

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida: contra el posthumanismo y el nuevo materialismo

Marco Maureira Velásquez

Universidad de Barcelona

Fecha de presentación: junio de 2018**Fecha de aceptación:** noviembre de 2018**Fecha de publicación:** enero de 2019

CITA RECOMENDADA

MAUREIRA VELÁSQUEZ, Marco (2019). "Una metafísica de la vida: contra el posthumanismo y el nuevo materialismo" [artículo en línea]. *Digithum*, n.º 23, págs. 1-13. Universitat Oberta de Catalunya y Universidad de Antioquia. [Fecha de consulta: dd/mm/aa]. <<http://doi.org/10.7238/d.v0i23.3142>>



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES.

Resumen

Los debates actuales en torno a la reconceptualización de la *materia*, así como aquellos referidos al *posthumanismo*, tienen como común denominador el despliegue de una renovada preocupación por enfoques ontológicos que permitan superar el vicio del antropocentrismo. De igual forma, dichos planteamientos teóricos se presentan, directa o indirectamente, como plataformas de articulación para un *nuevo vitalismo*. Sin embargo, la conceptualización de la vida que despliegan dichos enfoques teóricos resulta insuficiente e insatisfactoria. Su ontología vitalista, al carecer de una perspectiva intempestiva, no problematiza adecuadamente el fenómeno de la vida. En este sentido, el presente artículo propondrá un proyecto de *allokronía* radical que permita responder a dos importantes preguntas: a) con relación al posthumanismo, ¿cómo pensar la vida sin re-caer en el vicio del antropocentrismo?; y b) con referencia al nuevo materialismo, ¿qué implica la emergencia de la vida en el agenciamiento material del Universo?

Palabras clave

Nuevo vitalismo, posthumanismo, metafísica, vida, nuevo materialismo

A Metaphysics of Life: against the posthumanism and new materialism

Abstract

Current debates about reconceptualization of matter and posthumanism share a renewed scholarly interest in ontological views that will make it possible to overcome the vice of anthropocentrism. Also, these theoretical approaches are presented, either directly or indirectly, as platforms of articulation for a new vitalism. However, the conceptualization of life advanced by those theoretical approaches is both insufficient and unsatisfactory. Its vitalistic ontology lacks an 'untimely' perspective, thus, it does not adequately inquire into the phenomenon of life. This paper proposes a project of radical *allokronia*, capable of answering two major questions:

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

a) in relation to posthumanism, how can life be addressed without falling again into the vice of anthropocentrism, and b) in reference to new materialism, what does the emergence of life imply for the material agency of the Universe.

Keywords

New vitalism, posthumanism, metaphysics, life, new materialism

I. Introducción

La vida es un tema de gran relevancia en nuestra contemporaneidad. El creciente interés por temáticas relacionadas con la bioseguridad, la biotecnología, el bioterrorismo o la bioética, por parte de disciplinas tan diversas como la economía, la medicina, la ingeniería o la filosofía dan cuenta de este importante fenómeno (Dobson, Barker y Taylor, 2013). En este sentido, es posible constatar, durante la última década, un verdadero auge del vitalismo en los campos de la filosofía y la sociología (Caygill, 2007; Fraser, Kember y Lury, 2006; Mullarkey, 2007; Olma y Koukouzelis, 2007; Parisi, 2007; Vázquez García, 2015a, 2015b). Los debates anglosajones acerca del *posthumanismo* (Cecchetto, 2013; Gray, 2001; Haney, 2006; Hayles, 1999; Rutsky, 1999), así como aquellos referidos al *nuevo materialismo* (Barrett y Bolt, 2012; Coole y Frost, 2010; Crockett y Robbins, 2012; Lemke, 2014; Pfeifer, 2015), se encuentran directamente vinculados a la emergencia de un *nuevo vitalismo* como respuesta a una era en que operan fuertes y variados procesos de reconceptualización de lo vivo. En esta línea, Rosi Braidotti (2009, 2014) reivindica la emergencia de una *condición posthumana* basada en una nueva conceptualización de la materia viva (monista e inmanente), mientras que Karen Barad (2007, 2003) propone su noción de *realismo agencial* como forma de articular materialismo y vitalismo.

Sin embargo, la conceptualización de la vida que despliegan dichos enfoques teóricos resulta insuficiente. Por ejemplo, Peter Sloterdijk (2001, p. 51) plantea que cualquier reflexión profunda sobre el tema del ser humano que pretenda ir más allá del humanismo debe atender directamente a la cuestión “de cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens”. En una línea similar, Rosi Braidotti (2009, p. 61) es enfática en recalcar que, en nuestra biosociedad actual, lo que retorna es la alteridad del cuerpo vivo en su definición humanista, “la otra cara del *bios*, es decir, zoé, la vitalidad generadora de vida animal, no humana o prehumana”. A pesar de ello, ambas propuestas prescinden de un enfoque diacrónico e intempestivo que permita problematizar la emergencia de la vida en una dimensión prehumana. En este sentido, siguen siendo presas del verdadero vicio del pensamiento occidental; a saber: el antropocentrismo.

Por su parte, el *nuevo materialismo* plantea que, para ir más allá del antropocentrismo y el humanismo, se debe superar el entendimiento convencional de la vida. Y, para lograrlo, se define a esta de una forma anti-esencialista (no pre-determinada), que materialmente se encuentra sujeta a condiciones históricas de emergencia (Lemke, 2014). Sin embargo, ¿por qué las condiciones históricas que permiten entender la emergencia de la vida se limitan a la presencia de vida humana? Si tenemos en consideración que las primeras familias de moléculas orgánicas en la Tierra datan de hace aproximadamente 3.400 millones de años (y la presencia de los primeros homínidos se restringe a tan solo 6 millones de años), ¿por qué no tener en consideración las condiciones históricas que permitieron la emergencia de la vida en el Universo?

En este sentido, proponemos rescatar de Nietzsche (además del vitalismo ya explotado por los autores mencionados) un proyecto de *allokronía*¹ radical, es decir, una temporalidad distinta dentro de la actualidad. Como nos recuerda Sloterdijk (2012), la marcha emprendida por Nietzsche hacia una época que le fuera adecuada no lo lleva, como se quiere pensar, a una era postmoderna o a la disolución de la historia única en muchas historias, sino a una modernización de la modernidad en clave intempestiva con un anclaje protagónico y preponderante del helenismo. Por nuestra parte, y asumiendo como eje fundante y fundamental a la vida, pretendemos llevar esta *allokronía* hasta la emergencia de la *vida mínima*. En el caso del posthumanismo, la estrategia consiste en escrutar la deriva de hominización, poniendo especial atención a los agenciamientos de índole técnico que preceden a la (reciente) aparición del lenguaje. Respecto al nuevo materialismo, se analizará el periodo en que la vida unicelular fue la única forma de vida en el Planeta. De esta manera, se pretende desplegar seriamente la necesaria interpelación a la vida que reivindican estas nuevas corrientes de pensamiento.

Pero, ¿por qué hacerlo desde la metafísica? ¿No se trata, acaso, de una forma de pensamiento obsoleto y superado? ¿No es este –según Derrida, Deleuze, Foucault, Heidegger, y hasta Nietzsche– el nefasto y principal vicio del pensamiento de occidente? ¿No es precisamente la metafísica (con su pensamiento dialéctico y dicotómico asentado en el principio de no-contradicción) una de las principales causantes del antropocentrismo y la arrogancia

1. Del griego *állos* y *khrónos*, con referencia a “otro tiempo”.

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

humanista? Sí, pero es muy diferente plantear “la metafísica” (en sentido general) que *una metafísica para la vida*.² Además, en la actualidad asistimos a un verdadero auge en el análisis de “ontologías variables” (Latour, 1993), siendo uno de sus puntos fuertes el denominado “giro ontológico” dentro de los *science and technologies studies* (Aspers, 2015; Sismondo, 2015; Woolgar y Lezaun, 2013, 2015). En este sentido, se puede comprender por qué a inicios del siglo XXI se habla profusamente de “metafísica de la cultura” (Margolis, 2013), “metafísica de flujos” (Sutherland, 2013), “metafísica médica” (Dugdale, 2013) o, incluso, “metafísica de la vida cotidiana” (Rudder Baker, 2007). En el caso concreto de una aplicación sobre la vida cabe destacar que no se trata de un fenómeno novedoso.³ Referencias ineludibles son los trabajos de Henri Bergson (2007a, 2007b) y Alfred North Whitehead (2012, 1979), así como los cuatro ensayos de metafísica que Georg Simmel (2015) escribe justo antes de su muerte.⁴

Si bien estas propuestas vitalistas no constituyen “una conversión del agnosticismo en misticismo” (Lukács, 1980, p. 414) resulta indudable que continúan siendo parte de una forma de pensamiento antropocéntrico. Tanto las propuestas de Bergson como de Simmel gravitan en torno a un referente humano (la racionalidad/inteligencia en las relaciones establecidas entre materia y espíritu, en el caso de Bergson, y el proceso de la vida espiritual de saberse a sí misma, en el caso de Simmel). Por su parte Whitehead, si bien sortea dicho obstáculo al proponer una “cosmología filosófica” que ofrezca una comprensión sobre “el proceso del universo”, termina por definir dicho proceso como “Naturaleza fundida a la Vida”:

“La idea clave de la que tendría que partir semejante construcción consiste en que la actividad energética estudiada por la Física es la intensidad emocional que se expresa en la vida” (Whitehead, 2004, p. 288).

