» compromete pocas veces se pone en la perspectiva adecuada al pensamiento nietzscheano.

Si intentamos pensar en la importancia del lugar de la ciencia en nuestras vidas, nos daremos cuenta de que el asunto todavía amerita examen, ya que, a primera vista, pareciera ser ella quien modula nuestra experiencia y comprensión de la realidad en el ámbito cotidiano a través de los avances tecnológicos que nos presenta, por lo que es sensato comenzar a “[...] cuestionar la conurbación a veces desmedida que el saber científico tiende a establecer respecto nuestras actuales visiones de mundo [...]” (p. 189), como reflexiona Villarroel (2015). El punto anterior nos indica que la ciencia, originalmente como aquel espíritu inherente a los seres humanos más osados -como veremos más adelante-, pareciera experimentarse hoy en día más como un *ideal* que una *actitud* genuina, ya que, de cierta manera, mide lo que se puede conocer acerca de las cosas y determina los parámetros desde los cuales nos relacionamos con el mundo, al mismo tiempo que intenta prescindir del modo en que originalmente lo habitamos, como rescata Diego Sánchez Meca (2016) en su excelente introducción al volumen IV de las *Obras completas* de Nietzsche:

[...] el planteamiento de la ciencia moderna es tachado por Nietzsche de ilusorio, porque consiste en la simulación de estar fuera del mundo [...] A esto llama la ciencia moderna «objetividad», porque uno de sus principios básicos es el de que el conocimiento científico no puede tener nada de subjetivo. Para Nietzsche esto es absurdo, porque no es posible salir de uno mismo y del mundo. (pp. 29-30)

El autor inglés Keith Ansell-Pearson (ibíd.) interpreta que Nietzsche -profundamente inspirado por Epicuro en su etapa ilustrada- entiende originalmente a la ciencia como “una explicación de la naturaleza capaz de liberarnos del miedo y la ansiedad” (p. 99), siempre puesta

al servicio de la ética (entendida como *dirección y cuidado de la propia vida* en el mundo) y nunca como una mera recolección o conocimiento de los eventos naturales. Esta particular comprensión acerca de la esencia de la ciencia se presenta diametralmente opuesta a la manera en que entendemos lo que una ‘actitud científica’ compromete hoy en día: si bien esta última nos vuelve más escépticos y endurecidos frente a nuestra penosa realidad, lo hace de una manera que Epicuro difícilmente consideraría auténtica al traicionarnos pintándose como la objetiva «*verdad definitiva*» que estamos prontos a descubrir, cual eterna promesa que curiosamente ya hemos escuchado muchas veces antes.

Poner en entredicho los criterios a través de los cuales opera la ciencia abre nuevas posibilidades respecto a lo que ella misma nos puede entregar. El trabajo llevado a cabo por Heidegger nos ofrece importantes pistas sobre el ejercicio de la ciencia en el marco del despliegue de la técnica moderna (no sin ciertos reparos, los cuales atenderemos en mayor profundidad más adelante). Podemos rescatar -al menos en esta fase introductoria- la importancia de recuperar una actitud científica respetuosa de la esencia de las cosas y, más aún, la necesidad de un cambio de enfoque que no precise de ‘ideales supremos’ y gire su atención hacia las *cosas cercanas*, como Ansell-Pearson (*ibíd.*) propone para entender la fidelidad a la tierra (*bleibt der Erde treu*) desde una perspectiva epicúrea arraigada en la aún más antigua actitud científica presocrática.

Llegado a este punto, el siguiente obstáculo que se nos presenta es uno bastante más intrincado -pero fundamental para nuestra tarea-, ya que al preguntarnos por esa ‘naturaleza originaria’ del ser humano a la que aludimos al comienzo, debemos luego desentrañar qué tanto tiene de *originario* (en el sentido que vimos al comienzo, de considerar primariamente nuestra condición como seres vivos) el *Übermensch* al representarlo como el límite de lo humano,

siempre dentro del contexto del pensamiento nietzscheano. Adelantaremos lo siguiente: al relacionar al *Übermensch* con “la tierra, los animales y las plantas”, como nos indica Zaratustra (Nietzsche, 2016a), creemos encontrar en esta figura a un ‘amante de la vida y de las cosas cercanas’, lo que lo haría ser un viviente íntimamente ligado a la Tierra; por esto y lo expuesto anteriormente es que encontramos en el Sobrehombre el punto de partida para comenzar a pensar al ser humano que se sabe siempre cuerpo entre otros cuerpos, como veremos más adelante.

Esta interpretación busca representar aquella ‘naturaleza originaria del hombre’, y debe modularse con cuidado; algunos no dudarán en contraargumentar rápidamente que Nietzsche nunca osaría postular algo así como una naturaleza ‘originaria’ del ser humano, por más que aquello signifique inscribirla radicalmente en el ámbito de lo vivo. Además, de inmediato salta a la vista la temeraria noción de extraer un «hombre» de la figura del *Übermensch*; ¿no es el ser humano solo un puente hacia el Sobrehombre? Si es que existe algo así como una naturaleza primordial que nos caracterice, debería ser aquella y no otra.

Además, algunos podrían pensar que sería un ejercicio infructuoso el seguir pensando al hombre en el contexto de las ideas de Nietzsche. Ciertos autores que se desenvuelven en el ámbito del transhumanismo, como Stefan Lorenz Sorgner o Max More, toman al pensador alemán como un valioso antecedente, lo que refuerza aún más la idea de que “el hombre es algo que debe ser superado”. Sin embargo, hemos de hacer hincapié en que ambos pensamientos -la obra de Nietzsche y la corriente transhumanista- no son del todo compatibles, como nos indica el filósofo sueco Nick Bostrom y como intentaremos establecer nosotros mismos más adelante al defender al cuerpo de los intentos de superarlo por medios artificiales.

¿Por qué al ‘cuerpo’, específicamente? Si seguimos adelante con nuestro cometido de extraer nuevas pistas del Sobrehombre, lo primero que llama nuestra atención es aquello que, según

nuestra interpretación, lo hace originario: su condición radical como viviente. En diversos apartados de su *Zarathustra* -especialmente en el titulado *De los despreciadores del cuerpo*-, Nietzsche (2016a) nos indica que nuestra comprensión primera de la vida misma, antes de cualquier cosa, proviene del hecho de ser cuerpos. La *gran razón* que yace escondida tras las quimeras del espíritu y el intelecto ya no puede seguir acallada, y es esta interpretación la que nos invita a intentar develar el fenómeno de *lo vivo* desde la voluntad de poder y la corporalidad. Como rescata Sánchez Meca (2016) al decir que Nietzsche “[toma] al cuerpo como hilo conductor de toda investigación [...]” (p. 30), vemos que este camino -como examinaremos en los siguientes capítulos- desenmascara al cuerpo como la sede central de nuestra experiencia de la realidad, siendo la manifestación encarnada de aquellas fuerzas elementales que Nietzsche (2008) reconoce como *quantas* o *afectos* en el volumen IV de sus *Fragments póstumos*, posibilitando así el despliegue de nuestra vida y marcando nuestra condición de vivientes finitos.

Al comenzar a estructurar el arraigo a la tierra del Sobrehombre, consideramos pertinente evaluar con ojos nuevos lo que los últimos descubrimientos de la ciencia nos dicen respecto al hombre, su cuerpo, su lugar en el mundo y su relación con el resto de los seres vivos, sean animales o vegetales. Finalmente, el camino que hemos de recorrer para responder la interrogante de nuestra naturaleza originaria como vivientes nos llevará, una vez esclarecidos su alcance y posibilidad, a preguntarnos por el lugar biopolítico del hombre entendido desde su cuerpo: el redefinirnos -antes que todo- como vivientes nos empuja a reevaluar las viejas metas humanistas de «crecimiento y desarrollo» que caracterizan a las ciencias modernas y que no miden consecuencias, como podemos ver en el actual despliegue del capitalismo liberal y su tecnificación de la realidad; el mundo y el resto de los vivientes no-humanos, en tanto que cuerpos también, claman justicia y exigen que se comience a pensar una política que considere y

gestione su vida de manera efectiva. Para terminar, intentaremos proyectar la idea de cuerpo que rescataremos en un sentido biopolítico, siguiendo las pistas de Elizabeth Povinelli y Roberto Esposito, entre otros autores.

Todas las piezas mencionadas estructuran la presente investigación, cuyo objetivo último es rescatar al cuerpo a partir de nuestra interpretación del *Übermensch* como viviente *fiel a la tierra* y oponerlo al ya moribundo *Homo sapiens* moderno que diagnostica y desahucia Nietzsche. Este hombre moderno, cual regente testarudo, guía a su pueblo hacia la perdición con tal de seguir afirmando su reinado; mas ¿cuántos desastres ecológicos podrá aguantar la Tierra -y el mismo ser humano- si el rey loco no es detenido? Peter Sloterdijk (2006) nos dice que: “El destierro de los hábitos de apariencia humanística es el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo, un acontecimiento ante el que es inútil buscar refugio en argumentos de buena voluntad.” (p. 2). La historia de la *verdad humana*, en cuanto que historia de su condición y potencia científica, debe siempre ser leída como una historia del dominio implacable ejercido por el hombre; una historia que el mismo pensador alemán califica de, a lo más, “parcial” y sesgada. (ibíd.) Hoy en día, frente esta menesterosa situación ontológica, se vuelve imperioso redescubrir aquello originariamente humano, e intentar devolverle la vida al hombre que se sabe siempre cuerpo e hijo de la tierra: no su implacable señor y verdugo, sino una suerte de revitalizado ‘*Homo terrenus*’.

I

LA LLAVE DE LA CIENCIA

La ciencia que calcula

Nuestro conocimiento es aquello a lo que primero echamos mano al pensarnos como hombres. Los argumentos más comunes para responder a la pregunta de ‘¿qué nos hace humanos?’ casi siempre se caracterizan por recurrir a las enseñanzas de la religión, a nuestra capacidad para razonar o a los postulados provenientes de la biología y la fisiología. A pesar de ello, no son ni nuestras características fenotípicas ni nuestra capacidad de pensar lo que nos resulta inmediatamente más *propio*; nos identificamos diferenciándonos, consciente o inconscientemente, del resto de los vivientes no-humanos. La catedrática argentina Paula Fleisner (2010) lo expresa elocuentemente en el siguiente apartado:

Según se sigue de la taxonomía de Linneo, el *Homo sapiens* no es una sustancia ni una especie claramente definida, sino un artificio, una máquina para producir el reconocimiento de lo humano. *La diferencia específica del hombre no es un dato, sino un imperativo: el imperativo del auto-reconocimiento como miembro de la especie.* La máquina antropogénica era una máquina óptica, construida al modo de un laberinto de espejos, en la que el hombre veía su imagen siempre deformada con rasgos de mono [la cursiva es mía]. (p. 348)

Aquella *máquina antropogénica*, la cual hace referencia al concepto de «máquina antropológica» del intelectual italiano Furio Jesi -luego tomado, ampliado y reelaborado por Giorgio Agamben en sus investigaciones genealógicas sobre el humanismo-, opera elegantemente como un dispositivo -al estilo foucaultiano- metafísico y biopolítico (ibíd.) que ha sostenido al frágil emplazamiento de lo ‘humano’ en su lugar a lo largo de la historia. Es posible rastrear su funcionamiento hasta el mismo Aristóteles, quien con su taxonomía de las funciones del alma y la distinción entre la *zoé* (vida biológica) y la *bíos* (vida política) dio pie a un juego

incesante de cisuras que han mantenido al ser humano en un constante estado dinámico; como haciendo equilibrio en una cuerda floja, vivimos siempre como vecinos de la indeterminación, cuidando no caer en ella.

Curiosamente, las maneras en que esta máquina lleva a cabo su función son diversas: hay una forma “[...] antigua, en la que se humaniza un animal para obtener un no-hombre, figura animal con forma humana, como lo fueron el bárbaro, el esclavo o el extranjero; y una moderna, en la que se animaliza lo humano, se aísla dentro del hombre un elemento no-humano, el judío o el ultracomatoso.” (ibíd, p. 349); la base del funcionamiento de la máquina, sin embargo, descansa de igual manera en la diferenciación grosera mediante un contraste, ya sea inclusivo o exclusivo, como nos dice Agamben (2010) en su obra *Lo abierto*. Si intentamos cientificar la máquina antropológica -como queriendo darle un sustento empírico a su funcionamiento-, el tiro pareciera siempre salirnos por la culata: el concepto de «especie» que nos presenta el campo de la biología, profundamente limitado, establece parcamente que una especie consiste en el reconocimiento de organismos capaces de reproducirse entre ellos y subsistir (Ghiselin, 2001), sin hacer referencia explícita a sus características físicas, sus capacidades (ajenas a lo sexual) o -más importante aún para nosotros- a las relaciones que estos organismos puedan establecer.

La perspectiva puramente fisiológica también deja bastante que desear, ya que compartimos un número de órganos de similar naturaleza y función con muchos otros vivientes no-humanos, sin contar las sorprendentes semejanzas entre nuestros códigos genéticos. Poseemos el cerebro más complejo de entre todos los mamíferos; las áreas de Broca y de Wernicke son prueba de una refinación exquisita por parte de nuestro proceso evolutivo; pero ¿alcanza nuestra sobresaliente capacidad para razonar y poseer un lenguaje a justificar nuestra determinación como especie? La ciencia moderna pareciera tropezar constantemente con sus propios descubrimientos,

regocijándose de participar en un perpetuo *proceso imaginario* de llegar a comprobar cuantas hipótesis sea posible.

No obstante, tal despliegue de la ciencia no es sin razón; como territorio desconocido, llama a los valientes pioneros a recorrer sus inhóspitos parajes, aunque lo que allí encuentren todavía no tenga significado alguno para ellos. Hoy en día, por ejemplo, ni los dadivosos descubrimientos que nos entrega el área de las neurociencias son capaces de salvarse del pragmatismo excesivo al que se los somete: *neurociencia del aprendizaje, neurociencia de las emociones, neurociencia de las relaciones*; la esperanza del ideal científico moderno es que ahora, validados por el sello de sus investigaciones, viejos enigmas pertenecientes a aquellas áreas se nos revelen y los más profundos secretos de la conducta humana sean manipulables y traídos a la luz *solo* gracias al esfuerzo técnico de las ciencias.

No es sorpresa, luego, que Heidegger haya previsto el descarrilamiento de la ciencia y terminara enunciando -frente a una sala llena de científicos en sus conferencias de 1951 en Friburgo - que esencialmente “la ciencia no piensa”. ¡El descaro y la soberbia del filósofo! De inmediato pueden realizarse muchas réplicas, pero es importante comprender la frase de Heidegger con la profundidad que esta amerita. La polémica proposición no hace alusión a que a los científicos no les cruja la sesera, o que en el trabajo científico no exista ninguna clase de pensamiento; tal como escribe Acevedo (2010):

Heidegger sería incoherente e injusto con la ciencia. Reconoce que en el trabajo científico las personas se rompen la cabeza como en ninguna otra parte. Estaría aceptando tácitamente, pues, que allí hay pensamiento, y de manera eminente. No obstante, insiste en que la ciencia no piensa; al parecer, con la más completa falta de ecuanimidad frente a la ciencia. (p. 8)

En textos como *Serenidad* o *Construir, habitar, pensar* encontramos las pistas para descifrar la atrevida proposición; en el primero, Heidegger (1994a) habla sin tapujos sobre nuestra actual indigencia reflexiva, estableciendo inicialmente que tal carencia no es sinónimo de ausencia de pensamiento. El primer respiro para nuestros colegas científicos es que cuando decimos que *la ciencia no piensa*, no se pretende afirmar que la ciencia es ajena al pensamiento, sino que opera de una manera particular en él. Es necesario, también, hacer la salvedad de que lo anterior no es algo que se da únicamente en la investigación científica, ya que el mismo Heidegger (ibíd.) nos exhorta a considerar lo siguiente: “[...] No nos hagamos ilusiones. Todos nosotros, incluso aquellos que, por así decirlo, son profesionales del pensar, todos somos, con mucha frecuencia, pobres de pensamiento” (p. 1).

Ciertamente, los académicos tampoco logran escapar de la creciente demanda de información cada vez más rápida, económica y eficiente que caracteriza nuestra época. El lado más oscuro de nuestra carencia se expresa a través de la negación constante de nuestra precaria condición reflexiva: ¿cómo es posible que, en tiempos como estos, en los cuales se han llevado a cabo investigaciones tan revolucionarias y experimentos supremamente innovadores, este modo de pensamiento sea esencialmente *pobre*?

Heidegger (ibíd.) identifica que el giro de nuestra relación con el pensamiento y la ciencia se llevó a cabo principalmente en el siglo XVII, de mano con el despliegue de la filosofía moderna. Al concebir el mundo en sí como un objeto más, dispuesto totalmente para el examen humano, nuestra correspondencia con la naturaleza sufrió un cambio radical; el científico que estudia la rata, escudriñando afanosamente sus adentros, no muestra preocupación o respeto alguno por el animal que mutila con su escalpelo. Para el entendimiento guiado por la frialdad del cálculo, el mundo no es más que otro sujeto de pruebas que todavía no revela sus secretos, como si su

entera existencia consistiese en dejarse esclavizar y dominar por el voraz apetito de la curiosidad humana. Esta despiadada manera de concebir al mundo y las cosas que lo componen es el fruto de un *modo de pensamiento* al que Heidegger denomina «pensamiento calculador», el cual articula de la siguiente manera:

[...] cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. [...] El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es. (ibíd., p. 2)

Es claro a estas alturas que, cuando decimos que *la ciencia no piensa*, queremos decir que la ciencia es pobre de pensamiento, ya que piensa solo al modo de un pensar calculante; no es capaz de reflexionar, y, más grave aún, de meditar siquiera sobre su propia esencia. Ni la física ni las matemáticas -*las ciencias* por antonomasia- son capaces de, por medio de sus propios métodos, autodeterminarse: la física, cuya actividad descansa en la medición de variables, o la matemática, que opera calculando con números y símbolos infinitos, no logran otorgarse sentido *solo* midiendo o calculando.

Este fatídico obstáculo separa la actividad científica de cualquier otra ocupación de naturaleza reflexiva, como el arte, la poesía o la misma filosofía. El descuido del pensamiento es, ciertamente, una muy peligrosa condición; nos predispone a relacionarnos con el mundo de una

manera poco *auténtica*, que Heidegger relaciona con la pérdida del arraigo (la cual examinaremos prontamente). Sin embargo, no debemos caer en la tentación de demonizar al pensamiento calculador. Su peligrosidad reside en su ligereza y aparente inocuidad; más aún, es el engaño de suponer que nosotros somos los que modulamos su puesta en marcha lo que resulta mortífero. El filósofo de Friburgo establece, en su conferencia de *La pregunta por la técnica*, que estamos *destinados* a tal despliegue de la técnica:

La esencia de la técnica moderna reposa en lo dispuesto. Este pertenece al destino del desocultamiento. Las frases anteriores dicen otra cosa que lo que se dice frecuentemente: que la técnica es el destino de nuestra época; donde destino mienta: lo fatal de un curso inalterable. (Heidegger, 2004, p. 141)

Tal destinación debe entenderse como nuestra incapacidad de domar al espíritu científico-técnico, puesto que aquel *no es una voluntad humana*, sino el resultado de nuestro alejamiento progresivo del pensamiento reflexivo; pensar la ciencia como una mera herramienta es pervertir su esencia, ya que la convierte -nuevamente- en una cosa y no en una actitud.

La ciencia que reflexiona

¿Cómo hemos de recuperar al pensamiento en toda su profundidad? Hablamos de *recuperar* específicamente, ya que Heidegger –siendo un erudito de la cultura y filosofía clásica- reconoce que hubo una época representativa de un tipo de pensamiento que se opone diametralmente al calculador, el cual encuentra en el mundo griego. Esta otra modalidad se denomina «pensamiento reflexivo», y se caracteriza por tomar en consideración a *todas las cosas*, en pos de revelar el sentido unitario de todo cuanto es; dicho de otra manera, expone el sentido del

mundo en cuanto mundo: si el pensamiento calculador se preocupa solo de dominar y acumular, el pensamiento reflexivo busca liberar a las cosas y *dejarlas ser en su esencia*. Heidegger (1994) luego agrega que mientras el pensamiento calculador esclaviza las cosas del mundo, la relación de servidumbre que se forja es, de hecho, recíproca: "Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos." (p. 7). Dependemos del auto o la bicicleta para llegar al trabajo, del teléfono para recibir el mensaje de texto que nos confirma la reunión y de la televisión para relajarnos cuando no podemos conciliar el sueño; sería necio afirmar lo contrario, pero muy diferente es cuando el auto se convierte en el único medio de transporte, el celular una fuente de estímulos incesantes del cual no podemos despegarnos y la televisión el somnífero de elección de todas las noches.

Frente a tal oposición, el filósofo de la Selva Negra nos invita a pensar un doble proceso que muestra el potencial de redefinir nuestra relación con las cosas del mundo, el cual consiste en decirles *sí* y *no* de manera simultánea; «sí» al uso de la herramienta, de la cual nos servimos para realizar nuestras labores diarias, y «no» al uso que *ellas hacen de nosotros*, subyugándonos. Heidegger nos exhorta a desembarazarnos (*loslassen*) de las cosas, en el sentido de ajustarnos a "[...] usar los objetos tal como deben ser aceptados" (ibíd.). La distinción anterior nos recuerda la dicotomía explorada en *Ser y Tiempo* respecto al ser-ante-los-ojos (*vorhandensein*) y el ser-a-la-mano (*zuhandensein*), aunque tratada de forma renovada: se alcanza un punto de equilibrio en el que el primero recupera protagonismo, probablemente como respuesta al exceso de *violencia pragmática* que –inevitablemente– favorece el segundo bajo el alero de la técnica desplegada. Finalmente, Heidegger nos indica que la actitud de hacer uso del objeto y, al mismo tiempo,

conocer y respetar su esencia, dejándolo descansar en sí mismo, se denomina ‘serenidad’ (*Gelassenheit*).

Las pistas que hemos seguido respecto al pensamiento reflexivo nos llevan a considerar un punto más, el cual dejamos en suspenso un poco más arriba: el *arraigo*. Si nos movemos más allá de las críticas que se le puedan hacer al filósofo alemán por su afinidad al nacionalsocialismo, podemos ver que Heidegger mostraba un cariño especial por la idea de la ‘tierra natal’ que debe ser descifrado más sutilmente; es necesario hacer hincapié en esto, ya que se le puede acusar –debido al contexto histórico del texto– de todavía lamentar el desbaratamiento de la otrora majestuosa Alemania. Sin embargo, a lo que se refiere Heidegger es a la *pérdida de arraigo* consecuencia de ya no ser hijos de una tierra fértil, sino que del frío y yermo paraje por el que nos conduce la técnica. Es esta pérdida la que ahonda el abismo que nos separa del pensamiento reflexivo, y vemos en ella una relación con la misma pérdida de la que nos habla Nietzsche (2016c) en su *Genealogía* cuando dice que el hombre se envenena a sí mismo con falsas redenciones; nosotros interpretamos dicha pérdida como el abandono del mundo en cuanto que *lugar que habitamos de manera originaria*:

“La «redención» del género humano (a saber, respecto de “los señores”) sigue su marcha del mejor modo posible; todo se judaíza, se cristianiza o se aplebeya (¡qué importan las palabras!) a ojos vistas. El curso del envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece imparable [...] (p. 469)

Por otro lado, el texto *Construir, habitar, pensar* nos muestra la última señal que debemos descifrar para poder comprender la noción de arraigo que perseguimos en Heidegger. En él, el filósofo nos dice lo siguiente:

El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (custodiar, velar por). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Así, dicha extensión nos muestra que pensamos que el ser del hombre descansa en el habitar, y descansa en el sentido de residir de los mortales en la tierra. (Heidegger, 2014, p. 3)

Si bien no podemos detenernos a analizar cada aspecto de este difícil escrito, hemos escogido el párrafo anterior debido a que este logra condensar todos los pilares que sostienen su estructura fundamental. En primer lugar, cuando hablamos de *habitar*, debemos entenderlo como una manera de habérselas del hombre en el mundo, la cual se co-pertenece con el *construir*, interpretado a su vez como una actividad exclusivamente humana que “erige” a las cosas y, al mismo, produce el espacio que finalmente habitamos. Luego, el habitar auténtico se caracteriza por el cuidado –muy a la manera en que se aprecia la solicitud (*Fürsorge*) en *Ser y Tiempo*- de estas mismas cosas, ya sean aquellas que construimos o las que naturalmente componen los espacios ensamblados por nuestras construcciones (ibíd.). De modo similar, el cuidado está íntimamente ligado a la última pieza del rompecabezas, la cual se manifiesta en el ser *mortales*; si bien el pensamiento de Heidegger está plagado de referencias a la muerte -puesto que es nuestra propia finitud la que modula nuestra experiencia vital y correspondencia con el ser-, aquella esencia percedera adquiere una nueva dimensión al verse desde la perspectiva de la Unicidad (*das Geviert*). Es esta Cuaterna la que nos centra en el mundo cuando lo habitamos: vivir *sobre la tierra, bajo el cielo y frente a los divinos como meros mortales* solo es posible gracias a las cosas, ya que son ellas las que propician que la cuádruple relación se de en primer lugar.

Cuando Heidegger (1994b) nos habla de la *cosidad* de las cosas y pone como ejemplo a la famosa jarra que vierte el vino, nos indica con ella que no debemos pensar las cosas según sus

meras características o según cuánto nos conciernan a los seres humanos -como lo hace la ciencia moderna-, sino que la cosa (*ding*) es *cosa siempre y cuando coligue a la Cuaterna en el mundo*. El objetivo de la conferencia de *La cosa* es, justamente, invitarnos a repensar sobre los objetos que componen nuestro mundo como los “ligamentos” que posibilitan el despliegue de nuestro pensamiento (el cual Heidegger entiende como *poético*; señal de los divinos) mientras habitamos de manera finita. En esta época, en la cual la *lejanía en sí* pierde su sentido gracias a la rapidez de la televisión y el internet, lo más cercano (como lo que esencialmente nos *acerca al mundo*) serán inexorablemente las cosas; siempre y cuando, claro, las pensemos como tales y no como meros objetos dominados, despojados de su esencia vinculante (ibíd.).

El habitar auténtico acontece, entonces, *junto a las cosas*; cuidarlas no es un mero imperativo ético, sino una condición de carácter ontológico que, al ser descuidada, acarrea las terribles consecuencias que vimos más arriba respecto al pensamiento. Cuidar las cosas es *salvarlas*, es liberarlas en el sentido de alejarlas del daño y *dejarlas ser en su esencia*, haciendo lo posible por ayudarlas a que lleguen a ser lo que son, como indica el viejo imperativo pindárico. Finalmente, Heidegger (2014) nos dice lo siguiente respecto al construir y al cuidar:

Producir (*hervorbringen*) se dice en griego ‘*tekh*’. A la raíz *tec* de este verbo pertenece la palabra ‘*tekhne*’, técnica. Este concepto, para los griegos, no significa ni arte ni oficio manual sino: dejar que algo –como esto o aquello, de un modo o de otro- aparezca en lo presente. Los griegos piensan la ‘*tekhne*’, el producir, como un ‘dejar aparecer’ [...] (p. 7)

De esta manera se articula la relación de *construir-habitar-pensar*, siendo las cosas el adhesivo ontológico que mantiene la unidad y permite al hombre habitar este mundo; al cuidar las cosas, el hombre las salva y puede, acto seguido, construir respetando su esencia.

Esta reciprocidad entre el hombre y las cosas –todas las cosas, especialmente *las más cercanas*- es la clave que posibilita la comprensión de lo que sería la *ciencia originaria*, y de ella emana la *actitud* científica que tanto fascinó a Nietzsche (2008) durante la mayor parte de su vida, y que podemos desde *Humano, demasiado humano* en adelante: “[...] el oro, las piedras preciosas, la virtud, la pureza, la ciencia, un buen consejo, en suma, todo lo que es provechoso y bello lo debemos coger, venga de donde venga” (p. 686)

La ciencia de las cosas cercanas

Toda actividad humana descansa, en alguna medida, en el pensamiento. Cuando este último opera bajo los designios del cálculo, transportamos las cosas inmediatamente al terreno de lo meramente útil: el bosque ya no es un bosque, sino la ‘reserva de tala’; el Mapocho ya no es el característico río, sino el ‘vertedero’ de Santiago. Para el pensamiento calculador, las cosas son únicamente *stock o existencias*, lo que nos provoca a seguir acaparando y configurar el mundo como una gran baúl del tesoro para saquear *ad libitum*. Nuestras propias construcciones, las cuales levantamos también siguiendo los designios del cálculo, cubren el cielo y evitan que las flores del parque crezcan al tapar todo rastro de sol; ya no generamos espacios, sino únicamente ‘viviendas’. ¿Cómo podemos volver a *habitar*? Sloterdijk (2006) recalca como la “falta de morada” (p. 3) es la característica que más sobresale del hombre contemporáneo; destino ineludible del mundo, consecuencia de la técnica como forma principal de develamiento.

El mismo Heidegger, a quien hemos seguido con entusiasmo hasta este punto, responde siempre de manera sinuosa; peor aún, el pensamiento reflexivo parece hallarse hoy más lejos que

nunca, sin indicios de que vuelva a brotar pronto de manera dadivosa. Sin embargo, la *serenidad* y el *habitar auténtico* muestran un cariz distinto al renovar ciertas ideas del autor alemán. Por ejemplo, cuando el pensador de Friburgo le confiere a Nietzsche el reconocimiento de *filósofo* -el último de la antigua tradición metafísica-, intenta también limpiarlo de toda posible interpretación científicista, como vemos a lo largo de sus extensas lecciones tituladas *Nietzsche* (de manera especialmente explícita al comienzo del capítulo *La voluntad de poder como arte* y de la sección *El ser del ente como voluntad en la metafísica tradicional*).

Contrariamente, Mónica Cragolini (2008) realiza un agudo examen de esta exégesis y nos explica que, si bien Heidegger intentó muchas veces escapar del antropocentrismo clásico por medio de su fenomenología existencial, terminó inexorablemente retornando a él. Luego, la lectura heideggeriana del *Übermensch* como *técnica encarnada* no es algo para extrañarse, según Cragolini (ibíd.):

El biologicismo, de alguna manera, obedece a los mismos presupuestos metódicos que el humanismo, en la medida en que determina lo fundamental del hombre desde un cierto "aspecto" (o propiedad) del mismo. Es claro que cambia el lugar desde donde se hace la valoración, pero no el lugar privilegiado asignado a lo humano. Es por esta razón que, al defender a Nietzsche de las posturas vitalistas y biologicistas, Heidegger produce un giro en el lugar de la valoración, y transforma al pensador del eterno retorno en un teórico de la tecnociencia (en su figura del ultrahombre como tecnócrata dominador del mundo). [p. 106]

Aquello ‘fundamental del hombre’ no es otra cosa que la *voluntad de poder*, la cual Heidegger (2016a) invita a interpretar como “*voluntad de valoración*” (p. 409). La característica principal de esta última consiste en realizar estimaciones de valor con base en el crecimiento y

preservación del organismo, por lo que no resulta descabellado que el filósofo alemán haya entendido al *Übermensch* como el calculador por excelencia; después de todo, ¿no pareceríamos apuntar a esto mismo al cosechar inescrupulosamente todos los recursos de la Tierra?

El «veneno» del humanismo arrasa con todo al intentar determinar la esencia del hombre, sin importarle cuánto del ser humano deba morir en el proceso. Sorpresivamente, a Heidegger pareciera no molestarle lo anterior, ni mucho menos que todos los otros vivientes no-humanos sufran también las consecuencias. En sus lecciones del 29/30', tituladas *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, nos enfrentamos a la conocida triple tesis que articula la noción heideggeriana de mundo: *la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, y el hombre es configurador de mundo*, refiriéndose a la “correspondencia [de estos entes] con el mundo” (Heidegger, 2010, p. 236). Si bien no es el momento para detenernos en un análisis detallado de la triple proposición, queremos rescatar brevemente, a manera de recordatorio, que los argumentos que sustentan la aptitud configuradora del hombre son, nuevamente, tres: 1) la transponibilidad, o capacidad del ser humano de ponerse en el lugar del otro -incluso en su ausencia-, 2) el *comportamiento* del hombre, quién decide libremente sobre su actuar [frente a la mera *conducta* del animal, el que responde a estímulos siempre preso de sus instintos]. Finalmente, 3) el ‘en cuanto tal’ (*als Struktur*), o la capacidad del hombre -derivada del lenguaje- de concebir una cosa ‘como’ otra; la roca como el martillo, o la rosa como el regalo para la amada.

