




La vida y la incertidumbre. Ensayo sobre perspectivismo y ontología relacional

Life and Uncertainty. Essay on Perspectivism and Relational Ontology

Silvana Vignale,

CONICET, Argentina

 <https://orcid.org/0000-0002-2003-5628>

 silvanavignale@hotmail.com



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.726>

Resumen. Considerarse un individuo o un sujeto y vivir la vida de modo personal, no es sino un modo de ser, entre otros posibles. La definición de lo humano se ha constituido por medio de la separación de distintas esferas —ontológica, política, epistemológica— que aseguran la jerarquía del ser humano dentro de la especie y su primacía respecto de otros vivientes y de las cosas. Abordaremos dos tópicos desde los cuales poner en crisis estas esferas. Por un lado, buscamos comprender la noción de vida despojada de la individualidad, a partir de la introducción de conceptos como los de simbiosis, *simpoiesis* y metamorfosis. Por otro lado, abordaremos la noción de incertidumbre, con la que no solamente se pone en crisis la relación sujeto-objeto, sino que nos permite arribar a una ontología relacional, que parte de la idea de que no hay una existencia anterior de objetos individuales, sino que su constitución se da en el marco del carácter relacional o nodal de los objetos. Ambos desarrollos son posibles considerando al perspectivismo, como método para tomar distancia de la tradición metafísica y de la lógica binaria que estructura nuestro pensamiento en la comprensión que tenemos de la realidad y de lo material. Con todo, buscamos dirigirnos hacia las borraduras de lo humano en una nueva cartografía de lo viviente, en el que el mundo no sea comprendido como un mundo lleno de objetos, sino como un mundo de relaciones

Palabras clave: estudios posthumanos, *simpoiesis*, ontología relacional, principio de incertidumbre, perspectivismo

Abstract. To consider oneself an individual or a subject and to live one's life in a personal way is only one way of being, among other possible ways of being. The definition of what is human has been constituted through the separation of different spheres -ontological, political, epistemological- which ensure the hierarchy of the human being within the species and its primacy with respect to other living beings and things. We will address two topics from which to question these spheres. On the one hand, we seek to understand the notion of life stripped of individuality by introducing concepts such as symbiosis, *sympoiesis* and metamorphosis. On the other hand, we will address the notion of uncertainty, which not only puts the subject-object relation into crisis, but also allows us to arrive at a relational ontology, which starts with the idea that there is no prior existence of individual objects, but that their constitution takes place within the framework of the relational or nodal character of objects. Both developments are possible by considering perspectivism as a method of distancing ourselves from the

metaphysical tradition and the binary logic that structures our thinking in our understanding of reality and the material. However, we seek to address the erasures of the human in a new cartography of the living, in which the world is not understood as a world full of objects, but as a world of relations

Keywords: Posthuman studies, *sympoiesis*, relational ontology, uncertainty principle, perspectivism

Cómo citar: Vignale, S. (2025). La vida y la incertidumbre. Ensayo sobre perspectivismo y ontología relacional. *En-Claves del Pensamiento*, (37), 1-25. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.726>

Si el hombre tiene un destino, ese sería el de escapar al rostro, deshacer el rostro y las rostrificaciones, devenir imperceptible, devenir clandestino, no por un retorno a la animalidad, ni tan siquiera por retornos a la cabeza, sino por devenires-animales muy espirituales y muy especiales, por extraños devenires en verdad que franquearán la pared y saldrán de los agujeros negros, que harán que hasta los rasgos de rostridad se sustraigan finalmente a la organización del rostro, pecas que huyen hacia el horizonte, cabellos arrastrados por el viento, ojos que uno atraviesa en lugar de mirarse en ellos o de mirarlos en el taciturno cara a cara de las subjetividades significantes.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas*

Se acerca incontestable, lenta, terrible como el destino, la gran cuestión y la gran tarea: ¿cómo administrar la Tierra en cuanto un todo?

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos; junio-julio de 1885*

Por qué ensayamos

Lo que sigue es apenas un ensayo, no porque consideremos que un ensayo tenga un rango menor a un *paper* científico o a un tratado filosófico. Ensayamos en el sentido de probar ideas, de experimentar con ellas en el campo filosófico que, a lo largo de cientos de años —por lo menos en su tradición más reconocida—, ha producido suponiendo supersticiosamente la autonomía individual y una naturaleza humana separada de un mundo lleno de objetos. No podemos adjudicarlo sólo a la filosofía: la religión y la ciencia han colaborado con lo que Donna Haraway,¹ Anna Tsing² y Rosi Braidotti³ —entre otras pensadoras contemporáneas— nombran como ‘excepcionalismo humano’, y sobre las que Friedrich Nietzsche ya había reconocido el mismo tipo de ideal metafísico, la voluntad de verdad que aplasta a la voluntad de vida, cuando se trata de preferir un puñado de certeza a toda una carreta de hermosas posibilidades.⁴ Decimos

¹ Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno* (Buenos Aires: Edición Consonni, 2019).

² Anna Tsing, “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species.” *Environmental Humanities*, volume 1 (November 2012).

³ Rosi Braidotti, *Lo posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2015).

⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (Buenos Aires: Alianza, 1997), 29.

que es un ensayo *apenas*, porque quizás podamos sólo de manera insuficiente diferenciarnos de aquella forma en la que nos contemplamos y autopercebimos a nosotras y a nosotros mismos y a los otros vivientes; pero también en cuanto apenas podemos comenzar a incorporar discursos como los de la biología y la física. ¿Es válido ir por este camino, cuando la tradición de pensamiento crítico a la que se adscribe nuestro trabajo ha buscado desbiologizar —como una de sus operaciones teóricas más relevantes—? ¿No son estos campos completamente extraños, tanto como ir un poco a tientas en un cuarto oscuro? Puede objetársenos. Pero hemos aprendido —y no es elogioso en sí mismo, sólo ha ocurrido de esta manera— que elucubrar algunas ideas (rumiarlas, comenzar a comprenderlas, rodearlas, ponerles palabras a algunas intuiciones teóricas) y escribirlas, no es un ejercicio diferente. Hemos aprendido que la escritura no es una exposición sobre las certezas a las que hemos llegado, sino un modo de desestabilizar nuestros propios supuestos: hacer tambalear ese conjunto de vigas que sostiene al edificio impenetrable del conocimiento, ese modelo arquitectónico en el que se debe dar cuenta de lo que se sabe. Estas formas de escribir no van sino a contrapelo de un ejercicio filosófico del pensamiento; ejercicio cuya condición de posibilidad es la fragilidad de las certezas, ejercicio de desequilibrio de lo que consideramos un mundo que, en lugar de devolvernos al convencimiento de un yo soberano, nos arroja a un teatro desconocido de seres, fuerzas y remolinos.

Figura 1. *Sagartia nivea*, *S. miniata*, *S. troglodytes*, *S. parasitica* (1860)

Philip Henry Gosse (1810-1888)



Fuente: Artvee (<https://artvee.com/dl/sagartia-nivea-s-miniata-s-troglodytes-s-parasitica/>)

Ensayamos unas ideas desde una genealogía que no disocia entre cuerpo y mente, ni entre naturaleza y cultura y que, a la vez, admite un cruce entre lo epistémico, lo ético, lo ontológico y lo político. Esta genealogía parte de una crítica al ideal humanista del *Hombre* —figura que coincide con el núcleo de la concepción liberal e individualista del sujeto—,⁵ y expone que muchos de los conceptos en torno a lo humano, naturalizados por las ciencias humanas y sociales, son construcciones sociales e históricas, asunto sobre el que avanzó el posestructuralismo durante el siglo pasado. Todo aquello que ha definido hasta ahora al *Hombre* se ha expresado en distintas esferas. Las relaciones de distancia entre sujeto-objeto, de orden epistémico, dando prioridad a los sujetos por sobre las cosas; el estudio de la naturaleza humana en términos de la autonomía y jerarquía de su persona y dignidad (y la diferencia respecto de su cuerpo), que responde a la ética y al derecho. La metafísica, en cuanto se concibe la singularidad desde la individualidad e identidad del yo.