Como se puede apreciar, dicha conceptualización sobredimensiona el papel de lo vivo en el Universo. En una historia de más de 13.500 millones de años, la vida es un proceso reciente con un índice de ocupación tremendamente restringido. Las denominadas “zonas de habitabilidad” —es decir, regiones del Universo en que sería posible la vida (al menos, tal y como la conocemos)— constituyen un porcentaje ínfimo. Además, utilizando la misma lógica en una proyección futura, se puede hipotetizar que “la vida se extinguirá en el cosmos dentro de unos sesenta mil millones de años” (Jou,

2015, p. 122). Sumado a esto, la propuesta de Whitehead no da cuenta de las consecuencias materiales concretas que la emergencia de la vida implicó en el proceso del Universo. “El auténtico sentido de la vida —escribe Whitehead (2004, p. 272)— resulta dudoso. Cuando lo entendamos, entenderemos el significado que ella tiene en el mundo”. En esta línea, nuestra propuesta de *una metafísica para la vida* constituye un nuevo intento, infructuoso pero irrenunciable, por comprender nuestro pasado venidero.

II. Por un posthumanismo intempestivo

Se suele considerar la *condición posthumana* como un momento histórico de cambio en relación con los valores humanistas e ilustrados; un proceso de metamorfosis en que prima una visión no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura (Braidotti, 2014). En este sentido, se considera al humanismo como una suerte de incubadora milenaria que ya no produce humanos en la medida que las coordenadas actuales en las que se despliega el ser son las provistas por los medios de comunicación de masas, los fármacos y la biotecnología. Es decir, un posthumanismo como respuesta/alternativa a un mundo que deja de articularse con base en el “fantasma comunitario” que sustenta todo humanismo (a saber, la alfabetización) y que recupera, de forma simultánea, una actitud xenolátrica que implica desarrollar un pensamiento ecológico en sentido amplio que involucre tanto a vectores naturales como tecnológicos (Sloterdijk, 2012; 2001).

En este contexto de grandes cambios (conceptualizado, principalmente, a partir de las externalidades generadas por nuestro capitalismo biogenético actual), dos elementos cobran gran protagonismo. Por un parte, una directa y explícita interpelación a la *vida*. Por otra, una injerencia cada vez más preponderante de propuestas de carácter *ético* (en la medida que resulta irrenunciable analizar en qué nos estamos convirtiendo en este proceso de transformación). Es así que Rosi Braidotti (2009) propone su proyecto de *ética nómada*, entendido tanto como opción teórica y condición existencial que se inserta dentro de las filosofías postestructuralistas del sujeto no unitario. En esta, se defiende una visión nómada y posthumanista del sujeto que proporciona una base alternativa para la subjetividad ética y política, con un enfoque explícitamente ecofilosófico y sustentable que desafía la creencia pretenciosa de que solo una perspectiva liberal y humanista del sujeto puede garantizar los elementos básicos de la decencia hu-

2. Para un excelente análisis de las potencialidades del artículo indefinido dirigirse a *Immanence: A Life* (2005) o *Literature and Life* (1997) de Gilles Deleuze. O bien, para una reflexión sobre el pensamiento de lo impersonal mediante el análisis de “lo neutro” en Blanchot, “el afuera” en Foucault y el “acontecimiento” en Deleuze, dirigirse a *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal* (2012) de Roberto Espósito.
3. De hecho, ni siquiera el denominado “new vitalism” (Fraser, Kember y Lury, 2006) constituye un fenómeno del todo contemporáneo. Ya en 1912 Robert MacDougall hablaba de *neo-vitalism* y, el mismo año, John Burroughs utilizaba específicamente dicho concepto.
4. Posteriormente, de gran interés resulta la propuesta de una *filosofía de la vida* por parte del filósofo alemán Hans Jonas (1966) o la propuesta de una *epistemología de lo vivo* realizada por los neurobiólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (1994).

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

mana. La vida, por su parte, es definida de forma no-naturalista y *autopoietica* (es decir, como materia capaz de autoorganización), la cual ha entrado en los circuitos económicos de forma activa. La vida –entendida como *bios/zoé*– produce nuevas zonas siempre crecientes de actividad e intervención, no siendo el objeto, sino el sujeto de los procesos políticos; un sujeto posthumano que es entendido como potencia creativa de pertenencias múltiples en constante devenir.

Por su parte, Peter Sloterdijk (2012), basándose en el pensamiento de Nietzsche, exige centrarse nuevamente en el amor por la vida desconocida, lejana y venidera para articular su proyecto de *ética acrobática* centrada en el despliegue de la *antropotécnica*; es decir, de “los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (2012, p. 24). Como se puede apreciar, ambos proyectos comparten un sentido vitalista de urgencia, de interpelación a la acción ética que, en el caso de Braidotti, adopta una forma de denuncia y visibilización de los mecanismos mediante los cuales el capitalismo (consumismo y acumulación de mercancías, por ejemplo) fomenta un sedentarismo que se opone a la liberación que supondría la adopción creativa de una consciencia nómada; mientras Sloterdijk, por su lado, critica fuertemente la pereza y el inmovilismo del ser humano que se aleja de la “ejercitación de la vida” dejándose llevar por la costumbre y el hábito sin atender a la tensiones verticales (ascéticas) de la vida que incitan al cambio.

Sin desconocer la importancia de estos enfoques resulta difícil aceptar su acercamiento eminentemente sincrónico a lo vivo. Si bien dichas propuestas reconocen la necesidad de comprender la deriva de evolución y, por ende, lo vivo en dimensiones pre-humanas, se contentan con *incluir desde el presente* vectores no-humanos (animales, plantas, atmósfera, tecnología) como estrategia de superación del antropocentrismo. Por nuestra parte, consideramos necesario entender lo posthumano en clave intempestiva. Si la apelación es realizada a la vida y, de paso, se reclama el “redescubrimiento de un sentido de responsabilidad histórica” (Braidotti, 2009, p. 44), nos parece imposible obviar los millones de años en que la vida se ha desplegado con total prescindencia de lo humano. En este sentido, proponemos dos movimientos: a) analizar la deriva de hominización, poniendo especial atención a los agenciamientos técnicos previos a la emergencia del lenguaje; y b) a partir de lo anterior, reinterpretar la idea de *ser-en-el-mundo* desarrollada por Martin Heidegger.

a) ¿Cómo? ¿Todo es solo... humano, demasiado humano?

La deriva de hominización, sin lugar a dudas, constituye una de las dimensiones más olvidadas y denostadas por parte de la filosofía occidental. Por ejemplo Braidotti (2006), si bien enfatiza que en su propuesta de *ética nómada* lo que define al nomadismo no es el acto de viajar, sino la subversión de las convenciones establecidas; no es la carencia de hogar, sino el ser capaz de recrearlo en cualquier parte; no es el rechazo y aversión por crear bases estables, sino el hecho de aprender a vivir en transición sin adoptar ningún tipo de identidad como permanente; no deja de ser llamativo que su argumento pase totalmente por alto los *millones de años de nomadismo* que encontramos en nuestra deriva de especie. Más aún, cuando se apela precisamente a la vida prehumana como argumento y, de paso, se exige un sentido ético de responsabilidad histórica. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, no se trata solo de devenir animal o devenir imperceptible (Deleuze y Guattari, 2005). Tampoco, de devenir posthumano en una proyección eminentemente futura. De lo que se trata, antes bien, es de devenir simultáneamente *australopithecus, homo habilis u homo erectus*. Es decir, devenir también pasado. Ser flujo y trayecto. He ahí el carácter intempestivo del proyecto que proponemos.