El análisis fenomenológico que realiza Heidegger nos deja finalmente un animal que mora un mundo hecho de humo y espejismos; vive sumido en un *no tener pudiendo tener*, ya que todo lo ente se le es negado en su apertura, y a lo más que puede aspirar es a *moverse* en este estrecho mundo, mas siempre cautivo de sus necesidades. Las cosas nunca son *ellas mismas de manera libre* a los ojos del animal, y como rescata Cragolini (2008): “[...] este ‘en cuanto tal’ es el que

funda, de alguna manera, la posibilidad del logos.” (p. 105), lo que nos ayuda a entender por qué el filósofo alemán concluyó que el animal “vive, pero no existe” (ya que de esto último es solo capaz el *Dasein* como «correspondiente del ser»).

Hay, sin embargo, un interesante punto en común que se da entre hombre y animal cuando los desplazamos de la esfera fenomenológica heideggeriana y los equiparamos como *vivientes*. Heidegger entendió al ser humano como el único verdaderamente mortal, ya que solo él está consciente de su propia finitud al habitar junto a las cosas, mientras que el animal vive de manera aturdida, a-histórica y contradictoria al tener y no-tener mundo. Ser mortal no está determinado, entonces, por ciertas propiedades biológicas como la oxidación celular o el acortamiento progresivo de los telómeros al final de nuestros cromosomas, sino por una singularidad dada por el pensamiento, la cual se manifiesta a través de la correspondencia esencial con el ser (al entender nuestra “*relación esenciante con el ser como ser*” [Heidegger, 1994b]; o, dicho de otra manera, expresar el ser a través de nuestro pensamiento).

Sin embargo, si proponemos desviarnos un poco de la vieja creencia de que lo más primigenio del hombre reside en su ‘ser pensante’ (al estilo del ζῶον λόγου ἔχον aristotélico), la cual todavía podemos ver en la filosofía de Heidegger, podemos empezar a trazar un camino que, más que alejarnos, nos une al resto de los vivientes de una manera inesperadamente íntima. Así, la mirada alternativa entiende al hombre primero como ‘ser vivo’, de una manera parecida a lo que nos dice Derrida cuando nos habla del ‘movimiento de lo vivo’, el cual representa una idea de Husserl (1962) que podemos encontrar en su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: “[e]xisto, esta vida existe, vivo: *cogito*” (p. 105). El pensamiento pareciera ser siempre un fenómeno secundario que emana de la vida -más específicamente, del *cuerpo*- y nunca al revés, como lo veremos más adelante.

Ahora, hemos tratado de establecer que la mera biología no alcanza para justificar lo ‘vivo’ o ‘lo muerto’ (o capaz de morir, en términos heideggerianos), pero a diferencia del pensador de Friburgo, Nietzsche pudo ver en los descubrimientos científicos nuevas señales que nos servirán de guía al intentar develar nuestra naturaleza como vivientes: es el *estar vivos*, como fenómeno que posibilita la expresión de nuestra voluntad de crecimiento y conservación, lo que nos une a las cosas del mundo [lo cual veremos con más detalle el próximo capítulo]. Provisionalmente, diremos que solo lo viviente -y no *solo* lo pensante, exclusivamente- puede tener una relación con el mundo, y que aquella relación, si se quiere auténtica -en el caso del hombre-, debe constituirse por medio de un habitar respetuoso de las cosas que componen dicho mundo.

Cuando Nietzsche busca recuperar la *actitud científica original* -que Ansell-Pearson (2013) reconoce como sello del pensamiento presocrático-, ve en Epicuro al heredero de esta pasión presocrática por la vida; gracias a la sana contemplación de la naturaleza -la cual interpretamos como analógica al *vorhandensein* y al pensamiento reflexivo heideggeriano- emerge un natural sentimiento de *respeto*, el cual ebulle irrefrenablemente desde el interior y no depende necesariamente del procesamiento de un intelecto refinado. Curiosamente, muchos otros animales parecieran sumirse en un estado similar al que entendemos por ‘contemplativo’; recuerdo a mi perro, totalmente absorto, mientras observaba las llamas centelleantes de la estufa a leña junto al comedor, ahora en desuso. Quizás presos del aburrimiento, los animales se dejan seducir por la simpleza de un atardecer y la brisa que mueve suavemente al pastizal, en un instante de *honesto habitar*. Luego, si -tal como interpreta Friedrich Lange (1925) desde las ideas de Epicuro- el único objetivo de la filosofía es hacer que esta vida sea más tranquila, feliz y floreciente, deberíamos (al ser nosotros también *cuerpos*) escuchar a los animales; si el filosofar mismo es un vivir sin temores ni reparos, deberíamos aprender de los animales.

Ansell-Pearson (2013) nos dice, recordando a Pierre Hadot, que es posible asemejar aquella actitud contemplativa con una profunda *gratitud*, y que el secreto para la verdadera serenidad es “vivir cada instante como si fuese el último, pero también como si fuese el primero” (p. 103). La actitud científica original, la cual buscamos configurar desde estas distintas interpretaciones del pensamiento de Epicuro, es una actitud de *gratitud* hacia las cosas que nos regalan su presencia, cual sol dadivoso que nos acoge cada día y que el mismo Zaratustra espera ansioso al despertar: recibir todo como un *obsequio* es el fruto de una actitud inocente -en el sentido liberador nietzscheano-, la que nada tiene que ver con el cálculo y la dominación que promueve la ciencia moderna bajo el despliegue de la técnica.

Ciertamente, es imposible ejercitar nuestra inocencia y gratitud cuando miramos las cosas con ojos entrecerrados, como si fuesen algo totalmente ajeno a nuestra existencia; la ciencia actual atiende siempre hacia ‘lo que está más allá del horizonte’; sean galaxias lejanas o nanomáquinas que nos harán inmunes a todo tipo de enfermedades, a nuestro juicio *la ciencia moderna siempre se mueve en el ámbito de la lejanía*. Nietzsche (2014b), en *El viajero y su sombra*, diagnostica nuestra falta de gratitud como un “[...] desprecio simulado hacia todas las cosas que los hombres consideran realmente como más importantes, es decir, *todas las cosas más cercanas*.” (p. 373), dejando así en evidencia que progresivamente despojamos de valor todo aquello que debiera ser lo más propio:

[...] tanto más debe admitirse que las cosas más cercanas de todas son mal vistas por la mayoría y muy raramente tomadas en consideración. ¿Y esto es indiferente? — Piénsese que de esta falta derivan casi todos los defectos físicos y espirituales de los individuos: no saber lo que nos beneficia, lo que nos perjudica en la organización de la vida, en la distribución del día, del tiempo y en la elección de las relaciones, en la profesión y en el

ocio, en el mandar y obedecer, en el sentir la naturaleza y el arte, en el comer, dormir y pensar; ser ignorantes y no tener una vista aguda para lo más pequeño y común — esto es lo que para muchos convierte la Tierra en un «prado de la desventura». (ibíd., p. 374)

La distancia que la ciencia moderna pone entre el ser humano y las cosas cercanas se caracteriza por ser expresión de aquel viejo engaño mereológico de querer comprender el todo por las partes, hipnotizados por el afán científico de saciar nuestra eterna curiosidad, propia de ‘animales pensantes’. Nietzsche identifica claramente el alejamiento de la actitud científica original que hemos intentado establecer, y lo hace de diversas maneras. En el volumen IV de sus *Fragmentos póstumos*, podemos encontrar interesantes referencias, tales como: “No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo xix, sino la victoria del método científico sobre la ciencia” (Nietzsche, 2008, p. 646), la que pareciera presagiar el advenimiento de la ciencia moderna que pretendemos poner en entredicho. Otro fragmento relaciona la degeneración del espíritu científico original a la opresión moral de la religión y sus venenosas garras que todo dominan:

La religión ha falseado la concepción de la vida: la ciencia y la filosofía no han sido nunca otra cosa sino ancilla [esclava] de esta doctrina... Que se crea en Dios, en Cristo y en Adán, o que no se crea: se llega al acuerdo de que la vida no es más que una ilusión, nada que sea verdadero, real— (ibíd., p. 562)

Si bien las críticas de Nietzsche a la ciencia moderna pueden rastrearse incluso hasta su juvenil *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, es en sus obras de madurez donde se gira el foco de atención casi totalmente a la influencia cristiana, como se puede observar en el siguiente apartado de sus *Fragmentos* del periodo de 1885-1886: “Ironía ante los que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no

están en absoluto superados por ellas. «Cristo en la cruz» es el símbolo más sublime — aún hoy. —” (ibíd., p. 104).

Llegados a este punto, antes de continuar, debemos clarificar que los motivos de Heidegger que examinamos anteriormente para diferenciar al *pensamiento reflexivo* del *pensamiento calculador* son de un talante diferente al del análisis de Nietzsche; para el filósofo de la Selva negra el pensamiento calculador no es la ‘degeneración’ del pensamiento reflexivo, y los motivos de su aparición se relacionan con una destinación por parte del ser, o, dicho de otra manera, a nuestra actual correspondencia con él. No obstante, en el contexto de la interpretación que intentamos construir, consideramos que tanto Nietzsche como Heidegger son antecedentes relevantes para explicar la pérdida de la actitud científica originaria; más allá de sus diferencias metodológicas, creemos que se complementan si tomamos al pensamiento como el medio relacional por el cual el ser humano se devela a sí mismo y al mundo. Como veremos con más detalle en el siguiente capítulo, el pensamiento es siempre expresión del ser humano en tanto que *cuerpo vivo* (no *alma*, ni *razón*, ni *inteligencia*, ni *espíritu*) por lo que analizar sus *modos* se muestra pertinente incluso bajo el prisma nietzscheano de la voluntad de poder y las fuerzas elementales que modulan a la vida misma. [Invitamos a revisar el *anexo* que se encuentra al final de la presente investigación una vez terminada su lectura, el cual intenta esclarecer esta relación entre Nietzsche y Heidegger].

Para finalizar esta sección, queremos rescatar que Ansell-Pearson (2013) interpreta, luego, que la felicidad -como el objetivo último del hombre en la filosofía de Epicuro- no consistiría tampoco en entregarse desenfrenadamente al comer, beber, apostar u otros placeres carnales, sino que simplemente sería “tomar placer en todo lo que la naturaleza nos ofrece” (p. 106), como intentamos establecer con la idea de *gratitud* que mencionamos un poco más arriba. Para el

hombre moderno, de aquella multiplicidad de regalos que nos ofrece la naturaleza, el ser *mortales* es el menos querido de todos: aun así, para Epicuro es una condición tan natural como el paso de la brisa de otoño que anuncia la llegada del frío y el próximo invierno.

Así, la correspondencia entre vida y muerte no genera necesariamente un campo de tensión difusa, sino más bien una «tensión armónica» -similar a la musical-, como nos indica Epicuro al decir que: “cuando existimos [*vivimos*], la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces no existimos [*vivimos*].” (ibíd., citado en el mismo lugar, p. 106). Lo anterior nos recuerda a la copertenencia de los opuestos que señala Heráclito, la cual le otorga sentido a la realidad misma y que tomamos como fuente de inspiración para nuestra propuesta de interpretar la importancia del ser vivo a partir de la figura del *Übermensch*.

Este equilibrio característico del movimiento de lo vivo se contrapone a toda tasación negativa de la vida: por ejemplo, si el materialismo extremo nos llama a entendernos como átomos en un universo indiferente, la afirmación que emana desde la perspectiva de lo vivo encuentra valor en todas las cosas que nos son más cercanas: el sentir, en el querer y en el necesitar; la filosofía de Epicuro es, al final del día, una filosofía que afirma la vida y no una filosofía que solo reivindica la muerte a través de la *ataraxia*.

La filósofa alemana Vanessa Lemm (2015) nos entrega una valiosa pista, la que emplearemos para abrir la discusión sobre el cuerpo y la vida, los conceptos centrales que trataremos en el siguiente capítulo. Al abordar el tema de la vida, nos dice que:

Nietzsche sostiene que la vida se sitúa en una activa relación formativa (*form-giving*) con el exterior [...] La vida como voluntad de poder es la expresión de un poder creativo y formativo de la vida, mediante el cual un organismo crea y recrea activamente su forma de vida. (p. 228)

Nuestra intuición comprende a la vida misma como el fenómeno relacional más radical, el cual nos empuja a estar constantemente en contacto con el mundo. La ciencia *originaria*, entonces, sería la ciencia que se despliega desde nuestra condición de vivientes y nunca pretende salirse ni prescindir de ella; esta ciencia no puede corresponderse simplemente con la biología o la química -aunque ambas hablen y operen *sobre* la vida- ya que ambas ramas de las ciencias naturales parecieran intentar develar lo que es la vida apropiándose de ella, cada una desde sus apretados lineamientos metodológicos, como lo veremos en el próximo capítulo. Luego, en vez de una ‘conquista de la realidad’ que se modula a través del conocimiento que obtenemos de ella, la ciencia originaria pareciera ser una *actitud* vinculante; un disponerse reflexivamente a pensar el mundo en su totalidad y con-vivir con él, no solo develarlo según su utilidad técnica, fragmentándolo tanto teórica como prácticamente al buscar su dominación, como nos dice Cragnolini (2011) al establecer que “saber y poder que se ensañan con la vida, como señala Nietzsche en *Así habló Zarathustra* en la imagen del científico que estudia el cerebro de la sanguijuela” (p. 314).

Encontramos, entonces, en la ciencia de las cosas cercanas un juramento tácito a la Tierra; una fidelidad propia de amantes que se entregan en alma y cuerpo, hallando placer en el simple hecho de que el otro exista: esta reciprocidad esencial reclama que el ser humano vuelva a establecer un lazo íntimo con el mundo y las cosas que lo componen. Finalmente, Ansell-Pearson (2013), citando a James Porter, nos dice que Epicuro nunca ha disfrutado de placeres distintos a la vida, sino que disfruta de «*la vida misma como placer*» (p. 108); esta pasión por la vida misma es la que el hombre moderno abandonó al perseguir ideales lejanos, y es la que queremos recuperar al entendernos primariamente como seres vivos y revitalizar nuestro vínculo con la tierra.

II

LA PRIMERA CERRADURA

O

[El retorno del cuerpo]

Anatomía del viviente fiel a la tierra

Cuenta la leyenda que el irreverente Diógenes de Sínope, estando pronto a fallecer, “[...] encargó que lo dejaran sin enterrar para que cualquier animal pudiera alimentarse de él [...]” (Diógenes Laercio, 2007, p. 315), en un intento de devolverle a la naturaleza todo lo que había tomado de ella. Hoy en día, la pregunta se plantea en sentido contrario: ‘¿cuánto más podemos extraer de... cuánto más aguantará el... será posible modificar la...?'; vivimos cautivos del deseo de controlar cada aspecto de nuestra existencia, lo que nos lleva, incluso, a pagar por el «mejor cementerio», como queriendo dominar la muerte tal como dominamos nuestras posesiones materiales, ya sea la casa que compramos o al perro que celosamente la mora y guarda.

No obstante, hemos visto también que existen otras maneras de pensar las cosas del mundo; podemos recibirlas como un regalo, relacionarnos con ellas aceptándolas y salvaguardando lo que son, alejándonos de la posibilidad de la dominación técnica. Tanto lo placentero como lo doloroso, el animal u otros seres humanos, el bosque y el mar; todo puede entenderse de una manera que no necesariamente lo convierta en material dispuesto para su posterior usufructo. Vimos, además, que son las cosas cercanas las que deberían robar nuestra atención: no la muerte, el otro mundo o las hipótesis de la ciencia moderna, sino el alimento, los paisajes que frecuentamos y el buen humor con que enfrentamos las adversidades. Sin saberlo, hemos abierto ya la primera cerradura: el *cuerpo* yace al otro lado de la puerta.

Si, como preparándonos para su llegada, reflexionamos sobre el tratamiento que Nietzsche le da al *Übermensch* -al entenderlo como el límite de lo humano-, lo primero que notaremos es su aparente *falta* de descripciones. El filósofo se rehúsa a jugar el juego de la ciencia moderna, y en

vez de intentar caracterizarlo o describirlo según sus particularidades, se restringe solamente a valorar e interpretar al Sobrehombre en cuanto que superación del *Homo sapiens* moderno:

La palabra «superhombre», una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres «modernos», a los hombres «buenos», a los cristianos y demás nihilistas — una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra que da mucho que pensar, casi en todas partes ha sido entendida, con total inocencia [...] quiero decir, ha sido entendida como designación de un tipo «idealista» de una especie superior de hombre, medio «santo», medio «genio»... Otros doctos animales cornudos me han acusado, por su culpa, de darwinismo; incluso se ha querido reconocer aquí ese «culto a los héroes», tan virulentamente rechazado por mí [...] (Nietzsche, 2016e, p. 810)

Peligroso sería entender al *Übermensch* como la destinación final del hombre o la evolución natural del mismo; no es, bajo ningún motivo, el salvador de la especie humana ni la cúspide del desarrollo humanista. Graciosamente, otra anécdota de Diógenes de Sínope nos cuenta que, casi dos mil años antes de Nietzsche, se decía sobre el *Kynikos* que: “a los oradores y a todos los que buscaban la fama con sus discursos los llamaba «sobrehumanos», queriendo decir «superdesgraciados».” (Diógenes Laercio, 2007, p. 300). Esta curiosa coincidencia anacrónica nos invita a pensar que la sobreabundancia de humanismo ha sido vista con sospecha por algunos desde sus momentos más incipientes.

En *Ecce Homo*, Nietzsche (2016e) habla sobre *su Zaratustra* como un evento de magnitudes impensadas, afirmando que en la prosa del viejo profeta: “[...] el hombre se halla superado a cada instante, [pues] el concepto de «superhombre» se hizo aquí realidad suprema, — en una lejanía infinita queda, por debajo de él, todo cuanto en el hombre se llamó grande hasta ahora.”

(p. 839); debe aclararse que el llamativo fragmento no es indicación de que ha habido ya un Sobrehombre, o que en la figura de Zaratustra encontramos su personificación suprema: un poco antes Nietzsche (ibíd.) nos habla sobre cómo el profeta desciende de sus alturas y trata con delicadas manos a sacerdotes, doctos, y toda clase de proliferaciones corruptas de la voluntad humana. Lo que queremos rescatar, luego, es que aquella «suprema manifestación» que es el *Übermensch* nunca podría el campeón de los ideales humanistas, pero que sin embargo se halla al alcance del ser humano, si bien nunca se especifica el *cómo* de manera explícita. Una de las pocas pistas que tenemos a lo largo de todo el *Zaratustra* es que el *Übermensch* solo puede ser cultivado por un ser humano *duro*; un hombre que se sepa siempre viviente del *más acá*, y que por ende no podría surgir de entre los hombres modernos: “[...] «Yo mismo me ofrezco a mi amor, y a mi prójimo igual que a mí» — así hablan todos los creadores. Pero todos los creadores son duros. —” (Nietzsche, 2016a, p. 124)

En el contexto de nuestra interpretación, entonces, cuando el filósofo alemán nos exhorta a ser “*padres y antepasados*” (ibíd., p. 120) del Sobrehombre, el llamado es a ser tierra fértil para el *retorno* de nuestra naturaleza más auténtica. Retorno -debe entenderse- como análogo a lo esencialmente venidero; al seguir el rastro del *Übermensch*, una de las pistas más importantes se devela en el capítulo de *El convaleciente*, en el cual Zaratustra cae tumbado por siete días al comprender por fin su destino y abrazar la revelación del *eterno retorno de lo mismo*: tal como los opuestos siempre se hallan vinculados de manera esencial, dentro del círculo la *filosofía del futuro* es también, naturalmente, la *filosofía del pasado*. Y ¿qué cosa existe más originariamente que nuestra propia vida?

El pensar de esta manera la temporalidad del *Übermensch* podría explicar por qué el hombre, al escuchar el llamado de ser padre y antepasado, se transforme finalmente en niño. Que la

mística figura del Sobrehombre se encuentre siempre «más allá del horizonte» podría explicarse debido a que la ciencia moderna camina exclusivamente sobre un plano cartesiano, en donde la línea recta es la única dirección válida; bajo este esquema, la naturaleza originaria siempre se encontrará lejos, arraigada en el porvenir.

Convertir, entonces, al *padre en niño* es el camino imposible hacia el Sobrehombre. ¿Imposible por nuestra falta de dureza? ¿Por ser meros *puentes* que conectan un pasado y un futuro dislocados, pero equivalentes? No es ninguna sorpresa que admitamos, con una completa falta de tacto, que el ser humano brilla por su fragilidad. Nos refugiamos tras nuestros bienes materiales, nos jactamos de exterminar otras especies en virtud de potenciar nuestro desarrollo tecnológico desenfrenado y nos confortamos con creencias sobre la importancia de nuestra existencia en un plano cósmico; mas, hacemos la vista gorda a que la Tierra, poco a poco, se extingue gracias a estos desplantes, propios de un niño engreído que nada tiene que ver con el *Übermensch*.

Cuando Zarathustra dice: “Amo a quien trabaja y descubre que construye la casa para el superhombre y que a él prepara la tierra, los animales y las plantas: pues así quiere su propio ocaso.” (Nietzsche, 2016a, p. 75), nos extiende una invitación que no solo desemboca en el abandono de nuestra endeble humanidad moderna, sino en aceptar -como claramente indica- que la casa del Sobrehombre es «la tierra, los animales y las plantas»; convivir con las cosas cercanas sería el modo de habitar del *Übermensch*, el cual moraría como amigo de las cosas. Dureza, entonces, la posee quien se sabe parte de este mundo *finito, peligroso y mortal*; en todo lo demás reside solo el miedo y el resentimiento, razón por la cual Zarathustra trata con absoluto cuidado y suavidad a quienes todavía no tienen la fuerza suficiente para aceptar su efímera naturaleza terrena.

De modo similar, debemos mostrar carácter y regocijarnos en el hecho de concebirnos como «puentes»; que el Sobrehombre sea nuestro fin, y en él podamos ver un reflejo y un llamado de naturaleza originaria, nos otorga la más fecunda indeterminación: “¿Podrías vosotros *crear* un Dios? — ¡Entonces no me habléis de dioses! Pero sin duda podríais crear al superhombre.” (ibíd., p. 120). Nacido de las cisuras provocadas por los humanismos, el ser humano moderno es ante todo tensión entre la negación de su naturaleza mortal y la afirmación de su vitalidad corpórea, por lo que *recuperar* el cuerpo -como sede absoluta donde acontece toda experiencia de la realidad- es el camino que nos acercaría al *Übermensch* como vivientes de la tierra.

La importancia del cuerpo en el gran esquema de las ideas nietzscheanas no es una noción nueva. El filósofo chileno José Jara (1998) nos cuenta elocuentemente el por qué el cuerpo sufre las más grandes injusticias debido a las argucias de la religión y el humanismo:

Al no ser él [el hombre] ya inmediatamente para sí mismo algo que posee un valor en su existencia terrena, ni al poder considerarse las sensaciones ni los afectos ni las pasiones corporales como elementos a partir de los cuales poder conocerse a sí mismo, él queda devaluado ante sus propios ojos como instancia decisoria de sus actos y conducta, queda debilitado teórica y prácticamente. (p. 61)

De a poco ya podemos ir imaginando, también, el porqué de la relevancia de su rescate; por ejemplo, el hecho de *pensarnos como un cuerpo que no se abre a su propia corporalidad* nos acercaría peligrosamente -de manera inversa- al animal heideggeriano al que todo lo ente le está vedado, incluso él mismo. Si, como veremos más adelante, el pensamiento es expresión de las fuerzas elementales que componen nuestro cuerpo, la no consideración de este último deja al pensamiento *huérfano*, lo que terminaría ahondando aún más las escisiones dualistas que produce la máquina antropológica.

Cuando Zaratustra se nos presenta como el hombre más *duro*, aquel que se ha zambullido en los pensamientos más abismales y oscuros solo para emerger más sano y robusto, Nietzsche (2016a) intenta mostrarnos que solo una voluntad implacable que dice “sí” a *todas las cosas* -las más grandiosas y las más terribles- tiene derecho a ejercer su dureza, la cual siempre se expresa (contrariamente a lo que uno esperaría) de la manera más *delicada* posible; aceptar cada cosa en sí misma, sin querer poseerla ni modificar su esencia, es la manera en que habitan aquellos de espíritu y pies ligeros. No sorprende, luego, que aquellos *libres de la pesadez* sean los que más bailan, juegan y crean. Frente a las pesadas vicisitudes del *Homo sapiens* moderno, se contraponen siempre la ligereza del animal; incluso los más grandes e imponentes en tamaño caminan como andando en puntillas, libres de toda culpa y miedo. No sería extraño, pues, que el mundo animal sea el mundo más apto para concebir algo como el *Übermensch*, ya que la animalidad es pura corporalidad liberada; punto de inicio y fin de la vida misma en tanto que *cuero vivo*.

La anatomía del viviente fiel a la tierra es, en consecuencia, la anatomía del cuerpo. No ‘ese cuerpo’ que conocemos gracias a las investigaciones de la biología y la fisiología, claro; no nos referimos ni a nuestros órganos ni a nuestras particularidades físicas, sino a que lo primordial de nuestra estructura como seres vivos reside en nuestro cuerpo. Para ir develando de a poco la idea anterior, haremos uso de la sabia distinción que tiene el idioma alemán entre nuestra noción de «cuerpo biológico» (*Körper*) y un «cuerpo vivido o experimentado» (*Leib*) [Niemeyer, 2012], la cual abordaremos con más detalle cuando analicemos las ideas de Helmuth Plessner y su *cuero posicional* en la sección subsiguiente. Por ahora, solo diremos preliminarmente que nos referimos al *Leib* cuando hablamos de ‘cuerpo’ -al menos como punto de partida-, ya que

podemos interpretarlo como la materialización del despliegue de lo biológico en el ámbito de las fuerzas elementales.

En este sentido, nuestra interpretación práctica que busca acercar al *Übermensch* al mundo -al otorgarle realidad gracias a la recuperación de nuestra corporalidad-, amerita dos procesos específicos: 1) descomponer al cuerpo biológico y relacionarlo con 2) nuestra *voluntad de poder*, que, como hemos dicho antes, es nuestro instinto de valorar todo aquello que conserve y acreciente nuestro poder como vivientes. El cuerpo es terreno propicio para desear el eterno retorno de lo mismo (ya que siempre dice “sí” a la vida) y es patria original del Sombrehombre; el *Zaratustra*, texto plagado de la figura de «lo animal» o «lo corporal», es la señal del filósofo de Sils Maria, quien nos indica sutilmente el camino a seguir.

El cuerpo como relaciones de poder

Puede que, en primera instancia, suene un tanto extraño oponer al *Homo sapiens* con su propio cuerpo; después de todo, pareciera algo difícil imaginar el uno sin el otro. Sin embargo, la relación de ambos es un problema complejo que se presenta al situarnos bajo los lineamientos de los humanismos, como veremos a continuación. Peter Sloterdijk (2006), en su conferencia *El hombre operable*, nos presenta valiosas ideas que nos han inspirado a interpretar al cuerpo de una manera un tanto inesperada. El filósofo alemán comienza problematizando la idea de que nuestro concepto de ‘verdad’ tiene, en efecto, una historia. Reconoce que, desde Hegel, que “una de las grandes intuiciones del pensamiento europeo moderno es que existe una conexión entre verdad y destino [...]” (p. 3), y que el filósofo de la *Fenomenología* lo identifica con el “curso

del sol de Oriente a Occidente” (ibíd.); lo anterior se entiende como que la historia de la verdad tiene un comienzo y un fin, y su ocaso está próximo a ocurrir.

En el caso de Heidegger, el ocaso del hombre consistiría más en “construir una cabaña en los montes para esperar allí a ver cómo sigue la historia” (ibíd., p. 4), ya que la era de la técnica -más que anunciar un término- nos está preparando para entrar en una oscura etapa de tensiones y transiciones. Nos dice Sloterdijk que:

En este crecimiento progresivo del saber y de las capacidades técnicas, el hombre se auto-revela a sí mismo como el hacedor de soles y el hacedor de vida, colocándose así forzosamente en una posición en la que debe dar respuesta a la pregunta de si lo que puede y hace tienen que ver con él mismo, y si en este hacer se encuentra él cabe-sí-mismo. (ibíd.)

Es en este punto, reconociendo la gran influencia que la tecnología y los avances científicos han ejercido sobre la senda que camina el ser humano, modificándola y pavimentándola, que Sloterdijk nos invita a entender esta historia de la verdad de la manera que mencionamos brevemente en la introducción: la verdad descansa en el dominio ejercido por el hombre, y este no debe ser entendido como un destino ineludible e incontrolable. ¿Cómo comenzar a darle forma a esta dominación? En el capítulo anterior mencionamos que Heidegger establece que el despliegue mundial de la técnica moderna deja al hombre “sin morada”, lo que nos convertiría -al menos desde la perspectiva *estrictamente* heideggeriana- en «seres errabundos».

El análisis de Sloterdijk (ibíd.) toma una vía diferente y enfrenta directamente al filósofo de Friburgo, diciendo que: “Incluso Heidegger, por innegable que sea su importancia como destructor de la metafísica, permanece atrapado parcialmente en una gramática filosófica que tiene su origen en una ontología simplemente insostenible y en una lógica deficiente” (p. 6).

Haciendo referencia al filósofo Gotthard Günther, Sloterdijk continúa con su lúcido análisis, el cual es la base de la nueva comprensión que queremos establecer sobre el cuerpo.

En primer lugar, determina que la metafísica clásica se basa en una combinación de la ontología monovalente (“el Ser es, el No-Ser no es”) y una lógica bivalente (“lo que es verdadero no es falso, lo que es falso no es verdadero, *tertium non datur*”) [ibíd.], y que aquella es impotente e insuficiente para poder describir -en términos ontológicamente adecuados- un número importante de fenómenos actuales: “herramientas, signos, obras de arte, máquinas, leyes, usos y costumbres, libros y todo tipo de artefactos” (ibíd.), sin contar las explicaciones de la realidad que ofrece la física cuántica, donde las cosas ‘son’ y ‘no son’ de manera simultánea en el espacio-tiempo.

Esta insuficiencia, según Sloterdijk, se remonta a la “diferenciación fundamental de cuerpo y alma, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo” (ibíd.), ya que todas las entidades que nombramos un poco más arriba son “híbridos con un componente espiritual y material”, razón por la cual la metafísica clásica no puede habérselas con ellos ni determinar qué son ‘auténticamente’; la ontología monovalente y la lógica bivalente parecen conducirnos inevitablemente “[...] a la reducción sin esperanza y a la abreviatura” (p. 7). El filósofo alemán ejemplifica de una manera elocuente y didáctica los límites de esta manera de pensar las cosas a través del siguiente ejercicio: por un lado, si analizamos (al modo platónico) que las Formas son el ser auténtico, entonces la materia terminaría siendo una suerte de no-ser. Por el otro lado, “si substancializamos en cambio la materia, son esta vez las Formas las inauténticas, un no-ser” (ibíd.). De a poco, iremos dando un giro en los siguientes apartados, el cual nos llevará a considerar a las relaciones como el punto de partida de comprensión de las cosas; una relación, si se quiere entender plenamente, debe considerar simultáneamente a lo interrelacionado, y no

puede descansar en la caracterización aislada de sus componentes (lo que la haría especialmente difícil de definir según un ‘recuento de meras características’, como indica el filósofo alemán).

Finalmente, Sloterdijk nos invita a concebir una ontología al menos bivalente, y una lógica que admita hasta la trivalencia; una suerte de “instrumento cognitivo capaz de articular que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente-existentes, que hay nada que son entes y entes que son nada” (ibíd., p. 8). El filósofo identifica en Hegel uno de los primeros acercamientos a esta nueva consideración -la cual consideramos que ostenta el potencial de cambiar nuestra relación con las cosas- con su ‘espíritu objetivo’, el cual es una suerte de corporalización o materialización de las disposiciones más abstractas e intangibles del espíritu subjetivo en los objetos (o, en lo relativo a nuestra investigación, en el cuerpo). Según nos cuenta Sloterdijk, esta idea de Hegel quedó varada al lado del camino debido a las orientaciones teóricas de los medios intelectuales y culturales de la época, pero que, más tarde, gracias a la aparición de “[...] la cibernética, como teoría y práctica de las máquinas inteligentes, y la biología moderna, como estudio de unidades sistema-ambiente, [se forzó] a la reformulación de estas preguntas, esta vez desde la perspectiva de la teoría de organismos y sistemas.” (ibíd., p. 7)

De ahí que autores como “Günther, Deleuze, Derrida y Luhmann [...] trabajan para conquistar el *tertium datur*” (ibíd., p. 8), y que estas nuevas consideraciones permitirían “[...] abordar poderosamente la realidad, [haciendo] que el interés en figuras de la teoría tradicional tales como la relación sujeto-objeto disminuya. Incluso la constelación de yo y mundo pierde mucho de su prestigio, sin hablar de la gastada polaridad individuo-sociedad” (ibíd.). Si bien nosotros no pretendemos lograr tal victoria sobre los viejos dogmas metafísicos, sí estimamos que este nuevo campo de estudio es fértil, y bajo sus lineamientos queremos reformular la noción tradicional que tenemos acerca de qué es un cuerpo.