Como lo sostendremos en este escrito, considerarse un sujeto o una persona, considerarse un individuo con una identidad definida, no es sino cierto modo de ser. La constitución histórica del individuo, aquello que Michel Foucault nombra como “gobierno de la individualización”⁶ y Friedrich Nietzsche antes como “domesticación”,⁷ da cuenta no sólo de cómo el ser humano se ha constituido en individuo, sino también del lugar jerárquico que ha ocupado respecto de los objetos, de la naturaleza, de las otras especies, y que reproduce al interior de la propia —bajo formas de sojuzgamiento del ideal del varón, blanco y propietario—. En otras palabras, lo humano surge gracias a la separación en distintas esferas que lo definen por su soberanía, sea desde un punto de vista ontológico, epistemológico o político, separación que resguarda el dominio del *Hombre*. El desafío —no de este ensayo, sino quizás el de la filosofía en adelante— es doble: cuestionar las categorías con las cuales lo humano es pensado y definido; y una nueva cosmovisión en torno a la materia. Nos referimos a un nuevo materialismo, a una nueva forma de construcción de la objetividad, un nuevo modo de pensamiento que se ejercite por fuera de la forma-individuo y de la certeza inmediata del *cogito*, así como del dualismo y de la separación entre las conciencias y los cuerpos. Que pueda dar cuenta no de un mundo de objetos, sino de un mundo de relaciones.

⁵ Mantenemos las mayúsculas para evidenciar no sólo la jerarquía respecto de otras especies que las mismas representan en la autodenominación del ser humano, sino también para remarcar la invisibilización del género mediante el recurso al universal *hombre*, como prototipo de la humanidad.

⁶ Michel Foucault, “Post-scriptum. El sujeto y el poder”. En H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2001).

⁷ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Buenos Aires: Alianza, 1998).

Que lo humano se ha vuelto un signo de interrogación en la sociedad contemporánea, puede constatarse todos los días cuando entramos a alguna página web y nos pide que declaremos —con el código captcha— que no somos robots, que somos humanos, como lo señala Rosi Braidotti.⁸ Si se quiere realizar un diagnóstico de nuestro presente, es ineludible el anudamiento entre vida y política, no sólo en los viejos términos expresados por Foucault con la definición de “biopolítica”.⁹ La actualidad nos plantea nuevas modulaciones, no solamente de la vida entrando en los cálculos del poder, sino también en cuanto puede autoproducirse y proliferar fuera de los cuerpos, a partir de intervenciones biotecnológicas; lo que ha sido denominado como “biopolítica molecular”.¹⁰ Aparecen así nuevas relaciones de los cuerpos de los sujetos con la tecnología: ya sea por manipulación genética, células madre, o por las distintas formas en las que los sujetos devienen *cyborgs*.¹¹ De modo que el mismo entramado que amenaza a las nociones con las cuales se pensaba al sujeto moderno, pone en jaque también lo que comprendemos por ‘vida’, en cuanto ya no es definida como lo opuesto a la mercancía (puede ser un nuevo recurso para ser explotado); y tampoco podemos definirla por oposición a la muerte (en cuanto la biotecnología permite que algo viva o perdure sin el soporte del cuerpo).¹² Este es solo un aspecto de aquello a lo que nos enfrentamos en nuestro tiempo. En alguna medida, el aparato teórico-metodológico con el que producíamos conocimiento, en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, se encuentra en falla al pretender seguir esquematizando la realidad a partir de distinciones binarias, como las de cuerpo y mente, naturaleza y cultura, vida y muerte, incluso la misma distinción entre *bios* y *zoe* —de la que largamente se ocupó Giorgio Agamben—, han alcanzado el punto más alto de su crisis. Es indispensable atender, en este sentido, a lo que señala Pablo Pachilla, respecto del lugar actual de la filosofía, y la atención a las ciencias de la vida, que han tomado protagonismo en los últimos años. Esto es, atender tanto al *a priori* histórico-material y a los desplazamientos a los que nos llevan las biotecnologías, como a la importancia ético-política de nociones como las de “simbiosis” u “holobionte”.¹³ Si bien no nos ocuparemos aquí de temas vinculados a las

⁸ Rosi Braidotti, *El conocimiento posthumano* (Barcelona: Gedisa, 2022), 9.

⁹ Michel Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad Volumen I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009).

¹⁰ Nikolas Rose, *Políticas de la vida, Biomedicina, poder y subjetividad* (La Plata: UNIPÉ Editorial Universitaria, 2012).

¹¹ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Valencia: Ediciones Cátedra, 1995).

¹² Gabriela D’Odorico, “Biopolítica para pensar el presente: neoliberalismo y tecnociencia”, en Gabriela D’Odorico (coord.). *Utopías biopolíticas. Actualidad del pensamiento de Michel Foucault* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Godot, 2020).

¹³ Pablo Pachilla (ed.), *Posnaturalismos* (Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2023), 11-12. Como lo señala Pachilla no solamente la biología alimenta el giro ontológico de la antropología, sino también estudios etológicos como los de Vinciane Despret, que nutren los estudios críticos animales y permiten pensarnos desde esas representaciones, estudios sobre la vida de las plantas, o la inclusión de perspectivas amerindias como el trabajo de Viveiros de

biotecnologías, no queríamos dejar de mencionar su importancia para un adecuado encuadre de nuestro trabajo o, mejor dicho, para asuntos que le son lindantes. Por ejemplo, cómo la noción de ‘autopoiesis’ —término acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela—,¹⁴ definida como la constante autoproducción de una entidad autónoma, ofrece a la cibernética la posibilidad de ir más allá del biocentrismo y pensar que Internet o la IA están vivas. Sobre este punto invitamos a seguir el trabajo de Miguel Benasayag, para quien existe una singularidad irreductible de lo vivo, de la cual depende la existencia misma del mundo en el que vivimos. Benasayag presenta la idea de que lo vivo co-evoluciona con la técnica, mostrando el carácter de hibridación que otros autores como Donna Haraway o Bruno Latour también sostienen, remarcando la preocupación por muchas de las investigaciones actuales que comparten como horizonte común la vida postorgánica, como nueva promesa fáustica que busca escapar de los ciclos de lo vivo,¹⁵ no otra cosa que una reactivación del odio a la vida y el viejo deseo de *más allá* que las metafísicas formularon desde siempre —y que en nuestro ensayo se ve expresado en el reconocimiento a Nietzsche por haber evidenciado cómo, a través del ideal ascético, se ha dado prioridad a la voluntad de verdad por sobre la voluntad de vida—.

Indudablemente, estos temas revelan la importancia del enfoque posthumano, como nuevo marco teórico y nuevo equipamiento epistemológico, para reconocer la nueva *episteme* en curso,¹⁶ que va más allá de las críticas al humanismo, y que incluye la mirada postantropocéntrica. Esto involucra un desplazamiento doble para las humanidades —tal como lo expresa Braidotti—, en cuanto se trata de considerarnos a nosotras y a nosotros como miembros de una especie y no sólo de una cultura. Y en cuanto exige imputabilidad por la primacía violenta del *anthropos* soberano.¹⁷ En consecuencia, gira en torno a un ejercicio ético y político de atención a nosotras y nosotros mismos, de relación con los otros vivientes —humanos y no humanos—, de toma de posición respecto de los desarrollos tecnológicos y no solamente de una operación teórica —la de considerar nuevos conceptos, nuevos objetos para el abandono de una forma de ser humanos—. Por eso también ensayamos.

Castro, que parten de un multinaturalismo y expanden la noción de subjetividad a animales no humanos —también con atención al lenguaje deleuzo-guattariano en torno a los devenires—.

¹⁴ Humberto Maturana y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo* (Buenos Aires: Lumen, 2003).