Para tal fin debemos desembarazarnos definitivamente del lenguaje apuntando a la raigambre de dominios técnicos que lo posibilitaron y antecedieron. Pero, ¿por qué *lo técnico*? ¿Podemos hablar propiamente de técnica en el caso de los primeros homínidos? Martin Heidegger, en su *Pregunta por la técnica* (1994), nos advierte respecto a dos enunciados que emergen con referencia a dicho cuestionamiento. Por un lado, se tiende a considerar que la técnica es un medio para conseguir unos fines; por otro, como un mero hacer del hombre. Ambas definiciones se co-pertenece en lo que se podría denominar como definición instrumental y antropológica de la técnica. Sin embargo, esta conceptualización nada nos dice de lo fundamental del asunto; a saber: de la *esencia de la técnica*, la cual se nos muestra en la eclosión del *traer-ahí-delante*, en el tránsito y despliegue de un desocultamiento. “La técnica –dirá por ende Heidegger (1994, p. 15)– no es pues un puro medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto” que no alude solo al hacer y saber hacer del obrero manual (en el contexto de la antigua Grecia), sino también al arte en sentido general (razón por la cual la técnica es algo “poiético” emparentado con el “entendimiento” en la medida que conocer es hacer salir de lo oculto).

Pero, ¿este énfasis puesto en el arte y en el entendimiento no nos hará caer, nuevamente, en la redes del lenguaje y del sapiens-moderno?⁵ Efectivamente. Ese es el caso, al menos,

5. Se debe ser cuidadoso, ya que, como bien sabía Nietzsche (1990), no nos libramos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática.

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

de Heidegger (que unilateraliza el método de acercamiento existencial-ontológico desdénando cualquier principio histórico-antropológico que defina al ser humano como *animal rationale*). Se debe, por tanto, conceptualizar la técnica como algo poético, pero ampliando nuestra concepción del arte. Como propone Gilles Deleuze y Félix Guattari (2005; 1996) el arte no comienza con la aparición de capacidades abstractas y lingüísticas (es decir, con lo humano), sino con el advenimiento de la *expresión*, con el animal que territorializa en su respectiva deriva de evolución.

Si aplicamos este principio a la deriva de hominización podríamos considerar que uno de los momentos más significativos de este proceso es la aparición del bipedismo (Caird y Foley, 1994). Si bien no existe ningún estudio o teoría concluyente respecto a cuál sería el motivo,⁶ nos parece plausible que la nueva forma de vida de los homínidos capaces de andar erguidos constituyese un acontecimiento fundamental para todo lo que vino después: desde las nuevas habilidades y mayor capacidad del cerebro, hasta la tecnología y la colonización de todo el mundo habitable. Como destaca De Lumley (2000, p. 21) "la importancia crucial de la bipedestación es que libera las manos, que, libres de las tareas de locomoción, se asociarán al sistema cerebral. De este diálogo entre el cerebro que conceptualiza y la mano que actúa nacerá un día la primera herramienta de la industria del *Homo habilis*". Inspirados en Heidegger, podríamos añadir que la conjunción de la bipedestación y la liberación de los miembros superiores posibilita el acto de *traer-ahí-delante* un nuevo mundo mediante la ampliación del horizonte circundante. Todo esto, en el marco temporal de los *australopithecus* (es decir, a más de cinco millones de años de las primeras manifestaciones de arte rupestre y de la emergencia del lenguaje articulado).

La *expresión*, por ende, es primera. "De ahí que no sea ni un mero hacer del hombre ni tan sólo un simple medio dentro de los límites este hacer –nos dice Heidegger (1994, p. 23-25)– no acontece sólo *en el hombre* ni de un modo decisivo *por él*". Por lo tanto, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde –la técnica– en la historia acontecida es lo más temprano. Lo cual, dicho desde la perspectiva de George Canguilhem (1991), equivaldría a sentenciar que *lo anormal, lógicamente secundario, es existencialmente primario*. En este sentido, resulta relevante destacar cómo el estudio de las huellas endocraneanas de los homínidos indican que, ya en el *Homo habilis* (hace un millón y medio de años), se podía apreciar la aparición de las zonas del lenguaje (las áreas de Broca en la circunvolución frontal izquierda y de Wernicke en la circunvolución temporal izquierda). Además, los registros fósiles muestran la presencia de un paladar bastante

profundo que permitía a la lengua desplegarse y articular sonidos, así como una flexión de la base del cráneo con un consecuente ensanchamiento del esófago y descenso de la laringe. Es decir, que se presentan todas las condiciones anatómicas necesarias para el surgimiento de un lenguaje articulado, que el *Homo habilis* debía/podía poseer en una forma muy primitiva (De Lumley, 2000). Como apunta Dunbar (2004), una interpretación plausible de las pruebas sugiere que el discurso/lenguaje no surgió súbitamente de la nada (como pueden haber asumido algunos lingüistas), sino poco a poco dentro del proceso evolutivo.⁷ "Esto conlleva que, en realidad, el lenguaje pudiera tener una fase vocal no lingüística; en pocas palabras, una fase que fuera más musical que verbal" (Dunbar, 2004, p. 125). Un musical balbuceo que se fue *enactuando* como forma de coordinar acciones en un mundo compartido que, en su perfeccionamiento, permitió su instrumentalización (exterior) y su introyección (interna). Como bien aprehendimos con Heidegger, la aparición de la herramienta concreta es siempre precedida temporalmente por el despliegue de la esencia de la técnica, por lo que pasamos de un *traer-ahí-delante* a un *dejar-estar-justo-delante*. Es decir, un viaje de *techné* hacia *logos*.

La cuestión técnico-tecnológica, por lo tanto, en modo alguno debe ser comprendida como una preocupación referida al presente y futuro de nuestra condición posthumana (ya que la fusión de *bios* con *techné*, a diferencia de lo que plantea Braidotti, no se produce en la postmodernidad, sino que en la deriva de evolución en tanto que condición de posibilidad). En otras palabras: es a partir del despliegue de dominios técnicos que emergen potencialidades que, posteriormente, definiremos como propiamente humanas. Pero, es más. Precisamente una de esas dimensiones (el lenguaje) emerge como actividad técnica que, mediante un despliegue de millones de años –ensamblado, simultáneamente, a otros dominios técnicos– *esencia* estructuralmente un cuerpo. Un cuerpo-instrumento. Un *Soma-Sema*. Una materialidad que introyecta la técnica y se hace parte de ella. Opera, así, una desnaturalización de lo humano en clave intempestiva; ya que, en definitiva, *siempre fuimos cyborgs* a la deriva.

b) Heidegger revisitado

Hoy en día, tanto el *nuevo materialismo* como el *nuevo vitalismo* parecen coincidir en la idea de que la vida es consistente con una ontología no esencialista; una ontología permanentemente suspendida entre el ser y el no-ser (Barad, 2003; Greco, 2005; Lemke, 2014). Es decir, una apuesta por una *ontología del devenir*

6. Se han mencionado, sin ser concluyentes, factores climáticos (seco y caluroso en un ambiente abierto), adaptación alimentaria, modificación en la conducta reproductora debido a un cambio local y focalizado, etc.

7. Que este proceso, como considera al autor, esté relacionado con el tema de llenar el vacío que dejaba el acalamiento una vez que los grupos excedieron el tamaño en que podían manejar sus asuntos "a la manera primate convencional" es algo que nos parece poco probable a la par que irrelevante (al menos, desde la perspectiva analítica que estamos llevando adelante).

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

en vez de una ontología centrada en el ser.⁸ Nuestro recorrido por la deriva de hominización, por su parte, resulta consistente con dichas presuposiciones. Por lo tanto, la idea de *ser-en-el-mundo* parece no ser la forma más idónea de acercarse al entendimiento de la vida. Pero, ¿y si la morada del ser, en vez del lenguaje, fuese la vida? Decíamos, en el apartado anterior, que la *poiésis* no comienza con el advenimiento de facultades abstractas, sino con la capacidad de *expresión*. Pero, ¿de dónde proviene esta? Nuestra respuesta será que se trata de una propiedad emergente de la vida.