Optaremos, entonces, por no seguir el camino que extrae definiciones de *propiedades o características*, ya que nuestra interpretación se muestra un tanto más *efectiva* si consideramos que nuestro entendimiento de la realidad depende de la relación que establezcamos con ella. Con ‘efectiva’ aludimos a que nos enfocaremos en las capacidades que emergen de los vínculos, y por ello, nos acercaremos al problema del cuerpo desde la óptica de las *relaciones*.

Usualmente, entendemos una relación como el despliegue de una característica (por ejemplo, el ojo nos permite ver, y solo desde ahí que podemos establecer una relación con ‘lo visto’; lo primero siempre es la particularidad de poseer visión), pero Heidegger nos ofrece una provechosa pista en sus estudios sobre lo orgánico contenidos en las lecciones del 29/30’, a las cuales recurrimos el capítulo anterior para hablar de su triple tesis de la piedra, el animal y el hombre.

En dichos estudios, Heidegger (2010) nos dice que, frente a las perspectivas mecanicistas de la naturaleza, los órganos nunca podrían poseer una capacidad en sí (y por ende tampoco son asimilables a una herramienta, la cual podríamos utilizar a gusto y conveniencia), sino que el funcionamiento de cualquier órgano nace siempre *desde y en* la relación con el organismo que lo contiene. Respecto al ojo, el cual ocupamos como ejemplo un poco más arriba, Heidegger (ibíd.) argumenta que: “Los órganos son solo para «ver» [en referencia a los ojos], pero sin embargo no son herramientas. Los órganos no son *añadidos*, incorporados posteriormente a la capacidad, sino que surgen de ella y se agotan en ella [...]” (p. 273). Es entonces la *capacidad*, entendida como la potencialidad que genera una relación, la que da origen a cualquier característica o particularidad de un organismo u objeto. Esta manera de comprender la dinámica entre característica-relación es, según nuestra interpretación, compatible con la noción nietzscheana de las fuerzas fundamentales, como lo veremos con mayor profundidad más adelante.

Una de las primeras cosas que llama nuestra atención es que, aparentemente, el hombre moderno se vincula con él mismo y con las demás cosas del mundo de una manera que difiere mucho de cómo lo haría un hombre que se entendiese primariamente como *cuerpo*: en primera instancia, y recordando los apartados de los *Fragmentos* que citamos en el capítulo anterior respecto a la abrumadora influencia de la religión sobre la filosofía y las ciencias, no es extraño ver la pertinaz presencia de ideas *indiscretamente platónicas* a lo largo del despliegue del humanismo, siendo estas las que Nietzsche detecta y posteriormente rechaza.

Una de ellas sobresale y nos llama especialmente la atención: el desprecio y olvido del cuerpo por parte del cristianismo, fruto del dualismo alma-cuerpo que observamos en el *Fedón*. Giorgio Agamben (2010), en el contexto de explicar el funcionamiento de la máquina antropológica, se pregunta: “¿Qué es el hombre, si es siempre el lugar -y a la vez el resultado- de divisiones y cesuras incesantes?” (p. 28). Esta pregunta nos invita a pensar que la tendencia de crear identidad por medio de la separación y diferenciación posee un muy amplio itinerario: Agamben le pide explicaciones incluso a Aristóteles, quién pareciera no lograr distanciarse completamente de esta modalidad teórica. Las conocidas funciones del alma expuestas en *De anima*, por ejemplo, nos otorgan una noción de ‘vida’ que, según Agamben, nunca está realmente definida; esta solo adquiere sentido como una estructura de oposiciones entre diferentes escisiones, las cuales son cada vez más específicas, yendo desde lo más general a lo más particular. Así, las facultades que más caracterizan a ‘lo humano’ -como pensar o hablar- se infieren de la mera función nutritiva (*zoé*) en la medida en que se dan “[...] porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se han mensurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano.” (ibíd., p. 28).

Más tarde, en la época del renacimiento, importantes autores como Pico della Mirandola prefirieron alejarse de la valorización de lo natural que la posición aristotélica conlleva (aunque la *incluya para poder excluirla*, en el sentido agambiano), enfatizando en su lugar “[...] otros rasgos que contribuyen a subrayar la excepcionalidad del hombre entre los seres naturales [...] (como) la excelencia del alma humana, su relación con Dios y su destino trascendente.” (Magnavacca, 2005, p. 159). Sería sensato asumir, en el contexto humanista que intentamos construir, que la corporalidad no formaría parte de aquellos rasgos excepcionales, por lo que su rescate se nos hace cada vez más necesario.

Otro motivo de relevancia para volver nuestra mirada hacia el cuerpo lo encontramos en el hecho de que, como hemos venido anunciando, interpretaremos que el pensamiento mismo es expresión de nuestra corporalidad, y, por ende, las maneras de pensar las cosas que examinamos en el primer capítulo se consolidan inicialmente en el cuerpo. Al ser este nuestro punto de partida, diremos que él modula en la *praxis* la manera en que nos relacionamos con el mundo. Convengamos, luego, en que el cuerpo es nuestra expresión más pura del poder: al ser *quanta*, o fuerzas dinámicas en tensión, el cuerpo es el resultado de las relaciones de fuerzas fisicoquímicas que estructuran nuestra existencia efectiva. Nietzsche (2008) nos dice en sus *Fragmentos* que “Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste.” (p. 533), por lo que es importante entender estas fuerzas desde las relaciones que entre ellas mismas generan, ya que estas siempre se expresan en referencia a otra.

El «poder» lo interpretamos, a su vez, como el ámbito originario del cual emana la posibilidad misma de vivir; dicho de otra manera, es el campo de tensión de estas fuerzas elementales, y pareciera que en él se genera y articula el despliegue de la vida hacia la existencia, como rescata lúcidamente Sloterdijk (2006): “[...] decimos que el hombre es un vector de fuerza, o una

concentración, o una posibilidad de composición” (p. 12). Respecto a lo que entenderemos por ‘vida’, la pista más grande nos llega del siguiente apartado del volumen III de los *Fragmentos*, en el cual se caracteriza como:

Una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo, en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. “Obedecer” y “mandar” son formas de lucha. (Nietzsche, 2010, p. 801)

Podemos interpretar que el proceso por el cual se determina la modulación de las fuerzas elementales es siempre un proceso relacional, en el que los *quanta* o *afectos* perdedores -en su eterna lucha- todavía tienen un rol que jugar: el *quantum* ganador necesita del perdedor, ya que su condición de vencedor depende de la resistencia constante del *quantum* perdedor, y viceversa.

Tomando en cuenta lo que hemos expuesto, intuimos que nuestra autocomprensión como vivientes podría adquirir un nuevo matiz al analizar la estructuración interna del cuerpo desde un punto de vista relacional. En este respecto, las investigaciones llevadas a cabo por Deleuze y Guattari (2004) resultan invaluable, ya que su *geología de la moral* busca develar la materia misma de una manera dual: la estructura *molar-molecular* y la identidad forjada por las *reglas de relación* que la componen, las cuales abordaremos en detalle en las próximas páginas.

En el contexto de una confrontación directa con la ontología heideggeriana, el académico argentino Alejandro López (2011) toma el trabajo expuesto en *Mil mesetas* y pone el énfasis en la desviación de la dimensión temporal como vía de acceso al ser hacia una *dimensión espacial*, lo que nos resulta especialmente útil para nuestro análisis de la corporalidad. En primer lugar,

aclararemos que *geología de la moral* de Deleuze y Guattari reinterpreta la noción nietzscheana de las fuerzas elementales que vimos más arriba y establece que la vida es “el proceso de selección y prevalencia de ciertas fuerzas por sobre otras” (p. 239), como nos indica López (2011). De esta manera, se hace evidente nuestro interés por desentrañar a la vida misma como una *dinámica de relaciones*.

Bajo estos lineamientos, la realidad efectiva podría desentrañarse como un entramado relacional rastreable hasta la materia misma; si hasta ahora las relaciones eran un fenómeno propio de ‘lo vivo’, la *geofilosofía* las reinterpreta de una manera que las presupone incluso en el ámbito de las cosas y lo no-orgánico. Para comprender cómo opera esta geología, es necesario que revisemos los conceptos claves que la estructuran: en primer lugar, podemos excavar un *plano de consistencia* o *plano de inmanencia*, el cual no es otra cosa que la materia misma: partículas, átomos y moléculas, siempre en azarosa relación. El constante movimiento de este caos físico -compuesto por fuerzas sin aparente orden- genera ciertos patrones reconocibles, los cuales son distinguibles por su periodicidad o por los puntos de equilibrio que alcanzan de manera sostenida en el tiempo (ibíd.). Deleuze y Guattari (2004) denominan a dichas interacciones frecuentes como ‘*reglas de composición*’, y estas, a su vez, dan origen a tres diferentes *estratos*: el físico, el químico y el orgánico.

Estos estratos pueden entenderse como una suerte de ‘*superficies de relaciones*’, las cuales surgen dependiendo de dónde enfoquemos nuestra atención al analizar un objeto y bajo qué reglas de composición (por ejemplo, si analizamos un compuesto X desde las relaciones que conforma a través de sus enlaces atómicos, podríamos decir que nos hallamos analizando el *estrato químico* del compuesto, el cual se configura en base a la *regla de composición* de ‘compartir electrones’, propia de los enlaces covalentes. Si, por el otro lado, decidimos analizar

cómo y a qué velocidad se mueve el compuesto X en un espacio determinado, nos hallaríamos analizando el *estrato físico* que compone a nuestro compuesto experimental, el cual se despliega desde las *reglas de composición* que determinan las ecuaciones propias de la mecánica y la cinemática). Estas reglas son las que modulan la expresión del contenido proveniente del *plano de consistencia* (materia, partículas, átomos); cuando analizamos la materia relativa solo a cierto estrato, decimos que esta materia es el *sustrato* de dicho estrato.

Pensar la realidad efectiva bajo estos términos nos presenta, luego, dos posibles maneras de entender su despliegue, según la geofilosofía: la primera es a través del *semblante molar* de los objetos, el cual muestra cierto grado de estabilidad debido a la continuidad de las reglas de composición que conforman sus estratos (aquí podemos encontrar, por ejemplo, la forma física particular del compuesto X: su color morado y su consistencia gelatinosa); la otra es por medio de su *semblante molecular*, el cual opera de manera *pre-estructural*, en el sentido de que de él depende el semblante molar de los objetos. Este último representa la apertura de una cosa determinada a su propio plano de consistencia, lo que en la práctica se traduce como la capacidad de dicha cosa para entrar en contacto y establecer relaciones con elementos provenientes de otros estratos (que nuestro compuesto X pueda interactuar con el mundo -y nosotros con él- en primer lugar, es gracias a su *semblante molecular*, el que posibilita que lo podamos ver, tocar y analizar. Como este grado de apertura existe en primer lugar, es posible incluso que, por un terrible error, dejemos el mechero *bunsen* encendido cerca del compuesto y este se derrita completamente; hemos alterado así su *semblante molar*).

Es necesario hacer hincapié en que el acercamiento bifronte que estamos describiendo, si bien presenta cierta jerarquía, no substituye el carácter azaroso de las relaciones que sustentan al

análisis geofilosófico, por lo que este supuesto orden no es más que *aparente* (ibíd.). El mismo Nietzsche (2010) nos dice en breve apartado de sus *Fragmentos* que:

"Yo me guardo de hablar de «leyes» químicas; esto tiene un resabio moral. Se trata más bien de una absoluta constatación de las relaciones de poder: lo más fuerte se adueña de lo más débil, en la medida en que éste precisamente no puede imponer su nivel de independencia, - ¡Aquí no hay piedad alguna, ni clemencia, ni menos aún respeto a las «leyes»!" (p. 801)

Cuando pensamos en las *reglas de composición*, debemos pensarlas como una tentativa del intelecto por otorgarle sentido al caos radical de nuestra existencia; quizás es hasta un latente residuo del ideal de ‘ser trascendentes’, como vimos hace unas cuantas páginas al hablar brevemente sobre el humanismo del renacimiento.

No obstante, de estas reglas emergen fértiles conceptos, como la *territorialización* y la *desterritorialización*, los cuales hacen referencia a la inscripción de cierto objeto en su área originaria (de inmanencia) y la capacidad de esta de relacionarse con otras áreas o estratos, respectivamente. La desterritorialización posee especial relevancia, ya que implica desembocar en una *nueva expresión* del contenido que emana de algún plano de consistencia determinado, o, dicho de otra manera, la capacidad para cambiarnos al establecer nuevas relaciones con las cosas desde distintos estratos.

Nuestro apretado tour por la *geología moral* nos lleva al siguiente punto clave: si entendemos el despliegue de la vida misma como el resultado de la interacción recurrente de fuerzas -incluso en el ámbito microscópico de la materia-, se hace necesario entender lo *vivo* desde el devenir de las fuerzas que lo componen, y no necesariamente desde las cualidades clásicas que nos presenta la biología, como la consideración de la *biomasa* en base al carbono o la particularidad de poder

reproducirse. Como se ha podido apreciar, decidimos seguir una *vía nietzscheana* para estructurar una nueva noción de lo ‘vivo’, y alejarnos un poco de las consideraciones que se podrían extraer desde una perspectiva heideggeriana (solo en *este* respecto, y no en lo relativo a los modos de pensamiento. Consideramos que el pensamiento sigue siendo un fenómeno central en la experiencia de la realidad humana, y como hemos dicho antes, interpretamos que este emana de las mismas fuerzas elementales, siendo el medio por el cual se expresa nuestra voluntad de poder, como lo veremos en mayor detalle en las próximas secciones). De lo que queremos alejarnos específicamente es de las ideas de Heidegger (2010) respecto la diferenciación entre ‘vida’ y ‘existencia’ que podemos observar en sus lecciones del 29/30’, cuando distingue entre hombre y animal al decir que estos últimos; “[...] «viven» con nosotros. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo animal. No obstante, estamos con ellos [...]” (ibíd., p. 260), llegando a plantear que “[...] el perro no existe, sino que simplemente vive” (ibíd., p. 261).

A nuestro juicio, esta diferenciación entre ‘vida’ y ‘existencia’ (mediada por el fenómeno del pensamiento) solo complicaría las cosas en el contexto que intentamos elaborar, además de introducirse en un ámbito en exceso antropológico, como rescataba Cragolini en un extracto del capítulo anterior. El principal argumento que sustenta esta distinción de Heidegger (2016b) puede encontrarse en su *Carta sobre el humanismo*, donde se nos presenta al hombre como “el pastor del ser”, ya que él es el único que habita en la vecindad de “[...] la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser [...]” (p. 72), fortaleciendo así su posición como *configurador de mundo*, la cual se aleja del sentido nietzscheano que sustenta nuestra recuperación del cuerpo.

Rescataremos, sin embargo, una idea interesante que encontramos en este mismo texto, la cual se muestra igual de cauta frente a los métodos de la ciencia moderna que la postura del

mismo Nietzsche. Heidegger (ibíd.) nos dice que: “Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso orgánico, es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre.” (p. 33). Esta intuición, si bien pareciera tropezar buscando esa ‘misma grandeza’ del hombre que rastrean los humanismos, la interpretamos como un llamado a proceder con precaución al adentrarnos en el terreno de los descubrimientos científicos, exigiendo -como lo pediría Sloterdijk- que *dialoguemos* con ellos y no los tomemos inmediatamente como una verdad; mientras más profundicemos en las dinámicas del cuerpo, más pretenderemos romper con viejos esquemas y plantar las semillas de un nuevo horizonte de comprensión vital. Adelantaremos, por ejemplo, que el enfoque relacional nos permitiría - criticando directamente a Heidegger- concebir al animal desde su capacidad como viviente y no necesariamente desde su ‘grado de apertura al ser’: el animal heideggeriano, siendo también un *cuerpo*, podría abandonar su carente estado ontológico de “pobre de mundo” y ser comprendido a través de las relaciones que forja con él mismo y con otros cuerpos, sin mediarlas única y necesariamente a través del ‘pensamiento’.

Llegados a este punto, se vuelve necesario aclarar una idea que hasta ahora hemos tomado, maleado y torcido con brutal indiferencia: ¿qué es finalmente un cuerpo? López (2011) sintetiza elegantemente las ideas de Deleuze y Guattari en el siguiente apartado:

El concepto deleuzeano de cuerpo no refiere ni al cuerpo vivido ni al cuerpo como objeto propio de la investigación científica, ni tampoco a una organización molar particular, producto de algún conjunto específico de reglas compositivas [...] Cuerpo es sinónimo del entrecruzamiento de fuerzas que, en un cierto estado de equilibrio, son capaces de mantenerse a sí mismas sin que esa consistencia las lleve a la autodestrucción inmediata.

[...] Todo cuerpo se encuentra constantemente sometido a procesos de composición y de descomposición, de territorialización y desterritorialización en relaciones de devenir [...] la relativa estabilidad de todo organismo (en cuanto estructura molar) se basa en la dinámica intensiva que le coexiste y lo hace posible (el intercambio molecular). (p. 241)

En el mismo sistema *geológico* se evidencia la necesidad de separar lo meramente orgánico de lo «viviente»; si bien el estrato orgánico -del cual hemos eludido hablar mucho hasta ahora- toma en cuenta que las azarosas relaciones fisicoquímicas generan cuerpos (y pensemos que existen una gran variedad de ellos, no todos necesariamente orgánicos: ideas, lenguajes, colectividades sociales, entre otros), este no alcanza para justificar por sí solo que un organismo deba considerarse inmediatamente un ‘cuerpo viviente’. Este último no puede entenderse solo desde la caracterización de los órganos que lo componen y lo animan; para eso tenemos los estudios llevados a cabo por la fisiología y la biología clásica, los cuales poco han aportado en la determinación de lo que es la vida en sí, razón por la que optamos recurrir a las ideas de Nietzsche.

Por el contrario, al determinar cómo operan las relaciones que componen un cuerpo gracias al sistema geofilosófico y, más importante aún, cómo opera el devenir que modula el despliegue de dichas relaciones, se abre un nuevo espectro que considera «lo vivo» desde la *capacidad* de los vivientes para relacionarse entre sí y con su medio ambiente (ibíd.). Cuando dijimos al comienzo de este apartado que el concepto de *Leib* era sólo un *punto de partida*, nos referíamos justamente a que esta manera de entender un cuerpo -como ‘conjunto de características curtidas por el tiempo y la experiencia’ (Niemeyer, 2012)- ostenta inherentemente los mismos límites reflexivos de comprender a un cuerpo por sus meras características o los órganos que lo componen (solo que, en esta ocasión, sometidos al paso del tiempo), como lo hace la biología o la fisiología. Por el otro lado, la dinámica del cuerpo entendido como ‘centro de actividades relacionales’ nos

otorga un nuevo sentido de autodeterminación: esa misma *apertura al ser* heideggeriana que decidimos dejar de lado puede ser reinterpretada no como una *característica* del hombre, sino como un mero modo -entre muchos otros- de relacionarnos con el mundo a través del pensamiento. Aunque este haya cautivado profundamente a Heidegger, debemos considerar la posibilidad de que el pensamiento genere otras formas relacionales al ponerlo bajo los lineamientos del cuerpo y las azarosas fuerzas elementales nietzscheanas.

Al seguir este sendero, es imposible no traer a colación las investigaciones llevadas a cabo por el biólogo y etólogo estonio Jakob von Uexküll. En su libro *Cartas biológicas a una dama*, Uexküll (2014) nos regala el poderoso concepto de “mundo circundante” (*Umwelt*), el que acuñó luego de años de observar el comportamiento animal de diferentes especies, al no estar satisfecho con la fácil visión antropologicista del mundo:

[El hombre] percibe solo [a los objetos que componen el mundo] en sus relaciones con los hombres, relaciones en las que siempre se producen prestaciones y contraprestaciones. El suelo sirve para sostener a los hombres, el sol para iluminarlos, el agua para darles de beber, los árboles para ofrecerles sombra. Además, divide a los animales en útiles y peligrosos. (p. 84)

En efecto, en un intento de configurar una perspectiva más abierta y no supeditada a las necesidades del hombre, Uexküll nos aclara que no sabemos nada, por ejemplo, sobre las sensaciones de los animales, y el gran error siempre ha sido proyectarles *las propias* en virtud de lograr entenderlos. Según el etólogo, los vivientes siempre se encuentran dentro de su *Umwelt*, entendido como el mundo circundante propio de cada especie. Este *Umwelt* se puede entender de manera dual: un mundo perceptible (*Merkwelt*) y uno de efectos (*Wirkungswelt*), ya que cada viviente pareciera responder solo a ciertos *portadores de características* -otros vivientes o cosas

del mundo- que afectan en íntima relación a los órganos sensoriales de dicho viviente, provocando en él una respuesta específica absolutamente armónica (ibíd.).

Aquel seguimiento constante de procesos lo denomina Uexküll ‘círculo funcional’: “La vida exterior de todo animal se compone de un número mayor o menor de círculos funcionales.” (ibíd., p.88). De esta manera, Uexküll le hace guerra al creciente darwinismo de su época: propone considerar los cambios de las especies bajo un ajuste (*einpasenn*) y una no mera adaptación (*anpasenn*); este *ajuste*, de manera natural y autoregulada, gobierna toda relación entre los vivientes y los *portadores de características* que los afectan dentro de su *Umwelt* particular, siempre en conformidad a un ‘plan de construcción’ (ibíd.).

Podríamos extraer, incluso, las bases para un revolucionario *post-humanismo* de las ideas de Uexküll, el cual sería más respetuoso de la poca capacidad del hombre para acceder a los *Umwelt* propios de toda especie ajena a él; cada uno en extremo rico y en perfecta armonía entre todas sus partes interrelacionadas. Sin embargo, esto excede los límites de la presente investigación, por lo que solo diremos que Uexküll nos deja una invitación tácita a comprender esta ‘limitación’ de manera apacible:

Cuán radicalmente distinta es esta imagen biológica del mundo de aquella imagen física, pese a que no podremos dejar los marcos de nuestra propia imagen del mundo y solo nos quede lamentar que no somos capaces de pintar los miles de mundos con sus propios colores, ni escuchar sus sonidos ni vivenciar su tiempo y espacio, ya que no reconocemos las sensaciones de los sujetos ajenos. (ibíd., p. 93)

El entendimiento de lo *limitado* -desde la perspectiva de las corrientes científicas más ortodoxas que el mismo etólogo menciona- del mundo humano es la piedra angular de la obra uexkülliana. En sus ideas, encontramos el panorama de la perfección de la relación entre el

animal y su mundo circundante, en donde éste se desenvuelve plenamente correspondiendo relacionamente a los signos que naturalmente lo afectan y lo guían. Estos signos incluso parecieran tener el potencial de compartirse entre especies (lo que nos invita a pensar también una nueva forma de convivencia *humana-animal*, como intentaremos postular en el último capítulo), y nos indican que quizás, bajo la noción de los infinitos y distintos *Umwelt*, podamos compartir un *gran mundo* como campo relacional para los distintos cuerpos que lo habitan.

Creemos, sin embargo, que lo más hermoso de la visión uexkülliana reside en el hecho de que estos mundos exclusivos para cada especie son inaccesibles para los demás vivientes: sólo la pulga -para hacer uso del ejemplo clásico del mismo Uexküll- se relaciona con el mundo a la *manera* de la pulga, y el entomólogo no puede hacer más que vagas descripciones interpretativas de aquel pequeño horizonte de experiencias. Aun así, el hecho fáctico de que compartimos el mismo espacio físico nos empuja, nuevamente, a cuidar de aquellas relaciones tal como un pensamiento más reflexivo y sereno -en términos heideggerianos- lo haría, sin dominarlas de manera agresiva frente a la desesperanza que nos provoca la falta de acceso a estos mundos maravillosos, o nuestra impotencia inherente frente a la naturaleza azarosa de las fuerzas fundamentales.

Cabe destacar, antes de cerrar las ideas del etólogo, que el mismo Heidegger se inspiró en el trabajo de Uexküll para elaborar sus reflexiones de los cursos del 29/30', ya que lo menciona entusiastamente a lo largo de la obra (sin contar que de él toma el concepto de *Umwelt*, aunque le otorga un cariz diferente en su fenomenología). Sin embargo, el filósofo de Friburgo parece torcer las ideas de Uexküll hacia una dirección determinada, como nos indica Derrida (2008) en su análisis sobre la fenomenología heideggeriana expuesto en *El animal que luego estoy si(gui)endo*:

[...] su insistencia (de Heidegger), su humanismo, aun cuando se desarrolla contra el humanismo metafísico, es igualmente un gesto, una manera de adoptar una postura ético-política con respecto a todos los discursos, a todos los biologismos que bien podrían ser una amenaza para la cultura dentro de la que hablan. (p. 170)

Aquí, Derrida hace referencia al final a la lamentable etapa de afinidad al nacionalsocialismo que vive Heidegger, la cual nosotros mismos tocamos muy brevemente el capítulo pasado. Si bien no hemos pretendido nunca usarla como un antecedente para desacreditar o minar las ideas del filósofo alemán -ni tampoco lo pretende Derrida-, es necesario, al menos, abrirse a la posibilidad de que las modulaciones de su filosofía se deban, en alguna parte, a ella.

Deleuze y Guattari (2004), por su parte, toman el trabajo de Uexküll y cuidadosamente lo enfocan bajo el prisma nietzscheano en *Mil mesetas*:

Se dirá que los tres afectos de la garrapata suponen ya caracteres específicos y genéricos, órganos y funciones, patas y trompas. Eso es cierto desde el punto de vista de la fisiología, pero no desde el punto de vista de la Ética, en la que los caracteres orgánicos derivan, por el contrario, de la longitud y de sus relaciones, de la latitud y de sus grados. Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente. (p. 261)

Esta 'Ética' que menciona Deleuze hace referencia a su *ética inmanente*, la cual se estructura fuertemente desde Nietzsche y Spinoza, y permite evaluar de cierta manera aquello que pensamos o hacemos, en base a un conjunto de reglas que se desprenden de distintos *modos* de existencia. Si bien este no es el lugar ni el momento para indagar en ella, queremos rescatar del

trabajo de Deleuze y Guattari su particular tratamiento del cuerpo, el cual vimos a través de su *geofilosofía* y que pretendemos complementar en los siguientes apartados con otras perspectivas sobre el cuerpo que consideramos relevantes.

El tesoro que nos llevamos de la *geología moral* es comprender que, tal como nuestra existencia práctica depende de la interpolación de relaciones, el vincularnos de manera auténtica con las cosas cercanas se vuelve una meta deseable para el pensamiento que se entiende como fruto de dichas relaciones, y es justamente esta la piedra en el zapato que evita que el hombre moderno retorne a su naturaleza originaria, la que intentamos reflejar por medio de nuestra interpretación del *Übermensch* como radicalmente cuerpo, antes de cualquier otra cosa

Sin embargo, hasta ahora hemos apenas empezado a estructurar lo que realmente significa ser un viviente en tanto que *cuerpo viviente*. Es importante, también, recordar que hemos preferido interpretar al *Übermensch* como el final y superación del hombre en tanto que *hombre moderno* como ideal representativo del humanismo, el que debe descender en su ocaso para dar lugar a la posibilidad que nos retrotraiga a nuestra condición como vivientes. Solo cuando interpretamos al *eterno retorno* de Nietzsche como una manera de ilustrar una superación que avanza también hacia atrás (inspirados, como hemos dicho antes, por Heráclito: “Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo” [22 DK, B60.]), podemos tomar cada descubrimiento nuevo como una pista que, simultáneamente, indica que la *recuperación* es también una forma de superación, lo que nos empuja a querer volver al cuerpo luego de su pertinaz abandono.

El cuerpo posicional

Otra señal importante que seguiremos para reevaluar al cuerpo se encuentra en el trabajo de Helmuth Plessner y su bio-filosofía posicional; indirectamente, ya hicimos referencia a él cuando hablamos del *Körper* y el *Leib*, conceptos fundamentales de su análisis antropológico. El sociólogo alemán, impulsado por la urgente necesidad de encontrar el lugar del hombre en un mundo donde los roces entre la filosofía y las ciencias son cada vez más ásperos -y que esperamos limar un poco, claro-, nos indica que el ser humano es una *muy* particular expresión de la vida misma.

Gracias al trabajo del académico español Tomasso Menegazzi (2010), quien analiza y ofrece traducciones al español de las obras alemanas originales de Plessner, sabemos que el gran poder que reside en nuestra esencia es, curiosamente, la *indeterminación* de dicha esencia, ya que la condición del hombre descansa en su constante actualización con el paso del tiempo (sin importar qué variante de «aquello que nos hace humanos» elijamos de momento, siempre y cuando nos hagamos cargo de ella y sus consecuencias) [p. 296]. Plessner nos indica también, aprovechando la infinidad de posibilidades que nos presenta dicha indeterminación, que el evento relacional que se da entre *ser vivo* y su *medio ambiente* es un fenómeno que denomina como ‘posicional’, ya que cada viviente está “puesto en sí mismo” (ibíd., p. 297). Esta proposición es importante, ya que, según la interpretación de Menegazzi de una de las obras principales de Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* de 1928, podemos ver una suerte de declaración de guerra al ideal metafísico del ‘Yo’ y todo tipo de determinación que estime que la *interioridad* del hombre es la condición *sine qua non* para que el mundo externo adquiera realidad. Pareciera que aquello que se considera ‘real’ siempre ha requerido del ‘Yo’ (*lógos*, intelecto o alma) para ser puesto en su correcto lugar, según los viejos humanismos; en

este caso, se asume que *siempre se da una relación entre el viviente y el mundo*, y este fenómeno abarca a todas las formas de vida y no solo al ser humano y su abrumadora subjetividad (ibíd.).

Plessner sostenía también que no puede haber una diferenciación sustancial entre la vida *en general* y la vida del ser humano (ibíd., p. 298), por lo que nos indica -a través de una nueva interpretación sobre cómo emergen las relaciones que son capaces de forjar los seres vivos con su entorno- que, a lo más, solo podemos visualizar las distintas *posiciones* vitales de los vivientes en relación con ellos mismos y con el medio ambiente.

Para comprender mejor lo anterior, el filósofo alemán nos presenta distintos ‘grados relacionales’, los cuales se componen de la siguiente manera: el primer grado corresponde al *vegetal*, en el cual podemos ver a las plantas como un “*unum* ideal con su propio entorno a causa de su inserción inmediata en el campo posicional” (ibíd., p. 298). El segundo corresponde al grado *animal*, donde el viviente “posee una organización centralizada únicamente reactiva (en la planta ni siquiera se puede hablar de re-acción, pues nunca se da una verdadera acción mediata por un centro). Finalmente, existe el grado “humano”, el cual se corresponde con el mundo de una manera que nos retrotrae a las dos anteriores, pero sumando una muy particular forma de *autocomprensión relacional* [ibíd.], la cual se desprende del hecho de *ser y tener* un cuerpo: al mismo tiempo que existimos como un cuerpo en el mundo, nos entendemos de manera dual al sentirnos propietarios de dicho cuerpo (lo que se hace más fácil de entender por medio de expresiones coloquiales como ‘me duele el cuerpo’, versus un extraño ‘me duelo’ o menos común ‘estoy adolorido’).

A primera vista, lo anterior nos recuerda mucho a la clásica división aristotélica de las funciones del alma -que ya nos sorprende por segunda vez-; sin embargo, Plessner no alude a finalidades ni cualidades, sino que hace referencia a las distintas maneras de visualizar la

potencialidad de establecer relaciones de cada viviente. Cuando hablamos de la planta un poco más arriba y mencionamos que ella nunca realiza una “acción mediata por un centro”, debemos entender aquel *centro* como el componente orgánico que posibilita el despliegue relacional del viviente mismo: su cuerpo. La planta ostenta un grado relacional con su entorno tan íntimo que su centro -cuerpo- es *parte misma de dicho entorno*; la relación es inherentemente instantánea y no hay diferenciación que los separe, como cuando nos detenemos a observar un hermoso paisaje en el que cada árbol, planta y brizna de pasto parecieran conformar una sola visión (ibíd.).

Respecto al animal, su centro lo podemos identificar más precisamente con su sistema nervioso central, el cual le permite interactuar con su medio ambiente y otros vivientes, aunque siempre como un cuerpo que *vive su corporalidad de una manera intensa*, ya que pareciera moverse por el mundo de manera totalmente inserta y reactiva en su centro, sin nunca estar consciente de su propia posicionalidad. El ser humano, por su parte, se relaciona con su medio ambiente en tanto que cuerpo, pero también se relaciona consigo mismo *como* centro, dando lugar a ese extraño acontecer que lo hace *ser* un cuerpo y, al mismo tiempo, *tener* un cuerpo:

[...] el ser humano, en efecto, no solo vive a partir de su centro (tiene un *Körper*, como todos los seres vivientes) y en su centro (en su *Leib*, como los demás animales), sino que también vive en cuanto centro. El ser humano entra en relación con su propia existencia, «le es dado el centro de su posicionalidad, surgiendo del cual vive y en virtud del cual hace experiencias y actúa» (ibíd., p. 298).

De este extracto, podemos deducir que el *Körper* es el mero cuerpo físico-orgánico, mientras que el *Leib* representa la experiencia interior de aquel, o, dicho de otra manera, la ‘corporalidad’ del cuerpo. A raíz de esto, no podríamos atrevernos a decir que el animal es puro *Körper*

tampoco, ya que la observación más simple de ellos nos indica que sufren y desean, aspectos que -desde la perspectiva que hemos estado construyendo- solo surgen desde la corporalidad.

La especial manera de relacionarnos con nosotros mismos (probablemente consecuencia de nuestro evolucionado sistema nervioso central, si bien Plessner no lo dice de manera explícita) nos deja a merced de la extraña escisión -en términos agambianos- de *ser y tener*, separando al cuerpo de su experiencia interior (al *Körper* del *Leib*) y finalmente llevándonos a confundir una relación con una propiedad. Desde una perspectiva plessneriana, podríamos interpretar que este fenómeno no ocurre en el mundo animal, y que de esta confusión nacen todos los posibles humanismos e intentos de definir aquello que ‘nos hace humanos’.

Este grado de posicionalidad, el cual Plessner bautiza como simultáneamente *céntrico* -ya que no podemos dejar de ser cuerpo- y *ex-céntrico* -puesto que esta distancia esencial nos permite observarnos, como si estuviéramos ‘fuera de nosotros mismos’- (ibíd., p. 299) es, finalmente, lo que le otorga al hombre su esencia indeterminada, la cual mencionamos al comienzo de este apartado. Es gracias a este punto que se revela otra de las inspiraciones que nos mueven a llevar a cabo nuestro cometido: interpretar nuestra naturaleza más *originaria* -o, dicho de otra manera, relativa a nuestra condición de vivientes- en base al *Übermensch* como viviente fiel a la tierra, inscribiéndonos dentro de este itinerario dinámico del ser humano, el cual interpretamos como plausible al considerarlo desde el perspectivismo radical que mueve muchas de las ideas de Nietzsche.

De a poco hemos intentado presentar la idea de lo «vivo» como un cúmulo de potencialidades relacionales; desde su plano más elemental, como fuerzas en tensión caótica, hasta la capacidad de los vivientes de relacionarse con ellos mismos y con su ambiente (si bien nada hemos dicho del cómo la *voluntad de poder* -cual modulación de la naturaleza azarosa de las fuerzas

fundamentales- juega un rol fundamental en la conformación de estas relaciones). El último recorrido por el que nos llevará la reinterpretación del cuerpo que postulamos nos hará caminar por los senderos de lo *orgánico*, siendo este el estrato -en términos deleuzianos- que más nos invita a desembarazarnos de las ideas de la metafísica clásica que entienden al cuerpo como un mero cúmulo de características y particularidades.

El cuerpo endosimbiótico

Podríamos pensar que aquella ‘esencia indeterminada’ que Plessner rescata como la gran fortaleza del ser humano es el reflejo filosófico de los últimos descubrimientos de la ciencia. ¿Cómo podemos encontrarle sentido a una seguidilla de evidencias que nos gritan que el hombre no es tan grandioso como siempre imaginamos? Pareciera que el *Homo sapiens* moderno siempre intentará perpetuarse a sí mismo antes de optar por si quiera pensar en la posibilidad de un ‘retorno’, malinterpretado por el método científico como debilidad o involución.

En la primera parte de esta investigación presentamos nuestra interpretación de la ‘ciencia original’ como aquella que se muestra respetuosa de las cosas cercanas que estructuran este mundo; el presente capítulo se titula ‘*la primera cerradura*’ porque es la llave de la ciencia, en su modo más auténtico, la única capaz de abrir la puerta hacia el cuerpo vivo. Seríamos necios si decimos que la ciencia en sí es un veneno, o que es impotente o innecesaria para la vida humana. Desde este punto en adelante haremos uso de algunos descubrimientos dadivosos de la ciencia, esmerándonos en no caer en la utilidad absoluta que nos exige la técnica ni en la ceguera simplista que asume que “*la*” verdad se nos revela por medio del microscopio; intentaremos,

como dijimos antes, dialogar con ella y determinar qué señales nos revela a través de sus resultados.

Es importante destacar, además, que no solo en el mundo de la filosofía encontramos ideas acerca de entender a la vida como *correspondencia*, ya que existen otras perspectivas que también se esfuerzan en develar el complejo entramado de relaciones que emana de ella. Lynn Margulis fue una de las científicas más importantes de los últimos tiempos; se ganó tal porte y estatura por remar contra la corriente durante toda su carrera profesional, ya sea por haber sido mujer en un campo dominado por hombres, o por postular la *teoría endosimbiótica* como la respuesta a todos los hoyos negros dejados por la evolución darwiniana, enfureciendo a sus colegas más ortodoxos con la astucia de sus ideas.

Margulis es una piedra angular de las nuevas posturas científicas que, sin pretenderlo, ponen al ser humano en entredicho con cada nuevo descubrimiento. En su libro *Microcosmos*, Margulis y Sagan (1995) nos presentan una nueva lectura de la evolución y, necesariamente, una nueva lectura de lo que significa ser ‘humano’ en tanto que viviente. En el prólogo del texto, el médico y ensayista Lewis Thomas nos dice al respecto que:

[...] tomamos posesión de la Tierra y ahora estamos diseminados por doquier, dominándolo todo, de uno a otro polo y desde la cima de las más altas montañas hasta las profundas fosas oceánicas, colonizando la Luna y observando con detenimiento el sistema solar. Somos el verdadero cerebro de la Tierra. El pináculo de la evolución, el éxito biológico más sorprendente que va a permanecer aquí para siempre. (p. 12)

A kilómetros podemos notar el tono irónico de Thomas al escribir este apartado. Luego, nos dice, con total parsimonia, que esta visión predominante se contrasta con la muy contraria noción de que somos unos ‘recién llegados’, todavía vulnerables y aprendiendo de a poco a ser

realmente *humanos*: “[...] a pesar de nuestra elegancia y arrogancia como especie, a pesar de nuestros prominentes lóbulos frontales, a pesar de toda nuestra música, no hemos progresado mucho en relación a los microorganismos antepasados nuestros” (ibíd., p. 13).

El camino que Lynn Margulis tomó junto a su hijo Dorion Sagan es uno eminentemente arqueológico: esta *excavación biológica* nos retrotrae a nuestros inicios en tanto que organismos y, por lo pronto, lo más relevante que podemos adelantar es que el *cuerpo que somos* es resultado de nuestra íntima relación con aquellos microorganismos, quienes “continúan con nosotros, forman parte de nosotros [...] (y) nosotros formamos parte de ellos” (ibíd.).

El prólogo de la obra termina con un breve análisis etimológico de la palabra *Tierra*, la cual se puede rastrear primeramente al antiguo término indoeuropeo ‘*dhghem*’, si bien su raíz directa corresponde al vocablo latino ‘*humus*’, el cual se diferencia del primero al hacer referencia específica a la tierra como resultado del “trabajo de las bacterias del suelo” (ibíd., p. 15). Hemos dicho ya que interpretamos al *Übermensch* como el hijo de la tierra; sabe que de ella viene y a ella se debe, y como dice Margulis, no viene de ella *solo*. Así, de a poco podemos ir intuyendo también, al igual que Plessner, que hay ninguna diferencia esencial entre su vida y la vida del resto de los vivientes, como mencionamos en la sección anterior, y que las relaciones que establecemos no tienen por qué centrarse solo en la dominación de lo otro.

Tal como el nombre de la teoría de Margulis nos adelanta, debemos introducirnos al frágil concepto de ‘vida’ que presentan las ciencias naturales y analizar un par de vértices esenciales, de la misma manera que Margulis se introdujo al interior de las células y logró determinar la base de su teoría endosimbiótica: ciertos orgánulos propios de las células eucariontes parecen proceder de células procariontes fagocitadas, pero no completamente asimiladas. Nuestra primera parada, entonces, consiste en establecer a las bacterias como organismos *vivos*, tal como

la biología ha determinado; pensemos en ellos como ‘la expresión más simple de vida’, la cual: “[...] (has) dominated Earth for more than 3 billion years and are the basis for all other life-forms”. (Byrd y Powledge, 2006, p. 3)

En este nivel todavía no podemos siquiera hablar de fenómenos como ‘pensamiento’, ni mucho menos de ‘voluntad’, o siquiera ‘instinto’; entonces ¿qué hace que estos microorganismos estén, en efecto, vivos? Las definiciones son variadas y siempre sujetas a debate: Margulis y Sagan (2000), en su libro *What is life?* nos dicen que “[...] the business of maintaining corporeal existence and reproducing are quintessential activities, the very hallmarks of life” (p. 11). Consideramos ‘lo vivo’ como aquello que nace, vive y muere; eso ‘vivo’ ostenta, también, una condición estable en tanto que cuerpo, y no puede sustentarse completamente por sí solo. Finalmente, aquello ‘viviente’ es siempre capaz de reproducirse, ya sea sexual o asexualmente, y asegurar así la subsistencia de su especie.

Hemos aludido ya en diversos apartados a que estas definiciones de ‘ser vivo’ basadas en la caracterización científica del ente son insuficientes; ¿qué sucede, por ejemplo, con los virus? Todos sabemos que escapan de la categoría de *lo vivo* -según la misma microbiología-; sin embargo, saltan especialmente a la vista, ya que no son más que material genético envuelto en un caparazón de proteínas y lípidos, cuya función es transportar al ARN evitando su desintegración, pero aun así son capaces de *moverse, nacer, mutar, morir y reproducirse*. Sin embargo, existe una gama de motivos que emanan del mismo quehacer científico, los cuales le niegan la condición de ser vivo al virus:

The first [justification], in line with cytoplasmic or metabolism-first schools, relies on the self-organization and self-maintenance properties of living beings. Obviously, as viruses lack any form of energy and carbon metabolism, they are not alive according to this type

of definition. The second is based on the properties of self-replication and evolution. [...] (but) viruses would still be excluded (from this perspective of self-replication) because of a fundamental peculiarity of viral existence that is often overlooked: viruses neither replicate nor evolve, they are evolved by cells. Even if some viruses encode their own polymerases, some of them error-prone, their expression and function require the cell machinery so that, in practice, viruses are evolved by cells — no cells, no viral evolution. (Moreira y López-García, 2009, pp. 306-307)

Este sintetizado recorrido, publicado en la revista científica *Nature Reviews*, presenta las razones de la microbiología para prohibir la entrada del virus al terreno de lo viviente. Hemos querido exponer este breve análisis respecto al ente particular ‘virus’ para ejemplificar la disputa que la misma biología tiene consigo misma para establecer los lineamientos de su propio objeto de estudio: la vida. Creemos que la descripción que se hace de ella a través de sus *características* parece chocar con las “reducciones sin esperanza y abreviaturas” de las cuales ya nos advirtió Sloterdijk, y podemos verlo especialmente en la última parte del extracto anterior. Entender que el virus no muta, sino que es “mutado por una célula”, es la manera forzosa de continuar el razonamiento de la *adaptación* que nos llega desde el darwinismo, el cual entiende al organismo como un ente pasivo que se ve cambiado a sí mismo en su proceso evolutivo; como vimos en las secciones anteriores, Uexküll ya combate esta idea con la noción de *ajuste*, el que se lleva a cabo *desde* la relación entre vivientes o viviente-medio ambiente; es el vínculo entre ambos lo que genera el cambio.

Si no fuese por el potencial relacional de los virus, los cuales establecen un vínculo con los organismos huéspedes que invaden, no emergería subsecuentemente la capacidad de cambiar la forma de su caparazón en razón de los organismos infectados, así pudiendo establecer nuevas y

más poderosas relaciones que los mantengan «vivos». Por otro lado, si dudamos, por ejemplo, en otorgarle la cualidad del ‘pensamiento’ o la ‘voluntad’ al perro, con más razón se la denegaríamos al virus, pero ¿por qué pareciera este ostentar un *anhelo de vivir* tan poderoso? Antes de proseguir, volvamos a la teoría endosimbiótica de Margulis. Según la bióloga norteamericana, las bacterias son el origen -biológico- de todo tipo de organismo, y son un origen que persiste y se actualiza todos los días, no un mero ‘estadio superado’ dentro del aparentemente infinito escalafón de lo vivo. Frente al neodarwinismo, que presenta la idea de una evolución constante a través de la lucha entre organismos –‘el reinado del más fuerte’-, la teoría endosimbiótica ofrece una explicación que toma en cuenta las relaciones de las cuales emerge vida orgánica en la Tierra (Margulis y Sagan, 1995), sin dejar de lado las variables de recursos que afectan al desarrollo de una especie en un medio ambiente determinado, como determina el neodarwinismo.

La cooperación que sustenta a los vínculos simbióticos exhibe el potencial de alterar físicamente a los organismos involucrados, lo que nos recuerda a la idea que Deleuze y Guattari plantean al hablar de la *apertura del organismo* hacia otros estratos y otras formas de vida, desde la cual se puede modificar incluso el semblante molar -la forma del cuerpo- para lograr configurar un vínculo, tal como la teoría endosimbiótica estima que la propia evolución de los organismos depende de las relaciones que forjan entre ellos. Margulis y Sagan (ibíd.) nos dicen que, cuando pensamos en estas relaciones esenciales, “ningún designio político ni ningún avance tecnológico es capaz de disolver esta asociación” (ibíd., p. 20), por lo que es sensato rescatar la importancia de la existencia de las relaciones entre el *Homo sapiens* moderno y las pequeñas bacterias proliferantes que, como dos extremos jerárquicos, no necesariamente se *invierten* con este nuevo examen (ya que no queremos decir que ahora son las bacterias los organismos más

relevantes), pero sí se distorsionan lo suficiente como para ya no caer presos de los engaños de la perspectiva científica-antropocéntrica (ibíd.).

A través de las palabras del naturalista William McKibben, Margulis nos recuerda que: “[...] Resulta hermoso decir, como han hecho algunos poetas y biólogos, que hemos de aprender a encontrar nuestro lugar en la naturaleza, y a reconocer que no somos más que una especie entre otras muchas... Pero en el fondo nadie acaba de creérselo” (ibíd., p. 24), aludiendo a que la *grandiosidad* del hombre quizás nos ayudó en las primeras etapas de la conformación de nuestra cultura y civilización, pero que ahora nos tiene al borde del abismo con la amenaza latente de nuestra extinción, el cambio climático y la transformación de la “geofisiología” de la tierra (ibíd.).

Más allá de culpar a Darwin por haberle otorgado un sentido al desarrollo evolutivo -en el cual el ser humano inevitablemente se asienta en un pedestal de oro-, Margulis y Sagan (ibíd.) nos indican que la mutación y el intercambio genético son solo *dos de las tres aristas* que explicarían el desarrollo evolutivo de la vida en la tierra: por ejemplo, que las mitocondrias se encuentren fuera del núcleo celular y posean, sin embargo, su propio ADN, o, que se reproduzcan por división binaria y en momentos diferentes a la división celular de la célula “madre”, son solo algunas de las evidencias microbiológicas de que la endosimbiosis (como la tercera arista que faltaba para explicar cabalmente la evolución de los organismos) es la manera en que diferentes formas de vida entran en una relación que termina por cambiarlas a ambas.

Finalmente, Margulis y Sagan (ibíd.) nos dicen que, si no fuera por estos vínculos endosimbióticos, no seríamos los organismos que actualmente somos, y que estos mismos vínculos no son una mera etapa que ahora yace ‘superada’: “los microorganismos, lejos de haberse detenido en un peldaño inferior de la escala evolutiva, forman parte de nuestro entorno y

de nuestro propio organismo” (ibíd., p. 48)]. Finalmente, pareciera que cuando hacemos referencia a la vida -desde la perspectiva orgánica- esta no parece ser el resultado de una batalla campal incesante entre especies, sino que se muestra como una estrecha telaraña de complejas relaciones entre ellas, que excede los límites del mero conflicto.

Al usar las ideas de Margulis como puntapié podemos imaginar, al menos, el cómo operan las relaciones entre seres vivos en su ámbito generativo, ya que ellas mismas permiten la modulación del cuerpo de los seres vivos hacia nuevas formas y expresiones de vida. Luego, si es que no nos deja satisfechos saber que el ser humano y toda forma de vida terrestre son lo que son -en tanto cuerpos- por su capacidad relacional, debemos aceptar con humildad que la propia vida *depende de estas relaciones*; de más está hablar sobre la influencia de la propia microbiota intestinal en nuestros procesos cognitivos, o que el balance en la concentración de los microorganismos terrestres determina numerosos factores climáticos del planeta; como recordamos de las secciones pasadas, podemos interpretar que el mismo Nietzsche toma muy en cuenta la relación entre los *afectos* ganadores y perdedores, y es de ella que surge el fenómeno de la vida, el cual es la forma estable de este proceso constante de devenir de las fuerzas elementales.

En el contexto de intentar bajar al hombre del pedestal que el mismo se construyó, Margulis y Sagan (ibíd.) nos dicen que: “[...] Gaia, el sistema fisiológico de la vida en la Tierra, podría sobrevivir a la desaparición de nuestra especie, mientras que los humanos no podríamos persistir separados de los microorganismos” (ibíd., p. 19). Pero ¿quién es Gaia? Y, más importante aún ¿qué es eso de ‘sistema fisiológico de la Tierra’?

En este punto, queremos ampliar la perspectiva endosimbiótica de Margulis y llevarla a una escala relacional planetaria: la Hipótesis de Gaia, formulada por James Lovelock y Lynn

Margulis (1974) -a la cual hemos hecho numerosos guiños ya-, sigue siendo controvertida hasta el día de hoy. En su publicación original, se nos presenta la novedosa idea de entender a la atmósfera como: “[...] a component part of the biosphere rather than as a mere environment for life” (p. 2); esta proposición se sustenta en diversos motivos, los que se mueven desde la extraña composición de los gases atmosféricos (que parecieran ir en contra de la ley del equilibrio químico al situarnos específicamente entre Marte y Venus) hasta la suposición de que una entidad como ‘Gaia’ no podría ser entendida solo como la suma de sus partes (ibíd.).

En pocas palabras, ‘Gaia’ sería la reinterpretación del planeta Tierra como un complejo organismo, el cual se puede visualizar de la misma manera que un sistema fisicoquímico de gigantescas proporciones. Lovelock y Margulis nos exhortan a intentar concebir al planeta de esta manera novedosa a través de un caso hipotético: cuando un investigador observa una nueva especie de animal en la selva, no se pregunta si aquel será o no una ‘expresión de vida’, sino simplemente ‘¿qué ser vivo es?’. Los autores aluden a cierto tipo de *instinto*, casi como una suerte de biofilia que nos apunta a lo ‘vivo’ cual brújula buscando el norte.

Es muy importante que afinemos este instinto, ya que muchas otras veces no le hacemos el mayor caso, como pasó con las selvas tropicales, las cuales, fuera de ser una compleja organización de ecosistemas y formas de vida, “[were] not recognised [as such] until the evidence of the interdependence of its parts and the economy of the cycling of essential elements was discovered” (ibíd., p. 3). Nuevamente, podemos observar como el aspecto relacional cobra relevancia: según los autores, el mismo fenómeno de la vida, extraño como es, debería abordarse siempre dentro del contexto de la termodinámica, la cibernética y la teoría de la información; todas ramas de la ciencia que analizan el comportamiento de variables en relación con otras en un contexto determinado.

A Lovelock y Margulis les llama especialmente la atención la termodinámica. Esta rama de la física, a través de la ecuación de continuidad aplicada a la entropía, es capaz de otorgarnos una definición ‘físicoquímica’ de *lo vivo* basada en “the extent of its physical and chemical disequilibrium from the background environment” (ibíd.). Esto es especialmente importante para que nos hagamos una idea de qué compromete este sistema vivo denominado *Gaia*, el cual alude elegantemente a la divinidad primordial que fue *mater* de los antiguos titanes y monstruos que poblaron después la Tierra. Atendamos al siguiente ejemplo propuesto por los autores: si el hombre es un ‘ser vivo’, este mantiene una *baja entropía* interna al obtener energía del oxígeno y los alimentos y luego excretar los subproductos de este proceso por medio del calor y desechos químicos. Este intercambio con el medio ambiente tiene una dirección clara, ya que apunta a la atmósfera, siendo la piel del hombre su límite físico específico. Dicho de otra manera, una medida para identificar a ‘lo vivo’ sería buscar *reducciones de entropía* respecto al entorno, como las que presenta un hombre o un perro en tanto que ‘sistema físicoquímico’.

Para un árbol, sin embargo, aquél límite físico que guarda el menor grado de entropía no es su superficie en contacto con la atmósfera, sino el espacio que se da hasta el sol, en el cual la atmósfera misma actúa como una *extensión del árbol* al usar esta radiación solar para mantener una gradiente de potencial electroquímico elevada a lo largo del mundo. Debido a lo anterior, los autores teorizan que se produce una *baja entropía a escala planetaria*, lo que se correspondería con el presupuesto de entender a *Gaia* como un sistema físicoquímico, tal como lo hicimos con el hombre o el perro (ibíd.).

Los autores de la hipótesis nos cuentan, casi al final de su artículo, que muchos participantes del mundo científico niegan la plausibilidad de *Gaia* por entender los procesos naturales de la atmósfera como procesos *pasivos y automáticos* (ibíd.), en los cuales no entra en juego ninguna

interdependencia ‘ecofisiológica’ entre las diferentes formas de vida que habitan este planeta. Lovelock y Margulis se adelantan a la objeción aludiendo a que dichos procesos, tales como el ciclo del agua (el cual depende de variables como el desequilibrio del potencial osmótico y gravitacional producidos por la energía solar), no son absolutamente comparables al ciclo de los gases que componen la atmósfera -y que mencionamos al comenzar a hablar de Gaia-, ya que éste último ostenta reacciones espontáneas que desembocan en la separación del oxígeno del agua y conduce a reacciones que elaboran compuestos y estructuras complejas (ibíd.), cosas que escapan del alcance de los otros procesos cíclicos pasivos. Finalmente, los autores dejan la siguiente pregunta abierta:

To those who are convinced that the atmospheric gases are biological products but are reluctant to accept the notion of homeostasis we say: if life has merely a passive role in cycling the gases of the air then the concentrations will be set by equilibrium chemistry; in fact they most certainly are not. If life actively cycles the gases then we ask how could such a system be stable in the long run without homeostasis? (ibíd., p. 9)

Si recordamos la noción de cuerpo que hemos hilado a lo largo de esta sección, ciertamente Gaia no escapa de ser un entramado relacional de fuerzas que logra mantenerse estructurado, a pesar del juego de constante composición y destrucción que observamos en el comportamiento de las fuerzas elementales.

Llegados a este punto, se vuelve necesario hablar de la segunda arista que sostiene el apartado de la *primera cerradura*: preliminarmente, gracias a los estratos fisicoquímicos, podemos deducir que los seres vivos se diferencian de lo no-orgánico en el hecho de poder expresar «voluntad». Ahora, no debemos entender esta voluntad de la manera ‘clásica’, sino desde un prisma nietzscheano y heideggeriano, ya que es el filósofo de Friburgo quien reinterpreta la

voluntad de poder como una *voluntad de valoración* en sus lecciones sobre Nietzsche, como mencionamos el capítulo pasado, y que luego nosotros interpretamos como *voluntad de conservación*. Creemos que lo vivo -a diferencia de los objetos inanimados- pareciera establecer relaciones que modulan la interacción de las fuerzas que componen su cuerpo siempre en virtud de *mantenerse vivo*.

La voluntad como punto de partida del viviente

La voluntad de poder de Nietzsche es un concepto frente al que hay que mantener la mirada fija y un pulso de acero. Existen un número importante de reinterpretaciones -estéticas, materialistas, científicas, biopolíticas, transhumanistas, etc.- de este concepto central nietzscheano, y aunque nosotros hayamos optado por seguir la interpretación heideggeriana (al mostrarse coherente con la idea de las fuerzas elementales), es justo y necesario que vayamos primero a la fuente original. En sus *Fragmentos póstumos*, nos dice Nietzsche (2008) que:

-todos los movimientos tienen que entenderse como gestos, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el *error*. «Cosas», «substancias», propiedades, activ-«idades»— ¡todo esto no debe proyectarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos.
(p. 47).

El pensador del eterno retorno de lo mismo no escatima en diagnósticos; cuando nos dice un poco más adelante del fragmento anterior que “antropomorfizamos a la naturaleza”, nos advierte justamente que proyectamos la complejidad de las relaciones vivas al mundo exterior y las cosas que lo componen. Debemos tener la sutileza de considerar el contexto en el cual se enmarcan

estas ideas, pues un poco más adelante Nietzsche nos dice que la misma existencia del átomo no es más que un resquicio de los conceptos de “*sujeto y substancia*” (ibíd., p. 48); casi como el hijo bastardo de lo que fue el alma para nosotros, no es más que una suerte de ilustración que intenta explicar el origen de la actividad de las cosas del mundo. Sin embargo, creemos que Nietzsche no intenta desacreditar a los descubrimientos científicos mismos, sino solo el *sentido* de ellos al postularse siempre como un pedazo de verdad irrefutable; independientemente de la existencia del átomo, es el caos de sus relaciones lo que provoca el *error* de nuestra existencia (y no es un error que debamos querer controlar, como parece pretender la ciencia moderna), como identifica similarmente Diego Sánchez Meca (2016) en el siguiente análisis:

¿Qué diferencia introduce esta nueva idea de la voluntad de poder frente a los modelos metafísicos y científicos antes propuestos para explicar el mundo? Pues que entiende el universo como un relacionarse entre sí de una pluralidad de centros de fuerza que tienen las mismas características de lo que nosotros conocemos como voluntad, o sea, como querer. Por tanto, la nueva hipótesis sugiere que no habría más motor que inicie e impulse el movimiento del mundo que la interacción de estas fuerzas o voluntades unas con otras.
(pp. 28-29)

Cuando analizamos la geofilosofía de Deleuze y Guattari en uno de los apartados anteriores, determinamos que aquellas fuerzas elementales -que Nietzsche (2008) denomina *afectos* en la sección de sus *Fragmentos* a la que recurrimos, denominada *La voluntad de poder. Intento de una interpretación de todo acontecer*- componen tanto lo orgánico como lo no-orgánico, sin diferenciar con exactitud qué es lo vivo y qué no. Nuestra interpretación, la cual se desprende del variopinto recorrido que hemos hecho durante este capítulo, entiende que lo viviente debe al menos poseer cierta apertura molecular -en términos deleuzianos- tanto hacia su plano de

consistencia como hacia los objetos pertenecientes a otros estratos, lo que en la práctica se traduciría como el poseer una apertura relacional mínima con el mundo y las cosas que lo componen,

Para ejemplificar lo anterior, imaginemos que un mapache puede relacionarse con su entorno de diferente manera en cómo un pedazo de madera lo haría: la diferencia de lo orgánico y lo no-orgánico solo radica en su grado de apertura relacional, el cual puede ampliarse o reducirse, dependiendo del movimiento y las relaciones de las fuerzas elementales que los constituyen. Es por eso que, incluso, podemos ver el paso de la vida a la muerte -y viceversa- en el árbol que se convierte en madera o el agua que se transforma en el indisoluble charco de musgo vivo. Creemos que asociar lo orgánico a lo ‘vivo’ es pertinente, ya que todo lo orgánico pareciera poseer cierto grado de apertura relacional; ese ‘mínimo’ del que hablamos antes, que le permite establecer algún tipo de relación con el mundo, sin importar la complejidad de esta.

Para comenzar a darle forma a la voluntad de poder, podemos partir interpretándola como uno de los *movimientos* a los cuales Nietzsche se refiere en el extracto que vimos un poco más arriba. Un par de páginas más adelante, encontramos el siguiente fragmento: “— los movimientos no son «efectuados» por una «causa»: ¡eso sería otra vez el viejo concepto de alma! — ¡son la voluntad misma, pero no total y completamente!” (ibid., p. 49). Este movimiento, el cual podemos entender como una expresión de lo vivo, es la modulación misma de los afectos. Por esta razón, Nietzsche nos dice al final que los movimientos son una voluntad ‘a medias’, ya que, como veremos un poco más adelante, todo movimiento necesita de un *esfuerzo* y una *dirección*.

Por ahora, podemos interpretar que los movimientos desde los cuales emerge la voluntad de poder acontecen *solo* en los seres vivos, quizás debido a que los afectos que los componen son más inestables que, por ejemplo, los de una roca (en la cual las relaciones parecen fijas e

increíblemente estables frente al paso del tiempo). Luego, como pudimos ver al analizar la geofilosofía de Deleuze y Guattari, si un cuerpo se genera por haber alcanzado cierto grado de estabilidad en el despliegue de sus fuerzas fundamentales y se enmarca, además, dentro del estrato orgánico, creemos que su potencialidad relacional alcanza el grado mínimo de lo que requiere la vida en este contexto.

Por otro lado, que el hombre se mueva en el ámbito del pensamiento -sobre el cual ya dijimos que descansa todo tipo de actividad humana-, es consecuencia de estos mismos afectos. Pareciera que los seres humanos nos relacionamos con la realidad ‘pensando’ a causa de las relaciones que conforman su cuerpo y que lo estructuran orgánicamente, siendo entonces el pensamiento y nuestra misma voluntad de poder “expresiones de [las] apetencias que imperan detrás de ellos [...] (ibíd., p. 48).

Si reflexionamos sobre el hecho de que la voluntad de poder no puede entenderse como una «causa», esta puede interpretarse entonces como un *movimiento de fuerzas* en sí misma, tal como pudimos intuir tomando en cuenta los extractos anteriores. Lo más importante de este particular movimiento sería su capacidad de modular -aunque nunca *completamente*- la interacción azarosa de las fuerzas elementales para mantener la consistencia del cuerpo «vivo», siendo ella expresión de la vida, y nunca al revés.

No es extraño que luego veamos el siguiente fragmento: “el carácter de la incondicionada voluntad de poder [está] presente en todo el reino de la vida” (ibíd., p. 52). Aquí se nos invita a reconocer la íntima relación entre lo vivo y la voluntad de poder, la cual hemos intentado establecer durante el presente apartado. Nos atreveremos a decir también que los afectos, por más que ostenten una naturaleza azarosa, conforman cuerpos más o menos estables que se *esfuerzan* en continuar como tales: todo lo vivo quiere seguir viviendo, y mientras su apertura al

mundo lo permita, seguirá expresando su voluntad como cuerpo vivo. En el caso del hombre, todo lo que este valore, siempre se dirigirá en esta dirección:

Es improbable que nuestro «conocer» deba llegar más allá de lo que es estrictamente suficiente para la conservación de la vida. La morfología nos muestra cómo los sentidos y los nervios, así como el cerebro, se desarrollan en relación con la dificultad de alimentarse. (Nietzsche, 2010, p. 801)

Tan relevante es la voluntad de poder para un cuerpo vivo -dentro de la infinita variedad que existen- que el pensador alemán nos llama a “¡exponer las transmutaciones de la voluntad de poder [...] paralelamente al desarrollo morfológico!” (Nietzsche, 2008, p. 52), sabiendo que ambas cosas están absolutamente ligadas, al ser la primera una expresión del movimiento del segundo. Sin embargo, en vano sería intentar esbozar una suerte de ‘voluntad de poder estándar’ que logre protocolizar lo que cada ser vivo debería expresar por el mero hecho de estar vivo. En el caso del hombre, por ejemplo, Nietzsche nos dice que somos una “multiplicidad de «voluntades de poder»”, ya que cada afecto se expresa siempre “en referencia a otro”, sea el vencido o el favorecido en el campo de juego azaroso de las fuerzas elementales (ibíd.). Sin importar lo que valoremos por medio de nuestra voluntad de poder, este valor siempre debe promover la vida del cuerpo que valora; Nietzsche (ibíd.) llega a incluso a decir: “El «ser» — no tenemos de él otra representación más que «vivir» [...]” (p. 130), por lo que la interpretación de Heidegger que concibe a la voluntad de poder como una voluntad de valoración (donde el valor es aquello que acreciente y potencie la vida, como hemos expuesto ya al describirla) es, inherentemente, una *voluntad de conservación*.

En el aspecto más práctico, la voluntad de poder sería la modulación de los afectos que realiza un cuerpo vivo sobre sí mismo, la que permite y favorece la consistencia de este cuerpo en el

contexto de sempiterna lucha -creación y desintegración- de fuerzas: *la voluntad es siempre una expresión, nunca una cosa*. Dicha expresión es dinámica y varía de ser vivo en ser vivo, por lo que es necesario limpiarla en el caso del hombre y agregar que esta se expresa *a través* del pensamiento, ya que el pensamiento es la forma relacional más auténtica del animal humano.

La atención es el ingrediente secreto

Cuando interpretamos a la voluntad de poder de la manera en que lo hemos hecho en la sección anterior, podemos intuir el gran desprecio que sintió Nietzsche hacia toda visión que atente contra la vida misma: el cristianismo, los humanismos, la soberbia de los filisteos culturales y todos los fenómenos que busca martillar en sus obras de madurez.

Lo que nos preocupa ahora, sin embargo, es establecer el cómo se relaciona la voluntad de conservación con el pensamiento. Hemos dicho en secciones anteriores que el pensamiento es una ‘expresión’, y con esto nos referimos a que el emana de la lucha de afectos que compone el cuerpo vivo del ser humano. También hicimos hincapié en el hecho de que la voluntad de conservación se expresa a través del pensamiento, ya que este es el medio por el cual el hombre se relaciona con la realidad. Nuestra interpretación, la cual toma aspectos de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, encuentra su punto álgido aquí: creemos que los modos de pensamiento heideggerianos que vimos durante el primer capítulo son un reflejo lúcido del comportamiento actual del hombre, como bien rescata Sloterdijk en *El hombre operable*. Como tales, hemos decidido tomarlos por darnos pistas de cómo funciona el fenómeno del pensamiento en esta época donde la tecnología y las ciencias lo guían en su despliegue, ya que no se muestran necesariamente inconsistentes con las ideas nietzscheanas sobre las fuerzas elementales y la vida,

al ser el pensamiento un fenómeno que emerge *a posteriori* desde los movimientos que componen al cuerpo del ser humano.

Al establecer que el pensamiento es una manera de develar a los entes que componen el mundo -incluidos nosotros mismos-, estamos diciendo que *al pensar nos relacionamos con las cosas del mundo; las cercanas y las lejanas*. Este vínculo, sea íntimo [reflexivo] o no [calculador], hace del pensamiento una «expresión de relación» y, al mismo tiempo, el medio por el cual se despliega la voluntad de conservación en el ser humano. Ella se muestra en la *praxis* cada vez que valoramos, ya que al tasar cosas, acciones e ideas estamos modulando de manera indirecta la confrontación de fuerzas en la dirección que más potencie y preserve la vida.

Podemos estimar, en base a lo que hemos expuesto, que toda forma de vida expresa su voluntad de conservación de alguna manera en la dirección de la abundancia vital, si bien no podríamos asegurar que todas lo hagan por medio del pensamiento. Recordemos, también, que los distintos grados relacionales de los seres vivos no se distinguen nunca en una taxonomía jerárquica, ya que se despliegan de manera diversa y muestran una riqueza que escapa de los estrictos -pero un tanto limitados- criterios del entendimiento humano; podemos, al menos, sospechar que si entendemos toda relación como un nuevo *movimiento*, el cual parte desde los seres vivos y se dirige hacia el mundo, este involucraría también una dirección y un esfuerzo, como hemos dicho antes. Podemos ver que hasta las formas de vida más ‘simples’ -a los ojos de la biología- conforman sus relaciones con una suerte de intencionalidad que, al ser reinterpretada en el ámbito de lo humano, reconstruimos como similar a lo que entendemos por el fenómeno de la *atención*. Intentaremos explorar qué implica esta última, y qué rol juega en el despliegue de la voluntad de conservación.

En este contexto, vale la pena decir que, aunque luchemos por ejercer control absoluto sobre nuestras vidas, el alcance de la voluntad de conservación se muestra siempre indirecto o *incompleto*, como nos dice el mismo Nietzsche. En el mejor de los casos, nuestra voluntad de conservación se corresponde con la valoración útil de elementos esenciales para la vida orgánica, como la comida saludable y el procurar las condiciones habitacionales mínimas que nos protejan de la intemperie. Además, el análisis que realizó Nietzsche a lo largo de obras como la *Genealogía*, su *Zaratustra* o *El anticristo* nos indica que, al menos en el mundo del hombre, la necesidad de valorar para conservar la vida se ha entremezclado con preceptos morales, religiosos y culturales, perdiendo así su efectividad y despliegue auténtico.

Sin embargo, pareciera que allí donde ponemos nuestra atención, *se genera valor*. Por ejemplo, no por el mero hecho de procesar información visual o auditiva -en tanto que cuerpos orgánicos con ojos y oídos- reflexionamos sobre las cosas o nos compenetramos con ellas en una relación. Basta salir a la calle y simplemente caminar para notar que el entorno es solo un ambiente [en su sentido más original: '*que rodea*'] y las cosas que lo componen solo pasan a formar parte de nuestro pensamiento cuando enfocamos nuestra atención en ellas. Heidegger habla de un fenómeno parecido cuando menciona a la solicitud (*Fürsorge*) en *Ser y Tiempo*, especialmente al referirse a los modos deficientes de ella que se dan en la cotidianidad: no importarse los unos a los otros o simplemente pasar los unos al lado de los otros.

No obstante, como ya hemos propuesto, entendemos al pensamiento como una expresión del cuerpo mismo y de las fuerzas que lo componen. Ahora, el cómo se da esta expresión exactamente (la cual sería una pregunta análoga al gran dilema de la relación entre 'mente y cerebro') escapa de los objetivos actuales de la presente investigación, aunque reconocemos su urgencia y relevancia para el asunto que examinamos. Por ahora, trataremos esta relación de

manera tentativa, en el sentido de que interpretamos que *existe* una relación en primer lugar; no diremos que el cerebro es la mente, pero tampoco diremos que la mente tiene una existencia separada del cuerpo biológico, manteniéndonos fieles a nuestra perspectiva eminentemente nietzscheana. Cuando decimos que el pensamiento es una expresión del cuerpo y del movimiento de las fuerzas que lo componen, aludimos directamente a las revelaciones de Zaratustra en *Los despreciadores del cuerpo*: “el sabio dice: solo soy cuerpo y nada más; y el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo.” (Nietzsche, 2016a, p. 88) y “También tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», es obra del cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón [el cuerpo]” (ibíd., p. 90).

Al seguir estos lineamientos, creemos que el fenómeno de ‘valorar’ cosas, ideas y a otros seres vivos se lleva a cabo en el mismo pensamiento, como podemos interpretar de otro extracto del mismo apartado: “El sí mismo [el cuerpo] le dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y entonces se alegra y reflexiona sobre cómo disfrutar más a menudo — y para eso precisamente *debe* pensar.” (ibíd., p. 89). Debido a lo anterior, entendemos al pensamiento como el ‘esfuerzo’, el cual se mueve siempre en la ‘dirección’ que indica nuestra voluntad de conservación, la que reconocemos a través de la atención.

Pese al gran lugar que le estamos otorgando, curiosamente la atención nunca suscitó gran interés en el mundo de la psicología, la epistemología o la neurología hasta alrededor de los siglos XVIII - XIX, en los que autores como William James o el mismo Adam Smith la consideraron una pieza esencial en sus investigaciones sobre los sentimientos morales y la reflexión interna sobre nuestras emociones, pensamientos y acciones. En su extenso tratado *The Principles of Psychology*, James (2018) determina que “*The essential achievement of the will, in short, when it is most 'voluntary,' is to ATTEND to a difficult object and hold it fast before the*

mind” (p. 562); de este extracto podemos inferir que sería poco sensato imaginar que nuestra capacidad para mantener la atención sobre un objeto -sea mental o material- dependa de las propiedades de dicho objeto, puesto que el pensamiento se encontraría entonces atado a cierto “criterio indescifrable” y ninguna relación podría establecerse jamás de manera libre y auténtica entre el hombre y las cosas. Debido a lo anterior, creemos que el pensamiento *debe* ser el esfuerzo del cual depende el establecimiento de relaciones para el ser humano.

Si avanzamos un par de siglos, el Dr. Jeffrey Schwartz, en conjunto con la periodista experta en ciencia Sharon Begley, realizó un compendio científico-filosófico de envergadura en su obra *The Mind and The Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force* (2002), la cual trata sobre diversos estudios de física cuántica, descubrimientos neurocientíficos, comprensiones filosóficas acerca de la mente y, en especial, la atención. Los autores postulan que esta última no es un mero epifenómeno o ‘estado mental’ etéreo que no importa si se da o no, sin ningún tipo de injerencia en la vida interna o externa del ser humano. En primer lugar, el acontecer de la atención tiene una correlación neuronal bien estudiada, por lo que no es un hecho inmaterial que se da solo en la mente. Además, este se muestra esencial para el funcionamiento normal de vivencias cotidianas, tales como el aprendizaje, la comprensión y la cognición. En un extenso pasaje que rescatan de la obra *Psychology: A Briefer Course* de William James, Schwartz y Begley (2002) disponen el argumento central de su interpretación de la atención:

I have spoken as if or attention were wholly determined by neural conditions. I believe that the array of things as can be attended to is so determined. No object can catch our attention except by neural machinery. But the amount of attention an object receives after it has caught our mental eye is another question. It often takes effort to keep our mind upon it. [...] Though it introduces no new idea, it will deepen and prolong the stay in

consciousness of innumerable ideas which else would fade more quickly away... [...] [T]he whole drama of the voluntary life hinges on the amount of attention, slightly more or slightly less, which rival motor ideas may receive... Effort may be an original force and not a mere effect, and it may be indeterminate in amount. (*citado en el mismo lugar*, p. 224).

El mismo James intenta no supeditar la atención al aparataje neurológico del hombre, pero al mismo tiempo reflexiona sobre su misterioso origen y sus efectos en la retención y comprensión de nuestras ideas. Al final, llega incluso a compararla con una *fuerza* y no un simple efecto. No sería extraño, entonces, asimilar esta ‘fuerza’ como parte de un movimiento, y luego reinterpretarla como la manera práctica en que opera nuestra voluntad de conservación al otorgarle *dirección* al pensamiento.

Si pensamos en la correlación neurológica a la que se refiere James, esta no se comprobó sino cerca de cien años después que postulara su ingeniosa intuición, gracias a las publicaciones de los primeros experimentos que centraron sus esfuerzos en la *atención*. Veamos brevemente algunas de estas investigaciones, las cuales nos otorgan ciertas pistas sobre cómo opera la atención en términos neurológicos, en virtud de ahondar también así en el cómo se articula el despliegue de nuestra voluntad de conservación desde el cuerpo biológico.

Schwartz y Begley (ibíd.) nos presentan, por ejemplo, el trabajo de Sabine Kastner y Leslie Ungerleider, investigadoras del *National Institute of Health* (NIH), quienes declaran que cuando múltiples objetos se presentan de manera simultánea y afectan al mismo campo de recepción neuronal, no se da lugar a un procesamiento ordenado ni paralelo de los estímulos, sino que estos *compiten* por la representación neuronal (ibíd.). Es cierto que el sentido común nos dice que hay ciertas ‘características’ de los objetos que apelan más fuertemente a nuestros sentidos; no por

nada existe todo un fenómeno -con su propio campo laboral- que se dedica a exprimirle hasta la última gota de jugo a estas particulares respuestas, llamado *publicidad*. Sin embargo, todos los colores, formas y sonidos llamativos pueden ser suprimidos por un solo *evento del pensamiento*, el cual por mucho tiempo se estimó como una propiedad con alcances exclusivamente ‘mentales’: *la atención selectiva*.

Schwartz y Begley (ibíd.) nos indican que el estar atentos a cierto tipo de estímulo modula la respuesta misma del cerebro: si busco la pelota celeste en una piscina de pelotas de igual tamaño y forma, pero azules, probablemente la encontraré más rápido si la busco *con atención* que haciendo un simple barrido con la vista. Lo anterior no suena como nada muy novedoso, pero es gracias a las evidencias que nos otorgan ahora las nuevas tecnologías -como las imágenes por resonancia magnética funcional (*fMRI*)- que sabemos que la mera disposición atencional altera la respuesta de las neuronas frente a los estímulos recibidos. Por ejemplo, para el córtex visual todo tipo de estímulo es *lo mismo* en el sentido que se procesa de la misma manera; aun así, si estoy buscando atentamente una forma geométrica en especial (digamos, una estrella), el córtex visual se convierte súbitamente en una máquina precisa y astuta, capaz de pasar por alto y desechar rápidamente todo lo que no se ajuste a la forma de una estrella.

Lo anterior nos lleva a pensar que la atención cambia la manera en que opera nuestro encéfalo, y si bien todavía no estamos seguros sobre cómo opera la íntima conexión entre mente y cerebro, seríamos tercos si rechazamos la evidencia y no la consideramos al tratar de estructurar el despliegue de la voluntad de conservación y el pensamiento, tal como Plessner actuó sensatamente al considerar al sistema nervioso central como el «centro posicional» del cuerpo humano. Si quisiéramos ahondar un poco más en la correlación neurológica del fenómeno de la atención, lo realmente sorprendente ocurre en las situaciones *privadas* de todo tipo de

estímulos, como podemos apreciar en los experimentos llevados a cabo por Robert Desimone dedicados a la ‘preparación preambulatoria’ que provoca la atención.

En una de sus investigaciones, estudió la actividad metabólica del córtex visual en el *antes* y *después* de haberle dicho a un grupo de voluntarios que se “prepararan para ver una imagen que aparecerá en cualquier momento en la pantalla que tienen al frente” (ibíd.). Imágenes por *fMRI* mostraron un aumento considerable de activación neuronal incluso antes de que apareciera cualquier elemento en el monitor, causado por el mero hecho de estar “atentos y expectantes a la imagen”. Una vez esta hubo aparecido, el nivel de activación del córtex visual se elevó incluso más, llegando a niveles que superan ampliamente la activación de esta zona neuronal al captar el mismo estímulo sin ningún tipo de preludio o preparación ambulatoria.

Resulta interesante que tal relación agonística entre los recursos neuronales no solo se observa en el comportamiento del córtex visual, ya que no hay evidencias de que exista alguna estructura cerebral específica que podamos denominar como el «centro de atención del encéfalo»: por ejemplo, el tratar de mantener una conversación con un amigo en un ruidoso bar se volvería una tarea posible si no fuese porque, inmediatamente luego de *disponerse a escuchar con atención*, pareciera que todos los otros sonidos ambientales de a poco fuesen bajando en intensidad, hasta que logramos escuchar con claridad la voz de nuestro acompañante. La atención parece modular la respuesta neuronal de manera multidireccional a través de todo rango de funciones, efectivamente suprimiendo la activación de áreas dedicadas a otros sentidos distintos al que requiere nuestra atención (ibíd.).

El desvío que hemos tomado desde hace un buen número de páginas tiene una intención relativamente ambiciosa: interpretar esta colectividad de evidencia empírica como una pequeña muestra del poder del pensamiento y su influencia sobre el mismo cuerpo. Según nuestro

análisis, la voluntad de conservación no es solamente una suerte de ‘metáfora’ para ilustrar el comportamiento ‘conservacionista’ de los seres vivos (en especial el del hombre), sino que es la interpretación de la mismísima potencia del pensamiento para modular el despliegue de las fuerzas fundamentales que conforman nuestro cuerpo. Aunque la mayoría de los experimentos que revisamos tratan a la atención desde una perspectiva cognitivista, esto no le quita el potencial generativo de valor que postulamos, ya que la atención no se agota solo en el ver una película, leer un libro o hacer un ejercicio matemático ‘atentamente’; creemos que su direccionalidad es la direccionalidad propia del pensamiento.

Para entender un poco más este ‘poder’ del pensamiento, podemos explicarlo de la siguiente manera: cuando pensamos, somos capaces de producir pequeños cambios morfológicos (de los que tenemos que estar “atentos”, como nos decía uno de los extractos de Nietzsche de la sección pasada) en la estructura misma de nuestro cerebro. Un breve experimento conducido por el neurólogo español Álvaro Pascual-Leone (2006) juntó dos grupos de participantes: unos debían tocar piano por dos horas al día, y los otros debían simplemente pensar e imaginar que tocaban piano por la misma duración de tiempo. Al medir la excitación neuronal del área del córtex somatosensorial -la parte de nuestro cerebro encargada de procesar los estímulos sensoriales del cuerpo- relativa a los dedos por medio de TMS (*estimulación magnética transcraneana*), el neurólogo de Harvard notó que en ambos casos hubo una expansión de dicha área. Es importante que terminemos de encajar el componente de la atención en la presente reflexión, ya que para ambos grupos de participantes jugó un rol fundamental en los resultados del experimento anterior. Contrariamente, quizás hasta el mismo lector habrá experimentado que al practicar en el piano -u otro instrumento- sin atender realmente al ejercicio, al final pareciera que lo único que se logró fue una gran pérdida de tiempo.

En esta sección hemos interpretado que toda relación, entendida como un movimiento de parte del viviente, involucra un esfuerzo y una dirección. Esta última siempre la otorga la atención, y es por esto que es tan importante para la estructuración de nuestro argumento respecto la voluntad de conservación, como lo es para Schwartz y Begley (2002) respecto al funcionamiento del cerebro y su expresión en la mente, dentro del contexto del pensamiento en general. El mismo Schwartz, en un esfuerzo de fundamentar empíricamente la idea inspirada en James de entender la atención como una ‘fuerza’, realiza un recorrido por las principales teorías de la física cuántica en conjunto con el físico Henry Stapp, aludiendo principalmente a la función de onda de Schrödinger para poder explicar el poder del pensamiento de alterar la realidad material, o cómo el observador es capaz de alterar los resultados del mismo experimento por el mero hecho de observar con atención (ibíd.)

Si bien no nos pondremos a discutir estas ideas relativas a la física cuántica, es importante que al menos las mencionemos, con la intención de ampliar el horizonte filosófico-científico de nuestro análisis y continuar el diálogo entre estas disciplinas. A nuestro juicio sí es posible enriquecer ambas posturas de manera complementaria, por lo que diremos también, a modo de cierre, que cualquier indicio de pensamiento reflexivo debe ser, inherentemente, un pensamiento atento; estimamos que la única manera de liberar a las cosas es *poniendo nuestra atención sobre ellas*. Solo al relacionarnos con el mundo de manera reflexiva, lo que en la práctica implica establecer relaciones respetuosas con las cosas en tanto que sean siempre lo que son, podremos rescatar el olvidado valor de “la tierra, los animales y las plantas”, como nos exhorta Nietzsche.

Para finalizar, debemos aclarar que el alcance del pensamiento todavía no está bien delimitado, ni mucho menos lo están sus efectos sobre el cuerpo. Podemos, al menos, intuir que el creciente compendio de evidencia nos presenta una fuente empírica que permite interpretar el

efecto de la voluntad de conservación sobre el cuerpo vivo y, más precisamente, sobre las fuerzas elementales que lo componen. Esta modulación nunca es absoluta y sus alcances -hasta ahora desconocidos- nos cautivan con la posibilidad de que alguna vez lleguemos a entender el cómo la apertura de lo orgánico evoluciona y se transforma constantemente: esta nunca está predeterminado ni tallada en piedra, como la biología y la antigua metafísica nos enseñaron.

Habiendo expuesto en este capítulo nuestro análisis sobre el cuerpo y su lugar en nuestra experiencia de la realidad, la interpretación del *Übermensch* que proponemos adquiere una nueva dimensionalidad: al entender que el Sobrehombre no reniega del hombre mismo, sino solamente del *Homo sapiens moderno* y su olvido del cuerpo, creemos el hombre todavía puede recuperar su corporalidad y comenzar a revalorizar a la vida y al mundo. Sin embargo, nuestro trabajo no ha concluido aún. Habiendo recuperado primeramente el valor del cuerpo, es que ahora debemos defenderlo: ¿cómo se sustenta este valor en el incipiente contexto del transhumanismo? Le haremos frente a algunos representantes de la corriente filosófica transhumanista desde nuestra perspectiva eminentemente nietzscheana, proponiendo que existen ciertas diferencias irreconciliables entre ambas y que terminan por ser incompatibles, en virtud de salvaguardar al cuerpo biológico de los nuevos y más modernos intentos de superarlo.

III

LA SEGUNDA CERRADURA

O

[Sobre los nuevos y viejos cuerpos]

El antecedente artificial

El transhumanismo es una cautivadora corriente intelectual que toma en sus manos la difícil labor de otorgarle un nuevo sentido a los cada vez más sorprendentes avances de la tecnología. Si bien no podemos negar la pertinencia de esta filosofía en el marco actual del desarrollo científico mundial, nos acercaremos a ella con cautela. Muchas de las ideas que guían las investigaciones transhumanistas, las cuales veremos a lo largo del presente capítulo, se mueven en el ámbito de la superación de lo orgánico: una vida sin dolor, sin limitaciones físicas, exenta de muerte; una vida manipulable en su totalidad -incluso en lo que respecta su propia finitud- por los designios del hombre.

El cuerpo vivo que hemos intentado rescatar es un cuerpo ‘operable’ bajo las dinámicas de las nuevas tecnologías, haciendo uso del vocablo de Sloterdijk. Este cuerpo es imperfecto, y representa apenas el comienzo de un cúmulo de potencialidades que se encuentran más allá de lo que cualquier ser humano podría lograr por medios convencionales -o, dicho de otra manera, ‘naturales’-. Intentaremos, entonces, ver cómo se corresponden las ideas de algunos autores transhumanistas, como Bostrom, More y Lorenz Sorgner, con ciertas ideas centrales de la filosofía de Nietzsche, ya que en ella se sustenta la mayor parte del análisis que hemos llevado a cabo para revalorizar al cuerpo.

En primer lugar, la figura del *Übermensch* se despliega “en oposición a los hombres modernos”, como ya vimos en un extracto de *Ecce Homo* del capítulo pasado. Nuestra reinterpretación, la cual se consolida en el cuerpo, es fiel en la intención de oponerse al *Homo sapiens* moderno, pero desde la perspectiva corporal como piedra angular de la superación a la

que somos llamados. Entendemos la recuperación del cuerpo como una *superación* análoga a la que representa el *Übermensch*, ya que, como hemos visto en los capítulos anteriores, los humanismos han sido negligentes con el cuidado del cuerpo, y frente a ellos Nietzsche (2016a) solo tiene estas duras palabras:

¡Vuestro sí mismo quiere perecer, y para ello os volvisteis despreciadores del cuerpo!
 Pues ya nada podéis crear más allá de vosotros mismos. Y por eso os enojáis contra la vida y contra la tierra. Hay una envidia inconsciente en la mirada torcida de vuestro desprecio. ¡Yo no recorro vuestro sendero, despreciadores del cuerpo! ¡No sois para mí los puentes que llevan al superhombre! — (p. 89)

Hemos dicho también que, dentro del marco del eterno retorno de lo mismo, nuestra superación toma al *Übermensch* como meta, pero siempre *avanzando hacia atrás*; por eso entendemos que esta superación opera como una recuperación, la cual nos retrotrae a nuestra experiencia del mundo en tanto que vivientes. Las veces que hemos traído a colación brevemente a Heráclito para explicar la inspiración del ‘avanzar hacia atrás’ resuena con la inspiración que el mismo Nietzsche (2016e) confiesa en su *Ecce Homo*: “La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas las cosas — esta doctrina de Zaratustra bien podría haber sido ya enseñada también por Heráclito” (p. 819). Esta repetición incondicional e infinita es la que nos invita a pensar, también, que Nietzsche nunca prescindió del ser humano *totalmente*, sino que solo despreció al hombre moderno debido a su pertinaz olvido del cuerpo y su dependencia de la religión y la ciencia moderna para darle sentido a su propia vida.

Curiosamente, si bien Nietzsche intentó -sin mayor éxito- hacerse amigo de la física y la astronomía, no logró nunca justificar al *eterno retorno* de manera matemática ni científica; no

obstante, creemos que esta profunda idea debe entenderse, bajo el presente contexto, como una manera de *pensar la realidad* y una invitación a vivir la vida, con todos los altibajos, glorias y dolores que esta conlleva. Tal como Heráclito nos presentó la correlación íntima de los opuestos en un mundo de constante cambio circular -característico del mundo griego antiguo-, interpretamos que Nietzsche nos indica a través de la idea del *eterno retorno* que todos los intermedios y paradas que existan en este camino son ilusorias; la vida corre hacia la muerte, y la muerte permite la vida: en el umbral entre ambas, vivimos (esta intuición filosófica es bastante peculiar, ya que incluso podríamos interpretar que es compatible con el concepto de ‘equilibrio energético’ que se postula en las leyes clásicas de la termodinámica).

Visto de esta manera, el *Homo sapiens* moderno parece ser un intermedio que se cree final, y cuando Nietzsche logra dar cuenta de aquello, nos deja varados en el siguiente aprieto: ¿cómo salimos de esta cautivadora parada que nos retiene a través de artimañas y promesas vacías? Por un lado, y como respuesta tentativa, la perspectiva relacional que hemos planteado a lo largo de esta investigación nos invita potencialmente a tener presentes a todos los participantes del entramado vital gigantesco que es el mundo, ya que del modo contrario solo estaríamos contando vértices y puntos solitarios.

Nos llama la atención que este tipo de intuiciones no solo han emergido en el ámbito de la filosofía y la biología, como pudimos constatar con la teoría endosimbiótica de Lynn Margulis, ya que, en abril de 2020, el científico matemático Stephen Wolfram (2020) postuló una nueva ‘teoría del todo’ que tiene al mundo de la física tirándose de los cabellos. En ella, el doctor en física de partículas nos presenta un nuevo modelo matemático que es capaz de representar casi todos los aspectos medibles de la realidad en base a *grafos*, o conjuntos de relaciones entre nodos. Dicho de otra manera, el universo entero se puede representar por distintos ‘puntos’, los

cuales, dependiendo de las relaciones que se establezcan entre ellos, pueden dar origen a nuevos nodos e ir aumentando en complejidad, según lo requiera el sistema.

No nos extenderemos ni ahondaremos más en las ideas del Dr. Wolfram para no perder el foco de la presente sección, pero invitamos entusiastamente a su lectura debido a su gran originalidad y la novedad de su postura en el ámbito de la física y las matemáticas (incluso, como un micro-homenaje a los esfuerzos de Nietzsche por buscar entablar un vínculo entre sus ideas y las ciencias, añadiremos que esta teoría no comprende al tiempo como una dimensión ni como un continuo, sino solo como una variable teórica que modula el sentido de la evolución del sistema, lo que abre muchas posibilidades nuevas para su interpretación).

Retomemos brevemente, por ahora, la idea de la perspectiva relacional y el retorno del cuerpo como solución tentativa para el problema de superar la etapa intermedia del *Homo sapiens* moderno, y veamos dos breves extractos de Nietzsche que hacen referencia a la voluntad de conservación y el cómo esta se despliega desde un cuerpo orgánico. En el apartado *Para la fisiología del poder* del volumen IV de sus *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche (2008) nos ofrece un interesante párrafo, en el cual nos habla directamente de la complejidad de entender las cosas como un mero ‘cúmulo de propiedades’ (como intuimos en el capítulo anterior), por lo que el siguiente apartado es, en este contexto, fundamental:

Nuestros valores son *introducidos* en las cosas con la *interpretación*. ¿Hay entonces un *sentido* en el en-sí?? ¿No es por necesidad el sentido precisamente sentido relacional y perspectiva? Todo sentido es voluntad de poder (todos los sentidos relacionales pueden reducirse a ella). Una cosa = sus propiedades: pero éstas son iguales a todo lo que *nos concierne* en esa cosa: una unidad bajo la cual resumimos las relaciones que para nosotros *entran en consideración*. [...] *In summa*: el objeto es la suma de los *impedimentos*

experimentados que se nos han vuelto conscientes. Por consiguiente, una propiedad expresa siempre algo «útil» o «perjudicial» para nosotros. Los colores, p. ej. — cada uno corresponde a un grado de placer o displacer y todo grado de placer y displacer es el resultado de apreciaciones acerca de lo «útil» y lo «no útil». — Náusea. (p. 98)

Podemos ver en el extracto que el sentido relacional de la voluntad de poder es central en el análisis de Nietzsche. En él, se evalúan las características de las cosas siempre en relación con el hombre, puesto que, si algo es ‘útil’ o ‘perjudicial’, lo será primariamente *en relación con algo*, como nos indica un viejo fragmento de Heráclito que apunta a la relación de los opuestos: “El mar es el agua más pura y más impura; para los peces es potable y salúfera, pero para los hombres es impotable y perjudicial” (22 DK, B61.). Por otro lado, esta postura nos recuerda también al análisis de Heidegger que interpretamos el capítulo pasado sobre cómo la capacidad nace siempre *desde* una relación, y, por ende, también lo que finalmente entendemos por ‘características’.

Sin embargo, aquí se genera un punto de bifurcación que separa las posibles respuestas al rompecabezas que nos presenta la superación del hombre moderno. Por un lado, al revalorizar al cuerpo y entenderlo como imprescindible para poder experimentar la realidad, se abre la posibilidad de reinterpretar a la vida desde lo corporal y modular así nuestra propia experiencia de ella, viviendo siempre *fieles a la tierra*. Por el otro lado, tenemos el camino que nos interesa ver a fondo en este capítulo, el cual presenta la opción de la superación por medios artificiales con el nuevo horizonte vital del transhumanismo.

Al intentar avisar el camino por el que esta segunda vía artificial nos haría transitar, el filósofo y político francés Luc Ferry (2017) plantea en su libro *La revolución transhumanista* una pregunta relativa al concepto de «aumentación terapéutica» que, a nuestro juicio, es

elemental a la hora de mirar al transhumanismo a la cara : “¿se trata de que lo humano sea más humano —es decir, mejor, al ser más humano— o lo queremos deshumanizar, engendrando artificialmente una nueva especie, la de los posthumanos?” (p. 34).

La primera parte de la interrogación de Ferry nos hace, a su vez, preguntarnos lo siguiente: ¿queremos realmente humanizar más al *Homo sapiens* moderno? A lo largo de nuestro recorrido hemos aludido a la sobreabundancia de «lo humano» desde una perspectiva nietzscheana, la que ha corrompido al hombre mismo en tanto que viviente. La mayoría de la obra de Nietzsche (desde *Humano, demasiado humano* en adelante) se preocupa de diagnosticar aquella corrupción del hombre moderno, y ponerla sobre la palestra para ser sometida a juicio. El radical antropocentrismo al que hemos aludido antes pareciera seguir tan arraigado en nuestra comprensión de la realidad que pensamos en ‘perfeccionar’ al humano con los ‘ideales humanistas’ como inspiración y meta; la redundancia es pesada y peligrosa, sirviendo casi como punto de quiebre degenerativo, de la misma manera en que el material genético empieza a mutar desfavorablemente en los descendientes producto de relaciones incestuosas.

De cualquier modo, retrocedamos un par de pasos y dirijamos nuestra atención a las ideas de algunos autores transhumanistas. Si nos proponemos trazar los principales vértices de esta corriente filosófica, el reconocido autor transhumanista sueco Nick Bostrom (2003) nos otorga dos explicaciones elementales sobre ella en su *The Transhumanist FAQ*, las cuales sientan las bases de su posterior despliegue. El transhumanismo sería entonces:

1. The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.

2. The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies. (p. 1)

La segunda definición, si bien se encuentra separada de la primera, es el corolario inescapable del cual se tiene que hacer cargo el deseo del perfeccionamiento o «*enhancement*» por medios artificiales: aparentemente, lo humano -tal como lo conocemos en la cotidianidad- está destinado a ser superado. El gran abanico de problemas que genera el deseo de controlar y manipular aquella superación se centra, al menos en lo que nos concierne a nosotros, en la reconfiguración de lo biológico.

Respecto a esto último, y para ser justos con el movimiento, es interesante que dentro del transhumanismo se puede observar una reincorporación de la corporalidad a nuestro concepto de «lo humano». Muchos de los dilemas éticos que presenta el movimiento transhumanista hablan del mejoramiento a través de las nuevas tecnologías «NBIC», acrónimo para *nanotecnologías, biotecnologías, informática* (big data, *internet de las cosas*) y *cognitivismo* (*inteligencia artificial y robótica*) [Ferry, 2017], las cuales se pueden aplicar directamente sobre el cuerpo. Pensemos, por ejemplo, en la vieja paradoja del barco de Teseo: si cambiamos progresivamente todas las partes que componen al viejo y destartado barco por piezas completamente nuevas -y completamente iguales- ¿seguiría siendo el mismo barco? Una pregunta parecida se le puede hacer al ser humano que reemplaza su mano por una prótesis robótica, o que delega la función de sus pupilas defectuosas a un chip que convierte la luz en señales eléctricas por medio de un electrodo, para finalmente enviarlas al córtex visual y que sean procesadas sin mayores problemas (ibíd.).

Antes del transhumanismo, poca era la consideración del «cuerpo biológico» en nuestra concepción del ser humano; o éramos *alma, espíritu, razón o inteligencia*, y el cuerpo no era más que un mero agregado; una ‘cárcel mundana’, en el sentido platónico de la expresión. Si bien aquella escisión no ha sido superada plenamente por el transhumanismo (ya que autores como Bostrom piensan que reemplazar nuestro cuerpo completo no afectaría lo esencialmente «humano» que somos, o que una máquina pueda llegar a ser «humana» si razona igual que nosotros, como veremos más adelante), es justo y necesario que alabemos el rescate del cuerpo que lleva a cabo el movimiento transhumanista, aunque sea solo para poder superarlo y reemplazarlo posteriormente.

Casi de manera paralela, las investigaciones más actuales de la neurociencia han dado un giro interesante en su objeto de estudio. Bien parece que todavía estamos lejos de descifrar los misterios de la mente y la consciencia, ya que su correlación con lo biológico sigue eludiendo a los mejores esfuerzos del mundo científico; no obstante, tenemos otra gran pista que seguir: graciosamente, aquello que más nos hace humanos parecieran ser las *emociones y los sentimientos*, yendo en contra de la milenaria tradición filosófica y científica que promulga deshacerse de las pasiones para lograr la claridad absoluta del pensamiento. Esta vuelta de tuerca no pretende hacer alusión a las emociones como una suerte de ‘signo del alma’, o algo característico solo del ser humano, sino que se propone investigar la importancia bioquímica de los sentimientos como partes integrales del aparataje cognitivo a la hora de procesar información. Investigaciones como la *Hipótesis de los marcadores somáticos* de A. Damasio y A. Bechara (2000) o la *Teoría polivagal* de Stephen Porges (2009) nos indican que el ser humano pareciera ser -debido a sus antecedentes orgánicos- más irracional que racional, e interpretamos que el interés por los sentimientos es otra forma de poner de manifiesto la relevancia del cuerpo

biológico como piedra angular de la experiencia humana, abogando así por una suerte de ‘bioconservacionismo’, entendiendo esto último como un “planteamiento crítico [...] que argumenta contra el uso de las tecnologías para la modificación de la naturaleza humana” (Villarroel, 2015, p. 182).

De cierto modo -aunque todavía sea muy temprano para decirlo-, y tomando en cuenta lo anterior, creemos que pensar en trasposos de consciencias a cuerpos robóticos o en el nacimiento de inteligencias artificiales humanoides siguen siendo quimeras más pertenecientes al mundo de la ciencia ficción que al mundo de la filosofía o las ciencias naturales: los límites de lo orgánico, en el caso del hombre, son *los horizontes de su propia vida*, tal como la experimentamos todos los días. Por ende, extirpar lo orgánico conllevaría a una nueva forma de experimentar la realidad, la cual se mostraría ajena al pensamiento al ser este mismo una expresión de lo orgánico, como interpretamos en el capítulo anterior. El mismo despliegue de la razón y el pensamiento, tal como los conocemos, podría cambiar radicalmente al alterar el factor clave del cuerpo (lo que ha llevado a diversos autores -si bien por motivos variados, tanto de orden ético, científico y político- a defender la vida biológica, como Leon Kass, Francis Fukuyama, George Annas y Jürgen Habermas [ibíd.]).

Llegados a este punto, cabe destacar que ciertos autores transhumanistas toman a Nietzsche como un antecedente intelectual para el desarrollo del nuevo movimiento. ¿Cómo no, si es el más ferviente patrocinador de la superación de lo humano poniendo a la figura del *Übermensch* como meta? Veamos la siguiente interpretación del filósofo norteamericano Max More y la autora transhumanista Natasha Vita-More (2013) respecto al transhumanismo:

Transhumanism could be described by the term “eupraxsophy,” coined by secular humanist Paul Kurtz, as a type of nonreligious philosophy of life that rejects faith,

worship, and the supernatural, instead emphasizing a meaningful and ethical approach to living informed by reason, science, progress, and the value of existence in our current life.
(p. 4)

Análogamente al llamado nietzscheano, este nuevo horizonte vital se presenta a sí mismo como una manera de vivir alejada de los espejismos trasmundanos, en virtud de potenciar todas las particularidades predicables al ser humano. Sin embargo, aquella ‘naturaleza humana’ (entendida como conjunto de particularidades) que antecede al transhumano y al poshumano se caracteriza además por ser transitoria, o “*a work-in-progress*” como nos dice también Bostrom (2005):

Transhumanists view human nature as a work-in-progress, a half-baked beginning that we can learn to remold in desirable ways. Current humanity need not be the endpoint of evolution. Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become posthuman, beings with vastly greater capacities than present human beings have. (p. 4)

Las aparentes similitudes son evidentes. Nosotros también posicionamos al *Homo sapiens* moderno como una ‘parada seductora’ en el tránsito circular del eterno retorno, el del cual el *Übermensch* es siempre su final, ya que afirma al círculo sin importarle realmente si todo retornará infinitas veces más o no. Sin embargo, como veremos más adelante, algunos transhumanistas como More y Lorenz Sorgner prefieren atender a todo lo relativo *Übermensch* no como una invitación a recuperar la pasión por la vida en tanto que cuerpos, sino como el símbolo emblemático del próximo estadio al que estamos destinados -dejando *todo* lo humano atrás-. Lo anterior no deja de ser atractivo: nuestra

imaginación siempre gusta de nadar en el mar de infinitas posibilidades que nos depara el futuro incierto. Observemos con atención la siguiente imagen:

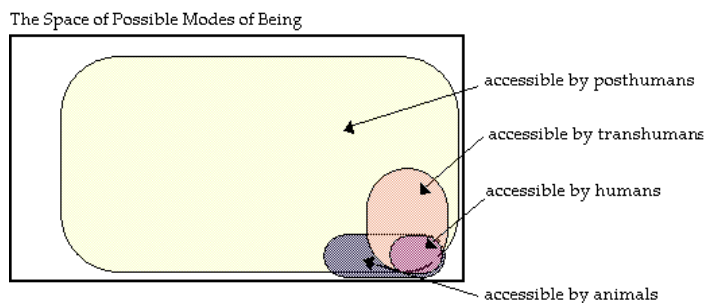


Figure 1. We aint seen nothin' yet (not drawn to scale). The term "transhuman" denotes transitional beings, or moderately enhanced humans, whose capacities would be somewhere between those of unaugmented humans and full-blown posthumans. (A transhumanist, by contrast, is simply somebody who accepts transhumanism.)

Este simple gráfico propuesto por Bostrom (ibíd., p. 5) hace referencia a los distintos «modos de ser» disponibles para la existencia fáctica, en el cual podemos observar que incluso el ‘modo de ser animal’ está incluido. Si bien la imagen no ostenta ejes definidos, por mera convención se puede interpretar que mientras más alto llegue el área que representa el nivel de acceso a la realidad de cada viviente dentro de la función, más ‘elevada’ y ‘amplia’ sería su comprensión de dicha realidad. Al igual que los viejos humanismo, los animales se encuentran en el límite más bajo, e incluso se extienden hacia atrás en el eje X, probablemente por sus sentidos e instintos más refinados. A pesar del pequeño salvavidas que se les tira a los animales, esta perspectiva transhumanista centrada en el perfeccionamiento de las características del ser humano avanza siempre como un vector unidireccional, hacia el *progreso*.

Por nuestra parte, hemos preferido ilustrar al modo de relacionarse con la realidad del hombre desde una perspectiva nietzscheana y heideggeriana, de manera que el ser humano se entiende a

sí mismo -como hombre- desde el pensamiento; es gracias a él que podemos forjar relaciones con las cosas que componen el mundo siendo primariamente cuerpo, el cual actúa como un centro relacional orgánico: aquella es la primera y más inmediata expresión de vida para el ser humano. La representación del gráfico que mostramos más arriba implicaría, desde nuestra perspectiva, que existirían nuevos modos de desplegar al pensamiento, lo que inmediatamente eleva otra vez la interrogante que tocamos brevemente hace un par de páginas: si no estamos seguros siquiera de cómo opera la correlación entre la mente y el cerebro ¿cómo podríamos imaginar que modularemos el despliegue del pensamiento desde un cuerpo no-orgánico, o solo en parte orgánico? No tenemos ánimos de negar la posibilidad de otras formas de despliegue del pensamiento, pero es necesario que atendamos a las dificultades de las proyecciones que propone el transhumanismo al analizarlo desde nuestra perspectiva. Incluso si entendemos las intenciones del gráfico desde una perspectiva puramente científico-especulativa, al contrastarla con la filosofía nietzscheana nos topáramos con deseos y objetivos *humanos, demasiado humanos* como veremos a continuación, por lo que Nietzsche de a poco se nos va revelando como un antecedente artificial para el transhumanismo.

Por ejemplo, el deseo de superar la vejez y la muerte -aunque sea por medios tecnológicos y seculares- que pudimos observar en la primera definición de Bostrom no parece distanciarse mucho del ideal cristiano que promueve la insignificancia de ambos fenómenos naturales, ya que morir es un paso necesario para alcanzar la verdadera vida. En el caso del transhumanismo, aunque este rechace la influencia de las religiones como nos decían More y Vita-More, la pretensión no es menos necia: traer la perfección de la vida eterna a la Tierra. Para colmo, aunque el transhumanista quiera vivir en el *más acá*, ciertamente distorsiona lo que es «la vida» si desea que esta dure para siempre o que nunca presente dificultades; es fácil culpar a lo

orgánico por ser imperfecto, falible y corruptible, sin dar crédito que de lo orgánico se despliega la vida misma. Este deseo del hombre de ser ajeno al dolor y al sufrimiento que van de la mano con todo cambio choca directamente con las consideraciones de Nietzsche al respecto: “El dolor no es considerado como una objeción contra la vida: «Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, aún tienes tu sufrimiento...»” (Nietzsche, 2016e, p. 117). A nuestro juicio, el deseo de *ser infinito* del ser humano nos revela una sola cosa: su obstinado miedo a la muerte.

Ahora bien, es interesante que este deseo de acercarnos de alguna manera a ‘lo eterno’ no es nada nuevo: desde el poema épico sumerio de Gilgamesh hasta las pretensiones de mover nuestra consciencia a cuerpos sintéticos indestructibles, el ser humano parece siempre haber mostrado una fascinación por lo infinito. Una de las más antiguas aproximaciones científicas que abordaron algo «eterno» -si bien no directamente sobre el mismo hombre- nos llega del matemático indio ‘*Bhaskara el maestro*’, quien diseñó uno de los primeros prototipos para una máquina de movimiento perpetuo, alrededor del año 1159. Su boceto era elegante y simple: presentaba una rueda con pequeños compartimentos curvos, los cuales contenían mercurio. El razonamiento detrás del prototipo se basa en que, mientras la rueda girara, el mercurio se movería hacia un extremo del compartimento, haciendo que un lado de la rueda estuviese perpetuamente más pesado que el otro. En teoría, este desbalance de peso debería mantener a la rueda girando por siempre.

Si bien la intuición de Bhaskara es indudablemente genial, la máquina nunca podría funcionar, al menos en este universo: el movimiento del mercurio, el cual hace que un lado siempre sea más pesado, cambia el centro de gravedad de la rueda y lo desplaza bajo su eje. Con un centro de gravedad más bajo, el movimiento de la rueda finalmente se asemejaría al de un

péndulo, por lo que en determinado momento la energía se acabaría y la máquina terminaría deteniéndose.

La vida orgánica, entendida como despliegue del movimiento de las fuerzas elementales, tampoco puede pretender ser perpetua; hasta el momento, nuestra realidad física ha impedido que cualquier máquina de movimiento perpetuo logre funcionar, ya que todas violan las primeras dos leyes de la termodinámica: 1) *si la energía nunca se crea ni se destruye, ya que solo se transforma*, ningún sistema sería capaz de energizarse a sí mismo eternamente si es que su propio movimiento requiere distintas cantidades de energía. Si aplicamos lo anterior a un cuerpo biológico, es muy probable que nadie quisiera vivir para siempre si es que eso involucra vivir en *estado vegetal*, ya que todo proceso metabólico debería funcionar siempre de la misma manera y sin ninguna alteración; el mero hecho de parpadear ya implicaría un gasto energético extra que rompería el balance de energía del sistema perpetuo.

Por el otro lado, incluso si pretendemos abandonar prontamente lo orgánico e imaginamos, por un momento, que nuestros cuerpos son reemplazados por exoesqueletos que se compongan de un fino y complejo entramado de circuitos y sistemas mecánicos, no podríamos escapar del hecho de que 2) *la entropía de todo sistema tiende a aumentar en el tiempo*. Dicho de otra manera, la cantidad de posiciones posibles de reorganización de la materia y la energía disminuyen inevitablemente, lo que desemboca en que siempre se produzca una suerte de pérdida de energía mientras el sistema se halle en funcionamiento. Incluso para cuerpo robótico totalmente sintético, el mero hecho de moverse generaría fricción y calor, por más que se encuentre en un vacío perfecto; al final del día, necesitaría constantemente de una fuente de energía externa que potencie el movimiento del sistema. Ni siquiera la mera ‘información’

contenida en repositorios virtuales puede subsistir sin energía, alejando radicalmente la posibilidad de lo eterno de nosotros.

Quizás por este motivo todos los futuros que la ciencia ficción ha presagiado se muestran demacrados, oscuros y oxidados: no habría planeta que aguante seres infinitos, pues no existe ninguna fuente de energía imperecedera. ¿De qué serviría retrasar los procesos de envejecimiento y declararle la guerra a la muerte? La pregunta, por supuesto, permanece.

El transhumano y el posthumano

En su cuento corto *La última respuesta*, Isaac Asimov nos presenta la historia de la muerte del científico Murray Templeton. Murray siempre estuvo orgulloso de su actitud racional, curiosa y alejada de los bálsamos que le ofrece la religión al hombre, por lo que quizás nunca se imaginó que una extraña voz lo recibiría en el vacío luego de morir repentinamente un día.

Lo primero que Murray le pregunta a la Voz es si se trata de Dios, a lo que ella responde que “siempre le preguntan lo mismo”, y que ella simplemente *es*, y ninguna palabra ni concepto puede englobarla de manera comprensible para él. La Voz, en tono neutro y monótono, le dice al científico que lo eligió de entre todas las formas de vida que ella misma ha creado, provenientes de los innumerables mundos que conforman su obra. Murray, incrédulo, le pregunta por qué, a lo que la Voz simplemente le responde: “Te elegí para que pienses”.

El científico no era ni el primero ni el único de los elegidos por la Voz; muchas otras formas de vida se encontraban en ese mismo momento *pensando*. “¿Para qué debo pensar? O, mejor dicho ¿en qué?”, le preguntó Murray. La Voz, en completa parsimonia, le dice que lo único que espera es que Murray logre pensar algo *interesante*, que la sorprenda. De a poco, el diálogo entre

ambos comienza a escalar y se vuelve cada vez más desafiante: el científico, asqueado por la idea de pensar por toda la eternidad, amenaza a la Voz diciéndole que dedicará todos sus esfuerzos en pensar *cómo eliminarla*. La Voz, complacida, le replica que se ha tardado mucho menos que el resto en llegar a esa conclusión, y desaparece. Murray experimenta una emoción que hace años no sentía; la misma que lo invadió durante su juventud mientras se abría paso en su carrera como científico. Una vez estando solo, intentó tranquilizarse y simplemente comenzó a pensar.

Este cuento nos presenta una interesante problemática, la cual aparece siempre de la mano con la noción de la eternidad: *todo ser infinito quiere conocer lo finito*. Nuevamente, el viejo Heráclito aparece de soslayo para recordarnos la co-pertenencia esencial de los opuestos, y podemos imaginar que este mismo tipo de intuición motivó luego a Heidegger a reconocer una parte esencial del ser humano en la finitud. Nietzsche probablemente también lo pensó, y tachó rápidamente toda influencia ultraterrena de ‘veneno’ para el hombre; por este motivo, no sería descabellado pensar que Nietzsche nunca aprobaría derechamente los esfuerzos del transhumanismo por alargar y eternizar la vida: la voluntad de poder, entendida como voluntad de conservación, existe primariamente porque toda vida tiene un fin. Sin este, *la vida no sería vida*, y no habría necesidad de valor ni voluntad alguna que la module: el incondicional decir ‘sí’ de los espíritus libres a todo lo que nos ofrece la vida afirma incluso a la muerte misma:

— Zaratustra es un bailarín —; cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible, de la realidad, aquel que ha pensado los «pensamientos más abismales», no encuentra en sí mismo, pese a ello, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra su eterno retorno, — sino más bien una razón más para ser él mismo el eterno sí a todas las cosas,

«el inmenso e ilimitado decir sí-y-amén»... «A todos los abismos llevo yo la bendición de mi decir sí» (Nietzsche, 2016e, p. 839)

Consideremos, ahora, una de las motivaciones principales que mueve los engranajes del transhumanismo: *el progreso*. En su *Transhumanist FAQ*, Bostrom (2003) nos dice al respecto que “[...] To the transhumanist, progress occurs when more people become more able to shape themselves, their lives, and the ways they relate to others, in accordance with their own deepest values [...]” (p. 4). Esta noción de progreso toma un aspecto muy característico de nuestra experiencia de la vida y lo lleva hasta sus últimas consecuencias: *todos queremos vivir, y siempre vivir mejor*. Podemos ver tal pasión por la vida incluso en otras criaturas y animales, los cuales luchan tan fervientemente como nosotros por subsistir cada día y no sucumbir ante las vicisitudes propias de la existencia.

Sin embargo, cuando el mismo Bostrom (ibíd.) relata más adelante que el transhumanismo se deriva parcialmente del *humanismo*, muchas piezas del rompecabezas que estamos intentando armar caen en su lugar, ya que ambas corrientes de pensamiento se consolidan bajo el sentido del problema del subjetivismo y el ‘exceso de libertad humana’, bagajes con los que cargamos desde la época de la Ilustración. Como bien rescata Ferry (2017):

[...] en ambos casos [*un transhumanismo que sirva de continuación del humanismo o un humanismo que rompa derechamente con las antiguas tradiciones*] se trata de incorporar al ámbito de la libertad humana, al control de su destino por parte del ser humano, aspectos de la realidad que antes pertenecieron al orden de la fatalidad. Del lado del transhumanismo, se trata de pasar del azar a la elección (*«from chance to choice»*, como dice el título de un libro fundacional del movimiento), de la lotería genética que no

podemos controlar a una manipulación/perfeccionamiento libremente aceptado y activamente buscado. (p. 29)

El ser humano busca constantemente ejercer el control absoluto de cada ámbito de su existencia, haciendo que la persecución de este cometido nos lleve por funestos caminos. Hemos eliminado ya incontables especies de animales y profanado los santuarios naturales más hermosos en virtud de mantener nuestro poderío sobre la naturaleza, lo que con suerte se ha traducido en un leve aumento de nuestra expectativa de vida y dinero para llenar los bolsillos de unos pocos.

La ciencia de la medicina, por su lado, se ha dispuesto a llevar a cabo la tarea de develar al cuerpo como una compleja *máquina* orgánica: nos duele la cabeza, movemos un par de perillas y apretamos unos cuantos botones; tenemos la presión alta, tomamos una pequeña pastilla que altere el dial de nuestro electrocardiograma. Al final del día, somos dueños absolutos de la Tierra y de los cuerpos, ya que nuestra autonomía y libre albedrío son la evidencia irrefutable de nuestro poderío sobre la realidad... o al menos, eso nos gusta pensar.

Tomando una vía alternativa, podemos recordar el título del viejo poema de Mallarmé, *Un golpe de dados jamás abolirá al azar*; todo sentimiento de control no es más que una agridulce ilusión que sobrecoge al espíritu humano, y es otra de las razones de por qué defendemos que Nietzsche jamás podría abogar por una causa como la propuesta por el transhumanismo, más aún cuando ideas como el *amor fati* proclaman como necesario todo ámbito de la vida, incluso los más azarosos y dolorosos:

Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo

soportar lo necesario, menos aún disimularlo — todo idealismo es mendacidad ante lo necesario—, sino *amarlo*.... (Nietzsche, 2016e, p. 808)

De cualquier modo, para ampliar un poco más el espectro de semejanzas y disparidades que existen entre el transhumanismo y el pensamiento nietzscheano, queremos traer a colación los conceptos del *transhumano* y el *posthumano*. Bostrom (2003) establece que: “In its contemporary usage, “transhuman” refers to an intermediary form between the human and the posthuman [...]” (p. 6), lo que curiosamente encaja con la valoración que hace Nietzsche del propio ser humano, aunque la similitud que planteamos se muestre un poco forzada. Tanto el ‘transhumano’ como el ‘hombre moderno’ son *puentes* y no más que una mera parada en nuestro tránsito, lo que hace que la frontera que los separa se vuelva aún más borrosa. Siguiendo esta misma línea, el científico informático Newton Lee (2019) incluso estima que el actual estilo de vida de los seres humanos nos identifica a todos -lo queramos o no- con la agenda transhumanista:

Have you ever taken vitamins, antibiotics, vaccinations, or (for women) birth control pills? Yes indeed, everyone is using science and technology to enhance or to alter our body chemistry in order to stay healthy and be more in control of our lives. We are all transhumanists to varying degrees. (p. 5)

Por más debatible que sea la consideración anterior (ya que el mero uso de medicamentos para tratar una jaqueca caería dentro del criterio transhumanista), lo importante es intentar delimitar de manera clara el alcance y el sentido de estas mejoras. Nuestro análisis, el cual se despliega desde una perspectiva nietzscheana, ha encontrado varias piedras en su zapato hasta el momento, especialmente en lo respectivo al *sentido* del perfeccionamiento humano. Por el otro lado, aunque el alcance de las mejoras artificiales se muestre un tanto difuso actualmente, sí

podemos encontrar ciertos casos contemporáneos que representan la viva imagen de lo que sería un transhumano: desde los comentarios del fotógrafo suizo Matthieu Gafsou, quien declara que la relación que tenemos con nuestros celulares ya es una suerte de ‘habilidad’ transhumana (Hardy, 2018), hasta el científico e ingeniero Kevin Warwick, quien se implantó un chip en su brazo que le permite controlar ciertos aparatos electrónicos a la distancia, como puertas o luces.

Está claro que estamos lejos todavía de superar los límites de lo orgánico y desafiar a la muerte, pero no podemos negar que la tecnología está abriendo senderos aún impensados para el hombre. Estos nuevos caminos podrían incluso -bajo nuestros propios términos investigativos- *ampliar* potencialmente el grado relacional del ser humano con otros estratos, si bien todavía no sabemos cómo el pensamiento modularía estas nuevas formas de relacionarnos con las cosas, como ya dijimos antes.

Al desplazar el eje de nuestra atención al aún más distante posthumano, Bostrom (2003) nos otorga las siguientes pistas:

It is sometimes useful to talk about possible future beings whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to be no longer unambiguously human by our current standards. The standard word for such beings is “posthuman.” (Care must be taken to avoid misinterpretation. “Posthuman” does not denote just anything that happens to come after the human era, nor does it have anything to do with the “posthumous.” In particular, it does not imply that there are no humans anymore.) [p. 5]

La nueva nomenclatura yace todavía demasiado lejos para ser concebida con precisión, del mismo modo que del *Übermensch* solo tenemos noticias como quien sigue las huellas de un mítico animal en un denso bosque. Pese a lo anterior, el filósofo sueco nos da un par de ideas más al mencionar «conciencias subidas a una red» o «inteligencias artificiales completamente

sintéticas» como posibles ejemplos de un posthumano, haciendo una muy importante salvedad al mismo tiempo:

Some authors write as though simply by changing our self-conception, we have become or could become posthuman. This is a confusion or corruption of the original meaning of the term. The changes required to make us posthuman are too profound to be achievable by merely altering some aspect of psychological theory or the way we think about ourselves. Radical technological modifications to our brains and bodies are needed. (ibíd., p. 6)

Está claro -como mencionamos un poco más arriba- que la mera subjetividad no alcanza para justificar los cambios que busca la corriente transhumanista. Es probable que el verdadero problema se abra realmente en una dimensión biopolítica, en la cual el mayor obstáculo se presenta en la aceptación y el reconocimiento de los «nuevos humanos» por parte de los biopoderes establecidos.

Lo que nos compete ahora, sin embargo, se relaciona con el descuido del pensamiento en la postura de Bostrom, característico del materialismo inherente a la corriente transhumanista. Ciertamente, no creemos tampoco que por el mero hecho de entendernos ‘diferentes’ pudiésemos cambiar nuestra propia composición orgánica, de la misma manera en que no nos convertiríamos en pollo al vernos al espejo y pensar ‘piando’. Aun así, no podemos descartar el poder ni la relevancia del pensamiento mismo, como hemos establecido a lo largo de esta investigación. Una cosa nos parece clara: en el caso hipotético de que llegemos a presenciar un momento histórico que nos permita hacer una transición radical -como las que ejemplifica Bostrom-, esta transición sería un fracaso si el pensamiento no está abierto a las nuevas maneras de relacionarse con la realidad que exige dicha transformación; podríamos imaginar, incluso, que si ponemos una

mente humana en un cuerpo sintético, esta podría caer en la más profunda locura si no posee la preparación adecuada, como podemos ver en la obra clásica de la ciencia ficción japonesa, *Ghost in the Shell*.

Pareciera ser, desde nuestra perspectiva, que el mayor desafío de las nuevas corrientes es la de preparar al pensamiento para lo venidero: a estas alturas, el punto de inflexión no se presenta realmente en las nuevas investigaciones ni sus resultados, o en el cuánto avancemos en la fabricación de una inteligencia artificial superior al ser humano, sino que en la capacidad del pensamiento para adaptarse a los nuevos cambios, como nos dice la filósofa ítalo-australiana Rosi Braidotti (2013) en este respecto:

[...] we need to devise new social, ethical and discursive schemes of subject formation to match the profound transformations we are undergoing. That means that we need to learn to think differently about ourselves. I take the posthuman predicament as an opportunity to empower the pursuit of alternative schemes of thought, knowledge and self-representation. (p. 12)

El breve recorrido que hemos llevado a cabo en nuestros esfuerzos por alejar a la corriente transhumanista de las ideas de Nietzsche encuentra su sentido en la siguiente aseveración: los muchos parecidos y puntos de encuentro que existen entre ambas chocan inevitablemente con el sentido de «superación artificial *controlada*» que persigue el transhumanismo, como hemos visto durante el presente capítulo. No obstante autores como Stefan Lorenz Sorgner o Max More encuentran en Nietzsche un antecedente filosófico importante -identificando al *Übermensch* como el posthumano (Lorenz Sorgner, 2017, p. 20)-, las similitudes que defienden solo encuentran asilo dentro del viejo paradigma metafísico del *tertium non datur*, en el cual nuestro

entendimiento de del ser humano descansa en el cómo lo caracterizamos y determinamos a partir de sus particularidades.

Si revisamos brevemente algunas de las ideas sostenidas por Lorenz Sorgner (ibíd), notaremos que su intención es la de encontrar en Nietzsche una cierta línea evolutiva que se complemente con la idea del perfeccionamiento transhumanista. Por una parte, nos dice que “[...] both transhumanists and Nietzsche hold a dynamic view of nature and values” (p. 15), aludiendo a la noción nietzscheana del perspectivismo y que nada es estático ni fijo en la naturaleza. Esta intención, si bien se basa en la interpretación de las fuerzas elementales (*quanta*) o afectos también, se presenta bajo los lineamientos de entender al hombre como una especie “con un potencial y número limitado de características” (ibíd., p.16), por lo que supeditar dicha especie a una realidad dinámica conlleva necesariamente a su evolución en el tiempo. Un poco más adelante, el transhumanista alemán nos recuerda que “there are no absolute and unchanging values, as there is no Platonic realm of ideas in which something could remain fixed” (ibíd.), haciendo hincapié en que el contenido de lo que la voluntad de poder denomine como «valor» está sujeto a lo que la experiencia y la intuición nos diga. En este punto, vale la pena rescatar que el transhumanismo, por su parte, también toma en cuenta la naturaleza cambiante del mundo.

A primera vista, muchas de las ideas de Lorenz Sorgner resuenan con ideas de las cuales hemos sacado fecundas conclusiones, como el respeto por la *actitud científica* que Nietzsche nos exhorta a adoptar, destinando su filosofía a la gente “con espíritu científico” (ibid.). Como interpreta Villarroel (2015), este espíritu se configura desde una “visión materialista del mundo” (p. 184); sin embargo, nosotros entendemos tal actitud científica no como un imperativo que derechamente nos empuja a abrazar a la ciencia y sus avances solo por prometer la posibilidad de contribuir a ‘superarnos’ -como estima Lorenz Sorgner-, sino como una invitación a retomar una

disposición reflexiva que piensa el mundo y las cosas que lo componen en su totalidad, disfrutando de la vida tal como se nos presenta y como la experimentamos en tanto que cuerpos.

El perspectivismo nietzscheano, por otra parte, lo consideramos como un requisito indispensable para que lo vivo pueda seguir conservándose a sí mismo en un entramado relacional dinámico; aunque los valores cambien y se modulen de las más diversas maneras, nuestro ‘imperativo’ ontológico de lo vivo permanece: *todo lo vivo quiere seguir viviendo*, y nuestra voluntad de conservación es la manera en que opera el pensamiento para asegurarse de aquello [debemos tener la sutileza aquí de no subentender una suerte de dualidad entre «pensamiento» y «cuerpo»; la perspectiva nietzscheana que sustenta nuestro análisis entiende al pensamiento como una expresión del mismo cuerpo, tal como se describe en el capítulo *De los despreciadores del cuerpo* en el *Zaratustra* y como hemos dicho repetidamente en secciones pasadas].

Siguiendo el análisis de Lorenz Sorgner (2017), su muy particular comprensión de lo que compromete el perfeccionamiento transhumanista encuentra su raíz más profunda en Nietzsche solo si entendemos dicho proceso como una suerte de ‘educación’:

If genetic engineering, or liberal eugenics, can actually be seen as a special type of education, which is what transhumanists seem to hold, then it is possible that this position would have been held by Nietzsche, too, as education played a significant role in this ethics. He affirmed science and was in favor of enhancement and the bringing about of the overhuman” (p. 19)

Esta postura se inspira parcialmente en el análisis que Jürgen Habermas realiza sobre la tentativa manipulación genética de parte de los padres a sus hijos, la cual se asimila al proceso educativo de estos últimos. La única diferencia entre ambos procedimientos es la siguiente: si

bien uno educa a sus hijos en virtud de provocar cambios estructurales en sus personalidades o potenciar ciertas características consideradas como ‘positivas’, los hijos siempre tendrán la posibilidad de rebelarse contra una enseñanza que no sientan auténtica, o incluso cambiar y contrarrestar lo aprendido con el tiempo, de todos modos. Muy distinto sería manipular derechamente el código genético de nuestros hijos, ya que ambas expresiones de autonomía por parte de niños se verían cortadas de raíz (ibíd.).

Lorenz Sorgner toma el paralelismo que realiza Habermas entre perfeccionamiento/educación, pero se aleja rápidamente de la postura más cautelosa del sociólogo haciendo uso de la contraargumentación de Bostrom, quien desestima la reflexión de Habermas al postular que no existe ventaja ni valor alguno en dejar que la “ruleta rusa de la genética” siga haciendo de las suyas, y, por el otro lado, sugiriendo que todo padre siempre *quiere lo mejor para sus hijos*, por lo que lógicamente es deseable que tomen acción frente a la posibilidad de enfermedades o deficiencias -a través de la manipulación genética- enés de enfrentar dichos problemas en el futuro (ibíd.).

Más adelante, Lorenz Sorgner (ibíd.) cierra la idea del perfeccionamiento como educación con el siguiente apartado:

Not only the aspect of the “fully-developed and well-rounded personality” can be found in Nietzsche, but also the striving “to constantly refine ourselves and to broaden our intellectual horizons.” In Nietzsche, this aspect is called “overcoming” (KSA, 4, 146-49). Higher humans wish to permanently overcome themselves, to become stronger in the various aspects, which can be developed in a human being, so that finally the overhuman can come into existence. In transhumanist thought, Nietzsche’s overhuman is being referred to as “posthuman”. (p. 20)

El principal problema de relacionar al perfeccionamiento artificial con el proceso educativo, a nuestro parecer, es que dos procesos no son equivalentes por el mero hecho de llegar a un mismo resultado. Así, de igual manera que trabajar no es lo mismo que robar un banco (aunque por ambos medios podamos conseguir dinero al final del día), crecer y potenciar nuestras habilidades por medio del mejoramiento tecnológico no es absolutamente equivalente a lograr lo mismo a través del aprendizaje. Tomando en cuenta lo anterior, no costaría imaginar, por ejemplo, que más de algún neurólogo se habrá preguntado al ver la película *Matrix* por primera vez el cómo era posible que Neo aprendiera karate con la ‘instalación de un programa’, sin darle tiempo a su cuerpo y su cerebro para reorganizarse y consolidar las nuevas conexiones neuronales (como sí ocurre con el aprendizaje).

Si ignoramos los presupuestos platónicos del tosco ejemplo anterior, el punto principal se mantiene relativamente ileso: no pretendemos otorgarle una valoración negativa al perfeccionamiento artificial comparándolo con el robo de un banco, pero tal como este es la opción ‘rápida’ para conseguir efectivo -no exenta de dificultades y riesgos impensados- versus la lentitud y estabilidad propias de un trabajo, la educación pareciera ser un proceso gradual, más adecuado al funcionamiento de nuestro actual cuerpo orgánico.

Para cerrar el análisis de Lorenz Sorgner (ibíd.), interpretamos que este asume dos presupuestos clave: 1) que el perfeccionamiento es un mejoramiento de *capacidades* y 2) que mejorar nuestras capacidades es el método de acceso al *Übermensch*. Un poco más adelante, el autor alemán nos entrega dos definiciones acerca la extraña figura del posthumano, cada una basada en ideas del filósofo transhumanista Fereidoun Esfandiary y Nick Bostrom, respectivamente. Por un lado, el posthumano es una “nueva etapa evolutiva del ser humano” (ibíd., p. 21), tan alejada de los hombres actuales que no podríamos siquiera reproducirnos con

ellos (tal como no podemos hacerlo con los primates), o, el posthumano es un ente cuyas capacidades exceden ostensiblemente a las de cualquier ser humano actual, pero sin negar necesariamente su naturaleza inicial (ibíd.). Esta última definición, cabe destacar, no descarta que podamos alcanzar tales capacidades *ahora mismo* por medios tecnológicos, como rescata Lorenz Sorgner:

[...] he (Bostrom) thinks that any human being, by means of technology or other methods, might be able to develop into a posthuman. He even claims: “This could make it possible for personal identity to be preserved during the transformation into posthuman” (ibíd.).

Al final, Lorenz Sorgner opta por seguir la primera definición, inspirada en la postura de Esfandiary. Esta perspectiva considera al posthumano como una nueva etapa evolutiva, y Lorenz Sorgner la prefiere luego de reflexionar sobre el hecho de que hasta ahora no ha existido ningún Sobrehombre (haciendo caso omiso de la imagen del valeroso Napoleón que el mismo Nietzsche presenta en *La genealogía de la moral*, tal como hemos omitido nosotros mismos también al entenderla como un mero ‘ejemplo ilustrativo’), pero aclarando que lo anterior no descarta que figuremos como un ‘paso evolutivo’ hacia el *Übermensch* a través de la ciencia y la tecnología (ibíd.), ya que, como rescata Villarroel (2015), para Lorenz Sorgner el trabajo del mismo Nietzsche “[...] hace palidecer al débil soporte axiológico en que, a su juicio, se afinsa el proyecto transhumanista, que no explica por qué o en qué sostiene los valores que dice sostener [...]” (p. 185).

Llegados a este punto, asumimos que, aunque ciertos aspectos de nuestro propio análisis encuentran similitudes en el examen de Lorenz Sorgner, finalmente terminan alejándose de

manera muy parecida a como Bostrom (2011) termina distanciando al transhumanismo en general de las ideas de Nietzsche:

What Nietzsche had in mind, however, was not technological transformation but a kind of soaring personal growth and cultural refinement in exceptional individuals (who he thought would have to overcome the life-sapping “slave-morality” of Christianity). Despite some surface-level similarities with the Nietzschean vision, transhumanism – with its Enlightenment roots, its emphasis on individual liberties, and its humanistic concern for the welfare of all humans (and other sentient beings) – probably has as much or more in common with Nietzsche’s contemporary the English liberal thinker and utilitarian John Stuart Mill. (pp. 4-5)

El filósofo sueco es bastante claro con la distinción que hace de Nietzsche como antecedente del transhumanismo, con la cual nosotros concordamos, si bien con ciertos reparos, ya que no pensamos que la superación a la que nos invita Nietzsche sea solo una de orden ‘cultural’, como establece Bostrom, sino que esta amerita una reconfiguración de la comprensión de nuestra ‘naturaleza humana’, como hemos querido establecer durante nuestra investigación. Además, quisimos hacer hincapié en el alejamiento de la filosofía de Nietzsche con la corriente transhumanista, siempre desde nuestra particular postura reflexiva acerca de la actitud científica y entendiendo a la vida como entramado relacional; es por esto que afirmamos que las ideas de Lorenz Sorgner también terminan siendo incompatibles con nuestra postura al distanciarse del sentido nietzscheano del cuerpo y su aceptación de las vicisitudes propias del vivir.

Sin embargo, aunque nos hayamos esforzado en distanciar al transhumanismo del pensamiento nietzscheano -de entre todas las cosas por asimilar al *Übermensch* con algo todavía venidero e inaccesible mientras que nosotros intentamos traerlo *ahora* al mundo por medio de

nuestra recuperación del cuerpo-, sí debemos rescatar su influencia como incitación a la *superación* del *Homo sapiens* moderno, aunque esta se mueva en una dirección contraria a la nuestra, que busca superarlo ‘avanzando hacia atrás’. El transhumanismo es un movimiento sumamente fértil, el cual nos inspiró en primer lugar a pensar las problemáticas que intenta resolver la presente investigación, y probablemente veremos un número importante de nuevos aportes provenientes de sus esfuerzos por redefinir la relación del hombre con la tecnología, además de poner en entredicho los viejos paradigmas acerca de ‘qué es el ser humano’ de los humanismos ilustrados, que ya se van quedando cortos.

Para finalizar, si decimos que el hombre debe entenderse originariamente como ser vivo, lo que implica a su vez tomar al cuerpo como centro desde donde se despliega nuestra experiencia de la realidad, debemos luego intentar clarificar qué implicaría ser primordialmente *cuerpos* en el mundo actual. ¿Cuáles serían las preocupaciones políticas y en qué consistiría la estancia en el mundo del hombre originario?

Anunciando el capítulo final y conclusión de nuestro rescate del cuerpo vivo, llevaremos a cabo un examen provisional sobre el actuar tentativo del hombre que se acerca al *Übermensch* en el mundo, en el cual reflexionaremos acerca de lo que podemos esperar de él como viviente que buscaría estructurar una biopolítica global que considera, *prima facie*, a todo lo vivo como deseable y necesario para la composición de nuestro planeta.

PROYECCIONES FINALES

«—Cuando yo digo Tierra, Kess, me refiero a la gente. A los hombres. A ti te preocupan los ciervos y los árboles y las fibrillas, la madera, fantástico, eso es asunto tuyo. Pero a mí me gusta ver las cosas en perspectiva, de cabo a rabo, y el cabo, por el momento, somos nosotros, los humanos. Ahora estamos aquí, y por lo tanto este mundo funcionará a nuestra manera. Te guste o no, es una realidad que tienes que asumir, porque así son las cosas»

-Ursula K. Le Guin, *“El nombre del mundo es Bosque”*

Geontología de un mundo afirmativo

Durante el transcurso de esta investigación, hemos propuesto rescatar al cuerpo con particular tesón, ya que vemos en él la piedra angular desde la cual se despliega nuestra experiencia de la vida. Esta recuperación del cuerpo, la cual hemos modulado desde una perspectiva eminentemente nietzscheana, es el principal sustento para entendernos -en tanto que seres humanos- primeramente, como vivientes; incluso antes del *animal rationale*, somos originariamente cuerpo vivo: con deseos, pasiones y padecimientos. Nuestro cuerpo es expresión encarnada de vida, y el medio por el cual expresamos nuestro poder como vivientes. Al ser el resultado de la lucha incesante entre las fuerzas elementales que componen la realidad, todo cuerpo experimenta cambios constructivos y destructivos de manera constante a lo largo de su existencia, por lo que la vida misma se pone en juego al medio de esta relación entre *subsistencia* y *muerte*.

Esta idea de ‘cuerpo’ sustenta nuestra interpretación del siempre elusivo *Übermensch*, al cual concebimos como el hombre que se entiende a sí mismo como radicalmente viviente, o, dicho de otra manera, radicalmente cuerpo. Al darle este nuevo sentido al *Übermensch*, creemos que nuestra naturaleza originaria se encuentra en el ser *fieles a la tierra*, ya que toda idea de vida que podamos barajar dentro del contexto nietzscheano se experimenta a través del cuerpo, y todo cuerpo se mueve en el ámbito del mundo, de la *tierra*.

Creemos también que la experiencia que tenemos de la realidad, como seres humanos y cuerpos vivientes, se media a través del pensamiento. Este es expresión misma de los movimientos que conforman físicamente al cuerpo, y es de él y gracias a él que se despliega

como medio para relacionarnos con el mundo. La interpretación heideggeriana de los *modos* del pensamiento -reflexivo y calculador-, si bien proviene de una arista fenomenológica distinta al análisis nietzscheano (la cual atiende siempre al *Ser* y entiende al hombre como originariamente *Dasein*), la consideramos lúcida y relevante para el contexto que hemos decidido construir, ya que explica el tipo de relaciones que forjamos con las cosas y el mundo a través del fenómeno del pensamiento. Esta interpretación también atiende a la vida como un hecho finito, a la mortalidad del hombre como un aspecto radical de nuestra vida y al mundo como el ‘conjunto de todo lo ente’, como podemos en sus lecciones del 29/30’. Aunque nos distanciamos de algunos aspectos de la filosofía de Heidegger y critiquemos la posición profundamente antropológica de sus ideas sobre la animalidad y el hombre como “configurador de mundo”, rescatamos también su interpretación de la voluntad de poder como *voluntad de valoración*, la cual nosotros reinterpretemos a su vez como *voluntad de conservación*, y que ha sido de inmensa ayuda para darle forma a la idea de ‘cuerpo’ que hemos presentado y entender el despliegue de la voluntad de poder a través del pensamiento.

Inspirados, por otro lado, por la *geofilosofía* de Deleuze y Guattari, podemos entender todo proceso de formación corpórea como un proceso relacional: nuestra comprensión de la realidad descansa en la aplicación de ciertas *reglas de composición*, las cuales siempre operan como una suerte de explicación de las azarosas relaciones que componen a la realidad misma. Uno de los mayores logros de la geofilosofía, a nuestro juicio, es la aplicación de la idea nietzscheana de las fuerzas elementales incluso al ámbito de lo inerte, entendiendo que aquello no orgánico posee un muy menor grado de apertura comparado con el que posee un ser vivo (y, por ende, mucha menos capacidad para establecer relaciones con otras cosas).

Ahora, rescatar al cuerpo tampoco asegura su supervivencia. En el marco de los desarrollos tecnológicos y científicos actuales, emerge la corriente del transhumanismo, la cual confrontamos desde nuestra particular perspectiva nietzscheana en virtud de proteger al cuerpo de los intentos por superarlo y reemplazarlo. Si bien el transhumanismo retoma el interés por la corporalidad, lo hace siempre entendiendo a lo orgánico como imperfecto y limitante al no dejar al ser humano desarrollar sus capacidades al máximo. Esta forma artificial de superación resuena todavía demasiado humana, buscando una vida ‘más allá de ella misma’ al desafiar a la muerte y la finitud, sin todavía descifrar los grandes misterios que guarda la naturaleza orgánica, como el fenómeno de la consciencia o la relación entre nuestro cerebro y mente.

En base a todo lo anterior, nuestro camino nos lleva inevitablemente a preguntarnos qué sucederá entonces con eso a lo que llamamos ‘mundo’. En primer lugar, entendemos al mundo como un ‘cuerpo’ sujeto a procesos de composición y descomposición constantes. Además, como todo cuerpo, es un complejo entramado relacional de fuerzas, del cual depende su propia subsistencia. Aunque no a todos les pueda convencer una hipótesis tan extravagante como la de *Gaia*, esta sí nos inspira a considerar al mundo como un cuerpo del cual formamos parte y que *puede ser destruido*, y no como un mero concepto que busca representar al espacio físico en el cual nos desplegamos como vivientes. La Tierra depende de las relaciones que la componen, y el hombre es, en un aspecto práctico, parte de estas relaciones composicionales. Por todo lo anterior, creemos necesario el formular una nueva discusión acerca de ‘la vida del planeta’, entendida desde la perspectiva nietzscheana de las fuerzas elementales y la voluntad de poder, como nos dice el mismo Nietzsche (2016f) en un extracto de *Más allá del bien y el mal*:

Suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está “dado”, que no podamos ascender o descender hacia ninguna otra “realidad” que precisamente la

realidad de nuestras pulsiones—pues pensar es solo una interacción de esas pulsiones entre sí—: ¿no nos es lícito hacer el intento y plantear la pregunta de si este estar dado no bastaría para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico (o «material»)? [...] El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su “carácter inteligible” — sería justamente “voluntad de poder”, y nada más. (pp. 322-323)

No sería exagerado afirmar que, hasta el momento, todo acercamiento de buena voluntad de parte del *Homo sapiens* moderno a la cuestión del bienestar de nuestro planeta pareciera debilitarse con el paso del tiempo; incluso cuando la misma ciencia intenta anunciar las futuras catástrofes que nos depara nuestro negligente manejo de los recursos planetarios, estas se toman con escepticismo y cierta ligereza (ya hemos visto al presidente Trump hablando del calentamiento global como un “invento de China para hacer menos competitivo a Estados Unidos”). Cuando nos disponemos a abordar el tema de la vida en general y sus alcances prácticos, la perspectiva nietzscheana nos entrega consideraciones especialmente fértiles cuando la relacionamos con el ámbito de la biopolítica. El filósofo italiano Roberto Esposito (2009), en una entrevista conducida por Vanessa Lemm y Miguel Vatter, nos cuenta que luego del movimiento deconstructivo iniciado por Derrida, las oposiciones conceptuales que mantuvieron estables a las categorías políticas modernas comienzan a mostrar grietas o “heridas [desde las cuales] surge progresivamente otra cosa”, y que el escenario político más importante del presente se centra en la “relación entre política y vida biológica [...] (la que) conserva siempre una relación tensa y fuerte con el régimen anterior” (p. 134)

Ciertamente puede sonar un poco extraño que hayamos arribado al terreno de la política de forma tan inusitada -al no haberla tocado antes directamente-, pero este es justamente el destino

final más propicio para proyectar el alcance del cuerpo de manera efectiva en el mundo actual. Al ser la biopolítica el resultado de la relación que establece Esposito un poco más arriba, podemos comenzar a intuir la relevancia del cuerpo en el gran esquema de la regulación de la vida a través de lo biológico, llevada a cabo por parte de los biopoderes establecidos por el hombre. Estos ‘biopoderes’ debemos entenderlos como los distintos medios por los cuales se ejerce el control de la vida, cuyas maniobras y dispositivos podrían remontarse incluso hasta la mismísima separación entre la *bíos* y la *zoé* aristotélica, como interpreta Giorgio Agamben (1998) en su *Homo Sacer*.

Aunque el concepto de ‘biopolítica’ se le atribuye casi por antonomasia a Michel Foucault, rastreando el neologismo hasta su volumen I de la *Historia de la sexualidad* (Villarreal, 2013), Esposito especula que fue el politólogo Rudolph Kjellen quien ocupó por primera vez el término al designar al Estado como un ‘órgano vivo’ que involucra y se conforma a partir de sus ciudadanos (López, 2013). Tenemos noticias también de Auguste Comte, quien emplea el término de ‘biocracia’ para referirse al “gobierno de los vivientes”, y el registro de Edgardo Castro que indaga en las oposiciones entre “*bíos* y *zoé*, *phoné* y *logos*, soberanía y gobierno” (ibíd., p. 113) del mundo griego, desde las que teoriza que si la biopolítica puede reducirse al estudio del Estado abordado a partir de una analogía con los organismos vivientes, y que toda posible acción política pueda pensarse análogamente a la “actividad del médico”, efectivamente podríamos rastrearla a los inicios de la teoría política de Occidente (ibíd.).

Sin embargo, la formulación de Foucault llama especialmente la atención al tomar a lo biológico y lo somático como central en el marco del despliegue del capitalismo liberal, detectando en la medicina -más específicamente, en la “intervención médica”- un biopoder de magnitudes gigantescas que representa por medio de su fórmula de “hacer vivir, dejar morir”.

Esta expresión se contrapone directamente con una más primigenia: “hacer morir o dejar vivir”, característica del antiguo ejercicio soberano del poder de la teoría clásica. Este último tomaba a la vida y a la muerte no como fenómenos naturales, sino como fenómenos del derecho regulados por el monarca soberano a través del mero ejercicio de su legitimidad política, el cual veíamos en acción cuando mandaba a ejecutar a quien se opusiera a su régimen o perdonaba generosamente a quien estimase conveniente (ibíd., p. 115). Es desde el siglo XVIII en adelante que vemos un cambio radical de enfoque con las nuevas tecnologías médicas, las que, en vez de preocuparse de dominar y reprimir a la vida, se enfocaban en ella de una manera positiva “haciéndola consistir, dándole entidad, optimizándola” (ibíd.). Esta nueva ‘biopolítica’ toma a la vida biológica e intenta potenciarla cuidando de ella al nivel del mismo cuerpo, a diferencia de la antigua soberanía para la cual la vida era el mero resultado del ejercicio del poder, casi como una suerte de remanente “eximido de la muerte” (ibíd.).

La antropóloga Elizabeth Povinelli (2016) nos otorga numerosas pistas más acerca de la biopolítica en su libro *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, además de postular una novedosa idea que busca complementarla (y que examinaremos en las próximas páginas). En primer lugar, la autora propone que el viejo poder soberano que describe Foucault no puede entenderse simplemente como una abrumadora demostración de su legitimidad, sino que también es la expresión de haber transformado a la vida en un “carnaval de la muerte” (p. 3), el cual llamaba a la multitud a reunirse para presenciar y festejar las ejecuciones dictadas por el rey soberano. Si bien hoy en día ya no vemos reyes ni súbditos -ni mucho menos cuerpos colgados en las calles en señal de advertencia-, Povinelli identifica manifestaciones subrepticias del antiguo poder soberano incluso en el presente, especialmente después del 9/11 y otros grandes atentados alrededor del mundo (ibíd.). La división que establece Foucault pareciera comenzar a

mostrar fisuras, y es aquí donde Povinelli nos cuenta que el filósofo francés difícilmente fue el primero en notar las diferentes modulaciones del ejercicio del poder en la historia de la Europa occidental.

Por un lado, Hanna Arendt escribió cerca de veinte años antes que Foucault sobre la emergencia de lo “*social*”, entendido como un tipo especial de actividad política que de a poco fue desplazando el sentido de la actividad política original. Así, en vez de dirigir su mirada hacia los antiguos reyes europeos, Arendt lo hizo hacia la Grecia clásica y su división entre el ámbito ‘público’ y el ‘privado’; mientras el primero se concentraba en la deliberación política libre y racional mediante la exclusión activa de todo lo “relacionado a la vida física y corporal” de los ciudadanos, el segundo se constituía precisamente de dicha exclusión. No fue sino más tarde, en los siglos XVIII y XIX, que la ‘necesidad’ de lo privado se fue filtrando de a poco en el terreno de lo público, dándole un lugar a los “deseos y necesidades corporales” dentro del pensamiento político de los nuevos Estados liberales. De esta manera, el ámbito de lo “social” se convirtió en la oportunidad perfecta para que el *Homo economicus* (el hombre que entiende las variables económicas y se mueve por el mundo en busca del enriquecimiento personal) se estableciera a sí mismo como la “razón de ser de la política misma” (ibíd., pp. 2-3).

Por el otro lado, el mismo despliegue de la biopolítica de Foucault parecía ser presa de un muy estrecho *provincialismo*, el cual se hace más evidente -según Povinelli- cuando intentamos leer a la biopolítica desde una perspectiva social y geográfica diferente a la de Europa y su antigua soberanía (ibíd.). Frente a estas aparentes insuficiencias, la antropóloga recuenta numerosos acercamientos novedosos a la biopolítica; desde el trabajo de Derrida y Haraway sobre la *autoinmunidad*, pasando por la biopolítica negativa de Agamben y su *Homo sacer* romano hasta la biopolítica afirmativa de Roberto Esposito (a la cual volveremos especialmente

más adelante). Llegados a este punto, Povinelli nos presenta su propuesta original para sortear las dificultades actuales de la biopolítica, a la que denomina como “geontology”. En pocas palabras, la autora la define de la siguiente manera:

The simplest way of sketching the difference between geontopower and biopower is that the former does not operate through the governance of life and the tactics of death but is rather a set of discourse, affects, and tactics used in late liberalism to maintain or shape the coming relationship of the distinction between Life and Nonlife. (ibíd., p.4)

La ‘geontología’ de Povinelli es un intento de dar cuenta de las condiciones desde las que emerge la misma biopolítica en primer lugar, ya que el *geontopoder* -la diferencia entre ‘lo vivo’ y lo ‘inerte’- sustenta de manera subterránea y discreta todo despliegue biopolítico posterior. La antropóloga llega a establecer que toda metafísica occidental es, de hecho, una *biontología encubierta* al medir todo tipo de forma de vida desde la vara que establece la existencia del hombre (representada por la tensión entre *bíos* y *zoé*), y que todavía carecemos de un lenguaje crítico que pueda representar correctamente lo anterior en toda su amplitud, además de manifestar los nuevos procesos biopolíticos que surgen desde los Estados liberales actuales (ibíd., p. 5).

Povinelli nos advierte, luego, que la geontología y el geontopoder no pretenden encontrar una “nueva ontología de las cosas”, ni establecer una nueva “metafísica del poder” o medir la capacidad real -epistemológicamente hablando- del hombre para descubrir “la verdad del mundo de las cosas” (ibíd.), sino solo presentar conceptos nuevos que nos ayuden a develar las tácticas del liberalismo moderno y su orientación biontológica del poder, la cual, a ojos de la autora, se halla derrumbándose lentamente.

Citando a Alain Badiou, Povinelli nos habla sobre otra diferencia esencial entre su geontología y la biopolítica de Foucault: mientras el último une a la soberanía (como ese ‘poseer a la vida y a la muerte desde la legitimidad del derecho’), los poderes disciplinarios (escuelas, cárceles, campamentos militares, entre otros) y los biopoderes (las tácticas para controlar y regular la vida) a través del concepto de *poder*, casi entendido de manera metafísica, Povinelli solo presupone que es una afirmación ontológica la que mantiene todo unido en su lugar: *que existe, en efecto, una distinción entre la vida y una no-vida* (ibíd., p. 8).

En un intento de poner la aseveración anterior en perspectiva, la antropóloga nos dice que: “all three formations work *as long as* we continue to conceptualize humans as *living things* and *as long as* humans *continue to exist* (ibíd.). Todo tipo de ‘existencia viviente’, cualquiera sea la etapa en la que se encuentre -naciendo, creciendo o incluso muriendo-, termina siendo más importante que la no-vida o lo inerte. Luego, es en el actual contexto del cambio climático y los peligros que amenazan a la Tierra misma que esta diferenciación se hace aún más evidente, pero, al mismo tiempo se debilita y nos fuerza a buscar nuevas perspectivas biopolíticas: eso inerte y no-vivo, que bien podría categorizar a lo que entendemos por ‘Tierra’, peligra y, con ella, nuestra propia subsistencia. Esta actual crisis pone, además, otro suceso de manifiesto: ahora más que nunca se debilitan los cimientos que sustentan al *Anthropocene*, concepto del biólogo Eugene Stoermer que Povinelli define de la siguiente manera:

[...] the Anthropocene has meant to mark a geologically defined moment when the forces of human existence began to overwhelm all other biological, geological, and meteorological forms and forces and displace the Holocene. That is, the Anthropocene marks the moment when human existence became the determinate form of planetary

existence— and a malignant form at that— rather than merely the fact that humans affect their environment. (ibíd., p. 9)

Lo interesante del término es que alude a una nueva *época geológica* y no a una reinterpretación histórica; después del periodo del Holoceno (la época geológica en la que estamos en el presente según la convención científica), el cual comenzó hace aproximadamente 11.650 años, después del último periodo de glaciación, la aparición del hombre y su constante intervención en el planeta han llegado a tal nivel que no podemos imaginar el uno sin el otro: la Tierra es el planeta de los humanos, y los humanos pasaron a ser la única forma de existencia representativa de la Tierra; he aquí el Antropoceno.

Ahora, si seguimos la argumentación de Povinelli, esta nueva época ya está en proceso de cambio, y no nos quedan muchas razones para seguir afirmando la superioridad de la especie humana (lo que es consistente con la fuerza que han ganado las corrientes transhumanistas y posthumanista en los últimos años) [ibíd.]. Que la vieja distinción entre la *vida* y la *no-vida* se vea cada vez más borrosa es un indicador de que precisamos de una conceptualización inédita que dé cuenta de los nuevos procesos formativos de vida, por lo que Povinelli nos presenta tres nuevas figuras, portadoras del geontopoder: el *Desierto*, el *Animista* y el *Virus*. La primera representa la posibilidad latente de que la vida emerja de la no-vida a través de la imagen de la fertilidad oculta del desierto, la cual podemos provocar deliberadamente en la actualidad con el uso de las nuevas tecnologías: “The Desert is the space where life was, is not now, but could be if knowledges, techniques, and resources were properly managed” (ibíd., p. 16). Esta figura se estructura a partir de lo que Povinelli llama “*el imaginario del carbono*”, el cual se articula como la creencia de que la vida es siempre superior a la no-vida al trasponer hechos biológicos a la esfera de los “sucesos ontológicos” (por ejemplo, el *nacer-crecer-morir* con *evento-*

conatus/affectus-finitud, como ejemplifica la antropóloga haciendo uso de diversos conceptos tomados desde Heidegger, Spinoza y Deleuze y Guattari). Es justamente el temor al Desierto el que nos insta a siempre “buscar la vida en el universo y desarrollar tecnologías para fertilizar con vida a lo no-vivo” [ibíd., pp. 16-17].

Por el otro lado, para el Animista, el peligro de que lo vivo se extinga y todo se agote y reduzca al terreno de lo no-vivo no es siquiera un problema, ya que “all forms of existence have within them a vital animating, affecting force” (ibíd., p. 17). Povinelli estructura esta figura bajo los lineamientos de los nuevos vitalismos, los cuales acercan los difusos límites del abismo que separa lo vivo de lo no-vivo por medio de conceptos como el *conatus* y el *affectus* de Spinoza, entendiendo que todo tipo de existencia quiere perseverar en seguir ‘siendo’ y que puede afectar o ser afectada por otros cuerpos, respectivamente. Hemos podido ver al Animista en casi todas las culturas humanas pre-cristianas y pre-islámicas, además de inspirar nuevas formas de paganismo moderno, según la antropóloga (ibíd., p. 18).

Finalmente, la imagen del Virus representa la *radicalización* de las figuras anteriores, como nos dice la misma Povinelli:

[The Virus] is the figure [...] which seeks to disrupt the current arrangements of Life and Nonlife by claiming that it is a difference that makes no difference *not because* all is alive, vital, and potent, nor because all is inert, replicative, unmoving, inert, dormant, and enduring. Because the division of Life and Nonlife does not define or contain the Virus, it can use and ignore this division for the sole purpose of diverting the energies of arrangements of existence in order to extend itself. (ibíd., p. 19)

Si recordamos la breve exposición que realizamos sobre la naturaleza del virus en el capítulo de la *primera cerradura*, lo que más nos llamó la atención fue su pertinaz presencia al borde de

lo vivo y lo no-vivo; yace en el umbral secreto, en la herida que surge al realizar la vivisección de lo existente y, aun así, sigue presente, crece y nos afecta a todos. Es la prueba de lo indomable del poder mismo, y la figura que nos recuerda que a cada momento nos vemos provocados a reconfigurar la manera en que experimentamos la realidad misma. Como nos dice Povinelli, el Virus se replica a sí mismo o yace inactivo, latente, sin perder nunca la relación con su entorno; confunde y nivela la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo, al mismo tiempo que usufructúa de los aspectos que los separan para fortalecerse a sí mismo. A modo de ejemplo, Povinelli identifica que podemos ver al Virus en acción cuando escuchamos a alguien decir que “deberíamos hacer algo al respecto con la sobrepoblación mundial frente al cambio climático” o que “cierto grado de extinción es deseable y debería ser incluso acelerado” (ibíd.).

Finalmente, desde estas tres figuras emerge el geontopoder, el cual se revela a sí mismo como “[...] a power of differentiation and control rather than truth and reference [...]” (ibíd., p. 20), por lo que ahora podemos entender con mayor claridad lo que quería decir Povinelli cuando estableció que la biopolítica siempre ha dependido del geontopoder en alguna medida. Este breve resumen de la *geontología* nos presenta una última pista, la que dejaremos en suspenso y retomaremos inmediatamente después de mencionar las ideas de Roberto Esposito respecto a una todavía venidera biopolítica *afirmativa*.

En primer lugar, la cualidad de la biopolítica que nos permite diferenciar en ella dos posibles modalidades (*negativa* y *positiva*) proviene de un problema que Foucault dejó aparentemente sin zanjar, el cual apunta a la conversión de la biopolítica en una *tanatopolítica*. Las diversas expresiones del esquema de “hacer vivir, dejar morir” moderno -el cual modula la intención de gestionar favorablemente la vida- han dado pie, sin embargo, a sucesos profundamente contrarios y problemáticos, entre los que podemos encontrar los genocidios característicos del siglo XX y la

aparición del racismo (Benente, 2017). Frente a estos oscuros hechos, Foucault defiende que detrás de las matanzas sistemáticas y los despliegues más viscerales de violencia siempre ha existido una voluntad del Estado de proteger a la vida, llegando al punto extremo de “aniquilarla para preservarla”. De esta manera, en el nombre de la ‘vida’ se han cometido los actos más atroces de los que tenemos registro, representados plenamente en los horrores de la Segunda Guerra Mundial (ibíd.).

Frente a estas particulares manifestaciones de poder, Roberto Esposito reflexiona sobre cómo es posible que una “política de la vida [amenace] con convertirse en una acción de muerte” (ibíd., p. 21), teniendo en mente el ejercicio biopolítico del régimen nazi. Esta ‘biopolítica negativa’ puede entenderse fundamentalmente como un poder *sobre* la vida, la cual contrasta con una futura ‘biopolítica afirmativa’, o un poder *de* la vida o *por* la vida. En el camino hacia el despliegue de esta nueva forma de biopolítica, Esposito nos presenta un ingenioso análisis relativo al concepto de *comunidad*, el cual estructura al seguir las raíces etimológicas de la palabra. El filósofo italiano determina que una *communitas* no surge por un predicado o característica agregada a la mera vida biológica del hombre que lo empuje a vincularse con el resto, sino que nace a partir de la diferencia (“lo que no es propio”) y se manifiesta como un deber o deuda para con el *otro*, la que a su vez se funda en nuestra compartida carencia y falta de seguridad ante la siempre inminente posibilidad de morir (ibíd., p. 22).

Lo curioso es que, mientras más se adentra el sujeto en la vida en comunidad, más se puede observar una pérdida progresiva de su propia individualidad; en este punto, Esposito nos presenta al fenómeno de la *inmunidad*, el que representa la *resistencia* ante este proceso pluralista de apertura hacia el otro, buscando finalmente eximirnos de la responsabilidad de la “deuda con los demás”. Fuera del plano político, Esposito argumenta que podemos ver incluso en el ámbito de

la medicina y la biología el cómo el mismo cuerpo se resiste a todo lo externo y ajeno a él por medio de nuestro sistema inmunológico, el cual nos protege y mantiene sanos, pero que, al mismo tiempo, posee la capacidad de provocarnos la muerte cuando ataca de manera indiscriminada y desbordada (ibíd.).

Este nudo entre *comunidad e inmunidad* es una parte integral del análisis biopolítico de Esposito, y representa el juego entre la conservación de la vida (tanto personal como la de un Estado o conjunto social) y la posibilidad de que una inmunidad exacerbada merme la propia capacidad de desarrollarnos y crecer. Ahora, si bien este raudo recorrido no logra cubrir toda la extensión de las reflexiones de Esposito, sí nos acerca más al punto de inflexión del cual nace la pregunta por una biopolítica afirmativa; el giro de la biopolítica a *tanatopolítica* es crucial para entender el sentido de la nueva interpretación de Esposito, ya que, como nos dice Villarroel (2013), es esta biopolítica *negativa* la que:

[...] se relaciona con la vida a través de la muerte; opera despojando a la vida de su carácter formal, de su calificación, y la reduce a simple materia viviente (*zoé*). Fragmenta a la vida (*bíos*) en regiones de diferente valor. Subordina a aquellas consideradas o sin valor, o de escaso valor, y privilegia a las que se les atribuye mayor valor biológico. (p. 269)

El tratamiento divergente de la vida conlleva a que esta se fraccione y autoexcluya, abriendo así la posibilidad de que ocurran los hechos cuestionables que mencionamos más arriba y que caracterizaron a la Segunda Guerra Mundial. La ambivalencia del umbral que separa una acción para la vida a través del ejercicio de la muerte es lo que lleva a Esposito (2009) a reflexionar lo siguiente al intentar explicar los sucesos del nazismo y el racismo:

Desde el punto de vista teórico, en cambio, el punto del viraje es el siguiente: en el momento en que la vida se convierte en el valor por excelencia, el valor absoluto, al cual cualquier otro debe estar subordinado, se puede pensar que también el sacrificio de una porción de vida pueda ser necesaria para el desarrollo de este valor. (pp. 135-136)

La estructuración de una biopolítica afirmativa que opere, entonces, no *sobre* la vida, sino que *por y para* ella es el punto álgido que más nos llama la atención, especialmente dentro del contexto del capitalismo liberal que modula el proceso de globalización que vivimos día a día. Respecto a este entramado político-económico, Esposito nos explica que “el hombre es el dueño absoluto de su propio cuerpo”, y si él bien quisiera, podría cortarse una mano y luego venderla a quien ofrezca el mejor precio. Esta radical idea de la ‘propiedad’, característica del liberalismo, es la que incluye a la vida a través del cuerpo, y se expresa por medio de la frase “*yo poseo a mi cuerpo*” (ibíd.). Curiosamente, este breve análisis nos recuerda a la diferenciación que Plessner identifica en el *ser/tener* -la cual origina y preserva la esencia escindida del ser humano-, esta vez atendida desde un prisma político. Frente a este problema, Esposito contrapone la frase anterior a un “*yo soy mi cuerpo*”, en un intento de comenzar a pensar aquello que nos llevaría a otro horizonte distinto del liberalismo.

El filósofo italiano identifica también que el juego entre *comunidad-inmunidad* tendría un importante rol en la conformación de una nueva biopolítica afirmativa, aludiendo a que la co-pertenencia entre ambos es justamente su fortaleza y la base de toda relación entre los sujetos políticos. Detecta, además, un aspecto inherentemente ‘positivo’ en la inmunidad, ya que esta salvaguarda a la vida misma “desde adentro”, y lo ejemplifica con el caso de una madre embarazada y su relación con el feto:

[...] Por lo tanto, en la medida en que el niño tiene una mayor diferencia con la madre, tanto más la madre lo protege. Se trata de una ley biológica particular, que constituye también una extraordinaria metáfora para la política: si también nuestras sociedades lograran acoger y proteger más, justamente a quien es más ajeno y a quien es más indefenso, como lo es precisamente un niño que está por nacer, nos encontraríamos seguramente en un mundo mejor. (ibíd., p. 138)

Aquel *otro distinto* siempre será ajeno para nuestro sentido de inmunidad, y es justamente esta diferencia la que nos invitaría a protegernos mutuamente. Por consiguiente, si pensamos en el mundo como una ‘otredad radical’, la invitación se hace aún más potente: la Tierra, entendida como un cuerpo en su propio derecho, no da abasto en su lucha contra la ‘infección’ que ha probado ser el hombre desde la instalación del Antropoceno, ya que a estas alturas no puede dejar de relacionarse con él y nosotros con ella.

Es interesante también que, en un punto de encuentro con la geontología de Povinelli, el contexto del capitalismo liberal que mencionamos brevemente adquiere una nueva dimensión al desplegarlo desde las tres figuras del geontopoder, la que consideramos relevante para concebir su eventual superación. Povinelli (2016) nos dice que el Desierto, el Animista y el Virus forjan una muy especial relación con el capitalismo liberal, ya que este último es capaz de operar como un medio de representación para llevarlos hasta sus últimas consecuencias: siempre buscando nuevas oportunidades de generar réditos (*Desierto*), y nunca tomando una postura que se consolide en lo vivo o lo no-vivo (*Virus*), el capitalismo ve valor en todo lo existente (*Animista*) [p. 20]. Ahora, es cierto que este valor se corresponde siempre con la extracción de ganancias, además de que el fenómeno de la valoración misma ocurre siempre y cuando exista la posibilidad de un retorno monetario. Sin embargo, creemos que si se logra modular esta suerte de

voluntad de ganancia que mueve al hombre moderno y su faceta de *Homo economicus*, el actual contexto político-económico global puede dejar de entenderse como un impedimento y presentarse como una nueva oportunidad para revalorizar al mundo, siempre y cuando empecemos a la vida misma como el valor absoluto.

¿Un Nietzsche biopolítico?

Nuestra investigación, fiel al sentido que une todo final con su comienzo, se acerca a su término compareciendo nuevamente ante la figura del pensador del *eterno retorno de lo mismo*. Ciertamente, no somos los únicos; en la entrevista de Roberto Esposito que hemos revisado constantemente durante el último apartado, el filósofo italiano nos dice que, al pensar en la biopolítica y los principales autores que la tratan, “Nietzsche los precede y entiende lo que habría ocurrido en la biopolítica con mucha anticipación respecto a Foucault. Seguramente Nietzsche es la estrella más luminosa, y casi ennegrecedora, de este firmamento filosófico” (Esposito, 2009, p. 135).

Siguiendo una intuición similar, Vanessa Lemm nos entrega unas perspicaces lecturas de Nietzsche en el contexto que buscamos construir. Al analizar al pensador alemán en clave biopolítica -siguiendo las interpretaciones del mismo Roberto Esposito-, Lemm (2015) nos dice que: “la vida en Nietzsche es ya siempre política, donde lo político quiere decir: «la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en que el ser *vive*»” (p. 227). Esto político no es “un carácter, una ley o una destinación de algo que está ya siempre dado”, sino que se refiere al “[...] poder que informa a la vida desde su comienzo en toda su extensión, constitución e intensidad [...]”. Por lo tanto, ‘vida’ y ‘poder’ no pueden pensarse de manera separada, ya se hayan anudados en

una relación constitutiva continua que nunca se consolida necesariamente en lo que entendemos como una ‘fundamentación jurídica’ (ibíd.).

Bajo este esquema, cuando la vida se modula a través de la voluntad de poder, se evidencia un carácter “creativo y formativo de la vida”, el cual se distancia del carácter repetitivo y maquina que ofrecen las ciencias naturales. La misma Lemm (ibíd.) nos recuerda que “Nietzsche sostiene que su tarea como filósofo fue, desde el comienzo, «*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida [...]»*” (p. 226), siendo la vida entonces la ‘creadora por excelencia’. No obstante, este proceso constante de formación y destrucción promueve que la vida se experimente siempre como una “exterioridad radical en constante devenir; como voluntad de poder tiende incesantemente hacia el exterior, el cual continuamente altera y excede los límites de su propio ser” (pp. 228-229), llevándola a enfrentar una continua *resistencia*, tanto de parte de sí misma como del medio ambiente. Esta interpretación de la ‘resistencia’ con la que se encuentra la vida termina componiéndola, y podemos ver en ella la posible inspiración de las dos lecturas de Esposito respecto a la biopolítica que vimos en el apartado anterior: una “política *sobre la vida [biopotere]*” o una “política *de la vida [bio-potenza]*” (ibíd.).

Lemm toma la diferenciación de Esposito y la despliega nuevamente bajo una conceptualización nietzscheana: nos presenta así, por un lado, una política de la *dominación* que absorbe al otro que se le resiste (la que podría representar a la evolución darwiniana) y, por el otro, una política que entiende esta afinidad íntima entre el ejercicio del poder y la resistencia del otro como una relación conformadora de la vida misma, tal como mencionamos más arriba. Esta ‘resistencia’, la cual tocamos brevemente en el segundo capítulo de nuestra investigación, resuena particularmente para Lemm; la autora identifica que la voluntad de poder solo puede exteriorizarse *ante* una resistencia, a la cual ‘busca incesantemente’ (ibíd., p. 229). Este

despliegue de lucha nos asegura que la vida siempre se diversifique a sí misma en su conservación, lo que también nos hace presuponer que este constante cambio solo puede ocurrir en un mundo al cual nos oponemos constantemente.

Sin embargo, esta oposición no debe entenderse a través una voluntad que busca dominar (como lo haría la biopolítica negativa que opera *sobre* la vida), ya que cuando la dominación usufructúa extrayendo del otro hasta eliminarlo, olvida que el despliegue de las fuerzas elementales necesita tanto del afecto vencedor como del afecto perdedor, como ya mencionamos antes; es de la relación *entre* ellos que emanan los distintos cuerpos y formas de vida que habitan este mundo. Cuando comenzamos a entender a la vida como una “superación del sí mismo y del otro” (ibíd.), de a poco le vamos tomando el peso al proceso formativo de nuestra propia vida, el cual necesita de la otredad. Lemm nos indica también, en un extenso apartado, que esta constante lucha se vive únicamente desde el cuerpo:

En Nietzsche, la lucha de la vida a favor y en contra de sí misma se juega en el campo de batalla del cuerpo, por lo que Esposito concluye que, en Nietzsche: “Antes de ser en-sí, el cuerpo es siempre en contra, incluso de sí mismo” (2006 135). Esposito sostiene que las concepciones nietzscheanas de la vida y del cuerpo proporcionan la base para una nueva comprensión de la política. Esposito confirma, con aprobación, que, al menos desde Nietzsche, “solo hay política de los cuerpos, sobre los cuerpos, a través de los cuerpos” (id. 134). Nietzsche no solo recomienda seguir “el hilo conductor del cuerpo (*Leitfaden des Leibes*)” en todo asunto de pesquisa científica (FP III: 26[432]; KSA 11: 26[432]), sino también, y sobre todo, que es en y a través de las formaciones y transformaciones del cuerpo que las ideologías morales, religiosas y políticas son llevadas a cabo y superadas. (ibíd., p .230)

De a poco podemos ver más claramente el cómo Nietzsche inspiró a Esposito, especialmente en lo relativo a su concepto de *inmunidad*, el que termina representando la lucha de un cuerpo contra otros cuerpos y contra sí mismo (en un constante proceso de “conformación y desintegración”, como decían Deleuze y Guattari), y de la cual depende la subsistencia de toda forma de vida. Si tomamos, además, el trabajo de la geofilosofía expuesto en *Mil mesetas*, podemos extender esta lucha al terreno de lo no-orgánico y lo no-vivo al considerarlos como *cuerpos* de igual manera, por lo que el mundo y todas las cosas que lo componen adquieren valor al ser una parte elemental de las relaciones que posibilitan la conformación de la vida (lo que nos ayuda también a seguir estructurando una *voluntad de conservación* que precisa del mundo para desplegarse en primer lugar).

Siguiendo este mismo esquema, y en armonía con las ideas de Esposito, es que Lemm rescata que se podría “[...] sugerir la hipótesis de una biopolítica afirmativa en Nietzsche, en la que no habría distinción jerárquica entre las formas de vida, en la que estas serían afirmadas sin discriminación” (ibíd., p. 237). De cierta manera, el mismo ser humano sería difícil de comprender si no fuese por las relaciones que establece con las cosas del mundo, por lo que intentar pensarlo de manera aislada pareciera ser un ejercicio infértil, del cual ya hemos rozado sus límites en los capítulos anteriores.

Creemos que al revalorizar al mundo como el acontecer de una lucha creativa incesante se abre la puerta de una oportunidad nueva, de la cual podríamos extraer las bases para pensar una biopolítica que, dentro del marco del capitalismo liberal, haga uso de sus fortalezas políticas - como rescata Povinelli- y nos pueda conducir a un nuevo estadio político-económico en donde la vida sea el valor absoluto, y no la extracción de ganancias: ¿de qué serviría llenarnos los bolsillos si ya no nos queda mundo que habitar y, por ende, vida que vivir? Al ser ante todo un

cuerpo viviente, el ser humano que interpretamos desde el *Übermensch* es el más propicio para ayudarnos a pensar nuevas maneras de relacionarnos con el mundo, incluso a través de la ciencia y sus nuevos descubrimientos, cuando los pensamos bajo este nuevo sentido ‘vital y afirmativo’. El trabajo presentado en esta investigación marca recién los primeros pasos de los nuevos procesos que hemos examinado, y todavía queda mucho más por recorrer.

Si bien es difícil imaginar el cómo configurar estas nuevas relaciones en primer lugar, podemos presuponer de partida, por ejemplo, la imposibilidad de que otras formas de vida comparezcan ante alguna suerte de nueva ‘jurisdicción’ -por más que esta busque ampararlas, como es el caso de la lucha por los derechos de los animales-, ya que el resto de las formas de vida del planeta nunca tendrán ni voz ni voto en dicho asunto. Creemos, sin embargo, que el acercamiento nietzscheano a estas cuestiones prueba ser valioso, ya que nos invita a concebir a todo lo existente como necesario para la conservación y conformación de nuestra vida; todo lo *otro* llega incluso a ser deseable si pensamos al mundo como parte de nuestro destino, si lo miramos desde la exaltación a la que nos exhorta el *amor fati*; quizás es de esta manera que debemos entender la fascinación de Nietzsche con el conflicto, cuando nos dice: "Quiero guerra y contradicciones, incluso en los asuntos del espíritu; y más guerra que nunca" (Nietzsche, 2010, p. 800), ya que es la única manera de seguir superándonos como seres humanos: retornar a lo originario y vivir *como* cuerpos dinámicos en constante lucha, antes de cualquier otra cosa.

EPÍLOGO

EL LLAMADO ECOLÓGICO

Ansell-Pearson (2013) dice que sería una suerte de error anacrónico otorgarle la denominación de ‘pensador ecológico’ a Nietzsche, pero que, aun así, podemos encontrar en sus ideas las bases para una futura “política de la ecología”. En el contexto de que la vida humana no sea radicalmente distinta a la vida animal, la misma filosofía epicúrea que inspiró a Nietzsche y que rescata Ansell-Pearson tiende a un modo ‘ecológico’ de pensar la realidad, gracias a su “[...] principle of conservation—nothing is created by divine power out of nothing and nature never reduces anything to nothing—” (ibíd., p. 110). El filósofo británico nos dice también que la filosofía de Nietzsche es a veces muy contradictoria, o a veces simplemente muy compleja como para erigir de ella los fundamentos para una filosofía ecológica sistematizada; aun así, termina su análisis en una nota esperanzadora, la cual resuena armónicamente con nuestra postura:

I think there is to be found within the writings what one might call an “ecological” conscience and this conscience informs his new appreciation of nature, a nature that has been de-deified and that requires the “naturalization” of humanity [...] (Also) The search for a simpler and cleaner existence purified of the metaphysical need with an attention to the importance of the closest things [...] (And) A care of self that is intended to be coextensive with the whole of life, suggesting an ecological rather than atomistic approach to the art of living. (ibíd.)

Ahora ¿qué entendemos por ‘ecológico’? El académico argentino Ricardo Pobierzym (2017) nos cuenta que fue el naturalista alemán Ernst Haeckel quien acuñó el término, y con él hace referencia al estudio de las relaciones que forja un organismo con su entorno. De buenas a primeras, no vemos tantos impedimentos en considerar a Nietzsche como un *proto-ecologista*, si se quiere; aquella concepción contemporánea que imagina al ‘ecologista’ como un individuo amarrado a un árbol para evitar que lo derriben queda corta en este contexto. Desde nuestra

perspectiva relacional, no habría nada más puro que una ‘mirada ecológica’ de la vida, por lo que ver al mundo peligrar, en tanto que naturaleza, no es un acontecimiento frívolo que amerita la preocupación solo de los más radicales activistas.

Pobierzym (2008) relata que actualmente estamos presenciando un acontecimiento único, al cual denomina “la muerte de la naturaleza”, inspirado por el trabajo del ambientalista Bill McKibben. Este suceso no implica su mera desaparición física -la cual vemos día a día de manera cada vez más devastadora-, sino que alude a un profundo cambio de sentido, el cual:

[...] se muestra en la naturaleza en *la pérdida de su autonomía e independencia* en referencia al hombre y, por ende, en la desaparición de su carácter misterioso. El misterio que concierne la noción de una naturaleza independiente del hombre se ha acabado. (p. 85)

Esta modificación deja de concebir a la naturaleza como una entidad independiente, lo que nuevamente nos retrotrae al *Antropoceno* y nos pone al medio de una menesterosa situación; si bien sigue lloviendo y nevando sin que estos procesos sean ‘controlados’ de manera artificial, podemos ver las *huellas* del hombre entremezcladas con todos los sucesos considerados ‘naturales’: ya sean pequeñas partículas de *smog* en el aire y en las gotas de lluvia que caen, o señales de radio provenientes de una gran antena penetrando en el bosque más oculto, ya no hay lugar del mundo que podamos considerar impoluto o virgen de la manipulación del ser humano. Frente a este oscuro escenario, Pobierzym (ibíd.) nos invita a tomar responsabilidad ética (adoptando una postura más holística de la existencia) y una responsabilidad política (al dejar de pensar en la Tierra como un repositorio de recursos inagotables o dispuestos para su explotación), en virtud de lograr “reconocer la interconexión que se da entre todos los

individuos” (p. 99), si bien todavía hace falta una profunda reestructuración social y educacional que ejercite nuestra sensibilidad hacia lo indeciblemente ‘otro’ que compone al mundo.

Debemos reconocer que el análisis que hemos llevado a cabo tiene una arista ecológica implícita, la cual se aleja de las perspectivas que entienden a la vida desde la pura dominación. Debido a lo anterior, el provisorio ‘imperativo ontológico’ que podemos extraer de nuestra postura -el cual mencionamos brevemente en el segundo y tercer capítulo- debe ser expandido: *todo lo vivo quiere seguir viviendo, y no sufrir.*

De inmediato aclararemos que no pretendemos darle la espalda al llamado nietzscheano de amar a la vida con total incondicionalidad, ya sean solo felicidades o solo sufrimientos los regalos que nos entregue. Sin embargo, otra cosa muy distinta es normalizar al sufrimiento e imponerlo como la única manera de experimentar la realidad, infringiéndolo a destajo; todo pensamiento que opere *sobre* la vida (en el sentido biopolítico que examinamos) crea solo un tipo de relación: la del sometimiento y la subyugación. Frente a este estrechamiento del pensamiento al momento de forjar relaciones con el mundo, una biopolítica afirmativa permitiría rescatar el valor de la vida misma, el que se expresa en todo cuerpo y que no necesariamente llama al sufrimiento *por sobre* el placer. La dominación se re-experimentaría como convivencia, y la economía del sufrimiento (del cual tendríamos el monopolio, si esa fuese nuestra moneda) podría ceder su control sobre la vida, para que esta siga formándose, cambiando y potenciándose.

Al pensar lo contraproducente e innecesario de un sufrimiento constante, no sería sorpresa, luego, que solo los más débiles traten con más dureza al resto que como se tratan a ellos mismos, ya que son incapaces de concebir al sufrimiento como parte constitutiva de la propia vida. Pero, incluso si logramos comprender profundamente esta cruda epifanía -la cual se representa en su forma más completa con el *eterno retorno*-, no debemos olvidar que el juego entre placer y dolor

se media dentro del ámbito de la necesidad en la filosofía nietzscheana, y nunca como una ‘preferencia’; luego, esto no nos convierte necesariamente en sadomasoquistas en la práctica, ni mucho menos en masoquistas. La afinidad que tiene todo lo vivo al *placer mismo de vivir* -como posiblemente diría Epicuro- es siempre más grande para el cuerpo vivo que su propia desintegración, razón por la cual no haríamos mal en intentar abandonar la postura de la dominación por la posibilidad de una verdadera re-unión; una que le permita también al mundo experimentar nuevamente el éxtasis de vivir: “— rumia su propio dolor, en sueños, esa vieja y profunda medianoche. Y, aún más, rumia su placer. El placer, en efecto, aunque el dolor sea profundo: *el placer es más profundo aún que el sufrimiento.*” (Nietzsche, 2016a, p. 276).

Anexo: ¿Por qué pensar a Nietzsche y Heidegger en conjunto al recuperar el cuerpo?

Aunque Heidegger haya jugado un rol importante en el rescate y la consideración de Nietzsche como filósofo, ambos autores toman distancias importantes en sus posturas filosóficas. En primer lugar, siempre es problemático que Heidegger entienda a Nietzsche como un pensador *metafísico* -si bien el último de la larga tradición-, aludiendo a que reconduce la pregunta por el ser de vuelta al ente al decir que ‘todo es voluntad de poder’ (Heidegger, 2016a). Sin embargo, los problemas más directos que enfrentamos al posicionarnos *desde* un prisma nietzscheano – y no al revés- son de otra índole: algunas de estas diferencias ya pudimos observarlas a lo largo de nuestra investigación, cuando hablamos de la interpretación heideggeriana del *Übermensch* como el hombre que encarna a la técnica absoluta, o su consideración del ser humano como *Dasein* antes que ser vivo, o su postura profundamente humanista (si bien no ‘humanista metafísica’, como rescata Derrida) o su consideración de los animales que termina transportándolos a una esfera ontológica ‘más pobre’ que la del hombre.

No es poco común ver a ambos autores juntos, tanto en comunión como en enfrentamiento (Cragolini, 2008, 2011, 2005. s.f.; Derrida, 2008, 1998; Giardina, 2009; Vattimo, Giardina y Pobierzym, 2016), y para nosotros es relevante rescatar cuatro elementos en específico, los que consideramos no completamente opuestos, sino que hasta complementarios. El primer lazo que forjamos entre ambos pensadores aparece al tomar las ideas heideggerianas del ‘pensamiento reflexivo’ y el ‘pensamiento calculador’ en el ámbito de las ciencias modernas, ya que encontramos cierta armonía entre el modo como el pensamiento reflexivo devela al mundo y lo que la actitud científica original de Nietzsche -basada en Epicuro- busca al unificar y aceptar la vida por lo que es.

El segundo lazo aparece cuando analizamos la idea de Heidegger de la ‘capacidad’, la cual nunca emerge de una característica ni es expresión de alguna particularidad, sino que brota de las relaciones que establecen los entes con ellos mismos y con las cosas del mundo. Esta idea nos empuja a considerar a la realidad misma como un entramado relacional, lo que posteriormente nos invita a analizar la voluntad de poder como una fuerza que valora siempre en virtud de las relaciones que establece. En el primer capítulo citamos también a Mónica Cragolini (2008), quien observa cómo Heidegger intenta alejar a Nietzsche de las interpretaciones biologicistas de su época, obligándose así a retornar a una actitud humanista, y, en segundo lugar, entendiendo a la voluntad de poder como una voluntad que valora “[...] en términos de la razón instrumental, como fuerza calculadora antecedente del operar de la razón tecnocientífica” (p. 106). Cuando tomamos esta idea de Heidegger y la reinterpretemos como ‘voluntad de conservación’ al situarla en el contexto de los cuerpos vivos y la fidelidad a la tierra, creamos el tercer lazo entre el filósofo de Friburgo y Nietzsche, el cual nos permite también concebir que la voluntad de poder se expresa siempre -en el caso del hombre- a través del pensamiento.

Luego, el cuarto y último lazo se configura al postular que el fenómeno del pensamiento nace del *cuerpo*, específicamente si se entiende al pensamiento como un movimiento de las fuerzas elementales que componen dicho cuerpo. En base a lo anterior, si interpretamos la voluntad de poder como una fuerza, le concedemos una estructuración física que se compone de un ‘esfuerzo’ y una ‘dirección’; el primero lo constituye el pensamiento, y el segundo, la atención. Esta consideración del pensamiento nos ayuda a defender al cuerpo orgánico de los intentos de superarlo por parte del transhumanismo, y nos otorga una pista del tipo de relaciones que podemos forjar a través del pensamiento gracias a las ideas de ‘pensamiento calculador’ y

‘pensamiento reflexivo’ (lo que no se opone directamente a considerarnos *cuerpos* antes de cualquier otra cosa).

Referencias bibliográficas

- Acevedo, J. (2010). “La frase de Heidegger ‘la ciencia no piensa’, en el contexto de su meditación sobre la era técnica”, en *Revista de filosofía*, volumen 66, pp. 5-23. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602010000100001>.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller-Roazen, trad.). Stanford University Press-Stanford.
- Agamben, G. (2010). *Lo abierto: el hombre y el animal* (Antonio Gimeno Cuspinera, trad.). Editorial Pre-Textos.
- Ansell-Pearson, K. (2013). “True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of Self and World”, en *Nietzsche’s Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, 2013. ISBN: HB: 978-1-4411-2533-0.
- Bechara, A., Damasio, H. y Damasio, A. (2000). “Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex”, en *Cerebral Cortex: Oxford Journals*. Volumen 10, pp. 295 – 307.
- Benente, M. (2017) “Biopolítica y Tanatopolítica en Michel Foucault y Roberto Esposito”, en *Revista Reflexión Política*, volumen 19, N° 37, pp. 16-28.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. World Transhumanist Association Publishing.
- Bostrom, N. (2005). *Transhumanist Values*. Philosophy Documentation Center Publishing.
- Bostrom, N. (2011). “A History of Transhumanist Thought”, en *Academic Writing Across the Disciplines*. Editorial Pearson Longman.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Editorial Polity Press.

- Byrd, J. J. y Powledge, T. M. (2006). *The complete idiot's guide to Microbiology*. Editorial Penguin Group.
- Cragolini, M. (2008). “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal”, en el panel sobre *“Heidegger y la biopolítica”*, en las II Jornadas Heidegger, desarrolladas en la Biblioteca Nacional entre el 2 y el 5 de septiembre de 2008.
- Cragolini, M. (2011). “Hospitalidad (con el) animal”, en *Revista Escritura e Imagen*, volumen de extensión del 2011, pp. 313-324. ISSN: 1885-5687. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ESIM.2011.37741.
- Cragolini, M. (2005). *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*. Editorial Santiago Arcos.
- Cragolini, M. (s.f.) *La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad*. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1512/4/03CAPI02.pdf>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, trad.). Editorial Pre-Textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, trad.). Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Interpretar las firmas: (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. ISSN: 0213-6872. Recuperado de: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/286/22159_Interpretar%20las%20firmas.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Esposito, R. (2009). “Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, en *Revista de Ciencia Política*, volumen 29, N°1, pp. 133-141.

- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Alicia Martorell, trad.). Alianza Editorial.
- Fleisner, P. (2010). “Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010), pp. 337-352. ISSN: 1136-4076.
- Ghiselin, M. (2001). “Species Concepts”, en *Encyclopedia of Life Sciences*, John Wiley & Sons, Ltd. DOI: 10.1038/npg.els.0001744.
- Giardina, M. (2009). *Prolegómenos para una fundamentación filosófica de la ecología*. [Tesis doctoral, Universidad del Salvador]. Reposito de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=tesisuned:Filosofia-Mngiardina&dsID=Documento.pdf>
- Hardy, M. (2018). *Meet the Transhumanist Turning Themselves into Cyborgs*, en Wired.com. <https://www.wired.com/story/transhumanism-cyborg-photo-gallery/>
- Heidegger, M. (1994a). *Serenidad* (Yves Zimmermann, trad.). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). *La cosa* (Eustaquio Barjau, trad.). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Editorial Universitaria. (Texto consultado).
- Heidegger, M. (2004). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2010). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad* (Alberto Ciria, trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014) “Construir, habitar, pensar”, en *Revista Fotocopioteca*, N° 39 (Gris García, trad.).

- Heidegger, M. (2016a). *Nietzsche* (Juan Luis Vermal, trad.). Editorial Ariel (Planeta, S.A.).
- Heidegger, M. (2016b). *Carta sobre el Humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (José Gaos, trad.). Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- James, W. (2018). *The principles of psychology [Volume II]*. The project Gutenberg [Henry Holt and Company].
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo. El Cuerpo como centro de gravedad*. Editorial Anthropos.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, trad.). Alianza editorial.
- Lange, F. A. (1925). *The History of Materialism*. Editorial Kegan Paul.
- Le Guin, U. K. (1976). *El nombre del mundo es Bosque* (Matilde Horne, trad.). Editorial Minotauro.
- Lee, N. (2019). *The Transhumanist Handbook*. Editorial Springer Nature Switzerland.
- Lemm, V. (2015). “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico” en *Ideas y Valores*, 64(158), pp. 223-248.
- López, A. (2011) “El concepto de animal en la filosofía de Gilles Deleuze”. Artículo presentado en el XV Congreso Nacional de Filosofía de la República Argentina, en la mesa “*Tres interpretaciones del (des)-pliegue de la vida en el mundo, lo viviente y lo animal en las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze*”, surgida en el marco de la

participación del PIP-CONICET N° 2056: “*La impronta nietzscheana en los debates contemporáneos en torno a la biopolítica*”.

- López, C. (2013). “La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis”, en *Revista El Banquete de los Dioses*, volumen I, N° 1, pp. 111-137.
- Lorenz Sorgner, S. y Tuncel, Y. (2017). *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars Publishing.
- Lovelock, J. y Margulis, L. (1974). “Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis”, en *Revista Tellus*, volumen XXVI, DOI: 10.3402/tellusa.v26i1-2.9731.
- Magnavacca, S. (2005). “Platón en el humanismo renacentista. El imperativo del autoconamiento en Pico della Mirandola”, en *Revista Diadohke*, volumen 1-2 (2004-2005), pp. 157-168.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1995). *Microcosmos: Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Editorial Tusquets.
- Margulis, L. y Sagan, D. (2000). *What is life?* University of California Press.
- Menegazzi, T. (2010). “Helmuth Plessner: Antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX”, en *Revista Thémata*. Volumen 43, pp. 289 – 315.
- Mondolfo, R. (2007) *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Editorial Siglo veintiuno editores [Texto consultado].
- More, M. y Vita-More, N. (2013) *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Editorial John Wiley & Sons.

- Moreira, D. y López-García, P. (2009). “Ten reasons to exclude viruses from the tree of life”, en *Revista Nature Reviews*, volumen 7, abril de 2009, Macmillan Publishers Limited, pp. 306-311.
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells trad.). Editorial Biblioteca Nueva, S.L.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, en Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, en Obras completas, volumen III. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014a). *Aurora*, en Obras completas, volumen III. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014b). *Humano, demasiado humano*, en Obras completas, volumen III. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016a). *Así habló Zaratustra*, en Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016b). *El Anticristo*, en Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016c). *Crepúsculo de los ídolos*, en Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016d). *La genealogía de la moral*, en Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016e). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, en Obras completas, volumen IV. Editorial Tecnos.

- Nietzsche, F. (2016f). *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Pascual-Leone, A. (2006). “The Brain That Plays Music and Is Changed by It”, en *Annals of the New York Academy of Sciences*, DOI: 10.1111/j.1749-6632.2001.tb05741.x.
- Pobierzym, R. (2008). “La misión de la ecosofía ante la muerte de la naturaleza”, en *Ecofilosofía*, Editorial Curitiba, pp. 81-101.
- Pobierzym, R. (2017). “Heidegger y el desafío ecológico”, en *Heidegger y la hermenéutica*, recopiladas en las *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de la SIEH – Argentina* [Leticia Basso Monteverde (comp.)].
- Porges, S. (2009). “The polyvagal theory: New insights into adaptive reactions of the autonomic nervous system”, en *Revista Cleveland Clinic Journal of Medicine*. DOI: 10.3949/ccjm.76.s2.17, pp. 1 – 8.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. Editorial Duke University Press.
- Sánchez Meca, D. (2016). “Introducción al volumen IV: El pensamiento del último Nietzsche”, en *Obras completas*, volumen IV. Editorial Tecnos.
- Schwartz, J. y Begley, S. (2002). *The mind and The Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*. Editorial Harper Perennial.
- Sloterdijk, P. (2006). “Hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica”, en *Revista Observaciones Filosóficas*.
- Vattimo, G., Giardina, M. y Pobierzym, R. (2016). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Editorial Prometeo Libros.

- Villarroel, R. (2015). “Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana”, en *Revista de Filosofía*, volumen 71, pp. 177-190.
- Villarroel, R. (2013). “Ética del desarrollo, democracia deliberativa y ciudadanía biológica. Una articulación en clave biopolítica afirmativa”, en *Revista de Filosofía*, volumen 69, pp. 257-276.
- von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama* (Tomás Bartoletti y Laura Cecilia Nicolás, trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus Perenne.
- Wolfram, S. (2020). *A Class of Models with the Potential to Represent Fundamental Physics*. Wolfram Physics Project.