¹⁵ Miguel Benasayag, *La singularidad de lo vivo* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Red Editorial, 2021), 19.

¹⁶ Pablo Rodríguez, “Las palabras en las (bio)cosas. Sobre la centralidad de la comunicación en la biopolítica contemporánea”, en D’Odorico, *Utopías biopolíticas*.

¹⁷ Braidotti, *El conocimiento posthumano*, 20.

Por qué la vida y la incertidumbre

Abordaremos dos tópicos desde los cuales se puede comenzar a transgredir aquellas esferas —ontológica, epistemológica y política— que han configurado lo humano. Nos referiremos, por un lado, al problema de la vida. Habitualmente, la vida es entendida como algo personal y en términos de propiedad e individuales —*mi vida*—. Sin embargo, el individuo, como efecto de la configuración de lo humano, no es sino un cierto modo de ser. No solamente debemos renunciar a dar por sentado lo individual de nuestras vidas —aunque quizá, incluso después de Nietzsche y de Foucault, aún sea necesario investigar sobre la construcción de esa individualidad—; sino también queremos destacar que el individuo no es más que un modo de ser —un modo de autopercebirnos, un modo de relacionarnos con nosotras y con nosotros mismos—, y que por lo tanto existen otros posibles modos de ser y posibles desarrollos de la vida que no necesariamente se reducen al individuo y/o a lo orgánico. Cuestionar la naturaleza individual de los seres también exige cuestionar la noción jurídico-política del individuo, con la que hemos organizado el derecho y nuestras instituciones, y cuestionar la dignidad de lo humano por encima de la dignidad no sólo de los otros seres, sino de su supremacía sobre las cosas del mundo —admitiendo que esto arrastra un problema jurídico de lo que habría que ocuparse—. Una crítica a la concepción del individuo biológico y a cómo entendemos la vida, nos permite afrontar este problema.

Por otro lado, abordaremos —a tientas y a partir de algunos discursos afines a los que este ensayo propone— el concepto de “incertidumbre”, perteneciente a la mecánica cuántica y atribuido a las investigaciones de Niels Bohr y Werner Heisenberg, en cuanto desafía a la filosofía respecto de la relación sujeto-objeto. Immanuel Kant ya había ido suficientemente lejos con el giro copernicano en *La crítica de la razón pura*, al devolverle al sujeto cierta dignidad en el acto de conocimiento —en la medida en que recondujo la posibilidad de una experiencia del objeto, luego de los extravíos y tropiezos de la metafísica; y en cuanto sostuvo firmemente que espacio y tiempo no eran sustancias, sino las formas puras de la sensibilidad, formas con las que el sujeto ordena el caos proveniente de la sensación—. La noción de “indeterminación” de la mecánica cuántica, no solamente cuestiona a las teorías del conocimiento modernas; permite a la vez pensar un modo de interacción que desafía a la concepción de una individualidad atomizada de los objetos. La incertidumbre permite pensar que cuando un sujeto conoce, no solo conoce, sino que transforma la realidad. Y he aquí lo revolucionario para el supuesto de la subjetividad y la moralidad humanas: sin intencionalidad —es decir, sin las características de la actuación moral y volitiva que se le asignan al sujeto desde la tradición filosófica—. Lo subversivo de esta idea radica en advertir que lo que se

anuncia con ello es una suerte de *poiesis* relacional, un mundo que está permanentemente creándose mediante interacciones.

De modo que la elección de estos dos tópicos no es arbitraria; ataca por dos flancos la prioridad y soberanía del sujeto humano —la individual y la del sujeto que conoce—. Esa misma operación nos arroja a una reconsideración del mundo material y de las relaciones posibles entre los cuerpos. Si Foucault realizó una contribución el siglo pasado, fue sacar la experiencia subjetiva del territorio de una metafísica de la identidad y del cuerpo entendido como *natural*, para analizar su construcción por el modo en que es disciplinado y normalizado, y en el que le es asignada una identidad. Ello nos permite ahora llevar la problematización más a fondo en lo referente a la constitución subjetiva de lo humano, no únicamente sobre la figura del *Hombre*, también atendiendo a la figura del *anthropos*. Por el lado del objeto, se trata de devolverle cierta dignidad a las cosas en cuanto a su potencia; pensar la materia no como algo pasivo o inerte, puesta allí para que tengamos tal o cual experiencia subjetiva —de acuerdo con lo que se consideren las condiciones de posibilidad de ese acercamiento—. Por lo tanto, comprender de otra forma la relación entre los cuerpos, en ausencia de la directriz de la intencionalidad o voluntad subjetiva, como única forma de intervención y transformación del mundo. Así, tanto el sujeto —entendido como individuo y actuante—, como el objeto —entendido como pasivo e inerte— deben reconfigurarse para estar a la altura de una nueva *episteme*. La noción de vida nos permite cuestionar tanto la idea de la individualidad como el carácter inerte de las cosas, al tiempo que la noción de incertidumbre pone en jaque el papel tanto del sujeto como del objeto en las teorías del conocimiento, desde la revolución científica en adelante. Ambos tópicos nos permiten repensar no estrictamente lo humano, sino las borraduras de lo humano en una nueva cartografía de lo viviente.

Simbiosis, *simpoiesis* y metamorfosis: la vida sin la individualidad

Para los animales, así como para las plantas, nunca ha habido individuos. El nuevo paradigma de la biología plantea nuevas preguntas y busca nuevas relaciones entre las diferentes entidades vivientes de la Tierra. Todos somos líquenes.

Scott F. Gilbert, Jan Sapp, Alfred I. Tauber,
Nunca fuimos individuos

En nuestra experiencia cotidiana del mundo, es común la idea de que toda vida es individual, en un proceso que comienza con el nacimiento y se termina con la muerte. La vida se presenta, desde este punto de vista incuestionado, siempre como el predicado de la individualidad.

También para la filosofía la premisa parte de afirmar la individualidad. La estrategia ha sido la de presuponer la individualidad e identidad biológica humanas para derivar de allí una serie de problemas metafísicos como, por ejemplo, si esa individualidad se reduce a su corporalidad o si dependen de otra naturaleza como la conciencia o el alma. Y es desde esa misma presuposición que se identifica como individual la vida de los otros vivientes, sean ranas, orquídeas, pumas o mosquitos. De manera que el presupuesto de la identidad e individualidad condiciona la definición de la vida y, al mismo tiempo, la duplica —nos referimos al dualismo propio de gran parte de la tradición filosófica, que exige a continuación determinar la dignidad de unos individuos por sobre otros, en función de esa misma duplicación—. Como lo sostiene Thomas Pradeu, “nuestra definición de individualidad es antropocentrista o, más precisamente, dependiente de nuestras condiciones biológicas de existencia en cuanto seres humanos, en cuya primera fila se encuentran nuestra estatura y nuestro aparato perceptivo”.¹⁸ ¿Qué sucede si borramos la categoría de individuo, si pensamos la vida sin el criterio de la individualidad? ¿Y si igualmente borramos el pensamiento de un principio y un final, razonamiento ligado todavía al creacionismo? ¿Qué nueva experiencia habilitaría admitir la relacionalidad de los cuerpos, si ya no los consideramos separados unos de otros?