Si recordamos las palabras de Braidotti (2014; 2009), el punto de partida para articular su teoría posthumana es la conceptualización *auto-poiética* de la materia viva. Dicho concepto, que surge desde el campo de la neurobiología (Maturana y Varela, 1994), defiende que la característica fundamental de lo vivo es detentar un tipo particular de *organización*; a saber: una organización *autopoiética*. "Un sistema autopoiético está organizado (esto es, se define como una unidad) como una red de procesos de producción (síntesis y destrucción) de componentes de forma tal que estos componentes: (i) se regeneran continuamente e integran la red de transformaciones que los produjo, y (ii) constituyen al sistema como una unidad distinguible en su dominio de existencia" (Varela, 2000, p. 30). Es decir, un sistema que funciona con *clausura operacional de cierre* debido a la existencia de una barrera/membrana que establece un límite de difusión y permeabilidad que posibilita la existencia de una red de procesos internos de automantenimiento y autogeneración metabólica que, simultáneamente, son los generadores de dicha membrana. Una circularidad creativo-recursiva que implica como mínimo dos cuestiones de importancia capital para la problematización que estamos desplegando: a) "la definición de autopoiésis define el esquema general de la vida sin hacer referencia alguna a la estructura de los componentes" (Varela, 2000, p. 31), lo cual quiere decir que lo esencial es el patrón de organización y no la estructura; y b) la paradoja de la identidad autónoma, en que el sistema vivo debe diferenciarse de su medio ambiente y al mismo tiempo debe mantener su vinculación con él mediante un *acoplamiento estructural* que asegure el mantenimiento de su organización.

Por otra parte, la necesaria distinción entre organización (relaciones que deben darse entre los componentes) y estructura (componentes que concretamente constituyen una unidad) nos

pone frente a una cuestión de gran complejidad: todo sistema con estas características crea (literalmente) *un mundo* acorde a sus patrones de organización interna que, no obstante, para un observador externo, será simplemente un *medio ambiente*. De esta manera, "la diferencia entre medioambiente y mundo es el excedente de significación que acosa al entendimiento de la vida y del conocimiento y, a la vez, está en la base de cómo un sí mismo alcanza su individualidad" (Varela, 2000, p. 59). O bien, dicho a la inversa (y de forma simultánea), lo que hace único a un sistema vivo es su falta constitutiva de significación, que debe ser resuelta en el enfrentamiento permanente con las perturbaciones y rupturas propias de la vida. Por lo tanto, la generación de *un mundo*, de una unidad distinguible en su dominio de existencia (un *ser-en-el-mundo*, diríamos), es absolutamente previo (en el sentido de entendible/posible) a la aparición del dominio lingüístico, no solo en la deriva particular del homínido, sino en el despliegue de cualquier sistema vivo.

Heidegger difícilmente estaría de acuerdo con esto. En su curso de 1929-1930 en la Universidad de Friburgo define explícitamente al animal (ya ni hablar de otras formas de vida) como "esencialmente aturdido", razón por la cual se comporta en un medio ambiente, pero nunca en un mundo (Heidegger, 2001). No obstante, a partir de la auto-poiésis (y no solo de la poética del comenzar) resulta difícil aceptar que es propiedad exclusiva del hombre habitar un mundo de forma po(i)ética. El único motivo para continuar sosteniendo esto es sobre-estimar la función del lenguaje en el fenómeno de lo vivo. "Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? —se pregunta Heidegger (1994, p. 165)—. Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir" que responde a una exhortación del lenguaje. Pero no. Desde nuestra perspectiva la exhortación es de la vida. *La vida es la casa del ser, habitando en la cual lo humano existe*.

La capacidad de auto-producción de lo vivo (autopoiésis) genera un espacio, un dominio de *ex-istencia* (es decir, un mundo), desde el cual emerge la *ex-presión*. La potencia de la preposición/prefijo latino "ex" (que significa "fuera/más allá", a la par que "de/desde") articula la codependencia de la *ex-sistencia* ("sisto/is/statum", es decir, el *establecimiento*) y la *ex-presión* ("pressio/pressum/premo": es decir, apretar/comprimir).⁹ La vida, así entendida, es *un establecimiento* (en la doble acepción del término: es decir, que *establece* un nuevo dominio *estable-habitable*). La

8. Si bien se podrían rastrear indicios de un pensamiento onto-procesual hasta en los filósofos presocráticos, contentémonos con recordar las palabras de Whitehead (1979, p. 104) en *Process and Reality*: "(...) 'life' cannot be a defining characteristic. It is the name for originality, and not for tradition".

9. Jacques Derrida (2005), en un capítulo titulado *The Incommensurable, Syncope, and Words Beginning with 'ex'*, escribe lo siguiente: "(...) there remains a need to wonder about the body, the force, the compulsive drive that sets this syllable ex in motion and keeps it alive. Of course, we shall have to configure this syllable in accordance with a whole thinking of ex-pulsion, ex-pression, outward ex-cretion—this thinking it-self conditions the "sense of the world"—and with the thinking of "excess" that "inexorably" pushes outwardly, until it is *throwing or jettisoning* (ejecting, dejecting, objecting, abjecting) the ego's subjectivity into *exteriority*" (Derrida, 2005, p. 26-27).

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

vida, como sostendremos luego, es por ende *un pliegue*.¹⁰ Pero, ¿de qué? *Un pliegue de espacio-tiempo que permite habitar*. Y, de ser así, la idea predominante en nuestros días, que define a la vida a partir de una ontología del devenir (desdeñando la posibilidad ontológica del ser), podría desvelarse como una opción, si bien no errónea, al menos simplista y cobarde. “Solo lo otorgado dura, lo que dura de un modo inicial desde lo temprano es lo que otorga” (Heidegger, 1994, p. 33).¹¹

III. Nuevo materialismo o ¿cómo articular ser y proceso?

Karen Barad (2003), en su intento por comprender *cómo la materia se convierte en materia*, critica acertadamente el excesivo protagonismo que adquirió el lenguaje en el pensamiento occidental del último siglo. “El giro lingüístico, el giro semiótico, el giro interpretativo, el giro cultural: parece ser que últimamente el giro de cada cosa –incluida la materia– se ha convertido en una cuestión lingüística o de representación cultural” (Barad, 2003, p. 801). Sin embargo, parece ser que siempre contamos con un “nuevo giro” a nuestro alcance. Hoy por hoy, la manifestación de relevo de dichas tendencias parece ser el denominado “giro ontológico”. Entendido como “un esfuerzo por eludir la epistemología y su lenguaje operativo de la representación en favor de un enfoque que aborda más directamente la composición del mundo” (Woolgar y Lezaun, 2013, p. 322), el “giro ontológico” se constituye en un camino que pretende desafiar cualquier presunción de orden o completud en la realidad.

Si bien “no hay ninguna razón obvia por la que el *giro ontológico* deba ser emparentado con una presunción de la potencia agencial de la materia” (Woolgar y Lezaun, 2013, p. 326) resulta evidente la primacía y protagonismo que en ambos enfoques adquiere una visión onto-procesual asentada en la idea de devenir que se opone a la existencia de entidades con propiedades inherentes. Es decir, una exaltación de las ontologías variables (proceso) y un cierto desdén por conceptualizaciones ancladas a la idea de ontologías fijas (ser). Como plantea Sutherland (2015, p. 5) es evidente que en el pensamiento contemporáneo existe “un privilegio de la categoría de *devenir* sobre la de *ser*”. Sin

embargo, a partir de las ideas desarrolladas en el apartado anterior, debemos reconsiderar estas afirmaciones. La vida, al parecer, opera mediante un principio trascendente de carácter fijo (la autopoiesis) que define su dominio de existencia. Desde esta perspectiva defenderemos que *la esencia de la vida es que la trascendencia le es inmanente* (Simmel, 2015), pero sin re-caer en cuestiones antropocéntricas como la consciencia o el espíritu. El ser de la vida, por ende, es detentar un tipo particular de organización. Una *organización informal* que se actualiza en estructuras materiales concretas en continuo devenir. Para decirlo en la terminología del nuevo materialismo, podemos argumentar que existe una “forma de agencia” o “enactment” propio de lo vivo.¹²

En este sentido, cabe recordar que Karen Barad (2003), en su *formulación posthumanista de la performatividad*, reconoce la importancia de tener en cuenta *formas de agencia* humanas, no-humanas y cyborgs. Por su parte, Woolgar y Lezaun (2013) destacan que el giro ontológico propone diversos modos de *enactment* llevados a cabo por una multiplicidad de objetos, constituidos en diversos entornos socio-materiales y todos igualmente reales. Sin embargo, si la agencia no es un atributo que sea –sino que se está “haciendo/siendo” en el despliegue de su “intra-actividad” (Barad, 2003)– ¿cómo podemos sostener que existe un principio trascendente que pre-existe al agenciamiento? Para responder a esta pregunta tomaremos dos caminos. En primer lugar, explicaremos cómo emerge la autopoiesis en el Universo. Posteriormente, discutiremos la necesidad de ampliar nuestras conceptualizaciones acerca de la idea de enactment/agenciamiento.

a) El Universo como plano de inmanencia

En su curso de los años 1981-1982 y 1982-1983 en la Universidad de Vincennes, Gilles Deleuze (2014a, 2014b) se dedica a ensayar una teoría del cine y las imágenes a partir del pensamiento de Henri Bergson. Como punto de partida, Deleuze nos pide imaginar un universo en que no hay consciencia ni cosas, el “universo infinito de la universal variación” que conceptualizaba Bergson. Un universo maquínico (no mecánico), definido como *plano de inmanencia*; es decir: un conjunto infinito de cosas que varían unas en función de las otras sobre todas sus caras y en todas sus partes. Un plano que no tiene afuera en la medida que es el conjunto de todos los posibles. Y en este universo maquíni-

10. Desde otra perspectiva, en su texto *Introduction to metaphysics*, Heidegger explícitamente conecta la idea de Ser y Vida. “The first two stems we should mention are Indo-Germanic and are also found in the Greek and Latin words for *to be*. 1. The oldest and authentic stem word is *es*, Sanskrit *asus*, life, the living, that which from out of itself and in itself stands and goes and reposes: the self-standing. To this stem belong the Sanskrit verb forms *esmi*, *esi*, *estí*, *asmi*. To these correspond the Greek *eimi* and *einai* and the Latin *esum* and *esse*. *Sunt*, *sind* and *sein* belong together. It is worth noticing that the *ist* (*estín*, *est*, *is...*) persists throughout the Indo-Germanic languages from the very start (Heidegger, 2000, p. 74-75).

11. Sin embargo, más que a Heidegger, nuestra propuesta se asemeja a la *fenomenología de la vida* desarrollada por Michel Henry (2009). Esto, en la medida que lo otorgado, lo que dura, es precisamente la vida (en tanto que *Auto-afcción* originaria) y no el ser. En este sentido, la vida es concebida como *fenomenicidad primera* a partir de la cual emerge la existencia-expresión, invirtiendo las relaciones establecidas entre ser y vida en el pensamiento heideggeriano.

12. “Agency” y “enactment” son dos importantes conceptos utilizados en el mundo anglosajón, especialmente en el campo de los *Science and Technologies Studies*. Debido a las particularidades terminológicas que ostenta el término inglés “enactment” hemos decidido omitir su traducción al español.

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

co –insistirá Deleuze– lo único que nos pide Bergson es que le concedamos la existencia de un “retraso” entre acción y reacción ejecutora. Surge así un intervalo, una brecha, un retardo que, si bien no debe ser asimilado directamente con el espíritu o la consciencia, inaugura un *espacio de percepción* del que surgirán posteriormente capacidades conscientes. Es decir, emergen del plano-universo unos *centros de indeterminación* que se caracterizan por ser percepciones parciales; que no son “prehensión” (total), sino “aprehensión” (prehensión menos algo).

Ahora bien, este es precisamente el punto que no podemos concederle a Bergson. A partir de las ideas aquí desarrolladas no podemos renunciar a comprender cómo se articula esa particular *forma de agencia*. Deleuze, por su parte, no estaría de acuerdo. Para él resulta mucho más importante preguntarse por la manera en que las cosas se continúan y extinguen, que centrarse en la pregunta de cómo comienzan. En su curso sobre Michel Foucault, dictado el curso 1985-1986 en la misma universidad, Deleuze (2013a, p. 110-111) es particularmente enfático al respecto: “Sin duda no hay principio ni fin, no hay origen de las fuerzas ni fin de las fuerzas. Sólo hay avatares de las fuerzas, metamorfosis de las fuerzas. La cuestión del origen y la cuestión del destino son descalificadas por el punto de vista de las fuerzas”. Y este es, precisamente, nuestro punto de divergencia; a saber: la inadecuada (o nula) conceptualización de *las fuerzas* en los actuales modelos de ontologías variables y en su respectivo entendimiento de la agencia.

Por lo tanto, volvamos sobre esa brecha-retardo que Deleuze nos instaba a pasar por alto. Volvamos sobre ese plano-universo inmanente, sin afuera, que en sus inicios se encuentra muy caliente y constituido únicamente por *líneas de luz*. “¿Por qué, para indicar qué? Para indicar que no son cosas (...) Sobre el plano de inmanencia no hay cosas. Sólo habrá cosas mucho más tarde” (Deleuze, 2014b, p. 72). Un momento que, desde la Física, podría ser asimilable a los comienzos de nuestro universo. “Inicialmente, el contenido del Universo debió ser energía pura, que dio inmediatamente lugar a una mezcla de radicación y partículas de todo tipo de masas, con predominio de las de mayor masa, probablemente en forma de partículas desconocidas. Su desintegración dio lugar a los quarks y leptones, los constituyentes elementales de la materia. Al continuarse enfriando el Universo, los quarks se agruparon de tres en tres o de dos en dos para dar lugar a los hadrones –bariones y mesones, respectivamente” (Jou, 2015, p. 99). Si bien no pretendemos construir aquí un relato científico, no podemos pasar por alto dos importantes cuestiones. En primer lugar, destacar que desde la cosmología puede no resultar un absoluto despropósito el hecho de preguntarse por el origen de las fuerzas. No solo las *fuerzas fundamentales* pueden poseer un origen, sino que queda abierta la pregunta por la naturaleza de la energía y la materia oscura que ocupan, en conjunto, aproximadamente el 95% de nuestro universo. En segundo lugar, debemos constatar que las fuerzas operan como un principio trascendente que pre-existe al

agenciamiento en la medida que no sufren variaciones en una deriva histórica. Dicho con otras palabras: fuerzas como la gravedad o el electromagnetismo operan como una *ontología fija* dentro del proceso dinámico del Universo. ¿Estamos insinuando, acaso, que la mantención de la autopoiesis propia de la vida funciona como una ontología fija dentro de procesos variables?

Sí. Pero volvamos, de momento, nuevamente sobre nuestro plano-universo que se expande y enfría. Decíamos que comienzan las agrupaciones producto de la ruptura de la simetría. Agrupaciones (“formas de agencia”, diríamos) que van desde los quarks que se agrupan de tres en tres –hadrones pesados o bariones–, de dos en dos –mesones–, o formando un estado de materia denominado “plasma de quarks y gluones”; hasta *enactments* que forman galaxias, sistemas solares, planetas y atmósferas. Lugar común: presencia de relaciones iterativas que aumentan la intensidad de una determinada agencia. Como reconoce el *realismo agencial* (Barad, 2007, 2003) la materia es una substancia que en su devenir intra-activo no se constituye en una cosa, sino en un hacer, en una *congelación de la agencia*. Y, ciertos patrones de iteración, tienen la potencialidad de llegar a convertirse en auto-recursivos. En el Universo conocemos al menos un ejemplo: la vida. Para poder alcanzar ese tipo particular de *enactment* debe existir una cierta estabilidad climática de los planetas. Como recordábamos al inicio de este ensayo, se deben cumplir ciertos criterios que definan una “zona de habitabilidad” (por ejemplo, un campo magnético suficientemente intenso para proteger dicha zona de los iones emitidos por el sol, razón por la cual el planeta debe tener una actividad magmática interna que implique movimientos tectónicos, presencia de volcanes, terremotos, etc.) donde la iteración pueda ir *un paso más allá de sí misma desde sí misma* (es decir: la lógica del *ex*). El aumento de la intensidad/presión (*pressio*) en una zona establecida (*statum/sistentia*) posibilita la emergencia de una nueva forma de agencia: *ex-istencia* con capacidad de expresión. Es decir: la brecha-retardo o centro de indeterminación del que nos hablaba Bergson. Un *establecimiento*, en definitiva, capaz de percibir en la medida que está *plegado sobre sí* en una forma de agencia auto-poiética; una unidad distinguible en su dominio de existencia.