A menudo suele confundirse la noción de ‘individuo biológico’ con la de ‘organismo’. Un individuo se caracteriza por su perseidad —su separación de otros—, su unidad —en la medida en que puede ser individualizado—, su identidad —es decir, que sea siga siendo el mismo, incluso a pesar del paso del tiempo—, cosa que quizás puede ser más predicable de un mamífero que de cualquier organismo. Esto es cada vez es más cuestionable desde las ciencias de la vida. En 2012 tuvo cierto impacto la aparición de un artículo en el que la filosofía y la biología se cruzaron para cuestionar esta misma idea. Nos referimos a “Nunca fuimos individuos: la simbiosis como visión de vida”, de Scott F. Gilbert, Jan Sapp, Alfred I. Tauber. De acuerdo con ellos, desde el punto de vista biológico se ha revelado con el desarrollo de las tecnologías y de lo que ellas nos han permitido observar en microbios y bacterias, que ya no podemos simplemente referir un individuo biológico. El artículo desarrolla y cuestiona los diferentes criterios de individualidad que la biología había desarrollado hasta el momento —anatómicos, embriológicos, fisiológicos, inmunológicos, genéticos o evolutivos— para concluir que ninguno de ellos logra

¹⁸ Ludwig Pascal y Thomas Pradeu. *El individuo. Perspectivas contemporáneas* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión, 2014), 86.

describir la diversidad presente en una estructura orgánica.¹⁹ Algo interesante de mencionar es que la biología desarrolla el concepto de “individuo autónomo agente” en la modernidad, imitando la apariencia del ciudadano independiente —lo que no resulta inocente si ejercemos la sospecha nietzscheana, evidenciando la relación entre filosofía, ciencia e ideal ascético—, y que sólo con la emergencia de la ecología en la segunda mitad del siglo XIX, los sistemas orgánicos —como compuestos de individuos en relaciones cooperativas y competitivas— complementaron las concepciones de las ciencias de la vida basadas en el individuo.

Los avances tecnológicos han desafiado a la noción de individuo y con ello se ha presentado el problema de las fronteras del ser viviente. La simbiosis se ha transformado en un principio fundamental de la biología contemporánea, lo que ha facultado a reelaborar los modos en que pensamos la organización de la vida, más allá de las oposiciones entre ser y no ser, sujeto y objeto, vida y muerte, que han caracterizado al pensamiento occidental.²⁰ Un ‘simbionte’ hace referencia a la relación entre dos seres o especies diferentes en la que ambos o uno de ellos se beneficia. En numerosos casos el organismo parece independiente, en el sentido de *separado*, pero eso no hace que sea autónomo, en cuanto depende de otro organismo para su supervivencia: árboles que albergan hormigas a las que alimentan a cambio de ser protegidos de sus agresores, o la simbiosis entre mamíferos y bacterias presentes en sus intestinos, que posibilitan la digestión.²¹ Otro ejemplo, citado por Gilbert, Sapp y Tauber, es el de la mariposa azul europea, *Mariculinea arion*, que pone sus huevos en plantas de tomillo. Las larvas caen después al suelo, imitando el olor de las larvas de una especie de hormigas, las *Myrmica sabuleti*, que confunden las larvas de la mariposa con las propias, las llevan a su hormiguero y las alimentan, y gracias a eso se produce la metamorfosis de oruga en mariposa, al interior de un hormiguero y por la colaboración de las hormigas. También la especie humana se ha visto beneficiada por otras especies, como lo expresa Charles Darwin al referirse al trabajo de las lombrices de fabricar un mantillo vegetal, luego de digerir materia orgánica. Esto no sólo ha hecho posible que la Tierra sea habitable por los humanos —gracias a que el moho vegetal permite el crecimiento de las plantas—, sino que también han inaugurado la cultura humana, en la medida en que ese mantillo protege por periodos muy largos de tiempo los artefactos

¹⁹ Scott Gilbert, Jan Sapp y Alfred Tauber, “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals”. *Quarterly Review of Biology*, 87, núm. 4 (2012): 325-341.

²⁰ Como lo recuerda Anna Tsing, el concepto de ‘simbiosis’ —la vida mutuamente beneficiosa entre especies— se inventó para los líquenes, una asociación de un hongo y un alga o cianobacteria. Anna Tsing, “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species”, *Environmental Humanities*, 1 (2012). <http://www.environmentandsociety.org/node/5415>.

²¹ Ludwig Pascal y Thomas Pradeu. *El individuo. Perspectivas contemporáneas*, 82.

fabricados por humanos, sin que se descompongan.²² En otras palabras, podemos decir que todos estos ejemplos manifiestan una alianza interespecie, que hace posible la vida en conjunto.

Presentadas las cosas de esta manera, cada uno que lee este ensayo es un organismo multiespecie, conectado mucho más de lo que cree con otros vivientes. Esto admite no sólo un desplazamiento de la noción esencialista de la individualidad, sino también una comprensión más compleja del mundo y de lo que entendemos por vida.

Haraway, siguiendo a la bióloga Lynn Margulis y a Beth Dempster, propone el término ‘*simpoiesis*’, aludiendo a un ‘hacer-con’, como alternativa a la noción de ‘autopoiesis’ —que es definida exclusivamente en razón del énfasis atribuido a la autonomía de un organismo, pero que, como lo sostiene Francesca Ferrando, no parece tener en cuenta lo suficiente las relaciones e intercambios necesarios que ocurren en un organismo y su entorno—. ²³ Hablar de *simpoiesis* expresa que no se trata del carácter presuntamente beneficioso entre dos organismos de diferentes especies, sino de la relacionalidad presente entre dos o más seres (de ahí el término ‘holobionte’), lo que hace que evolucionen juntos —en el sentido de que se desarrollen, se transformen, sufran metamorfosis, sobrevivan, adquieran nuevas potencias, gracias a estar relacionados entre sí, de manera compleja y dinámica—. Queremos evitar decir ‘co-evolución’, por sus resonancias darwinianas. Se trata más bien de un despliegue de la vida en que *se es con otros*, se genera con otros, nunca desde la presunta individualidad que los filósofos han considerado, producto de su necesidad de hipostasiar. “Es una palabra para configurar mundos de manera conjunta, en compañía”.²⁴ “Los bichos no preceden a sus relacionalidades”, dice Haraway,²⁵ en clara sintonía con la idea de “intra-acción” de Karen Barad —concepto que recuperaremos enseguida—, sino que se generan a partir de enredos anteriores. Haraway recurre al trabajo de Vinciane Despret,²⁶ para dar cuenta de cómo lo que los científicos hacen en el campo afecta la manera en que los animales ven a sus científicos observándoles, y por lo tanto la manera en que les responden.²⁷ Es un *devenir-con* que Margulis había nombrado como ‘intimidad de los desconocidos’. Para Haraway la idea de *simpoiesis*, al mismo tiempo que

²² La referencia a Darwin la hemos tomado de Jane Bennett, *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas* (Buenos Aires: Caja Negra, 2022), 213.

²³ Francesca Ferrando, *Posthumanismo filosófico* (Materia Oscura, 2023), 241.

²⁴ Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno*, 99.

²⁵ *Ibid.*, 100.

²⁶ Vinciane Despret, *Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2018) y Vinciane Despret, *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2022).

²⁷ Cfr. Capítulo 7 “Una práctica curiosa”. Haraway, *Seguir con el problema*, 195-206.

menciona una génesis conjunta sin una individualidad que preceda a la relación, reconoce que se trata de un “materialismo *sensible*”.²⁸

Hemos hecho referencia aquí a los conceptos de simbiosis y de *simpoiesis*. No quisiéramos dejar de dedicar unas palabras también a la metamorfosis de la vida, y a la razón por la cual si hablamos de metamorfosis necesitamos despersonalizar la vida, aunque también sustraerla de los principios del creacionismo, que la presentan como si tuviera un comienzo y un final. Llamamos *nuestra vida* a algo que ubicamos en nuestro nacimiento —que no recordamos, pero en lo que confiamos gracias al relato de nuestras madres y a los registros fotográficos o de video—, y que tendría un final con nuestra muerte —de lo que tampoco podremos hablar ni inscribir en la memoria—. Nos autopercebimos de esa manera. Pero nuestra vida no es exclusivamente *nuestra*, en términos de una singularidad propia o personal, sino que nos vino transmitida por otros. Cuando pienso en mis hijos, aunque nunca puedo formularlo bajo la idea de *haberles dado la vida* —expresión que va siempre acompañada de una ética del sacrificio, de un determinado rol maternal y de una forma de amor basada en una relación de deuda—, sí advierto que fue a través mío que ellos llegaron a la vida. Pero ¿llegaron? ¿O más bien la vida —a través mío— se singularizó en esos otros dos que hoy pueden decir “estoy vivo”?

Emmanuel Coccia, quien ha descendido hacia la profundidad de estas cuestiones, expresa cómo madre e hija o hijo son, durante nueve meses, coextensivos: dos que coinciden en su *res extensa*, que ocupan un mismo espacio. El embarazo —la experiencia mamífera de albergar en sí el cuerpo del otro—, como experiencia de una multiplicidad originaria que es intrínseca a toda vida. Siempre se nace de otro cuerpo, como eslabón de una cadena de metamorfosis. Por eso la verdadera antítesis del nacimiento no es la muerte —dice Coccia—, sino ver el propio cuerpo engendrar otros cuerpos.²⁹ La experiencia de engendrar con el propio cuerpo el cuerpo de otro, permite ser testigo de cómo la *propia vida* —si cabe aquí mantener el nombre que le damos de modo usual— se reedita en la vida de otro. En otros términos: que no hay tantas vidas como individuos podemos contar; sino una única y misma vida atravesando diferentes cuerpos, que son engendrados mediante una especie de donación por desbordamiento. La vida transita por ellos.

Ese traspaso de un cuerpo a otro y ese devenir de la vida, de transformación constante y metamorfosis, muestra que ella no se diferencia de ninguna instancia que la trascienda, que

²⁸ *Ibid.*, 139.

²⁹ Emanuele Coccia, *Metamorfosis* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021), 36.

no hay un afuera ni algo que se le oponga en términos opuestos. Tal es su carácter de inmanencia, al que Gilles Deleuze le ha dedicado un breve pero bello escrito, “La inmanencia: una vida...” —donde describe el carácter impersonal de la vida, su singularización que no es necesariamente individuación—,³⁰ y a la que Jacques Derrida ha dedicado también un seminario, intitulándolo “La vida la muerte” —nombre que busca recordar la continuidad de lo vivo y que no hay una oposición contraria entre la vida y la muerte—. Derrida, siguiendo a Claude Bernard y a Georges Canguilhem, recuerda que los fenómenos de muerte, de destrucción orgánica ligados al funcionamiento y al gasto físico-químico, forman parte ciertamente de la vida, así, “la vida es la vida más la muerte”.³¹

Esta continuidad y coextensividad de la vida tiene algo que decir respecto a lo que comúnmente consideramos como materia inerte: ignoramos la vitalidad de la materia, porque entendemos la vida como el atributo de alguien que la posee y luego inexorablemente la pierde. Jane Bennett ha buscado con el concepto de “materia vibrante” desestabilizar las figuras de la vida y la materia hasta volverlas extrañas, partiendo de la idea de “reparto de lo sensible” de Jacques Rancière, para poner en duda la separación entre materia sorda de las cosas y vida vibrante de los seres. Reivindicar la vitalidad de la materia es un ejercicio a contrapelo de la idea de la materia inerte o instrumentalizada, que alimenta la soberbia humanas y fantasías de conquista y consumo que están destruyendo la Tierra.³²

Comprender la vida no desde la individualidad, sino como simbiosis, *simpoiesis* y metamorfosis, facilita tomar distancia respecto de la tradición metafísica y de la lógica binaria que estructura nuestro pensamiento en la visión que tenemos de la realidad y de lo material. La metamorfosis de la vida muestra la continuidad entre lo viviente y lo no-viviente, por lo que “cada yo es un vehículo para la Tierra, un navío que permite que el planeta viaje sin desplazarse”.³³ Bruno Latour retoma el concepto de ‘*Gaia*’ de Margulis y James Lovelock, para afirmar que todos los vivientes, humanos y no humanos, formamos parte de aquello que se denomina vida en el planeta Tierra, para posicionarnos críticamente, desde una perspectiva ligada al biocentrismo, respecto de la era del Antropoceno.³⁴ En un hermoso ensayo antes de

³⁰ Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

³¹ Jacques Derrida, *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021), 126.

³² Bennett, *Materia vibrante...*, 12.

³³ Coccia, *Metamorfosis*, 13.

³⁴ Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017), 36.

morir dice “necesito una palabra que diga que, en Tierra, ‘todo está vivo’”.³⁵ La comprensión de la vida en estos términos nos obliga, además de abandonar la idea de una materia inerte, a considerar las cosas desde una nueva escala planetaria. No nos detendremos en este momento en las consecuencias ético-políticas que supone este asunto, ni tampoco en los riesgos de confundir la perspectiva con una visión de totalidad. Nos limitaremos a señalar, junto a Benasayag, a propósito de algunas consideraciones posteriores, que no se trata tanto de un despertar o de una toma de conciencia, sino de un cambio de punto de vista y de dispositivo.³⁶

Perspectivismo e incertidumbre: *poiesis* relacional sin sujeto

Una de las moralejas es que somos asimismo no humanos y que también las cosas juegan un papel crucial en el mundo.

Jane Bennett, *Materia vibrante*

Nos toca vivir, a cada quien, las mujeres y los hombres, pero también a los animales y a las plantas —sin olvidar los mares y las montañas— una época muy particular, tan inquietante como estimulante. Después de mucho tiempo habiendo querido olvidar nuestra pertenencia en el mundo, después de un largo periodo en el que nosotros, los humanos, soñamos (o tuvimos la pesadilla) de ser sujetos separados de una naturaleza-objeto, ahora el mundo se acuerda de nosotros.

Miguel Benasayag, *La singularidad de lo vivo*

Al comienzo de este escrito nos adelantamos en mencionar que tomaríamos también la noción de incertidumbre —proveniente de los físicos Bohr y Heisenberg—, en cuanto desafía el esquema sujeto-objeto. Preferimos usar ‘incertidumbre’ en lugar de ‘indeterminación’, como una forma de insurrección a la filosofía moderna que buscaba hacerse de una certeza indubitable, lo que condujo —nada más y nada menos— que a la postulación del *cogito*, es decir de ese yo pienso —ese yo reducido a la conciencia—, que coloca al cuerpo del lado de una máquina inerte, y sobre el cual se edifica el racionalismo. La incertidumbre, como contracara de la certeza, es —además de un principio de la mecánica cuántica— una directriz para nuevos modos de conocer: conocer sin buscar certezas indubitables que nos reconduzcan

³⁵ Bruno Latour, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus, 2022), 36.

³⁶ Benasayag, *La singularidad de...*, 17.

a la propia humanidad, que nos sobreaseguren como superiores respecto de otros vivientes, que reafirmen la propiedad sobre nuestros cuerpos. Abordaremos la pregunta que deja en suspenso para la filosofía el principio de incertidumbre: ¿cómo es posible en un mundo en el que existen sujetos y objetos, que la simple observación de una partícula modifique su estado?

El principio de incertidumbre, es formulado sobre la comprensión de que las partículas subatómicas tienen una naturaleza dual. No nos detendremos aquí a recuperar lo que en un libro de historia de la ciencia se puede conocer respecto de los desarrollos de la mecánica en el siglo pasado. Sí hay que mencionar que Werner Heisenberg había corregido a Erwin Schrödinger: no se trata de que el mundo microscópico esté hecho de ondas y no de partículas. Sino de que la onda Ψ sigue siendo onda *sólo hasta que la miramos*: allí se concentra en un punto y vemos una partícula. También se le denomina ‘indeterminación’, en la medida en que se produce una indeterminación simultánea de la posición y el momento lineal. De esta forma, el famoso principio de incertidumbre pone fin al sueño determinista de Pierre-Simon Laplace, el de un mundo enteramente posible de predecirse con certeza. Laplace había argumentado que conociendo el conjunto de leyes científicas que rigen el universo y su estado completo en un instante de tiempo, sería posible predecir todo lo que sucediera, “signo de que todo el futuro está implícito en el presente, en el sentido de que puede ser previsto con absoluta certeza siempre y cuando el estado actual del universo sea enteramente conocido”.³⁷ Por ejemplo, conociendo las posiciones y velocidades de los planetas y del sol, sería posible saber el estado del sistema solar en otro momento futuro. Laplace supuso que había leyes similares gobernando todos los fenómenos, incluso aquellos relativos al comportamiento humano. Pero el principio de incertidumbre vino a revelar a la física que no es posible determinar la posición y la velocidad de una partícula al mismo tiempo, porque al introducir un método para determinar la posición (iluminándola con luz), se modifica la velocidad de la partícula. Como si el solo hecho de observar fuera suficiente para transformar la realidad: aunque lo verdaderamente interesante no es tanto la participación subjetiva, como comprender el modo en que los objetos se determinan entre sí o se influyen. Así, el principio de incertidumbre modifica nuestra visión no solamente desde una perspectiva epistémica, sino también —como lo señalan Hollin, Forsyth, Giraud y

³⁷ Así describe Ettore Majorana la concepción mecanicista de la naturaleza que él mismo confronta, en su ensayo “El valor de las leyes estadísticas en la física y en las ciencias sociales”, ensayo que Giorgio Agamben recupera en su libro *¿Qué es real? La desaparición de Majorana*, y que incluye el texto de Majorana. Cfr. Agamben, Giorgio. *¿Qué es real? La desaparición de Majorana* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019), 72.

Potts—,³⁸ como indeterminación óptica, en la medida en que las partículas no preexisten a las interacciones, sino que emergen de ellas con propiedades particulares.

A propósito de esto último, el físico Carlo Rovelli dice, en *Helgoland*, que la física no describe el mundo, sino lo que nosotras y nosotros sabemos del mundo. La onda Ψ cambia no porque suceda algo en el mundo externo, sino sólo porque se modifica la información que tenemos. Ahora bien, el supuesto de esta argumentación es que, como observadores, somos parte de la naturaleza, y no aquel sujeto separado del objeto que conoce. La mecánica cuántica no es entonces la descripción del mundo, sino la descripción de cómo unos objetos se manifiestan a otros.

Imaginamos el mundo en términos de objetos, cosas, entes (en jerga científica los llamamos “sistemas físicos”): un fotón, un gato, una piedra, un reloj, un árbol, un niño, un país, un arcoíris, un planeta, un cúmulo de galaxias [...] Estos objetos no están cada uno en su altanera soledad. Al contrario, no hacen más que actuar unos sobre otros. Son estas interacciones las que debemos analizar para comprender la naturaleza, no los objetos aislados. Un gato escucha el tic-tac del reloj; un niño lanza una piedra; la piedra mueve el aire donde vuela, golpea otra piedra y la mueve, presiona el suelo donde se posa; un árbol absorbe energía de los rayos del sol, produce el oxígeno que respiran los habitantes del pueblo mientras observan las estrellas y las estrellas recorren la galaxia, arrastradas por la gravedad de otras estrellas [...] El mundo que observamos es una interacción continua. Es una densa red de interacciones.³⁹

Solamente a título de poner a danzar dos ideas y no de reponer aquí las diversas formas en que podemos componer la argumentación de la mecánica cuántica con el pensamiento nietzscheano, en junio de 1885, Nietzsche elaboraba algunas definiciones de su concepto de “voluntad de poder”. A propósito de ello, en fragmentos que han sido publicados póstumamente decía:

¿Y sabéis qué es para mí “el mundo”? ¿Tengo que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que solo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la «nada» como por un límite, nada que se desvanezca, nada que se disipe, nada infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza determinada, colocado en un espacio determinado y no en un espacio “vacío” en alguna parte, antes bien, en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerzas, a la vez uno y “múltiple”, creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío, a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo.⁴⁰

³⁸ Gregory Hollin, Isla Forsyth, Eva Giraud y Tracey Potts, “(Dis)entangling Barad: Materialisms and Ethics”, *Social Studies of Science*, 47, núm. 6 (2017).

³⁹ Carlo Rovelli, *Helgoland* (Buenos Aires: Anagrama, 2022), 78.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III* (Madrid: Tecnos, 2010), 831.

El párrafo es coronado diciendo que el mundo es la voluntad de poder, y que nosotras y nosotros mismos somos esa voluntad de poder y nada más. Como veremos enseguida, el concepto de voluntad de poder tiene amplias resonancias en las ontologías relacionales del posthumanismo. Aunque lo que aquí buscamos señalar es que, así como Nietzsche introdujo el carácter perspectivista del conocimiento, también la mecánica cuántica se presenta como un mundo de perspectivas. “El mundo se hace añicos en un juego de puntos de vista, que no admite una única visión global”, afirma Rovelli.⁴¹ En la medida en que las propiedades no viven en los objetos, sino que son puentes entre objetos. Los objetos son nodos, y lo que llamamos “realidad” es el modo en que unos objetos interactúan con otros. El mundo físico no sería entonces un conjunto de objetos, sino una red de relaciones cuyos nudos son los objetos.

Esto cambia completamente nuestra visión del mundo, sobre todo la brecha ontológica entre sujetos que conocen y objetos conocidos —lo que al comienzo de este ensayo señalamos como una de las esferas a partir de las cuales se garantiza el primado de lo humano por sobre lo no humano—. Contrariamente a una capacidad superpoderosa por parte del sujeto que conoce —la de transformar la realidad con solo observarla, lo que nos remite a las pretensiones e ilusiones del transhumanismo—, lo revolucionario es que modifica nuestros supuestos en torno a la voluntad humana: la intervención y transformación de la realidad independientemente de la intencionalidad, de la actuación moral y volitiva por parte de un sujeto. Lo que se anuncia es una suerte de *poiesis* relacional, un mundo que está permanentemente creándose mediante interacciones —*intra-acciones*, como veremos enseguida—, y donde lo que hemos llamado ‘sujeto’ es admitido en su relacionalidad no por sus características específicas, que han definido lo humano (la voluntad y el entendimiento), sino por su condición material, por su cuerpo.

Si hemos subrayado la importancia de considerar la vitalidad de la materia, la sensibilidad de la materia, la potencia de las cosas, lo ha sido también asumiendo críticamente que el posestructuralismo —estamos pensando principalmente en Foucault— si bien sentó las bases para historizar las marcas de los cuerpos —lo cual significa no sólo desbiologizarlos, sino también dejar bien en claro cómo el poder produce subjetividad en la gestión de las fuerzas del cuerpo, tanto para volverlo productivo como para hacerlo obediente—, descuidó devolver la importancia a la materia. La materialidad de los cuerpos se encuentra enunciada con cierta generalidad, en un gesto de sustraerse del idealismo cartesiano y de los universales antropológicos. Sin embargo, coincidimos con Barad en que hay una reinscripción implícita de

⁴¹ Rovelli, *Helgoland*, 89.

la pasividad de la materia,⁴² por lo tanto, también de representacionalismo, entendido este último como la diferencia ontológica entre quien representa o conoce —el sujeto— y lo representado —el objeto—. Hipostasiar y cosificar han sido las dos operaciones más relevantes del modo en que se piensa desde occidente, y aún quienes más han contribuido en deconstruir el recurso al *cogito* y a configurar lo que hoy denominamos estudios posthumanos, no han logrado escapar completamente a ello, incluyendo las epistemologías críticas. La materia no es simplemente un soporte. De allí la importancia de una ontología relacional, que se apoya en el desafío que la mecánica cuántica le presenta a la filosofía, en la medida en que ni la física newtoniana ni el cartesianismo parecen haber ofrecido respuestas en esa dirección. Barad habla de “intra-acción” cuando se refiere a la inseparabilidad epistemológica entre el observador y el objeto que plantea el principio de incertidumbre. Desde esta perspectiva, los fenómenos son la inseparabilidad ontológica de componentes intra-actantes. A diferencia de la noción de ‘interacción’, que presupone la existencia previa de entidades independientes, la *intra-acción* parte de la inexistencia previa de objetos individuales, y de su constitución conjunta en el marco del carácter relacional o nodal de los objetos, lo que en la física es nombrado como ‘entrelazamiento’: fenómeno por el cual dos objetos distantes entre sí —como dos partículas que se encontraron en el pasado— mantienen una especie de vínculo, como por arte de magia.⁴³

Como lo hemos sostenido en otro lado, la perspectiva cuántica ofrece a las ciencias sociales y humanas el último empujón para abandonar el sueño dogmático de las certezas. Como lo explica Agamben en su ensayo *¿Qué es real?*, a propósito de las tesis del físico Ettore Majorana, hay una analogía entre el carácter probabilístico de los fenómenos en la física cuántica y los procedimientos de la estadística en el campo de las ciencias sociales. Majorana sugiere que el carácter probabilístico de los fenómenos autoriza una intervención del investigador que le permite *conducir* el fenómeno en cierta dirección.⁴⁴ La importancia de la incertidumbre gravita, por lo tanto, no en los nuevos límites al conocimiento objetivo —lo que restauraría cierto kantismo—, sino en la reafirmación del carácter relacional del conocimiento, dicho en términos epistémicos. En otras palabras, que el efecto de la intervención de quien investiga no es tanto el conocimiento del objeto, como la conducción o gobierno del fenómeno en determinada dirección; lo que revela una relevancia ontológica respecto de nuestra interrelación con el mundo. Como lo expresa el mismo Rovelli, desde el campo de la física y

⁴² Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway* (Durham, Nc: Duke University Press, 2007).

⁴³ Rovelli, *Helgoland*, 92.

⁴⁴ Agamben, *¿Qué es real?*, 21.

no de la filosofía: la perspectiva relacional nos aleja de los dualismos sujeto-objeto, materia-espíritu y de la aparente irreductibilidad del dualismo realidad-pensamiento o cerebro-conciencia. Y, por ende, que “tenemos que abandonar algo que nos parecía muy, muy natural: la idea de un mundo hecho de cosas”.⁴⁵

Aludíamos al desafío que supone cuestionar la relación sujeto-objeto, algo que no solamente se realiza desde el campo de la física. En la tradición filosófica hay numerosas y numerosos autores que han dado otra mirada respecto de la vitalidad de la materia, por lo que podemos remontarnos a Epicuro en la Antigüedad, o a Baruch Spinoza en la Modernidad, lo que incluye posteriormente los debates entre materialismo mecanicista y vitalismos. Bennett trabaja, como ya lo adelantamos, sobre la idea de una materia vibrante, buscando sortear el problema del objeto al hablar del ‘poder-cosa’. Se basa en la noción spinoziana de *conatus*, como ese impulso activo a partir del cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser.⁴⁶ El *conatus* es un poder presente en todo cuerpo, de manera tal que para Spinoza los seres humanos no constituyen una diferencia ontológica respecto de lo no humano. La noción de poder-cosa “apunta a prestar atención al ello [*it*] en cuanto actante”,⁴⁷ y así intenta nombrar el momento de independencia que poseen las cosas respecto de la subjetividad. Lo que además confiere la posibilidad de pensar a la materia no como algo inerte, como un pedazo de naturaleza inanimada, sino impregnada de vida: una inexplicable energía o vitalidad.⁴⁸

Quizás llegamos aquí al punto en el que nuestras reflexiones en torno a la cuestión de la vida se acoplan con lo que veníamos pensando en torno a que no nos encontramos simplemente en un mundo lleno de objetos. La vida se expresa en ese *continuum* entre los vivientes en general —y las y los humanos en su carácter de sujetos en particular— y el mundo de las cosas. Quizás nos permita al menos entrever la posibilidad de percibir un mundo como enjambre de materialidades, una red de interacciones, el dinamismo de determinadas potencias que inducen y producen nuevas configuraciones, nuevos estados, metamorfosis y composiciones. Lo dicho hasta aquí vale también para nuevas formas de percibirnos a nosotras y a nosotros mismos, si volvemos a afirmar lo que decíamos al comienzo: que el individuo y vivir de un modo personal la vida no son sino modos de ser, modos antropomórficos de autopercibirnos. Sin embargo, son posibles otros modos de ser, de anudarse, de apreciar —donde la experimentación sustituye a

⁴⁵ Rovelli, *Helgoland*, 181.

⁴⁶ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 2011), 203.

⁴⁷ Bennett, *Materia vibrante...*, 36.

⁴⁸ *Ibid.*, 58.

la representación y a la interpretación, donde nuestra atención decline la centralidad perceptiva del sujeto que conoce y se coloque entre las cosas—. Cambiaremos a la primera persona del singular, a fin de localizar lo más posible el tipo de experiencia de la que hablamos.

Cada vez que me ha tocado un cambio de subjetivación —una mutación de la piel, más metafóricamente— se ha sentido menos como estados anímicos —aunque no los excluye—, que como la más intensa variación en la materialidad del cuerpo. Los estados de ánimo están y pueden hasta sucederse. Pero quizás se dan como consecuencia de la altísima agitación o vibración de las fuerzas del cuerpo —pensemos en un cohete a gran velocidad—. Como si esos estados del ánimo estuvieran reseteando un sistema, intentando ubicar aquello desconocido que comienza a *habitar* en torno a sí, y ante el tropiezo, ante la dificultad, crecieran como un animal la angustia, el miedo o la tristeza. Sé que en algún momento todas esas fuerzas vuelven a cierta armonía —es lo único que puede dar un poco de tranquilidad al viaje—, o mejor dicho a cierta melodía, a cierta organización estético-política de mis nuevas arbitrariedades, disposiciones, conjunciones, *haecceidades* y composiciones. Lo que quisiera describir es cómo se siente en el cuerpo, pues la explicación del alma nos es bien conocida —no han trabajado en vano psiquiatras y poetas, sin saber que estaban trabajando los unos para los otros—. La sensación es de una flecha lanzada, ya sin posibilidad de afirmarse ni de tener un punto de apoyo. Una flecha cuyo trazo oscila, va a una gran velocidad. Es la sensación de estar en el aire, sí, pero nada parecido a flotar. Prima la oscilación, la agitación, la posibilidad de que el trazo se desvíe —todo es un desvío, para el caso—. Cada vez la dificultad es cómo mantener agrupadas todas las fuerzas para que no se dispersen. Cómo mantener el remolino gracias al cual van, para un lado o para otro, juntas, como los bandos de pájaros que cruzan el cielo. El espacio es liso, asusta la ausencia de fronteras y pasos a nivel. Se trata de volver a poblar el espacio. Desiertos, pero desiertos poblados, como decían Deleuze y Guattari.⁴⁹ Hacer del desierto otra vez un refugio. Otra vez hacerse un yo, con los restos que nos quedan, cuando no hemos podido identificarnos con eso que nos resulta usual: nuestra identidad e individualidad.