Pero, ¿qué implicancias tiene este fenómeno en nuestro plano-universo dinámico y en expansión? En primer lugar, constituir una *nueva forma de agencia* que da cuenta del carácter dinámico del Universo. En segundo, constituirse en *una nueva fuerza*, en la medida que la autopoiesis opera como una ontología fija; es decir: como un principio trascendente post-concienal y post-subjetivo. Esto no quiere decir, en modo alguno, que un ser vivo se defina única y/o exclusivamente por esta fuerza. Antes bien, como sabía Bergson, somos un mixto, del cual la fuerza-vida sería una tendencia pura. En tercer lugar: en tanto que dominio de existencia autónomo capaz de percepción y auto-percepción, al desplegar su efectuación material, la vida se constituye en *un*

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

pliegue de espacio-tiempo.¹³ Solo lo otorgado (establecimiento-espacio) tiene duración (establecimiento-tiempo). Ya no se trata, por ende, de anteponer o privilegiar la extensión o la temporalidad (ya que el pliegue de lo vivo, el primigenio habitar, implica una co-dependencia de ambos términos: ex-presión/duración y ex-sistencia/espacio).¹⁴ En cuarto lugar, la comprensión de este fenómeno puede resultar ilustrativa en el reconocimiento de agenciamientos cósmicos a partir de los cuales emergen nuevas fuerzas (entendidas como ontologías fijas dentro de devenires dinámicos). Precisamente, uno de los desafíos que Whitehead (2004) vislumbraba en su proyecto de cosmología filosófica consistía en cómo aprehender a identificar una fuerza en la naturaleza de las cosas. En quinto lugar: la problematización metafísica del origen no tiene por qué ser conceptualizada de forma teleológica y antagónica a una visión dinámica y procesual. Además, la comprensión de un origen no implica, en modo alguno, la pretensión de identificar un hipotético “caso cero”. En lo referente a la vida, el interés no radica en saber cuál fue específicamente “la primera molécula autorreproductora”. No importa la identidad, sino la singularidad (entendida como condición de emergencia y posibilidad). En este sentido, lo importante radica en comprender este proceso de plegado auto-recursivo que comienza en una determinada zona de habitabilidad hace aproximadamente cuatro millones de años (dando lugar, posteriormente, a células procarióticas –a partir de 3.700 millones de años–, células eucarióticas –hace unos 2.200 millones de años– y los primeros organismos pluricelulares indiferenciados –hace unos 1.400 millones de años–). Finalmente, a partir de lo anterior, debemos re-pensar seriamente nuestra cosmovisión actual de la agencia.

b) Relacionalidad radical, ¡sí! Pero, ¿cómo operan las relaciones?

“Los procesos –escribe Fraser, Kember y Lury (2006, p. 3)– se caracterizan por una relacionalidad radical: el mundo (social y natural) es entendido en términos de cambios continuos entre objetos abiertos-cerrados”. Sin embargo, como vimos anteriormente, en un agenciamiento se producen cristalizaciones de ciertas formas de agencia producto de interacciones iterativas, además de la presencia de ontologías fijas (fuerzas). Este mapa, evidentemente, no es ignorado por nadie. Ya en el seminal trabajo de Deleuze y

Guattari (2005) se define al agenciamiento como constituido por “estratos” (formales/materiales/concretos) y “un plan de consistencia desestratificado” (máquina abstracta/diagrama/filum). Karen Barad (2007), por su parte, vuelve constantemente sobre la idea de que *las fuerzas que actúan en la materialización de los cuerpos no son solo sociales, y los cuerpos materializados no son todos humanos*. Sin embargo, el tratamiento que se hace de las fuerzas resulta insatisfactorio (al menos, en la clave de análisis que aquí estamos elaborando). Si bien se apela explícitamente a las fuerzas naturales, el asunto no parece ir más allá de las implicancias que la física cuántica detenta en cuestiones tales como la causalidad o la relación sujeto-objeto. Por otra parte, la conceptualización de los procesos materiales desde un enfoque monista e inmanente en que prima la “intra-actividad” parece no dedicarles demasiada importancia a los potenciales diferenciales de los diferentes vectores involucrados en un agenciamiento y a las consecuentes interacciones que se establecen entre ellos.

“There is a vitality to intra-activity, a liveliness, not in the sense of a new form of vitalism, but rather in terms of a new sense of aliveness. The world’s effervescence, its exuberant creativeness can never be contained or suspended. Agency never ends; it can never “run out”. The notion of intraactions reformulates the traditional notions of causality and agency in an ongoing reconfiguring of both the real and the possible. In particular, agency is cut loose from its traditional humanist orbit. Agency is not aligned with human intentionality or subjectivity” (Barad, 2007, p. 234-235).

Creativo, efervescente, ilimitado, pleno. Sí, pero, ¿solo eso? A nuestro modo de ver, la adopción de una perspectiva filosófica inmanente, afirmativa y positiva (con una fuerte influencia de Spinoza-Deleuze) genera dos importantes tensiones. En primer lugar, una conceptualización insatisfactoria de las *relaciones de poder* establecidas entre los diferentes vectores constitutivos de una agencia. En segundo lugar (y vinculado de forma directa con lo anterior), el desarrollo de un cierto olvido y/o menosprecio por *vectores histórico-trascendentes* (en la medida que todo está aquí, inmanente, en y frente a nosotros). Respecto al primer punto, si bien Barad (2007, p. 233-236) es enfática en recalcar que el “realismo agencial implica un replanteamiento de la noción de poder”, dicha “concepción del poder es una

13. Michel Serres, en su texto *Atlas*, analiza el pliegue como la forma del lugar: “¿qué es un pliegue? Un germen de forma. Pero, ¿qué es un germen sino un conjunto de pliegues? El pliegue es el elemento de la forma, el átomo de la forma, sí, su *clinamen*” (Serres, 1995, p. 48). Por su parte Gilles Deleuze, en *El pliegue. Leibniz y el barroco*, escribe lo siguiente: “La unidad de materia, el más pequeño elemento de laberinto es el pliegue, no el punto (...) La materia-pliegue es una materia-tiempo en la que los fenómenos son como la descarga continua de una infinidad de arcabuces de viento” (Deleuze, 1989, p. 14-15).

14. Por su parte, el *new vitalism* (Fraser, Kember y Lury, 2006) destaca que “change, that is, does not occur in time and space. Instead, time and space change according to the specificity of an event. The event makes the difference: not in space and time, but to space and time”. Karen Barad (2003, p. 817), por su lado, escribe: “This ongoing flow of agency through which “part” of the world makes itself differentially intelligible to another “part” of the world and through which local causal structures, boundaries, and properties are stabilized and destabilized does not take place in space and time but in the making of spacetime itself”. Incluso, en otro sitio, Barad (2007) acuña el concepto de “spacetime mattering”.

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

reelaboración de la causalidad como intra-actividad". De esta manera, la relacionalidad radical intra-activa de la agencia nada nos dice de la forma concreta en que se ensamblan las entidades heterogéneas. El paradigma de base para entender este proceso parece ir en la línea del concepto de "traducción" desarrollado por la *Actor Network Theory*. Originalmente surgido como alternativa a la idea de "representación", la "traducción" hace referencia a los procesos de co-formación de contexto y contenido (por ejemplo, en la práctica científica) a través de los cuales diversos actores conectan diferentes materialidades (Latour, 1991; 1993; 1999). No existen, por ende, realidades ontológicas diferenciadas (micro-macro/humano-animal/natural-tecnológico, etc.), sino una *red socio-técnica* en que se articulan actores heterogéneos. Evidentemente estamos de acuerdo con esto. Sin embargo, dicha aceptación no implica renunciar a comprender los potenciales diferenciales de acción que cada uno de estos vectores pone en juego al establecerse un agenciamiento.¹⁵

Una forma alternativa de visualizar el proceso es la idea de "captura" desarrollada por Deleuze. Si bien en *Mil mesetas* (2005) este concepto se desarrolla vinculado al entendimiento del Estado,¹⁶ en sus cursos en la Universidad de Vincennes adquiere un matiz diferente. Aquí los sistemas heterogéneos (por ejemplo, las visibilidades y enunciados de Foucault, o la intuición y el entendimiento kantianos) no se articulan mediante traducciones, sino mediante una lógica de capturas recíprocas. Las interacciones, por ende, se establecen mediante la lógica de una *no-relación*, es decir, mediante capturas, conquistas, apresamientos de lo uno sobre lo otro, en el despliegue de *un verdadero combate*. Y, poniendo como ejemplo el desarrollo de un virus, deja en claro "que no es un traductor, esto es esencial. El virus no traduce un fragmento de código a otro código, hace algo mejor. Si fuera una traducción pertenecería todavía a la vieja biología. El virus efectúa una captura de código, de un código distinto, en un código dado" (Deleuze, 2014c, p. 338). En definitiva, este enfoque nos parece más adecuado si se pretende comprender las dinámicas de poder desplegadas en la configuración de un agenciamiento.

Ahora bien, nuestra segunda línea de tensión guarda relación con la historicidad/trascendencia. Como hemos visto, existe una cierta aversión por cualquier argumento que invoque un principio trascendente (como si esto implicase necesariamente re-caer en una visión te[ol]ológica, humanista y centrada en las causas finales). Sin embargo, como hemos mostrado en este trabajo, se puede (y debe) pensar la trascendencia desde un enfoque no-finalista, post-consciencial y post-subjetivo en que la intra-actividad juegue

un rol fundamental. En otras palabras: consideramos que el eje inmanencia-trascendencia continúa siendo un residuo silencioso del pensamiento dicotómico al que tan férreamente se oponen los enfoques monistas. La metafísica clásica sigue viva en estas importantes cuestiones. Por ende, *más allá de inmanencia y trascendencia: Inminencia*. Lo intempestivo. Pero esto no debe ser asimilado directamente a la concepción intra-activa e inmanente de la agencia.

Tomemos como ejemplo el caso del posthumanismo y su interpelación a la vida. Si la única dimensión fundamental es la actualización de la agencia (en la medida que *Todo* está aquí y ahora conectado; en la medida que la intra-actividad es inmanente) se puede trabajar en un eje sincrónico pensando, erróneamente, que se opera en la dimensión de lo intempestivo. Sin embargo, como pudimos ver, lo intempestivo es una desterritorialización absoluta que involucra también su propia deriva histórica. Lo intempestivo, al menos en agenciamientos en que opera la autopoiesis (es decir, en mixtos capaces de afección y auto-afección en tanto que dominio de existencia/expresión) no se puede prescindir de la historicidad/trayecto. Desde un enfoque inmanente se dirá, con justa razón, que en nuestro cuerpo sapiens, aquí y ahora, está presente el eco de la evolución. No solo fuimos neandertales u homo erectus, sino que lo estamos siendo. Sin embargo, a diferencia de otros agenciamientos del Universo, nosotros tenemos la capacidad de *sabernos*. Y, tomarse la ética en serio, implica asumir esa responsabilidad e incorporarla en el agenciamiento. Implica atender al hecho de que *ethos* significa precisamente *morada*; ese *establecimiento* primigenio. En este sentido atendemos a las palabras de Rosi Braidotti (2009, p. 296): "el sujeto es una máquina autopoietica, alimentada por percepciones dirigidas y que funciona como *eco de zoé*". Un "eco" que deriva precisamente de la palabra griega "οἶκος"; es decir: *casa, morada o ámbito vital*. La escucha del ser, por ende, se dirime en estas coordenadas dinámicas, las cuales nos permiten ensayar una *mETafisICA*¹⁷ para la vida como paradójica morada.

IV. Conclusiones

Tanto el último texto escrito por Michel Foucault como el último de Gilles Deleuze estuvieron dedicados al análisis de la vida. Según Giorgio Agamben (1999) esta particular coincidencia se constituye en una herencia y desafío para la filosofía del futuro. Los debates actuales en torno al *nuevo vitalismo*, al *posthumanismo* y al *nuevo*

15. De hecho, el mismo Latour (2009) re-elabora dicho concepto proponiendo su noción de "referencia circulante". Por su parte, Steve Woolgar insiste en que "this diversity is not reducible to a logic of 'translation', the idiom with which STS has often accounted for the existence of different versions of the real" (Woolgar y Lezaun, 2013, p. 324).

16. En este texto los autores definen "formaciones sociales" mediante una tipología de *procesos maquínicos*. Así, la "ciudad" sería a los *instrumentos de polarización*, lo que el "Estado" a los *aparatos de captura* y los "nómadas" a la *máquina de guerra*.

17. Así, pues, la ética es la metafísica. Como plantea Derrida (1989, p. 133), parafraseando a Lévinas, "la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera".

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

materialismo parecen dar cuenta de este punto. Si para Deleuze (2005) *la vida es potencia y beatitud* (es decir, inmanencia absoluta), para Foucault (1985) *la vida es aquello que es capaz de error* (es decir, anomalía trascendente que induce a mutaciones y procesos evolutivos). En este sentido, ilustrativas resultan las siguientes palabras de Deleuze (1995, p. 16): “me detengo en este punto, ya que esto pondría en juego dos tipos de planos muy diferentes, una especie de plano trascendente de organización contra el plan inmanente de las disposiciones”.

Pero, no se trata solamente de un juego de preeminencias relativas de un tipo de plano sobre el otro (por ejemplo, cuando analizamos las relaciones de poder). Se trata, antes bien, de dos *formas de pensamiento*. Si para Foucault la vida es aquello capaz de error, Deleuze (2012, p. 228) sentenciará que “el error no es sino el revés de la ortodoxia racional (...) es el error en sí mismo el que implica esa trascendencia (...) el error, en su miseria, hasta testimonio en favor de la trascendencia de la *Cogitatio natura*”. En esta línea, Deleuze (2005) introduce una dicotomía radical: “la trascendencia es siempre un producto de la inmanencia” y “la vida es la inmanencia de la inmanencia”. De esta manera, no resulta casual que propuestas como la de Braidotti (2006) denuncien enfáticamente que no existe ninguna razón que no sea la *esterilidad de la costumbre* para justificar el énfasis puesto en la trascendencia, los límites y la muerte como horizonte para nuestro entendimiento de la condición posthumana.¹⁸

Sin embargo, es posible entender las cosas de una manera diferente. Precisamente, nuestro trabajo ha pretendido ir más allá de esta dicotomía mediante la articulación de una *metafísica para la vida*. Una propuesta que, en modo alguno, pretende esencializar a lo viviente. Si bien *la vida* se define como una fuerza (ontología fija autopoiética) que emerge en el Universo hace aproximadamente 3.400 millones de años, esto no quiere decir que *lo vivo* se defina de forma exclusiva por ella. Los seres vivos, los *vivientes*, son un ensamblaje en que no existe un monopolio de la vida.¹⁹ Somos vida, pero no solo eso. La vida, por ende, no es pura inmanencia o trascendencia. Antes bien, en cuanto seres vivos, somos un ensamblaje de *pura inmanencia*.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1999). *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- ASPERS, P. (2015). “Performing ontology”. *Social Studies of Science*. Vol. 45, n.º 3, p. 449–453. <<https://doi.org/10.1177/0306312714548610>>
- BARAD, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/Londres: Duke University Press. <<https://doi.org/10.1215/9780822388128>>
- BARAD, K. (2003). “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 28, n.º 3, p. 801–831. <<https://doi.org/10.1086/345321>>
- BARRETT, E; BOLT, B. (2012). *Carnal Knowledge: Towards a 'New Materialism' Through the Arts*. Londres: Tauris & Co Ltd.
- BERGSON, H. (2007a). *Creative Evolution*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- BERGSON, H. (2007b). “The Metaphysics of Life. From Leçons de Psychologie et de Métaphysique given at Clermont-Ferrand, 1887–88”. *SubStance*. N.º 114, vol. 36, n.º 3, p. 25–32.
- BRAIDOTTI, R. (2014). *Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- BRAIDOTTI, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- BURROUGHS, J. (1912). “The New Vitalism”. *The North American Review*, Dec 1, 1912; 196, 6; ProQuest p. 759.
- CAIRD, R.; FOLEY, R. (1994). *Ape Man: The Story of Human Evolution*. Londres: Bxotree/Nueva York: Macmillan.
- CANGUILHEM, G. (1991). *The Normal and the Pathological*. Nueva York: Zone Books.
- CAYGILL, H. (2007). Life and Energy. *Theory, Culture & Society*, Vol. 24, no. 6, p. 19–27. <<https://doi.org/10.1177/0263276407078710>>
- CECCHETTO, D. (2013). *Humanesis: sound and technological posthumanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816676446.001.0001>>

18. Si bien Braidotti, en su último libro (2014), matiza levemente estos puntos de vista (incluyendo un capítulo dedicado exclusivamente a lo inhumano y a la muerte) su actitud es representativa en lo concerniente a esta persistente y silenciosa dicotomía. Por ejemplo: “This view is linked to Heidegger’s theory of Being as deriving its force from the annihilation of animal life. Agamben perpetuates the philosophical habit of taking mortality or finitude as the trans-historical horizon for discussions of life (...) It often produces a gloomy and pessimistic vision not only of power, but also of the technological developments that propel the regimes of bio-power (...) By contrast to the positioning of zoe as the liminal condition of the living subject, its ‘becoming corpse’ so to speak, I want to think both the positivity of zoe and its being ‘always already’ there. *This occurs in opposition to the Heideggerian legacy on finitude and death*” (Braidotti, 2006, p. 39–40, la cursiva es nuestra).