Volvemos de momento a algo que dijimos antes: no se trata de tomar conciencia, sino de cambiar el punto de vista, de enfocar de otra manera, de prestar atención de modo diferente a como estamos habituadas y habituados. Adoptar el perspectivismo es dejar de lado el representacionalismo, hacer el ejercicio de abandonar el dualismo que nos enfrenta a las cosas, ejercitarnos en el abandono de la férrea creencia en el yo como un centro, como una altura por

⁴⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2006).

encima de las cosas, como único punto desde el cual relacionarnos con los otros, con el mundo, con las cosas. “Aprender a *ver* —habituarse el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y abarcar el caso particular desde todos los lados”.⁵⁰ Como lo sostiene Ferrando, desde una perspectiva posthumanista, la relación entre perspectivismo y corporeidad es un *sine qua non*, tanto por el *continuum* mente-cuerpo, como por el de naturaleza-cultura.⁵¹ Desde luego, esta es la razón por la cual ha tenido una creciente importancia para los estudios posthumanos el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro sobre perspectivismo amerindio.⁵² Lo que buscamos destacar aquí es que, lejos de radicalizarse el perspectivismo nietzscheano en un subjetivismo o relativismo, sucede todo lo contrario, como lo señala Dorian Astor. “Los perspectivismos se niegan a separar *a priori* el sujeto del objeto, en virtud de las relaciones fuera de las cuales ser sujeto u objeto no tiene ningún sentido”.⁵³ O en términos de Braidotti, adoptar la “práctica de la desfamiliarización”, a través del cual el sujeto que conoce se libera de la visión normativa dominante del ego, al cual se ha habituado, para evolucionar hacia un contexto de referencia posthumano. “Abandonando, de una vez por todas, el cuadro vitruviano, el sujeto se vuelve relacional, de una manera compleja que lo conecta de nuevo con los múltiples otros”.⁵⁴

Ni siquiera conclusiones, apenas la bisagra de un entre

Hemos mencionado al comienzo de este ensayo la idea de cómo se resguarda el dominio del *Hombre* gracias a la separación en distintas esferas de definición de lo humano: la distancia sujeto-objeto, la metafísica de la identidad, la política de la individualidad, la soberanía del hombre respecto de la naturaleza. Hemos transitado por el problema de caracterizar un individuo biológico e introducido, desde la biología, la necesidad de pensar y pensarnos como simbioses. Hemos señalado que, en gran medida, la lógica binaria que estructura nuestro pensamiento es responsable de nuestra dificultad de entender tanto la continuidad de la vida/la muerte, o el enredo de vivir y morir, como la de autopercebirnos múltiples o percibir en el

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo* (Buenos Aires: Alianza, 1998), 89.

⁵¹ Ferrando, *Posthumanismo filosófico*, 260.

⁵² Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Buenos Aires: Katz, 2020).

⁵³ Dorian Astor, “Por un perspectivismo”, en De Laurent Sutter, *Poscrítica* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta, 2021), 76.

⁵⁴ Braidotti, *Lo posthumano*, 199.

mundo singularidades no individuales. Finalmente, hemos logrado presentar, gracias a una aproximación a la mecánica cuántica, que el mundo no es un conjunto de objetos, sino una red de relaciones nodales, con la que además somos desplazados de la noción de sujeto: el conocimiento no sería una simple descripción de la realidad, sino una forma de intervenir en ella. O, mejor dicho, nos constituimos, conjuntamente, entre observadores y observados. Todo esto nos conduce no a una nueva esperanza, sí a un nuevo posible: “el exilio de la Modernidad puede terminar, el hombre puede volver a casa, reencontrarse con el *oikos*, su hogar del que nunca verdaderamente se fue”.⁵⁵

Me encuentro ensayando, apenas, intuitivamente sobre algunos temas, sin contar con las categorías de pensamiento para hacerlo. Nuestra mirada, que divide todo en dos, se encuentra extraviada frente a la continuidad de lo viviente y lo no viviente, las simbiosis de nuestras composiciones vitales, el camino de una genealogía que rompe con las dicotomías entre naturaleza y cultura, pero también las disciplinas: la filosofía, la biología, la mecánica. Nos encontramos en un nuevo tiempo entre lo humano y lo no humano, que nos ofrece la posibilidad de ir tanteando un mundo de relaciones al mismo tiempo que buscando las nuevas metódicas para abordarlo, construyendo categorías y operaciones de pensamiento y —en última instancia— nuevas formas de subjetivación, nuevos modos de vida. Late en nosotras y en nosotros una inquietud, sentimos el llamado de aquella inmanencia, nos volcamos a leer textos que no habíamos considerado hasta ahora. Me pregunto cómo agrupar los materiales con los que contamos en ese *locus* que llamamos *nuestro pensamiento*, sobre todo atendiendo a que el pensamiento no es una cosa, sino una relación. Es el mismo mundo quien puede entonces enseñarnos a interpretarlo, es en relación con este nuevo mundo que nuestro pensamiento deviene otro. Quizás todo esto se asemeje a la luz de los pulsares: esas estrellas giratorias parpadeantes que condensan una enorme cantidad de materia y emiten dos haces de luz en sentido opuesto. En nuestro caso, aquello que traemos del pasado y aquello que proviene del futuro.

⁵⁵ Benasayag, *La singularidad de lo vivo*, 17.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *¿Qué es real?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.
- Astor, Dorian. “Por un perspectivismo”. En Laurent De Sutter, *Poscrítica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta, 2021.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway*. Durham, Nc: Duke University Press, 2007.
- Barad, Karen. *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, 28, núm. 3, (2003): 801-831.
- Benasayag, Miguel. *La singularidad de lo vivo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Red Editorial, 2021.
- Bennett, Jane. *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Braidotti, Rosi. *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2022.
- Coccia, Emanuele. *Metamorfosis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.
- D’Odorico, Gabriela. “Biopolítica para pensar el presente: neoliberalismo y tecnociencia”. En Gabriela D’Odorico, (coord.). *Utopías biopolíticas. Actualidad del pensamiento de Michel Foucault*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Godot, 2020.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Deleuze, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Derrida, Jacques. *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021.
- Despret, Vinciane. *Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2018.
- Despret, Vinciane. *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2022.
- Ferrando, Francesca. *Posthumanismo filosófico*. Materia Oscura, 2023.
- Foucault, Michel. “Post-scriptum. El sujeto y el poder”. En H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

- Foucault, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad Volumen I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Gilbert, Scott, Jan Sapp and Alfred Tauber. "A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals". *Quarterly Review of Biology* 87, núm. 4 (2012): pp. 325-341 [Traducción: Nunca fuimos individuos: la symbiosis como visión de la vida, por Daniela Céspedes y Tomás Flores, Colectivo Pliege].
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1995.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno*. Buenos Aires: Edición Consonni, 2019.
- Hollin, Gregory; Isla Forsyth; Eva Giraud y Tracey Potts. "(Dis)entangling Barad: Materialisms and Ethics". *Social Studies of Science*, 47, núm. 6 (2017).
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (trad. Ariel Dillon). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.
- Latour, Bruno. *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus, 2022.
- Lovelock, James. *Gaïa. A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Margulis, Lynn y Dorion Sagan. *L'Univers bactériel*. Paris: Albin Michel, 1989.
- Maturana, Humberto, y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Buenos Aires: Alianza, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. Buenos Aires: Alianza, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*. Madrid: Tecnos, 2010.
- Pachilla, Pablo (ed.). *Posnaturalismos*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2023.
- Pascal, Ludwig, y Thomas Pradeu. *El individuo. Perspectivas contemporáneas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.
- Rodríguez, Pablo. "Las palabras en las (bio)cosas. Sobre la centralidad de la comunicación en la biopolítica contemporánea". En: D'Odorico, Gabriela (coord.). *Utopías biopolíticas*.

- Actualidad del pensamiento de Michel Foucault*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Godot, 2020.
- Rose, Nikolas. *Políticas de la vida, Biomedicina, poder y subjetividad*. La Plata: UNIPE Editorial Universitaria, 2012.
- Rovelli, Carlo. *Helgoland*. Buenos Aires: Anagrama, 2022.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2011.
- Tsing, Anna. “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species”. *Environmental Humanities*, 1 (2012). <http://www.environmentandsociety.org/node/5415>. [Bordes rebeldes: Los hongos como especies acompañantes. Traducción: Niqo Martínez para *Pliegue*].
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2020.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141181708001>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Silvana Vignale

**La vida y la incertidumbre. Ensayo sobre perspectivismo
y ontología relacional**

**Life and Uncertainty. Essay on Perspectivism and
Relational Ontology**

En-claves del pensamiento

vol. XIX, núm. 37, p. 1 - 25, 2025

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey,

ISSN: 1870-879X

ISSN-E: 2594-1100

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.726>