19. Como acertadamente muestra David Jou (2015) existe un fuerte vínculo entre el mundo mineral y el metabolismo. La absorción de moléculas sobre una superficie mineral podría haber facilitado (hace millones de años) la polimerización; es decir: la formación de grandes moléculas complejas a partir de la unión repetitiva de moléculas simples. Por ende, si bien la vida ostenta una autonomía recursiva autopoiética, desde sus orígenes participa de ensamblajes que le permiten ir *más allá de sí misma desde sí misma*.

<http://dighum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

- COOLE, D.; FROST, S. (eds) (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham/Londres: Duke University Press. <<https://doi.org/10.1215/9780822392996>>
- CROCKETT, C.; ROBBINS, J. W. (2012). *Religion, Politics, and the Earth: The New Materialism*. Nueva York: Palgrave Macmillan. <<https://doi.org/10.1057/9781137268938>>
- DELEUZE, G. (2014a). *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Cactus. <<https://doi.org/10.3917/puf.dele.2014.01>>
- DELEUZE, G. (2014b). *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- DELEUZE, G. (2014c). *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- DELEUZE, G. (2013a). *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- DELEUZE, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2005). "Immanence: A Life". En: *Pure Immanence. Essays on a Life*. Nueva York: Zone Books.
- DELEUZE, G. (1997). "Literature and Life". *Critical Inquiry*. Vol. 23, No. 2, pp. 225-230. <<https://doi.org/10.1086/448827>>
- DELEUZE, G. (1995). "Deseo y Placer". *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona. N.º 23.
- DELEUZE, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1996). *What Is Philosophy?* Nueva York: Columbia University Press.
- DE LUMLEY, H. (2000). *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- DERRIDA, J. (2013). *On Touching—Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.
- DOBSON, A; BARKER, K.; TAYLOR, S. (eds.). 2013. *Biosecurity*. Londres: Routledge. <<https://doi.org/10.4324/9780203113110>>
- DUGDALE, L. (2013). "Medicine's metaphysics". *Hastings Center Report*, March-April. <<https://doi.org/10.1002/hast.150>>
- DUNBAR, R. (2004). *The Human Story. A new story of mankind's evolution*. Faber & Faber.
- ESPÓSITO, R. (2012). *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Cambridge: Polity Press.
- FOUCAULT, M. (1985). "Life: experience and science". En: P. RABINOW y N. ROSE (eds.). *The essential Foucault*. Nueva York: New York Press.
- FRASER, M.; KEMBER, S.; LURY, C. (eds) (2006). *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*. Londres: SAGE.
- GRAY, C. (2001). *Cyborg citizen: politics in the posthuman age*. Nueva York: Routledge.
- GRECO, M. (2005). "On the Vitality of Vitalism". *Theory, Culture & Society*, Vol. 22, n.º 1, p.15-27. <<https://doi.org/10.1177/0263276405048432>>
- HANEY, W. (2006). *Cyberculture, cyborgs and science fiction: consciousness and the posthuman*. Amsterdam: Rodopi.
- HAYLES, K. (1999). *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999. <<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226321394.001.0001>>
- HEIDEGGER, M. (2001). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Introduction to metaphysics*. Londres: Yale University Press.
- HEIDEGGER, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HENRY, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- JONAS, H. (1966). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- JOU, D. (2015). *Materia y Materialismo*. Barcelona: Ediciones Pasado y Presente.
- MACDOUGALL, R. (1913). "Neo-vitalism and the logic of science". *Science*, vol. XXXVII, n.º 942.
- MARGOLIS, J. (2013). "Toward a metaphysics of culture". *Human Affairs*. vol. 23, p. 474-494. <<https://doi.org/10.2478/s13374-013-0143-3>>
- MATURANA, H.; VARELA, F. (1994). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambalah Publications.
- MULLARKEY, J. (2007). "Life, Movement and the Fabulation of the Event". *Theory, Culture & Society*, Vol. 24, n.º 6, p. 53-70. <<https://doi.org/10.1177/0263276407078712>>
- NIETZSCHE, F. (1990). *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*. London: Penguin Classics.
- LATOURE, B. (1999). *Pandora's Hope*. London: Harvard University Press.
- LATOURE, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOURE, B. (1991). "Technology is Society Made Durable". En: Law J (Ed.) *A Sociology of Monsters*. Londres: Routledge.
- LEMKE, T. (1980). "New Materialisms: Foucault and the 'Government of Things'". *Theory, Culture & Society*. Vol. 32, n.º 4, p. 3-25. <<https://doi.org/10.1177/0263276413519340>>
- LUKÁCS, G. (1980). *The Destruction of Reason*. Londres: The Merlin Press.
- OLMA, S.; KOUKOUZELIS, K. (2007). "Life's (Re-)Emergences". *Theory, Culture & Society*, Vol. 24, n.º 6, p. 1-17, 2007. <<https://doi.org/10.1177/0263276407078709>>
- PARISI, L. (2007). "Biotech: Life by Contagion". *Theory, Culture & Society*. Vol. 24, n.º 6, p. 29-52.
- PFEIFER, G. (2015). *The New Materialism: Althusser, Badiou, and Žižek*. Nueva York: Routledge. <<https://doi.org/10.4324/97811315748375>>

<http://digithum.uoc.edu>

Una metafísica de la vida...

- RUDDER BAKER, L. (2007). *The Metaphysics of Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511487545>>
- RUTSKY, R.L. (1999). *High techné: art and technology from the machine aesthetic to the posthuman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SERRES, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- SIMMEL, G. (2015). *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Chicago: University of Chicago Press.
- SISMONDO, S. (2015). "Ontological turns, turnoffs and roundabouts". *Social Studies of Science*, Vol. 45, n.º 3, p. 441–448. <<https://doi.org/10.1177/0306312715574681>>
- SLOTEDIJK, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- SLOTEDIJK, P. (2001). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela.
- SUTHERLAND, T. (2013). "Liquid Networks and the Metaphysics of Flux: Ontologies of Flow in an Age of Speed and Mobility". *Theory, Culture & Society*, Vol. 30, n.º 5, p. 3–23. <<https://doi.org/10.1177/0263276412469670>>
- VARELA, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2015a). "Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 48, p. 165–187.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2015b). "Filosofía híbrida y vitalismo racional en Canguilhem y Ortega y Gasset". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 32, no. 2, p. 513–541. <https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n2.49975>
- WHITEHEAD, A. (2004). "Naturaleza y Vida". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 37, p. 257–288.
- WHITEHEAD, A. (1979). *Process and Reality*. Londres-Nueva York: The Free Press.
- WOOLGAR, S.; LEZAUN, J. (2015). "Missing the (question) mark? What is a turn to ontology?" *Social Studies of Science*. Vol. 45, no. 3, p. 462–467. <<https://doi.org/10.1177/0306312715584010>>
- WOOLGAR, S.; LEZAUN, J. (2013). "The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?". *Social Studies of Science*, vol. 43, no. 3, p. 321–340, 2013. <<https://doi.org/10.1177/0306312713488820>>

Marco Maureira Velásquez

(maureira.marco@gmail.com)

Universidad de Barcelona

Marco Maureira (<https://orcid.org/0000-0002-0238-6774>) es Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha desempeñado funciones como consultor en la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL-Naciones Unidas) y como colaborador en el Barcelona Science and Technology Studies Group (STS-b). Actualmente desarrolla una investigación financiada por el Gobierno de Chile (CONICYT) en el programa de doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona. Entre sus publicaciones recientes cuenta con: a) "Por una crítica de la Diferencia", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*; b) "The epidemiological factor: a genealogy of the link between medicine and politics", *International Journal of Cultural Studies*; y c) "Un análisis filosófico de las técnicas de construcción de escenarios", *Revista Cinta de Moebio*.

Facultat de Filosofia, Universidad de Barcelona
Montalegre 6, 08001 Barcelona



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA