



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## PRINCIPIA OECOLOGICA

### Sobre la resonancia del *vivir* en la actividad de *pensar* y en la operación *tecnológica*

Marco Maureira Velásquez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Facultad de Filosofía  
Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos

## **PRINCIPIA OECOLOGICA**

Sobre la resonancia del *vivir* en la actividad de *pensar* y en la operación  
*tecnológica*

Presentada por: Marco Maureira Velásquez

Dirigida por: Josep Maria Esquirol Calaf

Barcelona – 2020



# PRINCIPIA OECOLOGICA

Sobre la resonancia del *vivir* en la actividad de *pensar* y en la operación *tecnológica*

**Tesis Doctoral**  
Marco Maureira Velásquez



---

Firma del Autor

**Director**  
Josep Maria Esquirol



---

Firma del Director



*A lxs que se hacen eco  
Y luchan por seguir haciéndolo...*



Agotemos la vida en la vida  
Muera la muerte infiltrada (...)  
Que yo caiga por el mundo a toda máquina  
Que yo corra por el universo a toda estrella  
Que me hunda o me eleve (...)

La vida es un viaje en paracaídas y no lo que tú quieres creer

Cadenas de miradas nos atan a la tierra  
Romped romped tantas cadenas (...)  
Volvamos al silencio (...)  
Silencio en la tierra va a dar a luz un árbol

¿En donde están los otros?  
Eco de gesto en gesto  
Cadena electrizada o sin correspondencias  
Interrumpido el ritmo solitario

El eco de mi voz hace tronar el caos (...)  
Porque mi voz es canto y sólo puede salir en canto (...)  
Y guardará eternamente el ritmo primero  
El ritmo que hace nacer los mundos

Eco de luz que sangra aire sobre el aire

Cae  
Cae eternamente  
Cae al fondo del infinito  
Cae al fondo del tiempo  
Cae al fondo de ti mismo  
Cae lo más bajo que se pueda caer (...)  
Cae en infancia  
Cae en vejez  
Cae en lágrimas  
Cae en risas  
Cae en música sobre el universo

Vicente Huidobro  
*Altazor*, 1919.





## ÍNDICE GENERAL

---

RESUMEN.....	11
AGRADECIMIENTOS.....	13
OBERTURA.....	23
PRIMER MOVIMIENTO: EL DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO.....	58
SEGUNDO MOVIMIENTO: EL PLIEGUE DE LA VIDA .....	324
TERCER MOVIMIENTO EL REPLIEGUE DE LA TECNOLOGÍA .....	584
ÍNDICE ECOGRÁFICO.....	810
BIBLIOGRAFÍA.....	814



## RESUMEN

---

La presente investigación gravita en torno a la siguiente afirmación: *vivir es hacerse eco*. Pero, ¿cómo se hacen eco las diferentes modalidades de seres vivientes? Como mínimo, mediante la ejercitación de tres caminos operativos que se hacen eco de modo simultáneo, aunque ejercitando diferentes protagonistas. En primer lugar, como *oiko/morada*; es decir, ejecutando pliegues y repliegues (individuales y colectivos) que ponen en juego un movimiento centrípeto que reúne y resguarda. En segundo lugar, el *eco/oiko* se ejecuta como actividad *propagada*; a saber, los pliegues indefectiblemente se *despliegan* en la ejercitación de un movimiento centrífugo que expande su resonancia. En tercer lugar, la ejercitación de pliegue, despliegue y repliegue permite *hacerse eco* de las propias operaciones y de las operaciones que acontecen en el medio al cual se entrelazan.

En este sentido, el objetivo de este trabajo será narrar y problematizar la *historia de los pliegues vivientes* sobre el escenario terrestre. Y esta genealogía de la vida (que, aquí, se nos revelará como la ejercitación de una “*ecografía*”), sostendrá que si el pensar y el vivir presentan un íntimo parentesco (como menciona Simondon), y si –como afirma Canguilhem–, en nuestra calidad de seres vivientes somos consecuencias de las propias leyes de multiplicación de lo vivo, es porque el *pensar* (humano) y el *maquinar* (tecnológico) amplifican y recrean metaestablemente un ejercicio operativo que ponen en juego hace casi cuatro mil millones de años los primeros pliegues procarióticos. Nuestra *ecografía*, de este modo, ejecutará tres grandes movimientos: uno dedicado a la emergencia y evolución de los pliegues de vida, otro dedicado al despliegue del pensamiento y, por último, un movimiento que se propone aprehender el repliegue de la tecnología y su significado en el devenir del universo.

Palabras clave: Eco, Pliegue, Vida, Ecología, Tecnología.



## AGRADECIMIENTOS

---

Esta investigación ha sido realizada gracias al financiamiento de la *Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)* – Programa de Formación de Capital Humano Avanzado (PFCHA) – Becas Chile de Doctorado en el Extranjero/2017 – 72180078. Gracias al soporte del *Gobierno de Chile*, también, las Fuerzas de Orden y Seguridad Pública, así como las Fuerzas Armadas, han llevado a cabo durante los últimos meses violaciones graves a los derechos humanos de la población civil que se ha manifestado mayoritariamente exigiendo cambios profundos al actual modelo social, económico y político que rige la convivencia en el territorio chileno. Fiel al nefasto lema patrio *–Por la razón o la fuerza–*, el Gobierno de Chile, carente de razones y de apoyo ciudadano (el cual no llega ni siquiera al diez por ciento en la mejor de las proyecciones/escenarios), ha utilizado la fuerza de forma indiscriminada y desproporcionada declarándole la guerra a su propio pueblo. Nuestro agradecimiento, por ende, es para todos ellos. Todos/as aquellos/as que luchan por construir un país más justo, inclusivo y tolerante, que acabe de una vez por todas con el clasismo, el machismo y la enconada xenofobia imperante, sin lugar a dudas son parte de los que se hacen eco y luchan por seguir haciéndolo. Este trabajo es para ellos, y no sólo este breve agradecimiento.

Agradecer, también, quisiera al territorio chileno. Tal vez, lo más justo, sería pedir disculpas. No se trata sólo de observar con espanto las imágenes desoladoras de *un desierto que crece* (dejando *sin agua* a la cordillera, a los ríos y a los pueblos aledaños debido a la codicia extractivista con que el propio Estado chileno le garantiza a los privados su privilegiado y mercantil *aprovechamiento*), sino también de asumir cómo erróneamente confundí, en más de algún momento, el escenario de mi drama con los actores que en él ejecutaban movimientos macabros y obscenos. Me alejé de *Los Andes* y del *Pacífico* hace más de diez años, pero ellos nunca han dejado en mí de hacerse continuamente eco. Recuerdo, mientras escribo esto, una entrevista de Pascal Quignard afirmando

que dependemos de nuestros lugares más aún que de nuestros personajes cercanos. Recuerdo, también, a Benjamín Subercaseaux instándonos a tomar conciencia de nuestra *loca geografía*, ya que “no debemos olvidar que la vida toma modalidades diversas según el lugar en que la vivimos”<sup>1</sup>. Así, debo constatar que el rugido ronco del mar de Cobquecura, con su viento frío y su espuma efervescente con aroma a cochayuyo y lobo marino, no es para mí un simple recuerdo, sino que se trata de una intensidad constitutiva y protagónica con que se despliega la sensibilidad de mi cuerpo. El aroma a pino y eucalipto que embriaga cada sendero de tierra que se dibuja por los alrededores de Coelemu y Quirihue, con el ruido siempre presente de motosierras y viejos camiones que transitan por las orillas del Río Itata que conecta el mar y la cordillera, vibran en mi carne como los temblores y terremotos que sacuden regularmente ese territorio por el que aprendí a caminar sabiendo que lo sólido no sólo se desvanece en el aire. Aquí, la tierra no está viva, pero tampoco se encuentra quieta e inerte. El repentino estallido que rompe el fluir pausado de la cotidianidad resonó en mí desde pequeño, amplificándose en la intimidad de mi casa por el carácter explosivo del que hacía gala mi viejo. Si en la geografía hogareña era él como un terremoto, mi hermano se terminó convirtiendo en una erupción volcánica y yo, tal vez, en un tsunami que al atardecer todo lo arrasa de forma inesperada. Para mí, en efecto, Chile siempre ha sido eso: un hermoso atardecer frente a la inmensidad (del mar y la cordillera, de la Antártida y el desierto), en que late silenciosamente la posibilidad de irrupción de un caos imperecedero.

Y eso es precisamente *hacerse eco*, como en este trabajo argumentaremos: ser un pliegue/morada (una de las acepciones del *eco/oiko* –de hecho–, es el *hogar* común que vibra en palabras como *ecosistema* o *ecología*) que, sin embargo, indefectiblemente se despliega y propaga como un eco (es decir, que no puede permanecer puramente apacible e imperturbable en la resguardada tranquilidad de su propia casa). El pliegue se despliega (y no hay remedio), pero también se repliega aunque sea de modo fugaz y pasajero. En mi geografía hogareña de niño sureño, el repliegue que tranquiliza lo encarnó siempre mi

---

<sup>1</sup> Subercaseaux, B. *Chile o una loca geografía*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, 2010, p. 31.

madre. Cuando el terremoto se desataba, ella era la fuerza que lo contenía y suavizaba. Gracias a ella el caos se convertía nuevamente en un lugar habitable. A ella, de hecho, no sólo le debo la dulzura y la sonrisa frente a la adversidad (que permitía construir *casas en el aire*, evitando los *oasis de horror* de quienes se acostumbran a navegar por la evanescencia de un tedio delirante), sino que también le debo la posibilidad de ejecutar dentro de ella mis pliegues iniciales. Un útero –así como un territorio natal–, nunca ha sido para mí como un hogar al que se intente continuamente retornar. Antes bien, se trata de una atmósfera que *habilita el habitar que se pliega, despliega y repliega* de forma inevitable. A lo que se vuelve, siempre *ecológicamente*, es a una corporalidad individual y colectiva que a su vez amplifica y se hace eco de un territorio que jamás se naturaliza.

El Itata no es mi Ítaca. Si así lo fuera, este no estaría rodeado de monocultivos de pino y eucalipto con que las empresas forestales han arrasado la flora y fauna local, en una estrategia de ocupación –nuevamente, respaldada y potenciada por el Gobierno de Chile–, tendiente a colonizar neoliberalmente el territorio ancestral Mapuche. El Itata, en cuyas inmediaciones nació uno de los más emblemáticos líderes de la resistencia Mapuche (a saber, Leftraru) no es mi Ítaca porque, a fin de cuentas, yo soy un chileno mestizo que, sin quererlo, ha sido partícipe de dicho proceso de ocupación que se continúa ejecutando y ejerciendo. Mi naturaleza, así, ha sido su devastación; aunque me gusta pensar que, a pesar de todo, *nos hacemos eco*. La militarización y represión policial como forma de hacer política, no sólo ha sido la forma sistemática y habitual con que el Estado chileno se ha vinculado con el pueblo Mapuche, sino que las matanzas y masacres han sido también una constante para enfrentar la insurrección del mestizaje que compone mayoritariamente a su denostado pueblo moreno. Ese pueblo que, como se indicaba al inicio, hoy es nuevamente reprimido por alzarse en contra de las injusticias y las desigualdades estructurales; y, al hacerlo, ha enarbolado como uno de sus principales símbolos la bandera del pueblo Mapuche. A ellos nuestro agradecimiento por los siglos de resistencia. A ellos nuestras disculpas por haberlos sometido –y continuar haciéndolo– a tantas vejaciones, humillaciones y tormentos.

Agradecer, también, quisiera a todas las personas que han vivido y hecho morada conmigo. Desde pequeño, debido a los terremotos familiares que



sacudieron mi adolescencia e infancia, me vi abocado a la peregrinación por diferentes casas y ciudades. Mi hermano mayor, mi madre, mi viejo, mi abuela Estela y mis primos/as y tíos/as de Quirihue fueron los primeros con los que me hice eco (morada) debido a la propagación temprana de un incipiente e imparable nomadismo. Luego, a los dieciocho años, me alejé del sur y partí rumbo a Santiago. Jamás podré describir lo que sentí al caminar por las calles cubiertas de hojas crujientes que cubrían las inmediaciones de Plaza Brasil y el Parque Forestal durante mi primer otoño, y en que luego solía cruzar el Mapocho por la empinada pendiente del puente Racamalac con la nevada inmensidad resplandeciente de la cordillera de fondo. En aquel tiempo, viví inicialmente en la comuna de Maipú (junto a Oscar, Felipe y Rodrigo); luego, en Estación Central (en una pensión universitaria, junto a Helmuth, Sapito, Felipe, Cachimba y una variopinta fauna de personajes provenientes de todos los rincones de Chile); después, en Unión Latinoamericana (junto a Migue); más tarde, en Universidad Católica (con la Jeshu, Migue, Cristi y Nico); para luego trasladarme al Bellas Artes (en que viví un año de soledad poética e indicios de locura); y, finalmente, terminé recalando en las inmediaciones de Metro Los Leones (en compañía de Hitano, Eneko, Gato, Helena, Iratxe, Dani, Maite, Nerea, Izaskun, Arrate, Nekane, Mikel y Neretxu). También, acá, vivió fugazmente Maullicio, un pequeño gato recién nacido que recogimos de la basura y murió a los pocos días en un zapato de Helena; el cual –dicho sea de paso–, me recordó muchísimo a Gato, Petete, y Terry (mis compis gatunos y perrunos de la vida sureña), así como a los patos, pollos, gansos y cerdos con los que me crié en el patio de casa cuando era pequeño.

Luego, a los 25, me fui de Chile. Nunca me había subido a un avión ni había visto la cordillera desde la altura, con los primeros rayos de luz del amanecer dibujándole una silueta de fuego. Al verla, se me llenaron los ojos de lágrimas de inmediato. Me quedé pegado a la ventanilla hasta verla desaparecer lentamente en el horizonte, y supe que algo había cambiado en mí para siempre. No me fui de Chile, me llevé la cordillera dentro mío, y no sólo como un recuerdo indeleble. Me llevé, también, el terremoto y el tsunami que hace pocos meses habían remecido la zona centro-sur de Chile, teniendo como epicentro precisamente a mi pueblo. La palabra *Cobquecura* (que, en mapudungún –la

lengua del pueblo Mapuche– significa *pan de piedra*) comenzó a ser escrita y pronunciada en diferentes partes de Chile y el mundo para hacer referencia al que, decían, se había convertido en el quinto terremoto más intenso del que se tuviera históricamente registro. Y esa noche yo estaba precisamente en el lugar en el que había nacido. La pequeña casa de adobe en que crecí se derrumbó mientras escapaba de la inminente venida del mar junto a Maite rumbo hacia los cerros. Ella, que era mi novia y había preferido visitar mi pueblo en vez de Río de Janeiro, tenía la cara pálida y los ojos azules resplandecientes por una luna llena enorme que iluminaba su rostro sobre un fondo polvoriento de muros, postes de luz y casas derrumbadas que se habían venido estrepitosamente al suelo. En el avión en que dejaba Chile, en medio de una turbulencia, revivía nítidamente todo esto. He contemplado muchas veces la luna en diferentes partes del planeta, pero ninguna me ha parecido tan hermosa como la de esa noche en que se derrumbaba mi infancia y mi adolescencia.

Después de más de treinta horas de vuelo (con una escala en Bogotá y múltiples controles de la policía, para la cual resultaba tremendamente sospechoso que llevase en mi equipaje más libros que vestimentas), pude ver finalmente a la distancia la costa mediterránea de Barcelona. Si el *Pacífico* despertó en mí una *vita contemplativa*, el Mediterráneo, sin lugar a dudas, se terminó convirtiendo en el escenario de una incipiente *vita activa*. Fue aquí, en efecto, en donde aprendí a nadar, ya que en la bravura gélida del mar de mi pueblo –que todos los años se cobraba unas cuantas víctimas– jamás pude hacerlo de forma alegre, distendida y tranquila. En sudamérica aprendí a *andar* y en Europa aprendí a *nadar*, aunque esto último –en realidad–, se lo debo concretamente a Garazi. Ahora que lo pienso, si Maite fue la culminación de una forma de *amor contemplativo*, Garazi se convirtió probablemente en mi primer *amor activo*. Con ellas aprendí a *andar*, a *nadar* y a *dar* (probablemente, no lo suficiente, pero junto a ellas fue que intenté construir un camino). Un camino que, al ya no estar juntos, uno podría afirmar que no condujo a ningún sitio. Pero los caminos no están hechos para llevarnos a un destino (siendo este el criterio para dictaminar las victorias o los fracasos de los mismos), sino que estos se hacen para vivirlos y, al hacerlo, abrirse paso por nuevas rutas que sin los pasos

perdidos no hubiésemos vislumbrado y construido. Gracias, a ambas, por haberme querido y haberse perdido conmigo.

Y así, como diría Pessoa: llegué a Barcelona, pero no a una conclusión. La *Catalunya* mediterránea con su calor húmedo y multicultural me recibió el primer año por un piso que difícilmente podré olvidar. Mil gracias a todos *los papus* de *LesCortsPalace* que me recibieron como uno más del grupo (en especial a Dani, Pau, Jasán, Peibols, Joan, Jorge y toda la *colla de arreplegats* que siempre transitaba y hacía vida por el salón de casa). Todos ellos, en conjunción con nuestros vecinos de *GalileuStreet* (con Kike, Pom, Cham y Nacho a la cabeza), fueron los responsables de que prácticamente no conociese las calles de Barcelona durante mi primer año. Posteriormente, también pasé por *AlbigesosEmpire* (junto a Pau, Iñigo y Xabi), la *Fraternitat* (con Pol, Julia, Pagoa y la Rima), *Vila\_a\_domar* (junto a Míriam, Juantxo, Yoko y Arantza) y *Fluvia'sHome* (en que compartí casa y vida con Hitano, Luzma, Vero, Hanna, Clio y Haizea). Pero, en estos diez años, el nomadismo catalán se fue siempre intercalando con estancias por el País Vasco. *Euskal Herria*, más que ningún otro lugar por el que haya transitado o vivido, hace carne y paisaje una bipolaridad con cierto toque de nostalgia que siempre me ha hecho sentir como en casa. A pesar de las enormes diferencias, para mí en el *Cantábrico* siempre se hecho eco el *Pacífico*; en las miradas y manos de los *baserritarras* se me aparecen inexplicablemente los gestos de los campesinos chilenos; la melancolía de Anari me hace revivir la voz desgarrada de Violeta Parra y el rostro sonriente de Mikel Laboa siempre me trajo el recuerdo de Víctor Jara. La sensibilidad de su lengua y su enraizamiento a los procesos concretos (por ejemplo: en euskera, *desierto*, se dice “basamortu”, que significa algo así como *bosque muerto*; *Corazón*, se dice “bihotza”, que significa *dos sonidos*; *Horizonte*, se dice “ortzimuga”, que significa *frontera del cielo*; o Luna, que se dice “ilargi”, puede significar tanto *luz muerta* como *luz de los muertos*), me hace vibrar en una ritmicidad similar a la sensibilidad poética que históricamente se ha cultivado y florecido en territorio chileno (en la voz de Huidobro, Mistral, Lihn, Neruda, Rojas, Parra o de Rokha). Pero esta dulzura – simultáneamente –, convive en ambos territorios con la emergencia de un gesto duro y aguerrido que constantemente estalla y aflora. En efecto, la primera vez que asistí a una jornada de *herri kirolak* – literalmente, *deportes de pueblo*, en que

se levantan piedras de hasta más de doscientos kilos, se cortan grandes troncos de madera a hachazos, se perforan piedras con barras de acero, y se levantan y lanzan enormes fardos– no pude evitar pensar en las historias que de pequeño escuché sobre *Caupolicán*, guerrero Mapuche que fue elegido *Toqui de Guerra* para luchar contra la corona española y defender su territorio después sostener durante días y noches un robusto tronco sobre sus hombros. Y a esta lista de confluencias, también, habría que añadir la geografía preñada de montes, el color verde omnipresente y la emergencia de un *frío* imperecedero que siempre me ha dejado inquieto, aterrado y perplejo (“Es hielo abrasador, es fuego helado”, como bien sabía Quevedo). A fin de cuentas, el sur de América Latina se hace eco inversamente del norte europeo; y Chile, en concreto, es como un inmenso corredor natural (a saber, un largo y estrecho camino entre mar y cordillera) que conduce hacia el frío y la gelidez más desoladora y extrema (no es casual –de hecho–, que *Chiri*, en quechua, signifique “frío”; y, *Chilli*, en lengua aimara, signifique “donde se acaba la tierra”). Gracias, sin más dilación, a todos los amigos y familias que por *Euskal Herria* me dieron calor y abrigo en momentos en que me consumía el frío (en especial a la *ama* de Garazi y a los *aitas* de Lander), y a todos/as los compañeros/as con los que hicimos madriguera amplificando nuestro círculo íntimo. Por Bilbao viví a un costado de la Plaza de la Encarnación (junto a Garazi) y en la calle Rodríguez Arias (con Unai y Nerea), mientras que por Gasteiz estuve recluido principalmente por nuestro zulo de Adurtza (junto a Hitano, Rhys, Edurne y Eguz), además de pasar una breve temporada por el piso de La Paz Kalea (en que compartí con Idoia, Garazi, Giovanna, Kevin y Maddalena).

A propósito del frío, quisiera agradecer a quienes en más de alguna oportunidad me han rescatado de un abismo. A Ivet, que me acogió en su casa después de un post-operatorio en que terminé con todas mis maletas y pertenencias apostadas en un contenedor de basura. A un chico africano (del que nunca supe su nombre, pero que siempre recuerdo como mi *ángel negro*), que me rescató de una pelea que bien podría haber terminado en tragedia. A Marlenne, por abrirnos la puerta de su casa a mí y a mi madre una oscura y nefasta madrugada en que terminamos descalzos y abatidos en una esquina de mi pueblo. A mis amigos de Berlín (Dani y Jasán), por recibirme y *apapacharme*

cuando estaba descolocado y descompuesto. A la familia gallega que recorrió más de treinta kilómetros tan sólo para ayudarme a conseguir un repuesto con que arreglar mi bicicleta y, así, poder continuar con mi trayecto. A todos lo que me dejaron un sofá cuando no tenía donde dormir, y a los que me recomendaron o enseñaron alguna canción, libro o película que me infundió nuevamente ganas de crear y de vivir. Gracias a todos los que ya no están pero siguen haciéndose eco. Mi vida no sería igual sin todos los autores y autoras cuyas obras he visto, escuchado y leído, acompañándome en momentos de desolación e intensificando los éxtasis y alegrías que he sentido. Siguen haciéndose eco, también, los que nunca escribieron y, sin embargo, me continúan escribiendo desde dentro. Mi abuela Guillermina, el tata Oscar y el tata Manuel, así como el Dickson, un amigo de diecisiete años que, hace más de veinte, fue arrastrado y silenciado por el mar ensordecedor y apabullante de mi pueblo.

Quiero agradecer también a todas las personas con las que me he formado y deformado durante el paso del tiempo. A mis compañeras/os y profesoras/es de Coelemu (en especial a la tía Jimena, a la profe Ivonne y a Fabián, Julio y Lelo), de la Escuela de Psicología de la Universidad de Santiago (a las Cata's, Caro, Migue, Pancha, Fabián, María Inés, Patricia y Checho), del Departamento de Teatro de la Universidad de Chile (a Iseda y Margarita), del Departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona (a Francisco, Diego y Pedro), de la Facultad de Letras de la Euskal Herriko Unibertsitatea (a Serena, el muyayo y Juanjo), y a los de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona (a Pía, Salvi y Josep Maria). A este último, en concreto, le debo la posibilidad de haber contado con el espacio y el tiempo suficiente para hacerme eco de este proyecto. Le debo, también, el haberme aportado un rayo de esperanza respecto al funcionamiento del mundo académico. Después de ver y conocer a tantos alumnos, investigadores y profesores defendiendo planteamientos teóricos que no se hacían carne en la cotidianidad de su comportamiento, fue una verdadera bocanada de oxígeno darme cuenta que *la apertura a la llamada y al rostro del Otro*, no eran en Josep María una mera *impostura* intelectual de ritmicidad levinasiana, sino que se trataba de una *forma de vivir* que era realmente llevada a la práctica. Yo fui ese *Otro*, ese *Extranjero* que llamó a la puerta, y lo que obtuve de Josep María fue una

sonrisa comprensiva y unos brazos abiertos. Si hay algo que defenderemos con fuerza en este trabajo, es que si bien existen en la naturaleza procesos autónomos (como los *pliegues* de vida que *habitan* cuando se ejercitan), el despliegue de esta autonomía no podría ser llevado a la práctica si no existiesen simultáneamente procesos que dieran soporte a la ejecución de dicha autonomía; es decir, que no se podrían ejecutar los movimientos de *pliegue-despliegue-repliegue* sin el soporte de *dobleces* que, al *habilitar el habitar*, permiten que las cosas se *hagan eco* en su deriva. Y esto fue precisamente lo que hizo por mí Josep Maria. Todo este *camino ecológico* no hubiese sido posible sin este apoyo desinteresado que aún me oxigena y habilita.

También quiero agradecer a los amigos que me han acompañado y dado soporte en otros caminos sin los cuales no estaría ahora escribiendo. Gracias a Hitano por ayudarme a dibujar mis pensamientos (los esquemas de esta tesis no habrían visto la luz sin su ayuda), por inspirarme con su pintura a contar más de algún relato y, por sobre todo, por haberme acompañado en este camino de convivencia y amistad desplegado por las calles de Santiago de Chile, Euskal Herria y Catalunya que ya se extiende por más de diez años. Gracias a mi primo Pancho por haberme apañado y soportado durante nuestro viaje en bicicleta por la Patagonia. Asimismo, gracias miles a Diego por aguantar mis aceleraciones y manías cuando recorrimos en cleta el camino de Santiago y, también, cuando hemos intentado recorrer los caminos de la escritura colectiva. Si bien la escritura individual no existe (en la medida que, al escribir, siempre nos hacemos eco de otros y con otros, y además de múltiples modos), no es menos cierto que tiendo a conjugar protagónicamente el modo de ejecución *autopoiético* más que el *simpoiético*, lo cual dificulta los procesos de escritura a cuatro manos en los que he procurado verme envuelto. Estos *principios de ecología*, sin embargo, si bien no se escribieron a cuatro manos, sí que lo hicieron a dos manos y cuatro garras. Hace más de un año adopté a una vieja gatita muy tímida y asustadiza sin la cual no habría finalizado este proyecto (no, al menos, del modo concreto en que lo he hecho). Ella no sólo se convirtió en mi compañera durante estas largas jornadas de escritura, sino que también me enseñó concretamente cómo nos transformamos cuando *nos hacemos eco*. El nombre con que llegó a casa era “Sookie” (como el personaje femenino de una

serie televisiva inspirado en una serie de libros), pero, debido a su carácter temeroso y arisco (que la hizo estar durante meses agazapada en el rincón de un sofá sin dejar que nadie la tocara) se terminó ganando el sobre-nombre de “Chucky” (como el muñeco diabólico). Sin embargo, con el paso del tiempo ella se comenzó a transformar en una gata cariñosa y dulce (que, incluso, se dejaba acariciar y ronroneaba; cosa que, por lo visto, nunca había hecho en su anterior casa) por lo que la *Chucky* comenzó a recrearse ecológicamente en una nueva modalidad gatuna que bautizamos como “Cookie”. Pero no se acaba aquí el tránsito ecológico de la *Suki, chuki, kuki*. Una tarde, una amiga que sabía japonés, me dijo alegremente que ella, en realidad, había sido siempre una *luna*, y no sólo una gata guapa y asustadiza de ojos azules. *Luna*, en japonés, se dice “Tsuki”, por lo que la *Sookie* terminó retornando recreada y transformada sobre sí misma. Mientras escribo, de hecho, la veo por primera vez subirse a la muralla del fondo del patio, y se me aparece como una luna sobre el horizonte. Camina con lentitud y se la puede apreciar visiblemente asustada. Pero ahí sigue, sobre el muro contemplando durante largos minutos la inmensidad de su nuevo mundo. Escribo unas líneas y ella, finalmente, se anima a dar el salto. La *Tsuki* continúa *haciéndose eco*, y yo la observo alegre y asustado tratando de trepar a mi propio muro para ver si finalmente, como ella, me atrevo a brincar y tomar el cielo por *asalto.... salto... alto...*

## OBERTURA

---

*“La condición de la vida en la Naturaleza es el problema sobre el que se erigen la filosofía y la ciencia (...) es el punto central de encuentro de todos los esfuerzos del pensamiento (...) El auténtico sentido de la vida resulta dudoso. Cuando lo entendamos, entenderemos también el significado que ella tiene en el mundo”<sup>2</sup>.*

“Vivir es *hacerse eco*”. He aquí la afirmación que problematizaremos. Todo el *trayecto ecológico* que aquí emprenderemos tendrá como objetivo primordial explorar, explicar y desarrollar en qué consiste la actividad de *hacerse eco* y cómo opera concretamente en nuestra acotada región del universo. En este sentido, la historia que contaremos será ejecutada desde una *perspectiva situada* en que el protagonismo correrá por cuenta del planeta Tierra, pero sin caer en visiones ambientalistas y ecológicas tradicionales. Como acertadamente expresa Timothy Morton, “la ecología no se limita sólo al calentamiento global, el reciclaje y la energía solar (...) Tiene que ver con el amor, la pérdida, la desesperación y la compasión. Tiene que ver con la depresión y la psicosis. Tiene que ver con el capitalismo (...) con el asombro, la imparcialidad (...) la confusión y el escepticismo. Tiene que ver con los conceptos de espacio y de tiempo. Tiene que ver con la alegría, la belleza, la fealdad y la repugnancia (...) con la lectura y la escritura (...) con la sexualidad (...) Tiene que ver con la sociedad [y, en definitiva] con la coexistencia”<sup>3</sup>. Sin embargo, a diferencia de su propuesta, nuestros *principios ecológicos* no sólo se alejan de la *oscuridad espectral* con que este problematiza la coexistencia en el planeta (haciéndose eco de una cierta tradición *negativa* en que juega un rol protagónico la ausencia, el vacío y la falta; la cual vibra, también –como veremos– en la *eco/tecnia de los cuerpos* defendida por Jean-Luc Nancy y secundada por Derrida), sino que nos alejaremos, principalmente, de una forma de problematizar la coexistencia en un único y

---

<sup>2</sup> Whitehead, A. “Naturaleza y Vida”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 37, 2004, p. 272.

<sup>3</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós, 2018, p. 18.



mismo plano (por ejemplo, en el planeta Tierra), que recurre al protagonismo inalterable y sempiterno de un único principio operativo como motor de todo el proceso (a lo cual denominaremos como *lógica del acontecimiento*). Por ello, también marcaremos distancia respecto a las problematizaciones ecológicas que, haciéndose eco de una tradición *afirmativa* (en que el rol protagónico corre por cuenta del exceso, la sobreabundancia y una cierta conceptualización inmanentista de la vida), terminan por amplificar la misma lógica del acontecimiento pero desde una ritmicidad positiva. Aunque se trate de un modo de problematización abierto, no-totalizable y complejo (es decir, que deconstruye las dicotomías escleróticas y anquilosantes, la fijeza esencialista de las identidades, la naturalización de los constructos y entidades –incluida la propia *Naturaleza*<sup>4</sup>–, y, por ende, da cuenta de forma inmanente de la emergencia de las fuerzas/elementos que le resultan antitéticos; por ejemplo, el proyecto planetario de alianzas horizontales multiespecies que Donna Haraway denomina *Chthuluceno* incorpora explícitamente el dolor, la crueldad y la muerte), dichas dimensiones son siempre re[con]ducidas a una misma fuerza afirmativa y vitalista que se impone protagónicamente en todo momento en tanto que único y protagónico devenir/deriva. Nuestra problematización, por ende, tampoco entrará en dicha ritmicidad vitalista que, entre otros, podemos aprehender –y así lo mostraremos– en el ya aludido *Chthuluceno* de Haraway, en la *ecología profunda* defendida por Fritjof Capra, la *ecosofía* de Félix Guattari o la *ecología de la mente* de Gregory Bateson<sup>5</sup>.

¿Quiere esto decir, por tanto, que lo aquí perseguimos es realizar una suerte de síntesis y/o integración de ambos tipos de propuestas? En modo

---

<sup>4</sup> Este, sin lugar a dudas, es uno de los principales puntos de divergencia que separa las problematizaciones ambientalistas y de ecología tradicional, de las desarrolladas desde una ritmicidad acontecimental. Para estas últimas, ya sean ejecutadas desde una atmósfera positiva o negativa, un lugar común será el rechazo de la *Naturaleza* como un constructo/entidad natural (llegando, incluso, a plantear la necesidad de articular una *ecología sin naturaleza*).

<sup>5</sup> Y, si bien el protagonismo del *hacerse eco* que en nuestra problematización desplegaremos podría llegar a ser tildada de “eco-filosofía”, esta no tendrá absolutamente nada que ver con la propuesta de Piulats o Skolimowski, ni con la “Eco-ética” defendida por Bilbeny. Para más detalles, dirigirse a Skolimowski, H. *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Girona: Ediciones Atalanta, 2017; Piulats, O. *Ecofilosofía*. Manresa: Abadia Editores, 2013; Bilbeny, N. *Ecoética. Ética del medio ambiente*. España: Editorial Aresta, 2010.

alguno. Nuestra *proyecto ecológico* no pretende amplificar la negatividad de la muerte, el vacío y la ausencia. Antes bien, nuestra problematización será explícitamente vitalista y excesiva, sólo que será ejecutada desde una ritmicidad que difiere y se distancia de la lógica del acontecimiento y su red *entrelazada/enredada*<sup>6</sup> de interacciones en que los individuos, objetos o entidades no pre-existen a la efervescencia de dicha red/malla como único y protagónico proceso. Si bien sostendremos, junto a ellos, que existe únicamente un plano ecológico en que todo se entreteje de modo entrelazado y que es previo (ontológicamente hablando) a la emergencia de cualquier indicio de hilemorfismo, para nosotros se tratará de un *entrelazamiento encabalgado* (y no *enredado*) en que se hacen eco dos series operativas que difractan diagramáticamente el devenir (y no, como en la ritmicidad acontecimental, en que lo que se amplifica es el *puro devenir ilimitado*). Ya sea este último apprehendido como la fuerza creativa de un eterno recommienzo contingente (al estilo de Deleuze), o como un encadenamiento de estados metaestables (al estilo de Simondon<sup>7</sup>), es a partir de su exclusivo, inalterable y sempiterno protagonismo operativo que se construye una única red/malla/plano en que emergen las diferentes *formaciones estratificadas* (que, en la problematización de Simondon, vendrían a coincidir con los *procesos de individuación física, vital y psicosocial*) que se entrelazan de forma íntimamente imbricada y enredada.

Sin embargo, como expondremos en diferentes momentos de nuestro recorrido, ya en Simondon podemos apreciar la ejecución de una problematización filosófica que intenta *exorcizar el enredo* mediante una “solución” de las tensiones inmanentes a la multiplicidad de interacciones de la red partir del reconocimiento de *nodos de privilegio*. Haraway, por su lado, si bien evitará conjugar las posiciones de privilegio y la lógica de las soluciones (y,

---

<sup>6</sup> Como explicaremos en nuestro tercer movimiento, uno de los conceptos con que se suele dar cuenta de esta *red de interacciones* es el denominado “entanglement” (que suele ser traducido como *entrelazamiento y/o enredo*). Esta última acepción, de hecho, es frecuentemente utilizada para exorcizar la posible connotación estructuralista/post-estructuralista que puede movilizar el concepto de *entrelazamiento* y, de paso, para enfatizar que en dicha red/malla todo se encuentra íntimamente imbricado en un *enredo* que impide hablar de entidades pre-existentes y/o separadas.

<sup>7</sup> Para este, literalmente, “*el devenir ya no es continuidad de una alteración, sino encadenamiento de estados metaestables*”. Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus, 2014, p. 418.

más bien, preferirá invitarnos a *continuar con el problema*), en su propuesta del *Chthuluceno* es plenamente consciente de que el holismo de la filosofía ecológica, con su enaltecimiento del lema «todo está conectado con todo», no nos ayuda a construir parentesco y alianzas horizontales entre entidades heterogéneas (orgánicas, inorgánicas y tecnológicas) en redes cooperativas y simpoiéticas. Si bien, *en última instancia*, todo está conectado entre sí, la especificidad y proximidad de las conexiones resulta ser un asunto prioritario que, sin embargo, en la problematización de Haraway se termina diluyendo en el clamor horizontal de un devenir conjunto sin puntos/nodos de privilegio que se opone a cualquier tipo de verticalismo jerárquico-ascético. En una línea similar, Bruno Latour – definido por Graham Harman como *el señor de las redes*<sup>8</sup>–, terminará efectuando una problematización que permita “remediar la principal debilidad que caracteriza a toda teoría en forma de red de asociaciones y, que por lo demás presenta todo monismo en general”<sup>9</sup>; a saber, ofrecer un mismo metalenguaje a todas las situaciones (centrándose en el protagonismo operativo de la multiplicidad de las asociaciones) y descuidando la pluralidad irreductible de los modos que generan diferentes trayectorias y discontinuidades (como, por ejemplo, lo hace el Derecho, la Religión y la Ciencia). Así, Latour reconocerá que *el modo red* es tan sólo una de las maneras que tenemos de aprehender un *curso de acción o situación* (digamos, de aprehender un *acontecimiento*), al cual, por ende, se le debe conjugar convergentemente un *modo preposición* que permita dar cuenta de las diferentes maneras de conducir una serie de asociaciones. En otras palabras, lo que Latour nos propone es ejecutar “el seguimiento paso a paso, hebra a hebra de las diferentes redes a las cuales se agregan, a partir de ahora, las diferentes trayectorias de veridicción o de maldición definidas cada una por una preposición distinta”<sup>10</sup>. Y, si bien Latour continuará su interesantísima problematización asociando y agregando más de una decena de

---

<sup>8</sup> Ver Harman, G. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015, pp. 39-69.

<sup>9</sup> Inclusive, Latour añade más tarde que “no es totalmente insensato acusar de maquiavelismo esta teoría: todo puede asociarse con todo, sin que uno sepa cómo definir lo que puede tener éxito y lo que puede fracasar”. Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós, 2013, pp. 73 y 75.

<sup>10</sup> Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia*. Op. Cit., p. 77.

modos (de los cuales, aquí, no podemos dar cuenta), su proyecto sobre los múltiples *modos* de existencia se continúa ejecutando a partir de una única y misma *sustancia procesual* compleja, intotalizable y abierta que, correspondiéndose con el puro devenir, es la que impulsa a la multiplicidad de modos de existencia que se ejecutan sobre esta red de redes que es el planeta Tierra.

Entonces, “no se trataría ya de pagar la continuidad en el ser con un *mínimo* de transformaciones –la persistencia–, sino, por así decirlo, con el *máximo* de transformaciones: la metamorfosis. Todo puede... todo debe devenir otra cosa”<sup>11</sup>. En este sentido, a pesar de los espléndidos esfuerzos que Latour realiza por escapar de la *ritmicidad del acontecimiento* con que se ejecuta eso que sobreviene de improviso (a saber: *Gea, Gaia*, el *Antropoceno*, con sus “enredos de seres que mezclarán el orden de la Naturaleza y el orden de la Sociedad”<sup>12</sup>), la lógica del *entrelazamiento enredado* se termina finalmente imponiendo. Así como en la magnífica problematización filosófica ejecutada por Guattari y Deleuze – sobre la que volveremos reiteradamente en los diferentes movimientos de este trabajo– se plantea la emergencia de una *multiplicidad de planos* (podríamos, aquí, traducir por *multiplicidad de redes*) a partir de las cuales se ejecutan operaciones irreductibles (Derecho, Religión y Ciencia, en Latour; Filosofía, Ciencia y Arte, en Deleuze y Guattari) que, además, ejecutan una multiplicidad efervescente de modos/agenciamientos, en su proceso de ejecución estos siempre presentan simultáneamente dos polos; a saber, uno orientado hacia la estratificación molar, y otro orientado hacia lo diagramático/molecular del denominado *cuerpo-sin-órganos*. Y si bien se debe decir *dos veces* (molar y molecular), ya que siempre es *a la vez* (en un mismo *devenir-ilimitado*), el protagonismo corre indefectiblemente por cuenta de esa cara orientada hacia lo informal y diagramático, la cual no sólo se convierte en el motor que abre e impulsa de forma inmanente la irreductibilidad inconmensurable de cada red/plano (de aquí –dicho sea de paso–, es de donde cada uno obtiene sus potenciales pre/individuales y singularidad impersonales), sino que esta *línea de fuga* inmanente a cada dominio irreductible es la que permite la *Junción* de los

---

<sup>11</sup> Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia*. Op. Cit., p. 201.

<sup>12</sup> Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia*. Op. Cit., p. 26.

planos/redes en un gran *plano hojaldrado* que se sumerge en el Caos<sup>13</sup>. He aquí, en este corte/inmersión (que adquiere una consistencia *finita* que –no obstante– mantiene la resonancia *infinita e ilimitada* del Caos en que se sumerge) que se pone en juego el “acontecimiento” del devenir *finito-ilimitado* del pensamiento guattariano/deleuziano; y el cual, en su modo de ejecución latouriano, se conjuga como devenir *finito-indefinido* en que la *finitud* de las trayectorias irreductibles se asocia con la multiplicidad *indefinida* de las redes que se están ejercitando<sup>14</sup>.

Por nuestra parte, no podremos decir que el “eco” (del *hacerse eco* que caracteriza a nuestro *camino ecológico*) se diga en una multiplicidad de sentidos, pero en orden a un solo proceso y a cierta naturaleza unívoca. Si bien las ritmicidades acontecimentales, cuando conjugan la multiplicidad de sentidos *en orden a un mismo proceso complejo, intotalizable y abierto* (y no, como en la problematización de Aristóteles –por ejemplo– “en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única”<sup>15</sup>), ejecutan una problematización que deja obsoleto el concepto de *sustancia* como aquello que subyace de forma esencial e inalterable<sup>16</sup>, no es menos cierto –como hemos insinuado, y posteriormente

---

<sup>13</sup> Si Deleuze y Guattari escriben que “cada una de las disciplinas [a saber: filosofía, arte y ciencia] por su cuenta está en una relación esencial con el No que la concierne”\*, siendo esta relación con *lo impensado* lo que les otorga un dinamismo immanente a la par que las conecta en una *Junción* con las demás disciplinas irreductibles, Latour insistirá en recalcar que en la Ciencia no todo es científico, en el Derecho no todo es jurídico, y en la Religión no todo es religioso, conectado de esta manera el *modo red* con el *modo preposición*.

\* Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993, p. 219.

<sup>14</sup> “La primera lista es indefinida –tanto como las entidades que pueden asociarse en una red; la segunda es finita, tanto como los valores que han aprendido a defender los Modernos”. Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia*. Op. Cit., p. 55. Ahora bien –aclarémoslo de inmediato–, esto no quiere decir que establezcamos una igualdad o analogía entre sus diferentes modos de conjugar la ritmicidad acontecimental. Mientras que en Deleuze los *dos* (por ejemplo, del par acto-potencia) que son dichos *a la vez* (en un mismo devenir finito-ilimitado) se ejecutan con un protagonismo de la potencia (como virtualidad abstracta), en Latour se conjugan con un predominio operativo del acto (como virtualidad actualizada). Para más detalles sobre los protagonismos variables de *lo actual y lo potencial* (así como del eje *orden-desorden* y el eje *inmanencia-trascendencia*) en los diferentes modos de conjugar la ritmicidad del acontecimiento, dirigirse a la parte final de nuestro primer movimiento.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen I. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p.141 (1003b).

<sup>16</sup> Al respecto, Latour escribe lo siguiente: “El precio que hay que pagar por el descubrimiento de ese hiato [entre el *modo red* y el *modo preposición*, por ejemplo] no es tan alto como parece cuando se considera la alternativa: estaríamos obligados a suponer una sustancia que yaciera detrás o debajo para explicar su subsistencia. Ciertamente, no

explicaremos– que con esta jugada se entra en el enredo de un único y mismo acontecimiento (ya sea este aprehendido desde un motor negativo como *zona de indistinción, abismo* o *espaciamiento*; o desde un motor positivo/afirmativo como *agenciamiento, devenir-ilimitado* o *Chthuluceno*). Para nosotros, por el contrario, el *eco* se dice efectivamente en muchos sentidos (como *morada, como propagación, como resonancia*), pero en orden a un doble proceso diagramático entrelazado que pone en juego dos líneas evolutivas ecológicamente encabalgadas que difractan y amplifican el devenir ilimitado; y, al hacerlo, el protagonismo operativo en la creación y generación de novedad no recae siempre e indefectiblemente en la *univocidad* (como en Deleuze), en la *equivocidad* (como en Derrida) o en la ejecución de la *analogía* (como en el *paradigmatismo analógico* de Simondon), sino que se produce un juego de protagonismos variables entre lo unívoco, lo equívoco y lo análogo. Así, sostendremos que desde nuestra perspectiva situada en el planeta Tierra, no accedemos directamente a la *physis* en su puro devenir, sino que a la doble difracción del devenir del espacio-tiempo del que nos hacemos eco haciéndonos eco (nótese que esta *falta* de acceso inmediato no se debe a la operación de un vacío, interrupción o ausencia, sino que a la ejecución de un acceso amplificado y redoblado –no desdoblado– en su *excedencia* y *excrecencia*).

El *devenir* –dicho en otros términos–, se amplifica como *despliegue*, y lo hace doblemente. Por una parte, tenemos la emergencia de procesos cíclicos alejados del equilibrio que se amplifican mediante bucles de retroalimentación positiva, generando inestabilidades organizadas (es decir, fuentes de orden estable alejadas del equilibrio) en que se *insinúa la ejecución de una frontera entre su interior y su medio exterior*, y a las cuales se suele llamar con el nombre de *organizaciones propagativas* o *estructuras disipativas* (entre las que podemos encontrar hexágonos de Bénard, ondas, vórtices, huracanes, tornados o tifones).

---

habríamos ganado en inteligibilidad puesto que el enigma reaparecería sencillamente un paso más adelante: habría que encontrar lo que yace bajo esta sustancia misma y, de aporía en aporía, por una regresión hasta el infinito, bien conocida en la historia de la filosofía, uno terminaría sin la Sustancia única, en suma, exactamente a la inversa del sitio en el que se quería desembocar. Es más económico, más racional, más lógico, más simple, más ingenioso en su sencillez (...) decir [que] la subsistencia siempre se paga en alteración, a falta de poder justamente adosarse a una sustancia”. Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia*. Op. Cit., p. 110.

Schneider y Sagan los llaman amistosamente los *organismos de la física*, los cuales deben ser aprehendidos como procesos metaestables que emergen para eliminar gradientes (por ejemplo, un huracán es impulsado por el gradiente de temperatura que se produce entre el agua oceánica cálida y las temperaturas muy inferiores de las capas de la atmósfera), constituyéndose en “una expresión de la tendencia de la naturaleza a crear discontinuidades, a producir caos *a través de la complejidad*”<sup>17</sup>. Y, en tanto que esta tendencia de la naturaleza a organizar sistemas degradativos complejos –también llamados *destructores creativos*– hace emerger del caos “formas cuya función es precisamente intensificar el flujo del cual derivan”<sup>18</sup> (mediante una organización *propagativa/disipativa*), es que hablamos de una *amplificación* del devenir que adopta la forma del *despliegue*.

Ahora bien, si estos “sistemas turbulentos enteramente físicos exhiben *un asomo de individualidad: la insinuación de una frontera entre el interior y el exterior (...)*, su metaestabilidad turbulenta anticipa nuestras individualidades”<sup>19</sup> como seres vivientes; a saber, el proceso de autoproducción de una *individualidad termodinámica* que establece una frontera física –por ejemplo, mediante una membrana semipermeable– la cual permite la generación de *una sede* para la expansión de los procesos de no equilibrio. He aquí la emergencia de la vida como segunda difracción metaestable del devenir que se *despliega* a partir del establecimiento de *una sede* (es decir, de un “pliegue” que genera un interior acoplado a un exterior en tanto que *organización autopoietica* que se *pliega-despliega-repliega*), la cual emerge de forma encabalgada a la difracción del devenir que *insinúa una sede* (es decir, que ejecuta un “doblez” que redobla el devenir de la physis mediante una *organización propagativa* que ejecuta un *sobre-despliegue*). En tanto que procesos complejos alejados del equilibrio que emergen en regiones concretas del cosmos, y no en todo el universo –en efecto, “el hecho de que vivamos en un universo que no está a la misma temperatura en

---

<sup>17</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*. Barcelona: Tusquets, 2009, p. 156.

<sup>18</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 165.

<sup>19</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 152, la cursiva es nuestra.

todas partes resulta crucial”<sup>20</sup>– ambas series poseen una alta sensibilidad a sus condiciones iniciales, desarrollando una memoria implícita y una evolución/historicidad. En efecto, “las peculiaridades de los sistemas de no equilibrio (su intrincación y su memoria, el número de ciclos que incorporan y su complejidad) dependen de su propia historia. En su ciclicidad encarnan modos pasados de llegar al equilibrio [a partir de...] una memoria implícita de sus condiciones iniciales (sus estados previos)”<sup>21</sup>. En este sentido, el devenir se difracta en una doble deriva de series diagramáticas entrelazadas que *se hacen eco* (entre ellas), *se hacen eco* de su propia historicidad de estados previos, a la par que se ejecutan inmanentemente *haciéndose eco*. La serie del *pliegue-despliegue-repliegue* con que se ejecutan los *pliegues* de vida viviente, por ejemplo: a) *se hacen eco* como *pliegue/sede* que permite la expansión de los procesos de no equilibrio (recordemos que la raíz etimológica de la palabra *eco/oiko* hace referencia, precisamente, a la casa/morada con que se componen palabras como *economía* o *ecología*); b) *haciéndose pliegue autopoiético* (es decir, sistema autónomo autoprodutor de la propia red de componentes que le permite operar como unidad metabólica que define un dominio de existencia), este *se propaga como un eco* formando comunidades de pliegues (es decir, que la *ejecución vertical autopoiética* se hace eco de/con una *ejecución horizontal simpoiética*); c) a su vez, esta ejecución autopoiético-simpoiética de interioridades individuales y colectivas *se propagan como un eco* por el medio planetario en que ejecutan sus procesos de *pliegue-despliegue-repliegue* (por ejemplo, absorbiendo y/o destruyendo enlaces de partículas del medio para obtener la energía que les permite sostener sus procesos de automantención y, al mismo tiempo, eliminando desechos y agrupándose en comunidades que definen diferentes hábitats dentro del plano terrestre); y d) en el despliegue de su deriva *se hacen eco* de la propia historia de encadenamientos de dispositivos metaestables con que se ejecutan a sí mismos y a su medio (y, como analizaremos en detalle en nuestro segundo movimiento, la generación contingente de dispositivos novedosos que permiten amplificar su propia deriva se ejecutan mediante un ejercicio de protagonismos variables de los

---

<sup>20</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 66.

<sup>21</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., pp. 170-171.



movimientos de pliegue unívoco, de despliegue equívoco y de repliegue análogo, a la par que igualmente variables son los protagonismos ejercidos por las ejecuciones verticales/particulares de tipo autopoiético y las ejecuciones horizontales/colectivas de tipo simpoiético).

Pero, esto no es todo. Si decíamos que *vivir es hacerse eco*, y que el “eco” – por su lado–, se ejecutaba en una multiplicidad de sentidos, pero no en orden a un único y mismo proceso, es porque esta serie difractiva del *pliegue-despliegue-repliegue* también *se hace eco* en/de la serie de *sobre-despliegue* que, en efecto, *habilita el habitar* de su propio ejercicio de pliegue. Sin *dobleces atmosférico planetario*, no hay posibilidad de ejecutar un *ejercicio de pliegue*. Como decíamos previamente, la metaestabilidad turbulenta de las organizaciones propagativas, insinuando la ejecución de una frontera (por ejemplo, atmosférica), se constituyen en *dobleces que cobijan, anuncian y propician* la ejecución autopoiético/simpoiética de unos *pliegues que habitan y se habitan* en diferentes escalas (de lo procariótico a lo eucariótico, de un charco a toda la Tierra) en su infatigable ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue*. Y, en tanto que esta operación compleja que difracta metaestablemente el devenir en un *despliegue propagativo* alejado del equilibrio “no es tan sólo un modo de ser de la vida, porque es *más que la vida*”<sup>22</sup> (ya que, incluso, participa de la configuración de una *zona de habitabilidad* planetaria que ecológicamente la habilita; el *habitar*, literalmente, se anida y hace eco en el “**habilitar**”) es que denominaremos a la operación de *sobre-despliegue* como *serie metabiótica*. No se trata, aquí, de aprehender este prefijo “meta” como *un más allá* de tipo trascendente, sino precisamente como *más que vida* en términos excedentes. Como bien apunta Heidegger, “μετὰ” puede ser aprehendido como “después/detrás” (diremos, aquí, como lo que sostiene y *habilita el habitar*) a la par que como “giro”; a saber, como el “alejarse de una cosa hacia otra”<sup>23</sup> o, más bien dicho, como el encabalgarse/entrelazarse de una serie difractiva con otra y hacia otra. En este sentido, si la *serie metabiótica* de los *dobleces* que se ejercitan ejecutando *sobre-despliegues* es aprehendida como “más que vida”, de forma co-respondiente

---

<sup>22</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 165, la cursiva es nuestra.

<sup>23</sup> Ver Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2017.

diremos que la *serie biótica* de los *pliegues* que se ejecutan mediante la operación de *pliegue-despliegue-repliegue* debe ser aprehendida como “más que physis”; es decir, que el despliegue de la vida que amplifica el devenir será comprendido como el ejercicio de una *serie metafísica*. Nuevamente, aquí, lo “meta” no significa la emergencia de un plano *más allá* de la physis, sino que de un pliegue de la misma que la difracta íntimamente y la amplifica.

Así, los dos “metas” (es decir, *la metafísica y la metabiótica* en tanto que *fuerzas de despliegue* que redoblan el devenir), se entrelazan/encabalgan ecológicamente en la bio-esfera terrestre ejecutando no sólo el gradiente térmico espacial (recordemos que, en el universo, no todas las regiones se encuentran a la misma temperatura), así como los gradientes de presión, radiación y/o el gradiente químico (del que obtienen su energía una gran variedad de seres vivos), sino que también ejecutan y amplifican un *gradiente temporal*. Como sostienen Schneider y Sagan, “tanto la gravedad como la entropía muestran una flecha temporal (la una juntando las cosas, la otra desperdigándolas) en un universo cambiante que estamos lejos de conocer al completo”<sup>24</sup>. En este contexto, lo que aquí sostendremos será que estas dos flechas temporales se amplifican en la bio-esfera terrestre a partir de la ejecución de las series metabiótica y metafísica. En tanto que las “organizaciones propagativas” *sobre-despliegan* el devenir, diremos que conjugan ambas flechas temporales (un huracán, por ejemplo, se concentra y organiza a la par que se desperdiga y disipa) con un protagonismo operativo de la flecha entrópica en un ejercicio que “*sobreviene*”. Las “organizaciones autopoiético/simpoiéticas”, por su parte, *despliegan* el devenir a partir de la ejecución de un pliegue que “*contraviene*”; es decir, que conjuga ambas flechas temporales pero con un predominio operativo de la concentración centrípeta que genera una sede/morada para la expansión de los procesos de no equilibrio. En este sentido, la serie metafísica ejecuta un *contratempo* en el devenir del espacio-tiempo, mientras que la serie metabiótica lo ejecuta como *sobretempo*; es decir, que la physis que *de-viene* se amplifica mediante el entrelazamiento encabalgado de lo que *contra-viene* y de lo que *sobre-viene* haciéndose eco.

---

<sup>24</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 84.

Ahora bien, en tanto que la ejercitación de la vida es *meta-física* y se ejecuta como *contra-tiempo*, argumentaremos que la operación de pliegue es una ejercitación *contra-natura* que implica un ejercicio musical y técnico. En efecto, es el *contratempo* en el devenir del espacio-tiempo el que permite que un pliegue pueda *resonar* y *hacerse eco* de lo que ocurre en el universo. Y, para ello, debe *hacerse eco* (como morada/caja de resonancia) mediante una contorsión artificial que pliegue un adentro del afuera en un ejercicio eminentemente técnico. Para nosotros, el *plegar-desplegar-replegar* es una ejercitación técnica que se pone en juego a partir de la autoproducción de redes metabólicas que llevan a cabo hace aproximadamente cuatro mil millones de años las primeras células procarióticas<sup>25</sup>. Como argumentaremos en nuestro segundo movimiento, que la técnica sea consustancial a la emergencia de la vida es un hecho que le resulta mucho más difícil de aceptar a la filosofía que a la propia biología. Los científicos, en efecto, analizando las primigenias formas de vida microbiana, sentenciarán que estas “*inventaron* todas las *biotecnologías* esenciales para la vida (...) movidas por la *creatividad inherente* a todos los sistemas vivos”<sup>26</sup>, afirmando que estas son las responsables de desarrollar la “tecnología del microcosmos”, las “biotecnologías naturales”, las “innovaciones biotecnológicas”,

---

<sup>25</sup> En este momento, aprovechemos de hacer una importante apreciación y declaración de principios. En las *ciencias de la vida* se suele reconocer la existencia de dos fuentes de orden biológico (a saber, la autoorganización y la selección evolutiva) que, si bien operan de forma conjunta y creativa (lo cual es aceptado por prácticamente la totalidad de la comunidad académica), no es menos cierto que el protagonismo con que opera cada uno de estos aspectos cruciales es motivo de un intenso y acalorado debate que se extiende hasta nuestros días. Así, tenemos por una parte a quienes privilegian las problematizaciones en que lo fundamental pasa por los procesos de auto-organización química y las redes metabólicas auto-producidas en tanto que sistemas termodinámicos transformadores de energía (por ejemplo, aquí, podemos encontrar a Margulis, Maturana, Varela, Luisi, Sagan, Shapiro o Kauffman); y, por otra parte, tenemos a los autores que defienden una visión en que lo crucial guarda relación con las estructuras genéticas, la evolución y la selección natural de los sistemas genéticos procesadores de información en el despliegue y proliferación de la vida (entre los que destacan Watson, Pace, Benner, Woese, Orgel o Crick). Por nuestra parte, reconocemos una mayor afinidad intelectual con el primer grupo de propuestas, en tanto que consideramos que “las tareas de replicación del ADN y de síntesis de las proteínas quizás entraron en escena a lomos de un caballo termodinámico”; es decir, que ambos procesos *se hacen eco*, pero la ejercitación de un ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* que ejecuta la estructura de doble hélice del ADN, se “encabalga a” y “amplifica un” movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* que emerge a partir de un modo de operar metabólico y termodinámico. Schneider, E. & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 53.

<sup>26</sup> Capra, F. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 2002, pp. 239 y 242.

así como las “*manipulaciones ambientales*” que, por ejemplo, conducen a la oxigenación actual de toda nuestra atmósfera (y, todo esto, en comunidades de pliegues bacterianos que –como resulta evidente–, no sólo carecen de extremidades, sino que también de sistema nervioso y aparato perceptivo que les permita traer *un mundo a la mano* para *manipularlo* acorde a lo que nosotros, humanos –demasiado humanos– consideramos que es la ejecución de un despliegue técnico)<sup>27</sup>.

Evidentemente, en el campo de la filosofía hay importantes y notables excepciones. Por ejemplo, la *epifilogénesis* de Stiegler y la *antropogénesis* de Sloterdijk son interesantísimas problematizaciones filosóficas que, llevando el análisis a la deriva hominización, muestran cómo la ejercitación de la *techné* es la condición de posibilidad para la emergencia del *logos*. Yendo aún más lejos, Spengler llegará a sentenciar que “la técnica es la táctica de la vida entera. Es la forma íntima de manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma”. Lamentablemente, este se preguntará posteriormente si en realidad la técnica es más antigua que el hombre, ante lo cual responderá que “no, no lo es. Existe una enorme diferencia entre el hombre y los demás animales todos. La técnica de los animales es *técnica de la especie*. No es ni inventiva, ni aprendible, ni susceptible de desarrollo”<sup>28</sup>, lo cual contrasta con la conceptualización del creativo quehacer biotecnológico del mundo procariótico/bacteriano que genera inventivamente los dispositivos de fermentación, fotosíntesis y fijación del nitrógeno, así como la respiración y los mecanismo rotatorios (entre tantos otros). Estos, de hecho, serán aprehendidos por nosotros como repliegues metaestables que incrementan la complejidad de las interioridades particulares y colectivas que pone en juego la serie metafísica de la vida (yendo desde el protagonismo simpoiético horizontal de las redes procarióticas –es decir, redes rizomáticas cuyos pliegues se ejecutan sin un *núcleo* particular en cada célula viviente–, hasta desarrollar un nuevo estado metaestable en que el protagonismo operativo corre por cuenta de las ejecuciones autopoieticas verticales que generan redes eucarióticas arborescentes en que cada pliegue gravita en torno a sus núcleos

---

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, Margulis, L. & Sagan, D. *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets, 1995.

<sup>28</sup> Spengler, O. *El Hombre y la técnica y otros ensayos*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1967, pp. 15 y 25.

particularizados). De este modo, “los sistemas biológicos tienden a incrementar la captación de energía, almacenar biomasa y demorar la disipación inmediata de la energía produciendo gradientes *internos* que les confieren independencia respecto a las inestabilidades energéticas del entorno”<sup>29</sup>. Sin embargo, que esta creciente amplificación de *repliegues internos* que aumentan la complejidad de los procesos de *pliegue-despliegue-repliegue* implique una mayor independencia respecto al entorno, no quiere decir que los *pliegues* dejen de depender de sus *dobleces* metabióticos.

Por una parte, en tanto que los pliegues indefectiblemente se *despliegan* haciéndose eco, de forma inmanente a su propia serie operativa estos son *más que vida*. Y, por otro lado, al formar parte de hábitats diferenciados en un único y mis planeta que, mediante una serie de procesos inorgánicos (por ejemplo, poniendo en juego un campo magnético que protege a la Tierra de los iones emitidos por el Sol, una actividad magmática interna que implica movimientos tectónicos, presencia de volcanes, terremotos, así como una actividad atmosférica en que se ejecutan una serie de procesos complejos alejados del equilibrio), los pliegues vivientes, a pesar de la creciente complejización interna que amplifica sus procesos de *autonomía*, siguen estando ecológicamente entrelazados a la serie de ejecución metabiótica que ejecuta su *heautonomía*; es decir, que opera al borde de la ejecución de un territorio/sede –dicho de otro modo: que ejecuta un despliegue *sin pliegue*– que insinúa la emergencia de una frontera *como sí* la tuviese. Por ello, si bien los dobleces metabióticos desarrollan una cierta memoria implícita de sus estados iniciales, la *mantención* metabólica y genética que pone en juego la serie metafísica de la vida permite que los pliegues busquen constantemente nuevos gradientes que le permitan sustentar su organización de no equilibrio (lo cual no pueden hacer los dobleces) y, de este modo, encabalgándose el ejercicio heautonómico con que habilita el habitar el *sobre-despliegue* metabiótico, estos ejecutan protagónicamente un incremento de complejidad interna (a nivel particular y colectivo, vertical y horizontal) que no sólo resulta asimétrico en relación a las amplificaciones que ejecutan los dobleces (que, sin embargo, siguen operando siempre, aunque sin ostentar el protagonismo ejecutivo), sino que también implica el desarrollo de una memoria

---

<sup>29</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 398.

colectiva de invenciones y dispositivos metaestables (a saber, una deriva de vida de la que se hacen eco al hacerse eco) que amplifica el contratiempo que pone en juego la vida. Como expresa Lynn Margulis, “la esencia de la vida es una especie de memoria. Representa la conservación física del pasado en el presente. Al reproducirse, las formas de vida fijan el pasado y graban mensajes para el futuro”<sup>30</sup>.

Ahora bien, estos mensajes hacia el futuro, si bien se despliegan como dispositivos heredados, no operan de forma necesaria según líneas o finalidades predeterminadas, sino que se siguen ejecutando contingente y ecológicamente como un contratiempo inesperado. En otras palabras: existe en la ejercitación de la vida una *ritmicidad* diagramática necesaria, pero la *melodía y armonía* con que se lanzan los *dados heredados* de forma concreta es plenamente contingente en una ejecución tecno-musical ilimitada. A diferencia de Deleuze, para el cual el devenir-ilimitado se juega como una *tirada de dados* en que lo único heredado es el Caos y las singularidades impersonales (que son como las marcas sobre los dados que se distribuyen sobre el plano), para nosotros se heredan también dispositivos y disposiciones metaestables que, no obstante, mantienen el carácter contingente de la partida sin insertar trascendencia y nefastas finalidades<sup>31</sup>. De este modo, los diferentes dispositivos procarióticos que se

---

<sup>30</sup> Margulis, L. & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 84.

<sup>31</sup> Evidentemente, como veremos más tarde en detalle, no se trata de que Deleuze desconozca la puesta en juego de diferentes tipos de estratificaciones (físicas, vitales o simbólico-lingüísticas) que se encadenan y acumulan en el despliegue del devenir (ni que, por ende, este piense ingenuamente que la operación lingüística –por poner un ejemplo–, pueda surgir de forma puramente contingente en una estratificación física que pueda prescindir de la generación previa de un sistema nervioso o de un análogo funcional de dicho sistema nervioso). De lo que se trata, antes bien, es que para esta cada nueva emergencia operativa (yendo desde la estratificación física a la vital, y de esta a la simbólica y psíquica), debe indefectiblemente *sumergirse/hundirse en el caos*, siendo este proceso *intempestivo de inmersión* (que es pre-filosófico y pre-científico, así como pre-psíquico, pre-vital y pre-físico), el que opera siempre de forma protagónica en toda la *physis* como un mismo *clamor* del ser para todos los entes. Y, si bien Deleuze intenta dejar en claro que “nada de todo esto constituye una noche blanca caótica, ni una noche negra indiferenciada. Hay reglas, y esas reglas son las de la *planificación*, las de la *diagramatización*”\* (es decir, que cada plano ejecuta un corte en el caos pero sin ser el caos, articulándose a partir de reglas informales/facultativas, y no a partir de reglas invariables u obligatorias), cuando están reglas facultativas deben ser aprehendidas, las descripciones suelen ser más bien etéreas y ambiguas. Por ejemplo, se menciona que “el huevo intenso se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutaciones de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de

ejecutan en el despliegue de una red bacteriana (por ejemplo, las técnicas de fermentación, fotosíntesis o respiración) no se encuentran predeterminadas de modo concreto, pero lo que sí se constituye en un imperativo rítmico/diagramático es que, en primera instancia, el protagonismo ejecutivo en la generación de novedad y amplificación de los procesos de no equilibrio corra por cuenta de los *pliegues*, y no de los *dobleces* (en tanto que estos últimos carecen de una sede operativa que se pliega y repliega permitiéndoles auto-mantenerse y redoblarse mediante la ejecución y transmisión de repliegues internos) que, en segundo término, el protagonismo ejecutivo en la ejecución de pliegues autopoieticos que carecen de núcleo particular recaiga en la ejecución de redes simpoieticas que generan una comunidad como interioridad colectiva (aunque no exista ningún mandato concreto sobre los modos en que esta red horizontal rizomática deba ser producida, la cual –insistamos–, se ejecuta de modo contingente) y, por último, que cuando la amplificación de la complejidad mediante la ejecución de repliegues metaestables (que se hacen eco como dados heredados en las partidas de juego en que se lanzan los pliegues vivientes) alcanza un nivel de saturación que desborda las capacidades contingentes de asimilación por parte del ritmo diagramático que se encuentra en ejecución, el protagonismo operativo muta (sin sintetizar ni anular al ritmo anterior; el cual, en efecto, continúa haciéndose eco) e instaura un nuevo modo de ejecución metaestable (en este caso, se ejecuta un tránsito desde la rizomática horizontalidad simpoietica del mundo procariótico, a la arborescente verticalidad autopoietica del mundo eucariótico). Nuevamente, sin embargo, el tipo de árbol que se construya y la forma concreta de sus ramas, hojas y frutos (en caso de tenerlos) es algo que no se encuentra en modo alguno predeterminado. Lo que sí se encuentra rítmicamente determinado, es que si en algún momento la amplificación de repliegues internos (sea por el camino que fuere) llega a saturar de complejidad a la ejecución arborescente, volviéndola

---

grupo, migraciones”\*\*. Por nuestra parte, las reglas facultativas que definimos son las del *pliegue-despliegue-repliegue* y las del *sobre-despliegue*, las cuales dan origen a series evolutivas que se hacen eco de forma múltiple y encabalgada, pero al mismo tiempo irreductible.

\*Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2015, p. 75.

\*\* Deleuze, G y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 159.

incapaz de replegar en sí misma las nuevas disposiciones metaestables, dicho derrame dará lugar a la emergencia de un nuevo ritmo operativo que ejecute el protagonismo recreativo.

Pero, ¿hacia donde se derrama la saturación de complejidad cuando no logra ser metaestablemente incorporada a las interioridades particulares y colectivas de los modos de operación procariótico y eucariótico? Lo que aquí sostendremos es que se instaura un nuevo *ritmo excariótico* en que se ejecuta un descentramiento respecto a la interioridad particular y colectiva de las redes rizomáticas y arborescentes; es decir, que el derrame de disposiciones metaestables deja de gravitar en torno a la verdad *pro/cariótica* de las redes horizontales *sin núcleo* y a la *verdad interior de un núcleo* que rige la construcción simétrica y pluricelular de un cuerpo de especie de tipo *eu/cariótico*. En otras palabras: el juego de protagonismos variables que despliega la ejercitación de la vida *sale fuera* de sus propias redes de *pliegue-despliegue-repliegue*, dando inicio a una *inversión de la metafísica* que ejecuta un *giro hacia lo metabiótico* con la correspondiente ejercitación protagónica de sus movimientos de *sobre-despliegue*. Esta *deriva excariótica* de la ejercitación metafísica de los pliegues vivientes la rastreadremos y exploraremos principalmente en el *proceso de hominización*; lo cual, sin embargo, no quiere decir que esta línea operativa sea la única que comienza a desbordarse excarióticamente sobre el afuera. Como ya dijimos, toda forma de vida *sale fuera de sí* en tanto que *se hace eco*; solo que, el protagonismo de dicho despliegue se redobla y amplifica (es decir, se *sobre-despliega*) con la ejecución de formas de vida excariótica que no sólo se derraman entrópicamente sobre el medio (destruyendo enlaces para extraer energía y eliminando desechos sobre el medio exportando entropía), sino que también se derraman de forma organizativa (por ejemplo, redoblando los ecos/oikos corporales en moradas externas, como las ciudades, los hormigueros o los panales de abeja). En efecto, lo que aquí sostendremos es que este derrame creativo en que los movimientos de repliegue se comienzan a ejecutar sobre una materia inerte que no es incorporada directamente a la interioridad particular y colectiva de los pliegues es la que, al volverse una ejecución protagónica, no sólo da inicio a la operación de formas de vida excarióticas, sino que el gesto de replegarse en el afuera (generando, por ejemplo, diferentes modos de *materia*



*inorgánica organizada*) pone en juego una amplificación inmanente a la propia serie de ejecución metabiótica que desencadena el desarrollo de aquello que solemos denominar como *técnica y tecnología*.

Siguiendo esta línea, sostendremos que la capacidad de *pensar* que se comienza a desarrollar en la deriva de hominización hace aproximadamente cuatro millones de años, se constituye en la *primera tecnología*; es decir, en el primer dispositivo técnico de aprehensión/ejecución del medio y de sí mismo que pone en juego la vida que, simultáneamente, se encabalga a la emergencia operativa de un nuevo dispositivo que llamaremos *logos* (el cual, a grandes rasgos, será conceptualizado como una modalidad viviente de sentir que alcanza una operación metaestable que se encabalga a la operación de la *sensación* y la *percepción*; a saber, nos referimos a la emergencia inventiva de la *apercepción*). Esta última, que no debe ser confundida con la conceptualización *trascendental* de la misma que ejecuta el pensamiento kantiano (en tanto que, aquí, de lo que estamos hablando es de una *apercepción ecológica* que –por ejemplo– no separa sensibilidad y entendimiento), se caracteriza por la *aprehensión analógica de relaciones* (y no, como en las formas de vida procarióticas, en que el protagonismo ejecutivo corre por cuenta de la *univocidad de la sensación*; y, tampoco, como en las formas de vida eucarióticas en que el protagonismo operativo suele recaer en la *equivocidad de la percepción*; es decir, en la captación de formas/objetos recortados y estabilizados sobre flujos de sensación). De esta forma, argumentaremos que la emergencia protagónica de la *apercepción ecológica* que se comienza a desarrollar en el proceso de hominización implica la ejecución entrelazada de una *techné* (que, por ejemplo, comienza a utilizar objetos del medio como herramientas, a la par que desarrolla nuevas disposiciones técnicas como el *bipedismo*) y un *logos* (que aprehende relaciones y desarrolla nuevas disposiciones técnicas como la *dicción*). Autores como Leroi-Gourhan, Derrida o Stiegler se acercan a esta aprehensión del pensamiento como “tecno-logía”, pero lo hacen desde la lógica especular de las relaciones mano-cerebro (mientras que, para nosotros, se trata de un ejercicio en que *teché* y *logos se hacen eco*), en que se produce un proceso de exteriorización de la memoria biológica (lo cual compartimos, pero añadiendo que también se pone en juego allí una memoria heautonómica metabiótica que

no se reduce –aunque incluye– a la línea de evolución propia de la materia que brillantemente visibiliza Leroi-Gourhan en sus estudios sobre *El gesto y la palabra* y en *Evolución y Técnica*) y, además, para este grupo de autores dicha relación homínida entre la mano que actúa y el cerebro que conceptualiza suele ser aprehendida casi de forma exclusiva en relación a la emergencia del lenguaje que, por ende, suele con-centrarse en las ejecuciones de los *neandertales* y los primeros *homo sapiens*, dejando relegados (y no religados) de este proceso a los millones de años de destierro homínida que ejecutan los *Australopithecus*, los *Homo erectus* y los *Homo habilis*.

Por lo tanto, en nuestra narración y problematización excariótica del proceso de hominización, comenzaremos reconociendo que en el protagonismo operativo que comienzan a desplegar los procesos de apercepción analógica, no sólo continúan operando y haciéndose eco las ejecuciones unívoco/sensitivas y las equívoco/perceptivas, sino que dichos movimientos se recrean ecológicamente en la propia evolución y desarrollo inmanente de las capacidades aperceptivas. De este modo, aprehenderemos un primer movimiento en el desarrollo del *pensamiento* en que el ejercicio *tecno-lógico* aperceptivo se ejecuta con un predominio de lo unívoco/inmediato, al cual llamaremos *pensamiento mágico*<sup>32</sup>. Este modo de pensamiento, dicho rápida y esquemáticamente, se caracteriza por la ejecución bipedal y la liberación de las extremidades superiores que posibilita el *uso* de objetos del medio como herramientas, así como la aprehensión y coordinación de relaciones entre los miembros del grupo (en un primer momento), seguido de una ejecución en que ya no sólo se usan objetos como herramientas, sino que estas comienzan a ser construidas de forma directa, generando una coordinación mediatizada de relaciones a nivel proto-lingüístico (segundo momento) que, finalmente, en un tercer momento metaestable termina por construir herramientas mediante herramientas en cuyo proceso se comienzan a volver protagónicas no sólo las coordinaciones de acciones, sino que también las coordinaciones de dichas coordinaciones (por ejemplo, la ejecución de una partida de caza colectiva implica coordinar las

---

<sup>32</sup> Ahora bien, incluso en esta ejecución del *pensamiento mágico* (preeminentemente unívoca), se harán eco –como veremos en detalle en nuestro segundo movimiento–, ejecuciones equívocas y análogas que ya pueden vislumbrarse en la breve explicación que expondremos en el párrafo siguiente.

acciones de diferentes cazadores que, a su vez, han aprehendido a coordinar sus movimientos corporales con el rango de ejecución de las armas que, para ser construidas de forma progresivamente estereotipada, requirieron de la coordinación de acciones de sus respectivos constructores). En este proceso, como se puede apreciar, se entrelazan ecológicamente la *techné* (como acción *efectivo/afectiva* sobre sí mismo y el medio a partir de la puesta en juego de objetos técnicos) y el *logos* (como acción *afectivo/efectiva* sobre sí mismo y el medio a partir de la puesta en juego de operaciones comunicativas). En efecto, si a esta primera modalidad de ejercicio tecno-lógico del pensamiento la denominamos como *mágica* (la cual, cronológicamente hablando, se corresponde con la ejercitación de los *australopithecus*, *homo habilis*, *homo erectus* y los primeros *neandertales* y *sapiens modernos*), es porque la principal adquisición tecnológica (que pone en juego nuevas disposiciones metaestables) es precisamente la *construcción técnica de un cuerpo de especie* capaz de hacerse eco del mundo y de sí mismo analógicamente. Lo mágico, así, es la construcción de un *cuerpo con dicción* (no se trata, aquí, solo del cerebro, ya que las prácticas comunicativas desarrolladas durante el proceso de hominización *tallan un cuerpo* ejecutando –por ejemplo– una profundización del paladar, un ensanchamiento del esófago y un descenso de la laringe) que, al saturar su pliegue corporal aperceptivo (tanto en *neandertales* como en *sapiens*), comienza un proceso de despliegue que dará lugar a un nuevo modo de pensamiento en que el protagonismo ya no correrá por cuenta de la inmediatez unívoca que se construye mágicamente un cuerpo excariótico de especie<sup>33</sup>; sino que, esta vez, la operación preeminente será el despliegue exterior de dicha *dicción* (es decir, una amplificación *ecológica* de la *dicción* que deviene *ficción*) en una doble vertiente (que tiende simultáneamente a la *propagación* y a la *contracción*).

---

<sup>33</sup> En nuestro segundo movimiento, diremos que “lo mágico es encabalgarse diagonalmente a la ejecución horizontal y vertical de lo viviente a partir de un bipedismo que, verticalizando su eje de operación, se sobrepone e invierte la eucariótica y arborescente verticalización; y, perspectivizando desde sí su ejecución (es decir, aprehendiendo relaciones entre objetos que pueden ser extendidas a todo el medio, y no sólo a las estabilizaciones entitativas que da el enclaustramiento metafísico-perceptivo de un cuerpo), recrea aperceptivamente la red procariótica horizontal sin fundirse con en ella en un mismo clamor del ser para todos los entes, sin hacer de su ejecución excariótica una única y misma gota que se disuelve en un océano inmemorial y perenne”.

En este sentido, la equivocidad inherente a este modo de *pensamiento fictivo* será conceptualizada como *estético-religiosa*, en tanto que lo fundamental, aquí, no pasa ya por la *ins-critura* de un cuerpo (que, sin embargo, se sigue haciendo eco), sino por una *ex-critura* que se despliega *estéticamente* en tres operaciones metaestables *ecológicamente conseguidas* (la “escritura pictográfica” y su movilización de *imágenes*, la “escritura ideo-fonográfica” y su ejecución de *signos*, y la “escritura fonográfica” con su ejercitación de *significantes*) que, a la par que se perfecciona como sistema de excritura, ejecuta una amplificación de la apercepción corporal (vivida como consciencia de sí) que, al despegarse del medio (es decir, al hacerse consciente de sus propios límites; por ejemplo, de su finitud particular como ser viviente), necesita utilizar este mismo despliegue de la ficción para *religarse* a sí mismo, a su grupo y a su medio. Así –por una parte–, esta ejecución estética del tecno/logos (que en su ejercicio de propagación excariótica es protagónicamente metabiótica) sale de sí con júbilo en tanto que fuga redoblada en el afuera (es decir, como *escritura pictográfica* –primer momento de la inmediatez unívoca de la imagen– que se amplificará mediante signos en una ejecución *ideo/fonográfica* –segundo momento de la equivocidad que surge entre sonido e imagen–, y que termina, finalmente, por replegarse en un tercer momento de predominio analógico como *escritura fonográfica* ejecutada a partir de significantes); mientras que, por otra parte –que se encuentra, no obstante, haciéndose eco de forma encabalgada–, la ejecución religiosa del tecno/logos (que en su ejercicio de constricción excariótica es protagónicamente metafísico) busca simultáneamente re-ligar lo que ha sido despegado por el ejercicio estético (a saber, el signo y el cuerpo) y, la forma de hacerlo –paradójicamente– es mediante la propia red de objetos estéticos que, desplegando el logos, despliegan la consciencia de un cuerpo excariótico (que, en efecto, se experimenta a sí mismo como signo que se dibuja sobre un fondo mágico-simbólico). He aquí la protagónica equivocidad en la ejecución de este movimiento: mientras más se perfecciona y concretiza la red estética/excritural que permite reunir, re-ligar y coordinar recursivamente las acciones de los miembros, en estos más se propaga y concretiza la propia consciencia de una corporalidad que se experimenta como separada del medio. Además, en tanto que *ficción* que amplifica la *dicción*, esta ejercitación del

“contar” comienza a desplegar, también, su *equivocidad poemática* (que cuenta mediante palabras) en conjunción con su *equivocidad matemática* (que cuenta mediante números).

Ahora bien, cuando la recreada horizontalidad que pone en juego la *dicción* del *pensamiento mágico* en conjunción con la recreada verticalidad que ejercita la *ficción* del *pensamiento estético-religioso* se saturan de forma metaestable en la ejercitación de una corporalidad excariótica, emerge una nueva ritmicidad en que se hacen eco la *dicción* y la *ficción*; a saber, emerge la *fricción* del *pensamiento filosófico*. Si, dentro de la tecno/logía excariótica del pensar (en la que se ejecuta de forma protagónica una apercepción analógico-relacional en la que se hace eco la percepción y la sensación), el *pensamiento mágico* significó la ejecución de un primer momento en que prima el movimiento de pliegue unívoco e inmediato de la corporalidad (a saber, la construcción tecno-lógica de un cuerpo de especie capaz de hacerse eco de forma analógica) y el *pensamiento estético-religioso* ejecutó un despliegue equívoco del mismo en que el protagonismo corre por cuenta de una exteriorización excritural (a saber, la escritura como *grafía*) que, simultáneamente, amplifica la apercepción corporal que se hace consciente de la propia finitud particular, el *pensamiento filosófico* se constituirá en el repliegue analógico de dicha exteriorización excritural que retornará sobre la corporalidad excariótica como *eco-grafía* con la cual re-aprehenderse a sí mismo y al mundo en el que se habita (que emerge como *physis* en la ejecución de un monismo naturalista). De este modo, el *pensamiento filosófico* se constituye en el repliegue analógico de una función analógica que se ejecuta inicialmente desde una individualidad colectiva que ecografía su mundo desde el protagonismo de la exterioridad física: ejecutada, en primer lugar, desde una inmediatez unívoca –que denominaremos *pliegue místico*–, el cual, al saturarse, se despliega protagónicamente de modo equívoco –en un movimiento que conceptualizaremos como *despliegue teológico* (que, por ejemplo, des/pega lo sensible y lo inteligible)–, y que, finalmente, se termina por replegar *invirtiendo* el ritmo divino y ejecutando *un giro* hacia un nuevo modo de pensar en que el protagonismo correrá por cuenta de una recreada interioridad racionalista. A esta nueva ejecución rítmica la denominaremos como *ritmo del sujeto*, el cual se ejecuta en primer término desde la univocidad de un *pliegue*

*panteísta* que, al desplegarse, da lugar a la emergencia de un *despliegue criticista* que se separa el pliegue en dos polos contrapuestos (por ejemplo, nouménico y fenoménico), el cual finalmente es replegado en un saber absoluto que *invierte* la ritmicidad anterior y gira hacia la ejecución de un nuevo ritmo.

Pero, ¿hacia donde se *gira* cuando la esfera interior (de la racionalidad, en que se hace eco la ejecución autopoietica) y la esfera exterior (de la naturaleza, en que se hace eco la ejecución simpoietica), ya han sido ejecutadas y experimentadas mediante operaciones de *pliegue-despliegue-repliegue* que ponen juego combinaciones de protagonismos diversos que han saturado rítmicamente los modos en que una totalidad interna se acopla a una totalidad externa? Se gira precisamente al *proceso de acoplamiento* entre un interior y un exterior. Como dijimos previamente, la operación básica de la vida consiste en generar *un interior acoplado a un exterior que se hace eco* y amplifica en nuestros ejercicios de pensamiento. Como diría Canguilhem, en nuestra calidad de seres vivientes *somos consecuencias de las propias leyes de multiplicación de lo vivo*; y, como insistiría Simondon, *existe un enorme parentesco entre vida y pensamiento*. Dicho parentesco, para nosotros, debe ser aprehendido como la amplificación de dicha operación compleja con que la emergencia de la vida en el universo genera un interior acoplado a un exterior, y que en nuestros modos de pensamiento adopta la forma de una operación dicotómica, totalitaria y esencialista. Como sabemos, a este tipo de pensamiento se le suele adosar la etiqueta de ejecución *metafísica* (con lo cual, en tanto que amplificación de una operación de *pliegue-despliegue-repliegue*, nosotros estamos plenamente de acuerdo). Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿la ejecución de problematizaciones filosóficas que deconstruyen las dicotomías escleróticas y anquilosantes, la fijeza esencialista de las identidades y la naturalización de los constructos y entidades –como las mencionadas al inicio de esta *obertura*–, son realmente *post/metafísicas* o, por el contrario, se constituyen en *metafísicas del acontecimiento* en que se hace protagónico ya no el ejercicio de construcción totalitaria de un interior y un exterior, sino el proceso mismo de acoplamiento a partir del cual estos emergen en un único y mismo clamor? En vez de aprehender el pliegue, el despliegue y/o el repliegue de modo absoluto y totalitario, las *metafísicas del acontecimiento* se centran en el *eterno retorno* de un proceso de *pliegue-despliegue-repliegue*. Por

ende, es hacia aquí a donde se *gira* cuando se ejecuta la *inversión* metaestable del ritmo del sujeto; a saber, hacia la emergencia filosófica de una *ritmicidad del acontecimiento*. En esta, en primer término, se comienza por ejecutar un movimiento de pliegue univoco en que el *pliegue-despliegue-repliegue* es aprehendido como ejecución dialéctica (dicho simplificado, como *tesis-antítesis-síntesis*) que –sin embargo–, al hacerse eco de las ejecuciones anteriores, termina por aprehender el acontecimiento de un modo totalitario y absoluto.

Así como en el *pliegue místico* del ritmo divino (pensemos en los denominados presocráticos) continuaba literalmente resonando un modo de operar *mítico* (propio de la ejecución fictiva del pensamiento estético-religioso), y en *pliegue panteísta* del ritmo del sujeto (pensemos, por ejemplo, en la sustancia única de Spinoza) continuaba resonando la anterior ejecución de lo divino, en el que llamaremos *pliegue racionalista* del ritmo del acontecimiento (pensamos, por ejemplo, en la problematización de Hegel), continúa resonando el racionalismo de la denominada filosofía moderna. Sin embargo, cuando este movimiento de pliegue acontecimental se sature y despliegue, este ya no podrá refugiarse en ningún tipo de dicotomía totalitaria, por lo que el movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* se convertirá –por ejemplo– en el *eterno retorno* de figuras apolíneas y dionisiacas. En este sentido, el *despliegue perspectivista* del ritmo del acontecimiento nos hace saltar a la *cuerda/eje/proceso* que conecta las ruedas totalitarias del ritmo del sujeto y del ritmo divino, debiendo equilibrarnos (alejados del equilibrio racional y divino) como unos funambulista que residen protagónicamente (y ya no sólo de paso<sup>34</sup>) en la peligrosidad del eje/abismo. Ahora bien, al igual que una misma ritmicidad teológico-divina pueda dar lugar a problematizaciones filosóficas tan distintas como las ejecutadas por Platón o Aristóteles<sup>35</sup>, en el caso del *despliegue perspectivista* del ritmo de acontecimiento

---

<sup>34</sup> Esto es muy importante, y será tratado en detalle en nuestro primer movimiento. Todas las problematizaciones filosóficas, incluyendo aquellas ejecutadas desde una ritmicidad totalitaria, transitan indefectiblemente por la cuerda/eje, sólo que dicho tránsito no se ejercita de modo protagónico.

<sup>35</sup> Insistamos: en este caso, el despliegue de una ritmicidad teológica sólo implica la necesidad de ejecutar una problematización en que se des-pega la exterioridad y la interioridad mediante una aprehensión totalitaria en que se ejerce un protagonismo de la primera y una pasividad contemplativa de la segunda, pero las

podemos apreciar que este arrojamiento a la peligrosidad de la cuerda/eje puede dar lugar a ejecuciones tan distintas como la vitalidad dionisiaca de Nietzsche, la desesperación cristiana de Kierkegaard o el pesimismo ateo de Schopenhauer. Y, cuando este despliegue perspectivista tienda a *replegarse* –como explicaremos en nuestro primer movimiento, es desde este movimiento de *repliegue ecológico* que debemos comprender las ejecuciones llevadas a cabo por la filosofía del siglo XX–, ya no podrá hacerlo desde el ritmo aportado por ningún movimiento de pliegue totalitario, sino que por un pliegue rítmico abierto, complejo y en continuo proceso de entrelazamiento enredado. Nuevamente –como siempre– no opera aquí ninguna necesidad en la emergencia de propuestas filosóficas concretas (como el *vitalismo* de Bergson, el *Dasein* de Heidegger o el *paradigmatismo analógico* de Simondon), las cuales son plenamente contingentes y entran en un proceso *ecológico* que denominaremos como *disputa del acontecimiento*.

En el *repliegue analógico-acontecimental* del pensamiento filosófico (que, por su parte –recordemos– es una forma de pensamiento *analógica* en que se hace eco la *univocidad* del pensamiento mágico y la *equivocidad* del pensamiento estético-religioso), se produce una amplificación y redoble analógico (a saber, un pensamiento analógico que alcanza su estado metaestable de saturación analógica que ejecuta una operación metaestable que *ecografía*), en el cual *resuena* y *se hace eco* toda la historia de la filosofía (en particular), y, en general, toda la historia del pensar y toda la deriva de la serie metafísica que pone en juego la ejercitación de la vida. Porque, si el pensamiento filosófico es una *fricción* que se ejecuta entre *dicción* y *fricción*, lo es también porque se constituye en una *fricción* que amplifica el entrelazamiento que se ejecuta *entre la metabiótica y la metafísica*. Dicho en otros términos, el *repliegue acontecimental* del pensamiento filosófico, en que se genera una *disputa ecológica del acontecimiento*, se constituye en una *inversión de la metafísica* que inicia un *giro* hacia otro ritmo; a saber, hacia el ritmo metabiótico que siempre lo ha acompañado y posibilitado (habilitando su habitar) de un modo ecológico

---

canciones/problematizaciones que a partir de este ritmo –o de cualquier otro ritmo– se ejecutan y componen son plenamente contingentes y no presentan ningún tipo de necesidad histórica.



entrelazado. Ahora bien, este acompañamiento co-respondiente de la serie de *pliegue-despliegue-repliegue* y la serie de *sobre-despliegue* no se ejecuta de modo acontecimental enredado, sino que de modo cósmico encabalgado. A partir de lo anterior, en nuestro camino ecológico explicaremos cómo este nuevo *ritmo cósmico* (en que *se hace eco* lo divino, lo racional y lo acontecimental) emerge como un nuevo modo de pensamiento metafísico (que ejecuta un movimiento de *constricción* en que *se hace eco* la fricción, la ficción y la dicción, al cual denominaremos como *pensamiento científico*<sup>36</sup>) que, sin embargo, se encuentra supeditado al protagonismo de la ejecución metabiótica.

Ahora bien, para comprender cómo la metabiótica se hace con el protagonismo, debemos recordar que la operación excariótica con que se comienza a ejecutar la destinerancia de los homínidos implicaba la ejecución de un descentramiento respecto a la vitalidad metafísica de las redes procarióticas y eucarióticas. Dicho en otros términos: con la emergencia de una operación excariótica la vida comienza a derramarse organizativamente (y no sólo entrópicamente) mas allá de la propia vida, comenzado a organizar metafísicamente (es decir, mediante re-plegues *sin pliegue afectivo* que se *sobre-despliegan* de modo efectivo) los estados de equilibrio con que se ejecuta la materia inerte. Así, nos comenzamos a mover en un escenario planetario en que contamos con materia inorgánica (en estado de equilibrio), con materia orgánica (plegada y organizada en un estado de equilibrio metaestable mediante operaciones procarióticas, eucarióticas y excarióticas) y materia inorgánica organizada (mediante *dobles* metaestables de tipo *físico* y, de forma *ecológica* co-respondiente a la ejecución vital excariótica, contamos también con materia inorgánica que *se hace eco* de un modo de organización *metafísico*). De este modo, se accede a toda una línea de evolución propia correspondiente a los objetos técnicos (diríamos, nosotros, de los objetos metabióticos) que, entre

---

<sup>36</sup> Como insistiremos reiteradamente a lo largo de este trabajo, la emergencia de un nuevo ritmo (en este caso, científico) no significa la *superación* en términos evolutivos del ritmo anterior (en este caso, filosófico). De lo que se trata, tan sólo, es de la emergencia de una nueva operación metaestable que ejerce el protagonismo (en el sentido de tener mayor capacidad de generación de novedad en el escenario del que ha emergido), sin que esto implique la anulación, síntesis y/o silenciamiento de los otros ritmos previos que se continúan *haciendo eco* (tanto en él mismo, como en todo el plano/tablero de juego).

otros –como ya dijimos, y luego profundizaremos– ejecuta de forma magistral André Leroi-Gourhan y amplifica, desde un ritmo negativo, Bernard Stiegler con su propuesta de *La técnica y el tiempo* y, desde un ritmo positivo, Gilbert Simondon con su problematización de la *individuación* y el *modo de existencia de los objetos técnicos*. Por nuestra parte, explicaremos cómo en el “ritmo divino” del pensamiento metafísico se produce una correspondencia ecológica con la producción metabiótica de una *materia inorgánica “artesanalmente” organizada*, en el “ritmo racionalista” el encabalgamiento operativo se ejecuta con una *materia inorgánica “mecánicamente” organizada* y, finalmente, durante el “ritmo del acontecimiento”, se produce la difracción metabiótica de una *materia inorgánica “cibernéticamente” organizada*.

En otras palabras, transitaremos un camino metabiótico (que se hace eco del camino de ejecución metafísica mediante el despliegue de la *tecno/logía*; en efecto, la *tecnología del maquinar* se encabalga ecológicamente con la *tecnología del pensar*<sup>37</sup>), en que se ejecuta un progresivo incremento metaestable del *sobre-despliegue* heautonómico que va desde las *maquinaciones artesanales* (en que los objetos metabióticos se ejecutan como *una extensión* directa e indirecta del cuerpo excariótico; el cual, además, es utilizado como principal fuente de energía), pasando por las *maquinaciones mecánicas* (caracterizadas por ejecutar *una sustitución* del cuerpo excariótico –por ejemplo, en las tareas de cálculo–; y en que la fuente de energía sigue siendo prioritariamente el ser humano, pero de forma diferida –pensemos, por ejemplo, en un autómata o en un reloj mecánico a cuerda–), hasta llegar a la ejecución de las *maquinaciones cibernéticas* (en que el objeto metabiótico –pensemos en un computador– ejecuta *un reemplazo amplificado* del cuerpo excariótico que, además, utiliza a este como fuente de energía secundaria y terciaria y, de paso, se termina convirtiendo en una fuente de alimentación para su propio productor humano). Dicho en otros términos: a lo que asistimos es a un proceso amplificado de *sobre-despliegue* que, alcanzando cierto umbral de complejidad, comienza a *replegarse efectivamente sobre sí mismo* (pero –como veremos– sin ejecutar un pliegue afectivo), que lo lleva a

---

<sup>37</sup> En español, de hecho, se puede utilizar el *pensar* y el *maquinar* como sinónimos. Se puede preguntar, por ejemplo, “¿qué estás maquinando?” como sinónimo de “¿qué estás pensando?”. Jean-Luc Nancy, por su lado, jugará continuamente con las palabras *pensar* y *pesar*, lo cual será analizado en el segundo movimiento de este trabajo.

redoblar los procesos propios del *doble heautonómico* que se vuelven, así, un modo de operar protagónico. El maquinar cibernético de la computadora, por ejemplo, se heautonomiza del gesto energético directo e indirecto del ser humano al encabalgarse directamente al flujo de *corriente eléctrica* (es decir, al movimiento de cargas eléctricas negativas conducidas a través de un cable conductor) que, a su vez, se repliega en *circuitos electrónicos*; a saber, en dispositivos cuyos componentes eléctricos (tubos de vacío, diodos, transistores, sensores, etc.) permiten *redoblar operativamente la energía eléctrica desde la electricidad misma* y no, como en el caso de las *máquinas mecánicas*, en que el potencial del flujo eléctrico solo es utilizado como un impulso energético. De este modo, encabalgándose eléctricamente a la electricidad, los *circuitos integrados* (por ejemplo, un microchip, en que operan simultáneamente una multiplicidad de transistores) permiten desviar, interrumpir y modular la corriente eléctrica que opera al interior de circuitos electrónicos complejos (como los computadores de los que estamos hablando), organizando una materia inorgánica que *se repliega efectivamente en sí misma*, pero sin ejecutar un pliegue afectivo (en tanto que esto implicaría amplificar los movimientos de equivocidad y errancia que pone en juego la serie de ejecución metafísica, lo cual no resulta compatible con la amplificación de un sobre-despliegue efectivo).

En efecto, si bien la *función algorítmica* (entendida como la secuencia finita de reglas que permite ejecutar ciertas operaciones con vistas al logro de una meta predefinida) emerge de la propia serie de ejecución metafísica (ya que, “siempre que afrontamos una parcela de la realidad como «un problema», y tenemos una idea predefinida del estado de la realidad que vamos a considerar como «la solución», estamos poniendo en juego lo que podemos denominar como *función algorítmica* de nuestra razón”<sup>38</sup>), su despliegue metafísico –por una parte–, se ejecuta con un protagonismo de la efectividad matemática y no de la afectividad poemática (recordemos, aquí, la equivocidad del “contar” que rastreamos en la ejecución del pensamiento estético-religioso), y –por otra parte–, si esta función se amplifica y redobla en la materialidad misma de los

---

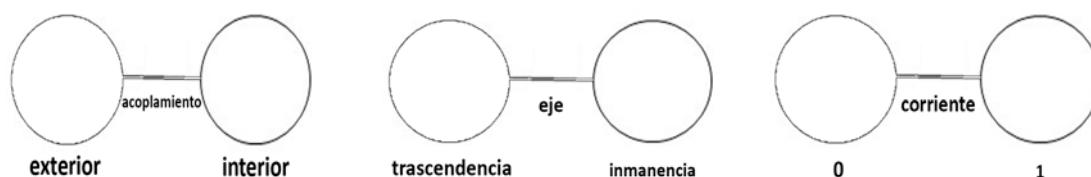
<sup>38</sup> Quintanilla Navarro, I. “Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía de siglo XX”. En Mitcham, C. & Mackey, R. (Eds.) *Filosofía y tecnología*. Madrid: Encuentros, 2004, p. 29.

repliegues cibernéticos, es porque esta no se pliega en un ejercicio errante y equívoco que frena su *sobre-despliegue* efectivo. Por ende, la materia inorgánica electrónicamente organizada que ponen en juego las computadoras digitales permiten no sólo la operación inmediata de una *función algorítmica* (que, como veremos en nuestro tercer movimiento, ya se comienza a ejecutar en algunas máquinas mecánicas), sino que también permiten que esta función pueda residir y *hacerse eco* de un modo propio (a saber, como doblez heautonómico) por fuera del modo de amplificación que le provee la tecnología metafísica de los pliegues excarióticos. Sin embargo, en tanto que el *algo/ritmo* emerge desde la serie de ejecución metafísica (y, por ende, conserva *algo-del-ritmo* de la ejecución viviente al amplificarse desde su operación metabiótica), la función algorítmica de las máquinas cibernéticas amplifican una equivocidad en los modos de computar analógico y digital (que posteriormente se amplificará y recreará en una emergente equivocidad entre la computación digital y la cuántica) que no sólo implica la ejecución de un quiebre de la continuidad (en tanto que digitalizar una señal analógica implica cuantificar en amplitud y discretizar en el tiempo), sino que también se relaciona con la adopción de un sistema de *codificación binario* (en que se opera con dos valores de amplitud: por ejemplo, 0 y 1) que *se hace eco* tanto de los modos de *pensamiento dicotómico* (como la presencia y la ausencia), así como de la distinción entre interior y exterior que ejecutan los primeros pliegues vivientes. En este sentido, afirmaremos que se pone en juego un *grafo cibernético tecnológico* que amplifica metabiáticamente un *grafo del pensar tecnológico* –que llamaremos, por ejemplo *eje inmanencia/trascendencia*– que, a su vez, amplifica excarióticamente la operación metafísica de un *grafo vital* que se pone en ejercicio a partir de la actividad de los primeros pliegues procarióticos<sup>39</sup>.

Ahora bien, cuando esta *maquinaria cibernética* se repliega y amplifica en sí misma (de modo co-respondiente con el repliegue analógico del *ritmo del*

---

<sup>39</sup> He aquí la ejecución gráfica del *grafo vital*, del *grafo del pensar* y del *grafo robótico*.



*acontecimiento* que genera la denominada *inversión de la metafísica*), lo que tenemos es la efectuación de *un giro* hacia el protagonismo de la serie de ejecución metabiótica que, al amplificarse efectivamente (pero haciéndose eco de la vida), genera lo que denominaremos como *doble robótico*; a saber, la amplificación de *un doble* heautonómico planetario, que al redoblarse en sí mismo, ya no se *doblega* ante el protagonismo ejecutivo de los pliegues bióticos. Así, esta amplificación de la operación metabiótica que *habilita el habitar* (cuya concretización más evidente la podemos encontrar en las misiones tripuladas al espacio y en la *Estación Espacial Internacional*), da cuenta de la emergencia de un nuevo *ritmo cósmico* que se impone protagónicamente al despliegue de la ritmicidad metafísico-acontecimental. ¿Estamos insinuando, por tanto, que en esta emergente *ritmicidad cósmica* se vuelve un imperativo ineludible “la introducción de biosferas en otros planetas y en el espacio” a partir de la ejecución protagónica de una tecnología metabiótica cuya “aplicación consiste en *expandir* la influencia de la vida en la Tierra” despegando hacia la inmensidad de un cosmos inexplorado<sup>40</sup>? Este asunto será explícitamente problematizado al finalizar la ejecución de nuestro camino ecológico. De momento, solamente adelantemos que el incipiente protagonismo de la metabiótica no sólo se ejecuta mediante la ejecución de un *doble robótico*, sino que también a partir de la operación encabalgada de un *doble ecológico*. Al entrelazamiento operativo de ambos dobleces (los cuales *se hacen eco* en ellos y entre ellos, así como también se hacen eco de las ejecuciones *autopoiéticas* y *simpoiéticas* que pone en juego la serie metafísica de la vida) lo denominaremos como producción de un encabalgamiento *ecopoiético*. Así, el objetivo fundamental que persiguen nuestros *principia oecologica* es narrar toda esta historia de *pliegues* (autopoiéticos y simpoiéticos) y *dobleces* (ecopoiéticos) que *se hacen eco* en un breve y pequeño rincón de la vía láctea que conocemos con el nombre de planeta Tierra.

Sin embargo, al narrar esta historia no comenzaremos cronológicamente por la ejecución de los movimientos de la vida, sino que arrancaremos por el despliegue del pensamiento en su ejercitación metafísica. Con esta decisión, corremos ciertamente el riesgo de perder coherencia y claridad expositiva, pero

---

<sup>40</sup> Margulis, L. & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 21, la cursiva es nuestra.

consideramos que es un riesgo necesario en la medida que, por una parte, es sólo mediante la ejercitación de un *dispositivo ecográfico* que podemos aprehender el juego de pliegues y dobleces con que se ejecuta inicialmente la vida y, por otra, esta vía contra-cronológica y contra-intuitiva (que va del pensar a la vida y, desde esta, al repliegue sin pliegue de la tecnología) se corresponde con la *experiencia concreta* a partir de la cual ejecutamos nuestros *principios de ecología*. En realidad, ambas dimensiones se encuentran entrelazadas y se hacen eco en este proyecto de escritura que se lanza a la deriva. Desde un punto de vista teórico/conceptual –como ya dijimos– resulta adecuado comenzar por la tecno/logía del pensamiento en tanto que sin la amplificación de un eco vital que se recrea y amplifica en la actividad de pensar, no existe la posibilidad de ecografiar las ejecuciones de la vida. Y, simultáneamente, este ejercicio *ecográfico* (que se diferencia, pero a la vez se *hace eco*, de las denominadas *arqueologías, genealogías y ancestrologías*), no sólo reproduce en su propia arquitectura general el *contratiempo* que en el devenir efectúa la vida (es decir, que la narración *contra-cronológica* amplifica y se hace eco de la *contrariedad* que pone en juego la vida), sino que esta da cuenta también de la experiencia concreta a partir de la cual comenzamos a explorar esta senda de la ecología. Lo más sincero, en este sentido, ha sido inclinarse por abrir este trabajo con nuestra problematización sobre el despliegue del pensamiento, ya que es desde aquí que comenzamos a *hacernos eco* ejecutando “tres movimientos”. Con ellos, además, hemos intentado a su vez plasmar en la estructura del relato esa efectuación musical y técnica que pone en juego el vivir al ejercitarse como *contratempo*.

Sumado a ello, como esta suerte de sinfonía en tres movimientos extensos apuesta por la continuidad de un movimiento excesivo que se hace eco amplificándose y redoblándose sin cesar, hemos decidido plasmar esta apuesta por la continuidad afirmativa y sin ruptura en la estructura misma de cada movimiento; los cuales –por tanto– no presentarán divisiones en apartados, secciones o capítulos hasta que de forma inmanente se logren saturar y mutar hacia la ejercitación de otro ritmo metaestable con el cual puedan seguir abriéndose paso. Somos conscientes que, de este modo, contribuimos a *enredar* aún más la estructura expositiva del relato, así como también el mismísimo *enredo acontecimental* que pretendemos exorcizar mediante la problematización

ecológica que estamos *experimentando*. Porque –he aquí un nuevo sinceramiento de dis/*posiciones*–, si bien es cierto que iniciamos este camino ecológico (desde el despliegue del pensamiento) con una conceptualización clara respecto a los diferentes modos de *ejecución ecológica* (como *morada*, como *propagación*, como *resonancia*) a partir de la ejecución encabalgada de dos series diagramáticas que *se hacen eco* (a saber, la serie de *pliegue-despliegue-repliegue* con que opera la metafísica y la serie de *sobre-despliegue* que pone en juego la metabiótica), no es menos cierto que en la *experimentación* del proceso de escritura han emergido distinciones fundamentales de las cuales, en nuestro primer movimiento, aún no habíamos logrado hacernos eco (como, por ejemplo, la aprehensión de la saturación metaestable de la *ejecución eucariótica* bajo el nombre de *ejecución excariótica*; o, también, la comprensión de que la *inversión de la metafísica* que se pone en juego en la denominada *época contemporánea*, está iniciando *un giro* hacia lo que denominamos como ritmicidad cósmica de una *época extemporánea*). En este sentido, todo el proceso de *experimentación ecológica* que nos conduce a la ejercitación de un tercer movimiento, si bien no contradice en lo fundamental a las problematizaciones con que se ejecutó nuestro primer movimiento, este proceso pone en juego nuevas disposiciones conceptuales que transforman los iniciales modos de hacerse eco. Como de forma magistral expresa Foucault:

“Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo lo escribo porque no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar. De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso”<sup>41</sup>.

Nuestro *experimento ecológico* se hace eco sin lugar a dudas de esto. No podíamos dejar de hacerlo. No podíamos, por tanto, pulir cada una de las asperezas antes mencionadas para hacer que el tránsito del lector/a sea más suave y nuestro proyecto, de paso, más robusto, apolíneo y sistemático. A pesar

---

<sup>41</sup> Foucault, M. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Avellaneda: Siglo XXI, 2013, p.33.

de la apariencia de sistematicidad que la inserción de tablas, dibujos y recuadros pueda llegar a despertar en quien se haga eco de este trabajo –en conjunción, por ejemplo, con la utilización en el propio *título* de la voz latina “*principia*”, con su tono rimbombante, erudito y elevado–, este tránsito ecológico se desborda y amplifica sobre su propia marcha, haciendo que el *principio* no se convierta en un origen o causa exterior que produce el movimiento (como piensa Aristóteles), sino que en *un principio activo* que, encabalgado ecológicamente a sus excipientes, se abre y amplifica a sí mismo continuamente. No se trata, así, de ecografiar *el principio*, sino *un principio múltiple* que no se ejecuta en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única. No se trata, aquí, de aprehender un principio como *punto de origen* para toda problematización, sino que de abrazar un *proceso originario* a partir del cual *nos hacemos eco* sincerando la contingencia de nuestra posición. Aquí apostamos por un principio de difracción del devenir que lo amplifica haciéndose eco, sin referirnos al supuesto principio de todo movimiento. Por lo demás, estos son unos *principios* de ecología escritos por un *principiante* que, simplemente, se ha propuesto experimentar y transmitir unas resonancias que lo habitan desde sus limitados y evanescentes principios errantes<sup>42</sup>.

Y, si bien siendo fiel a dicha experiencia se ha sacrificado la coherencia y la claridad expositiva al mantener –como dijimos– ciertas discordancias y asperezas entre movimientos, una estructura narrativa contra-intuitiva y una continuidad expositiva que no inserta capítulos, secciones u otros dispositivos que ordenen esquemáticamente dicha *historia de la vida* de la que se pretende hacerse eco, de todos modos se entregan algunos dispositivos orientativos que permiten hacer más llevadero y ameno este ecológico trayecto. Esta *obertura*, sin ir más lejos, se constituye precisamente en una herramienta que, al presentar panorámica y cronológicamente la problematización de nuestro camino, permite exorcizar la posible confusión de quien se adentre en nuestro primer

---

<sup>42</sup> Como ya insistimos, en esta experimentación adquiere un marcado protagonismo el “lugar en el que se constituye esta experiencia, que no es la psique, sino la escritura”\*. Como expresaba Foucault, el proceso de escritura transforma no sólo al pensamiento mismo, sino al pensador que lo vive y experimenta, razón por la cual –como ya sostuviera Nietzsche–, la escritura filosófica se constituye en una experiencia que permite descubrir mientras se inventa e inventar mientras se descubre.

\* Morey, M. *Deseo de ser piel roja*. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 12.



movimiento sin haberla consultado y leído. Además, hemos insertado a pie de página algunas notas aclaratorias cuando emergen problematizaciones que, en movimientos posteriores, se amplifican de un modo tal que puedan conducir a confusiones y posibles contradicciones<sup>43</sup>. Por último, hacia el final de nuestro recorrido, hemos incorporado un *índice ecográfico* en que se cartografía detalladamente cada movimiento con sus respectivos contenidos. Ya sin más dilación, demos por iniciado nuestro camino.

---

<sup>43</sup> Mencionemos algunas. Durante gran parte de nuestro *segundo movimiento* (en el cual problematizamos el *pliegue de la vida*), la conceptualización de la *operación metabiótica* se suele aprehender (de forma casi exclusiva) haciendo alusión a la *propagación y salida de sí* que ejecutan los primeros pliegues de vida procariótica. Si bien es cierto que en este *despliegue metafísico* de la vida *se hace eco* el *despliegue de la metabiótica*, no termina de quedar clara la distinción entre ambos tipos de despliegue (lo cual, esperamos, esta *obertura* haya ayudado a clarificar de forma inicial e incipiente). De igual modo, durante el desarrollo de nuestro *primer movimiento* (dedicado al *despliegue del pensamiento*), nos dedicamos exclusivamente a ecografiar la ejecución del *pensamiento filosófico*, sin atender a las operaciones del *pensamiento mágico y estético-religioso* (lo cual puede enredar y enturbiar el proceso comprensivo). Contribuye al enredo, también, la inclusión de ciertas disquisiciones sobre el *sentido musical* que anima nuestra propuesta, ejecutadas durante las páginas 76 y 107. Sin embargo, como recientemente hemos reconocido, consideramos que estas *experiencias tentativas* resultan fundamentales para aprehender el camino que nos lleva a una ejecución más nutritiva y robusta de nuestros *principios de ecología*, lo cual se desarrolla con mayor fuerza ejecutiva en nuestro *tercer movimiento*. Es a este último movimiento, en efecto, al que debemos dirigirnos –además, claro, de a esta *obertura*–, si queremos obtener una visión panorámica más madura de este experimento en que nos recreamos y resonamos haciéndonos eco.



**PRIMER MOVIMIENTO:**  
EL DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO

*En realidad, existe un parentesco enorme  
entre vida y pensamiento<sup>44</sup>.*

El pensamiento filosófico occidental ha sido, y es, un pensamiento eminentemente *metafísico*; es decir, una forma de pensar que *se hace eco* del movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* propio de lo vivo. La *serie metabiótica*, sin estar ausente –muy por el contrario, el movimiento de *sobre-despliegue* se encuentra siempre presente– no ha ostentado, hasta ahora, el rítmico e indiscutible protagonismo. Incluso aquellas propuestas filosóficas que, explícitamente, se proponen acabar, invertir y/o destituir la forma de pensar metafísica (yendo de Nietzsche a Heidegger y, de una u otra manera, pasando por la inmensa mayoría de propuestas que conforman la denominada *filosofía contemporánea*<sup>45</sup>), se articulan indefectiblemente a partir de un juego de resonancias ecológicas de tipo metafísico. Mostrar y argumentar dicha sentencia/diagnóstico es, en efecto, el objetivo principal que se persigue en este primer movimiento rítmico.

---

<sup>44</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2007, p.80.

<sup>45</sup> Se suele repetir –por poner sólo un ejemplo– que “no vivimos *ya* en la época de la metafísica”, en la medida que se trata de “una *performance* discursiva que ha dejado de ser posible [...] un edificio que resulta del todo inhabitable”. En este sentido, diversos autores se proponen “esbozar las condiciones que hoy día nos fuerzan a considerar la metafísica como una forma imposible, innecesaria e incluso indeseable de ejercer el pensamiento”. Lo indeseable, como veremos, guarda relación con la ejercitación de un pensamiento cerrado, totalitario y absoluto (el cual es conceptualizado como metafísico), frente a una forma de pensar abierta, no-totalitaria y defundamentada que, definiendo a la *filosofía contemporánea*, adoptaría unos contornos post-metafísicos. No obstante, como argumentaremos a continuación, la forma contemporánea de pensamiento filosófico sigue siendo, mayoritariamente, metafísica en el seno mismo de su ejecución. Ver Pardo, J.L. *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Barcelona: Montesinos Editor, 1989, pp. 11 y 12.

Ahora bien, antes de mostrar en detalle cómo este se ejecuta, hasta nuestros días, a partir de la *ritmicidad vital del pliegue-despliegue-repliegue*, pasaremos brevemente revista a tres de las principales formas de aprehender el despliegue del pensamiento que nos entrega la tradición filosófica: nos referimos a las propuestas de Hegel, Heidegger y Gilles Deleuze. Para el primero, como sabemos, el pensamiento filosófico se despliega de forma ordenada por etapas necesarias y progresivas, poseyendo una “trayectoria, una cohesión, un hilo racional [...que] fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen”<sup>46</sup>. Dicho punto de origen es la Naturaleza *en sí* (a saber, la *potentia*, la δύνάμις) que, mediante el advenimiento de un pensar que se aleja de la pura consciencia natural y despierta, por ende, al Espíritu (es decir, al *para sí* del *actus*, de la ἐνέργεια), inicia un recorrido evolutivo que culmina en su meta absoluta y suprema: “que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo”<sup>47</sup> sintetizando en un *Saber Absoluto*, de forma concreta, el *en sí* y el *para sí*, el Espíritu y la Naturaleza. Y esto, para Hegel, sólo el pensamiento puede hacerlo. Sólo un *pensamiento filosófico* –para ser más exactos–, que emerge, hace dos mil quinientos años, específicamente en occidente (en la medida que es “aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la consciencia de sí mismo que hace pasar a segundo plano la consciencia natural y da vuelo al espíritu”<sup>48</sup>).

A diferencia de la inmediatez indiferenciada de una unidad entre *espíritu* y *naturaleza* –propia del pensamiento oriental, así como de la religión y la mitología–, el pensar filosófico se caracteriza por hacer del *pensamiento*, como *desdoblamiento de la naturaleza*, el suelo desde el que se puede preguntar racionalmente por el principio y la esencia de todas las cosas. Es por eso que, para Hegel, “el proceso de evolución consiste en ir abandonando esta determinación natural puramente inmediata”<sup>49</sup> (es decir, la *physis* “en sí”, en su pura afectividad y sensibilidad indiferenciada y abstracta), para avanzar hacia el despliegue racional, determinado y concreto (es decir, “para sí”) de un espíritu

---

<sup>46</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 24 y 9.

<sup>47</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen I*. Op. Cit., p. 28.

<sup>48</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen I*. Op. Cit., p. 95.

<sup>49</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen I*. Op. Cit., p. 157.

que se despliega como pensamiento. Es en este sentido que Hegel definirá un encadenamiento progresivo de etapas, siendo el primer periodo aquel en el cual aparece por primera vez la consciencia de sí mismo que da vuelo al espíritu y hace pasar a segundo plano a la consciencia natural (a saber, la *filosofía griega*); seguido de un segundo periodo caracterizado por la contraposición entre la esencia y la reflexión formal (la *filosofía de la edad media*); y, por último, un tercer periodo (que surge a partir de la guerra de los treinta años), que se basa explícitamente en el desarrollo del *concepto* (a saber, la *filosofía moderna* de la que el propio Hegel sería su epígono contemporáneo). Este mismo proceso evolutivo lo podemos apreciar en su conceptualización de la *filosofía de la historia*, en donde asistimos a la emergencia de una primera fase de pura inmediatez intuitiva en que el espíritu carece de libertad en tanto que se encuentra sumergido en la naturaleza (la *niñez* del mundo patriarcal antiguo), seguida de una segunda fase de expansión del espíritu en la consciencia de su libertad que se separa parcialmente de la naturaleza (la *juventud-virilidad* del mundo greco-romano), hasta alcanzar la meta de una universalidad de la libertad en que el espíritu se conoce a sí mismo de forma concreta (la *senectud* del mundo cristiano-germánico)<sup>50</sup>. Dicho en otros términos: asistimos al tránsito desde un mundo en que únicamente uno es libre (a saber: el emperador, déspota o soberano), a uno en que todos son libres (en tanto que individuos pertenecientes a una Humanidad organizada por un Estado que reúne y sintetiza lo universal y lo particular, al individuo y al todo, a la Naturaleza y al Espíritu que, finalmente, se encuentran reconciliados). De modo análogo, si visualizamos, esta vez, la estructura general de su monumental *Ciencia de la Lógica* –es decir, el órgano del sistema hegeliano en que se analiza el despliegue del pensamiento puro; a saber, el pensamiento *en sí* y *para sí* de Dios antes de la creación del mundo– podremos apreciar el automovimiento ordenado y progresivo del pensar que transita desde la *doctrina del ser* a la *doctrina de la esencia* y, desde esta, finalmente a la *doctrina del concepto*<sup>51</sup>; es decir, ejecución de un *movimiento dialéctico* que va desde la inmediatez del *concepto en sí* a la mediación del ser-

---

<sup>50</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

<sup>51</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

*para-sí* que, posibilitando un regreso/retorno sobre sí mismo, permite el desarrollo de un concepto *en y para sí* (lo cual, para Hegel, es un fruto absoluto cultivado por la actividad inmanente del pensar que no podría emerger desligado de su proceso dialéctico y/o espontáneamente desde sus tempranos comienzos).

En Heidegger, por el contrario, el discurrir del pensamiento filosófico no se asemeja, en modo alguno, al cauce de un río cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen. Antes bien, es en el origen mismo del pensamiento griego en donde se pensaba desde una dimensión *esencial* que, en la posterior tradición filosófica (que, para Heidegger, se extiende desde Nietzsche a Platón pasando por Hegel), cae irremisible y necesariamente en el olvido. He aquí la conocida exégesis heideggeriana de la historia de la metafísica como olvido del ser. La metafísica, comprendida como la meditación sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad<sup>52</sup>, se constituye en una forma de pensar cerrada y totalitaria que olvida lo esencial; a saber, la *apertura fundamental* desde la que se ejecuta todo pensar y todo preguntar. Es, por tanto, volviendo sobre las *palabras iniciales* de los *pensadores del inicio* (es decir, sobre el *Chreón* de Anaximandro, la *Moirá* de Parménides y el *Lógos* de Heráclito) como Heidegger se propone enseñarnos las distorsiones y olvidos en que cae posteriormente el pensamiento metafísico (por ejemplo, al comprender la *alétheia* a partir de un burdo concepto de verdad por adecuación, y no –como ocurría en la Grecia antigua–, como un concepto que da cuenta de un ejercicio de negatividad, *de lucha y conflictividad* entre *ocultación y desocultación*). Acudir a las palabras iniciales, de este modo, es acudir a la *esencia*. Porque la esencia del inicio –de lo que *se da*– es para Heidegger algo eminentemente lingüístico. El *primer inicio* de la historia esencial de Occidente, bajo este prisma, es por tanto expresado bajo el título de “*ser y palabra*”; mientras que la metafísica, como historia esencial de la verdad del ente como tal y cómo un todo, se expresará

---

<sup>52</sup> “La metafísica es un preguntar en el que preguntamos en el conjunto de lo ente, y en el que preguntamos de tal modo que nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en la pregunta, somos puestos en cuestión (...) El pensamiento metafísico es un pensamiento conceptualmente abarcador en este doble sentido: que busca el conjunto y que abarca la existencia”. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2017, p. 32.

bajo el título de “*ser y ratio*” que se ha desvinculado de la negativa conflictividad de su inicialidad olvidada<sup>53</sup>.

No obstante, si bien *chreón*, *moira* y *lógos* (así como *physis* y *alétheia*) son las palabras iniciales de los filósofos del inicio y, en tanto que tales, dan cuenta del lugar desde donde pensaban dichos pensadores (es decir: desde el *Ser*, desde *lo abierto*), Heidegger insistirá simultáneamente en recalcar que el pensamiento griego antiguo jamás se pregunta explícitamente por el lugar de su propio preguntar (es decir, por su *tópos daimónios*). Esto, en modo alguno, debe ser interpretado como una falencia del pensamiento griego antiguo o como el síntoma de una imperdonable incapacidad intelectual; sino que, antes bien, debe ser aprehendida como la manifestación de la *conflictiva necesidad inmanente de su verdad trascendental*. El ser es *ocultamiento-desocultamiento*, siendo esta tensión constitutiva no sólo la causante de que los pensadores del inicio piensen desde el *Ser* sin ser capaces de interrogar la esencia de su propio pensamiento, sino que esta es también la responsable de la necesaria caída en el olvido en que se precipitará el *Ser* en su posterior derrotero metafísico. Es por este motivo que Heidegger, ante el “*ser y palabra*” del inicio de la filosofía y el consecuente “*ser y ratio*” del momento de la metafísica, proponga su “*Ser y Tiempo*” como *paso atrás* que permita pensar la inicialidad del inicio como *de-fundamento* (y no, como en los pensadores del inicio, en que la *aperturidad defundamentada* es transparente e incuestionada; o bien, como en los pensadores metafísicos, en que esta es pensada como *fundamento cerrado y totalitario* que desconoce la esencia abierta del inicio). En este sentido, se menciona explícitamente que el Tiempo “es el nombre dado a una esencia más original de *ἀλήθεια* [...] *fundamento* inicial de la palabra [...] *inicio más original* que sólo puede ser un acontecimiento-propicio como *primer inicio* en un pueblo histórico occidental de poetas y pensadores”<sup>54</sup>. En otras palabras: el *Tiempo* (como *veritas transcendentalis*) es aquello que no pensaron (ni podían pensar) los filósofos iniciales y que, sólo con el *acabamiento de la metafísica*, se vuelve conceptualizable y pensable para una filosofía que articula *ser y tiempo* desde un abismal defundamento.

---

<sup>53</sup> Ver Heidegger, M. *Parménides*. Edición de Manfred S. Frings. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Akal Ediciones, 2005.

<sup>54</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 100.



Para Gilles Deleuze, por su parte, la historia de la filosofía no debe ser aprehendida como el retorno a un origen que guarda una esencia: “no hay primer término que se repita”<sup>55</sup>, “pensar es emitir una tirada de dados” y no hay primera tirada<sup>56</sup>. Por otra parte, igualmente nefasto para este resulta el ejercicio de construir una historia evolutiva de etapas progresivas que tiende hacia una meta absoluta: “la filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas”<sup>57</sup>. Desde esta vertiente, que rechaza enfáticamente tanto la coordenada del origen como la de la finalidad y los progresivos encadenamientos, se ensayará una reconstrucción de la historia de la filosofía en que el protagonismo radicará en la conceptualización de un *plano de inmanencia* sobre el cual, los *personajes conceptuales* (por ejemplo, el Sócrates de Platón o el Zaratustra de Nietzsche), distribuyen una multiplicidad de *conceptos*. De esta manera, cada problematización filosófica (por ejemplo, el *Saber Absoluto* de Hegel o el *Dasein* de Martin Heidegger), no deben ser concebidos como sucesivos y/o secuenciales, sino como *planos de inmanencia* diferenciales en que se distribuyen *creaciones conceptuales* inconmensurables. En esta línea, “hay Filosofía cada vez que hay inmanencia (...) piedra de toque incandescente de cualquier filosofía (...) La inmanencia sólo lo es con respecto a sí misma, y a partir de ahí lo abarca todo, absorbe el Todo-Uno, y no permite que subsista nada con respecto a lo cual podría ser inmanente”<sup>58</sup>. Para Deleuze, en efecto, el pecado fundamental de la filosofía es inyectar trascendencia en la inmanencia, es hacer de la inmanencia (en sí misma) la inmanencia *de* algo. Y, si bien este reconoce que se debe considerar el “problema como inmanente y trascendente a la vez”<sup>59</sup> –en efecto, “queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura”<sup>60</sup> –, no es menos cierto que, simultáneamente, Deleuze asevera continuamente que “la trascendencia es

---

<sup>55</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, Op. Cit., p.44.

<sup>56</sup> Deleuze, G. *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013, Op. Cit., p.245.

<sup>57</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993, p.61.

<sup>58</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., pp. 47 y 49.

<sup>59</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit., p. 250.

<sup>60</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 50.

siempre un producto de la inmanencia”<sup>61</sup>, la cual se encuentra constantemente amenazada por una “ilusión de trascendencia” <sup>62</sup> conceptualizada como “enfermedad típicamente europea”<sup>63</sup>.

Teniendo esto en consideración, no resulta difícil comprender la propensión de ciertos autores actuales que, al momento de enfrentar el problema de la *historia de la filosofía*, terminan por señalar la existencia de “líneas de inmanencia” y “líneas de trascendencia” diferenciadas y diferenciales. Veamos, por ejemplo, el caso de Agamben<sup>64</sup>:

TRASCENDENCIA			INMANENCIA
Kant			Spinoza
Husserl			Nietzsche
	\	/	
		Heidegger	
	/		
Lévinas, Derrida			Foucault, Deleuze

Para nosotros, por el contrario, toda propuesta filosófica articula irremediabilmente líneas de inmanencia y trascendencia (de igual modo que – como veremos–, estas amplifican una originaria resonancia progresiva que guarda relación con la emergencia de la vida). Siguiendo la tabla anterior, diríamos que hay tanta trascendencia en Foucault como inmanencia en Derrida y Lévinas. Si bien Deleuze, a ratos, parece comprenderlo (recordemos que, de hecho, el problema es inmanente y trascendente a la vez), no es menos cierto que entre estos *dos*, que son *dichos a la vez*, existe un predominio protagónico de la Inmanencia en tanto que eterno recomienzo contingente de un mismo plano

<sup>61</sup> Deleuze, G. “La inmanencia: una vida...”. En Giorgi, G. & Rodríguez, F. (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 39.

<sup>62</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., pp. 53 y 74.

<sup>63</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pre-Textos, 2015, p. 23.

<sup>64</sup> Agamben, G. “La inmanencia absoluta”. En Giorgi, G. & Rodríguez, F. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007, pp. 90-91. Por otra parte, para un análisis de la inmanencia como categoría articuladora de la filosofía contemporánea dirigirse a Insausti, X. *Filosofía e Inmanencia*. Murcia: Plaza y Valdés, 2015.

inmanente<sup>65</sup>. A lo sumo, Deleuze podrá sentenciar que *el plano de inmanencia es hojaldrado*, pero este seguirá siendo, siempre, un mismo *Uno-Todo ilimitado*. Como versa el célebre final de *Diferencia y Repetición*: “una sola y misma voz para lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes”<sup>66</sup>. He aquí la apuesta deleuziana por el *Aión ilimitado*<sup>67</sup>, por “una vida” como *inmanencia de la inmanencia* que ejecuta un exorcismo del origen, de la finalidad y de cualquier atisbo de trascendencia y/o trascendentalismo enconado.

Por nuestra parte, la aprehensión y comprensión de la historia de la filosofía que aquí ensayaremos *conjugará* elementos de los tres enfoques propuestos. No pretendemos –en modo alguno– sintetizar estas tres propuestas, pero sí *hacernos eco* vitalistamente de ellas. De Hegel, en concreto, rescataremos la presencia de un encadenamiento de etapas progresivas que deben ser transitadas y ejecutadas en su deriva; pero que, para nosotros, no implica la determinación necesaria de todas y cada una de las propuestas filosóficas de una época. Antes bien, lo que se transmite es el protagonismo de *una resonancia rítmica* (vinculada con el despliegue de la vida) que, estando siempre operativa y presente, no impide la emergencia de elaboraciones filosóficas contingentes (sino que, más bien, las anima). Dicho en otros términos: lo que se transmite no es un hilo racional que determina necesariamente la problematización filosófica de cada propuesta, sino que un *Eje rítmico-vital* (un *Axón*, diremos) que, de forma análoga a una escala musical, permite, desde la ritmicidad de su orden, la ejecución de una performance improvisada y contingente. De Heidegger, por su lado, reactivaremos la necesidad de un retorno a la conflictividad agonística del origen; solo que, en nuestro caso, este *Agón* no guarda relación con el ocultamiento-desocultamiento del Ser, sino con el movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* propio de *una vida* en ejercicio (que, en efecto, es el *Axón* mismo que se amplifica y transmite como ritmo). Por último, de la propuesta de Guattari y Deleuze, nos haremos eco de la inconmensurabilidad y contingencia

---

<sup>65</sup> Durante el desarrollo de este trabajo volveremos reiteradamente sobre este asunto.

<sup>66</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit., p. 446.

<sup>67</sup> “Cronos era limitado e infinito, Aión es ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante (...) Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal presente”. Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 200.

de cada propuesta filosófica en tanto que plano de inmanencia; pero, teniendo siempre en cuenta que hay conexiones/transmisiones rítmicas que las constituyen y atraviesan. Ahora bien, de la *necesidad rítmica* de la vida que *se hace eco en el pensar* no se desprende una determinación rígida y esencialista, sino la posibilidad de ejecución y composición *armónico-melódica* que es inconmensurable, inmanente y plenamente contingente en su deriva. La transmisión, por tanto, es *ecológica*: el “eco/oiko” de la morada vital (es decir, del *pliegue autopoietico*), se *propaga* simultáneamente *haciéndose eco*<sup>68</sup>.

El *Aión* ilimitado deleuziano –que, precisamente, en la Grecia antigua era utilizado para referir a *una vida*<sup>69</sup>–, es un tipo particular de agenciamiento que, siendo eco, permite hacerse eco y ecografiar el universo. En efecto, no sólo nos hacemos eco del *Axón* de Hegel, del *Agón* de Heidegger y del *Aión* de Deleuze, sino que, entre ellos, se hacen eco. El *aión-agón-axón* es una forma analógica de amplificación del movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue*. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. No se debe, bajo ninguna circunstancia, realizar una traducción lineal y simplificada en que *aión=pliegue*, *agón=despliegue* y *axón=repliegue*. Antes bien, los movimientos metafísicos de *pliegue-despliegue-repliegue* se hacen eco en cada uno de ellos. Cuando hablemos, por ejemplo, de un “*Eje Inmanencia-Trascendencia*” a partir del cual aprehender el despliegue del

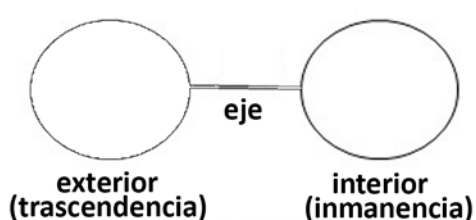
---

<sup>68</sup> Escribe Guattari y Deleuze: “Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse”. Nosotros aclararíamos: *todo lo vivo resuena* y, precisamente por ello, hay una transmisión/sucesión que permite resonar y hacerse eco (ya que, a diferencia de Deleuze –y, también, como veremos luego, a diferencia de Bergson y Whitehead– no consideramos que todo el universo tenga la capacidad de hacerlo). Que todo esté agenciado, articulado y conectado (es decir, que todo el universo se ejecute como un gran *devenir que suena en silencio*), no quiere decir que todo esté indefectiblemente agenciado, articulado y conectado en un mismo y *resonante* clamor del ser para todos los entes que se encuentran ensamblados en un mismo momento. En el *devenir que suena* hay *pliegues que resuenan* (y otros tantos *modos de existencia* de los que aquí, de momento, no podremos dar cuenta). Esto –indiquémoslo fuerte y claro–, no implica *ningún tipo de privilegio*. Antes bien, implica una *responsabilidad*; a saber, contar con la *habilidad de responder\* haciéndose eco* (lo cual, como veremos luego, no se agota únicamente en la pura resonancia metafísica interna, sino que incita a *ir al encuentro* de forma metabiótica y concreta). Ver Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 28.

\* Responsabilidad como “*response-ability*”, escribía el psicoterapeuta estadounidense Rollo May en *Freedom and Destiny*. New York: Norton & Company, 1999.

<sup>69</sup> Posteriormente propondremos una hipótesis de por qué Deleuze omite la referencia al sentido gramatical del *aión* en la antigua Grecia.

pensamiento, estaremos haciendo referencia simultánea al *axón* que resuena vitalistamente (es decir, como *aión*) en el *agonismo* ejecutado entre inmanencia (de un interior) y trascendencia (de una exterioridad). Si la *vida* se hace eco en el *pensar*, y esta actividad se define como una *biotecnología tecno-perceptiva* que emerge en la deriva de un tipo particular de viviente homínido (permitiéndole resonar de forma consciente y *ecografiar* sus caminos), lo es porque en este pensar se amplifica un originario *grafo vital* que es simultáneamente técnico y rítmico:

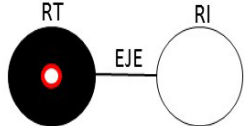
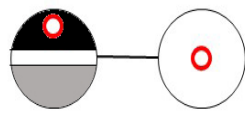
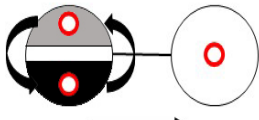
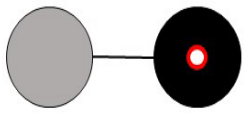
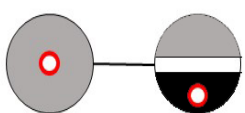
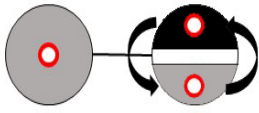
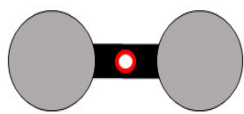
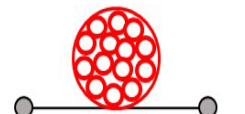
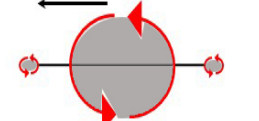


Como vimos en nuestra obertura, la operación más simple y definitiva ejecutada por las primeras formas de vida microbiana guarda relación con la ejecución de un ejercicio de plegado en que emerge *un interior acoplado a un exterior*. Sin entrar en mayores detalles –los cuales, en efecto, serán tratados en profundidad en nuestro *segundo movimiento*–, sólo digamos que es la amplificación resonante de este *grafo* la que, haciéndose eco en todas las formas de vida, resuena también *ecológicamente* en el pensar lingüístico y simbólico de un viviente que problematiza el mundo y su existencia de modo filosófico. Toda la historia de la filosofía, como veremos, puede ser aprehendida a partir de este *grafo* con el cual activamente *ecografiamos*<sup>70</sup> nuestro mundo. Es en este simple sentido que, como indicaba lúcidamente Simondon, existe un enorme parentesco

---

<sup>70</sup> Ahora bien, la actividad de ecografiar no sólo implica la resonancia y autoafección metafísica de un pliegue como *adentro del afuera*, sino que también –como insistiremos en nuestro próximo movimiento– la acción metabiótica que, en el entorno, construye irremisiblemente un *afuera del adentro*. Lo metabiótico, en relación a lo metafísico, siendo siempre contemporáneo es no obstante asimétrico (protagónicamente) y vivenciado experiencialmente desde un enigmático *silencio*; es decir, desde el protagonismo silente del devenir en que no irrumpe el protagonismo resonante y sonoro del *contratiempo*. En este primer movimiento, no obstante, nos mantendremos únicamente en el *adentro del afuera* y su movimiento metafísico de *pliegue-despliegue-repliegue*, sin entrar en el *sobre-despliegue* que diversifica las modalidades de lo silente.

entre vida y pensamiento o, como acertadamente apuntaba Canguilhem, en nuestra calidad de seres vivientes somos consecuencias de las propias leyes de multiplicación de lo vivo<sup>71</sup>. Antes de explicar el funcionamiento ecológico de nuestro modelo comprensivo, simplemente visualicemos panorámicamente su forma y contenido:

	Pliegue	Des-Pliegue	Re-Pliegue
<b>Ritmo Divino</b> Protagonismo de la exterioridad: rueda trascendente (RT)	 Misticismo	 Teologicismo	 Inversión-Giro
<b>Ritmo Racionalista</b> Protagonismo de la interioridad: Rueda Inmanente (RI)	 Panteísmo	 Criticismismo	 Inversión-Giro
<b>Ritmo del Acontecimiento</b> Protagonismo del adentro del afuera (Eje)	 Racionalismo	 Perspectivismo	 ¿Inversión-Giro?

En cada grafo, la *exterioridad* es definida como “rueda trascendente” y la *interioridad* como “rueda inmanente”. El *proceso de acoplamiento* entre ambos, por su parte, es definido como “eje”. El color negro da cuenta del espacio que, en cada modo de pensar, ostenta el protagonismo. En blanco señalizamos los espacios que, estando siempre presentes, no han sido activados (es decir, espacios en los cuales el pensar no ha sido protagónicamente ejercitado). El gris, en tanto, indica lugares activos que, habiendo sido ejercitados, han dejado, no obstante, de ejercer el protagonismo. El pequeño círculo rojo, por su lado, indica el lugar en que reside el pensamiento. Antes de continuar, ejercitemos lo anterior con un breve ejemplo. La radical *identidad entre ser y pensar* sostenida por el

<sup>71</sup> Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971.

monismo eleático (que, en nuestro cuadro, correspondería a un modo de pensamiento *místico* que vibra en un *ritmo divino*) se ejecuta, en tanto que *monismo*, en una *única rueda* que corresponde al movimiento de *pliegue*. Dicho pliegue, como explicaremos luego, corresponde a la rueda trascendente (en tanto que el protagonismo primigenio del pensar radica en la exterioridad). Por este motivo, la rueda trascendente es coloreada de color negro y, en su seno, es insertado un pequeño círculo de color rojo que indica la presencia protagónica del pensamiento. Ahora bien, la interioridad se encuentra siempre acoplada y presente, sólo que, en color blanco, se indica su ausencia de protagonismo y que, en el pensar filosófico, aún no se ha ejercitado de forma preeminente generando herramientas y dispositivos. Ahora bien, dicho pliegue que vibra en *un ritmo divino* (a saber, en un ritmo en que el protagonismo es de la *exterioridad* en tanto que *admirativa contemplación de lo que es*), se encuentra indefectiblemente condenado al *despliegue*; es decir, a que se despegue y separe el monismo de su pliegue. En el ritmo divino, esto lo podemos visualizar en la irrupción del platonismo que, en nuestro modelo, denominamos como parte del *teologicismo*. Este modo de pensar, por tanto, des-pliega en dos (es decir, dicotomiza) el pliegue en una zona superior de color negro (*lo inteligible*, en que se mantiene el protagonismo del pensar y la residencia del pensamiento) y una zona inferior de color gris (*lo sensible* que, si bien subyugado, no es pura blancura en tanto que ha sido activado previamente). Dicho de otro modo: con la ejecución de un movimiento de despliegue se produce una polarización al interior de la propia rueda/pliegue, dando lugar a un polo trascendente y un polo inmanente. Este, en efecto, es uno de los motivos por los cuales nunca se conjuga, en el pensar filosófico, una línea de inmanencia o trascendencia pura, en tanto que cada una de las ruedas (tanto la de la exterioridad trascendente como la de la interioridad inmanente), despliegan en sí mismas una polaridad inmanente-trascendente. Además, de modo simultáneo, y en concordancia con su movimiento de *despliegue*, este modo de pensar teológico dicotomiza, también, la residencia del pensamiento, motivo por el cual, en la blancura de la rueda inmanente, es insertado un círculo rojo (que, en el platonismo –como veremos luego–, guarda relación con el Bien y con la figura del Demiurgo).

Antes de continuar avanzando, algunas aclaraciones importantes: a) ningún ritmo (por ejemplo, el *divino*), así como tampoco su conjunción con un movimiento de, por ejemplo, pliegue o despliegue (como el *misticismo* o el *teologicismo*) implican la necesidad de que emerja, en concreto, un pensamiento como el platónico o el parmenídeo; b) la *necesidad rítmica*, por ende, no determina, jamás, el advenimiento *melódico y armónico* de un planteamiento modal como el de Platón o Parménides (los cuales, en efecto, son radicalmente *contingentes*); c) en esta línea, se debe enfatizar que la historia de la filosofía podría, perfectamente, prescindir de ambos pensadores y sus respectivos esquemas de pensamiento (sin alterar, por ello, el desarrollo rítmico del pensamiento); d) en la amplificación y ejercicio de esta *necesidad rítmica* nada exige la existencia de, por ejemplo, el platonismo, pero sí del ejercicio de un pensar que despliegue un pliegue monista que vibra con un protagonismo del afuera (independiente, en concreto, de cual sea su forma y contenido); e) la duración de los modos de pensamiento rítmico, así como de los ritmos mismos, no se encuentran determinados y son puramente contingentes (como veremos luego, el *ritmo divino* se extiende por más de un milenio y, el *ritmo racionalista*, tan sólo por unos cientos); f) cuando un modo de pensar o un ritmo pierde el protagonismo, esto no quiere decir que todos los pensadores que se ejercitan en dicha época deban ejercer, obligatoriamente, su actividad de pensamiento en base al modo o ritmo que ostenta el protagonismo; g) antes bien, existe plena libertad de construir un problema filosófico con ritmos y modos que no son los protagónicos<sup>72</sup> (sólo que, desde dicho ejercicio, no se podrá participar en la conformación concreta de los *dispositivos de pensamiento* que se están forjando en la zona de protagonismo y que, por ende, son los que pueden desencadenar un cambio de modo y/o de ritmo); h) lo protagónico no es una moda, pero puede

---

<sup>72</sup> En este sentido, no estaríamos de acuerdo con Whitehead cuando plantea que “la filosofía nunca vuelve a su antigua posición después del embate de un gran filósofo”. Sin embargo, si se considerase que los grandes filósofos son precisamente aquellos que ejecutan cambios de modo y/o de ritmo y, además, interpretásemos el “no retorno a su antigua posición” en un *sentido ecológico* (es decir, asumiendo que la proliferación de retornos contingentes conviven con una necesidad de avance rítmico), entonces –y sólo entonces– podríamos hacernos eco de su reconstrucción de la historia del pensamiento en que “la verdadera prueba no es la de finalidad, sino la de progreso”. Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956, pp. 27 y 31.



coincidir con ella; i) los cambios de ritmo y de modo, por norma general, no son ejecutados nunca por una sola persona (aunque, en muchos casos, se suele reconocer a un autor como el exponente más acabado y cuyo nombre se registra en los manuales de historia); j) un ritmo modalmente desplegado, necesariamente, se *replegará* (aunque no sepamos cómo, dónde, de qué forma o cuándo); k) a este *ejercicio de repliegue* lo denominamos “inversión-giro”.

Volvamos, en este punto, al lugar en que nos habíamos detenido: el despliegue teológico del ritmo divino. Como hemos insistido, durante el protagonismo de este modo de pensamiento se pueden ejecutar (y se ejecutan) múltiples retornos al modo monista del pensar místico. Sin embargo, estos retornos, por sí solos, jamás se constituirán en un *repliegue*. Para que esto ocurra, se debe ejecutar una “inversión-giro” que vuelva a plegar el pliegue, pero haciendo transmutar el ritmo (en este caso, pasando de protagonismo de lo exterior a un incipiente protagonismo del pliegue/rueda interior). La “inversión-giro”, por ende, implica volver a verter todo en un mismo plano (a saber, *invertir* la ritmicidad protagónica llevándola a un repliegue implosivo), a la par que dicha ejecución se conjuga con un inexorable *giro* hacia otro ritmo (dando lugar, por ende, a una nueva forma de monismo). En nuestro caso, dicha remozada forma de ejecutar el pliegue estaría dada por la *sustancia única* de Spinoza, la cual, asentándose en *un giro al cogito* (de corte cartesiano), en nuestra terminología recibe el nombre de *panteísmo* (en que lo divino es girado e invertido; más no, por ello, desterrado o abolido). En efecto, la rueda de la exterioridad trascendente se mantiene presente y vigente en este nuevo *ritmo racionalista* que emerge. Si miramos nuestro cuadro de la historia del pensamiento, podremos corroborar que, si bien ahora el protagonismo de esta univocidad del pliegue panteísta se ejecuta en la rueda de la interioridad inmanente (la cual, teñida de negro, ostenta también la marca única de residencia del pensamiento), la rueda trascendente se mantiene gris y activa en su presencia y funcionamiento. En este sentido, el gris es como un eco de lo negro (a saber, un técnico recuerdo en forma de disponibles –y activos– dispositivos de pensamiento).

Por lo demás, resulta importante destacar que la utilización del concepto “inversión-giro”, en modo alguno, obedece a un hecho casual o fortuito. En la historia de la filosofía, estos dos conceptos han sido utilizados mayoritariamente

por separado y de forma abiertamente antitética. Por una parte, los partidarios de la “inversión”, suelen ser considerados como formando parte de aquello que Agamben denominaba como pensadores de una *línea de inmanencia*. Paradigmático, al respecto, resulta el programa de *inversión del platonismo* que inaugura Nietzsche y, posteriormente, reactiva Gilles Deleuze. La estrategia de la inversión, en este sentido, da cuenta de un modo de pensamiento que busca ejecutar una *transmutación* (y no sólo un cambio de jerarquías, en que lo que estaba arriba pasa abajo y lo que estaba abajo asciende al arriba), la cual debe operar sin recurrir al apoyo o existencia de referentes externos (recordemos a Deleuze, por ejemplo, rechazando lo trascendente y ejecutando una férrea defensa de la *inmanencia de la inmanencia*). Por otra parte, y en una vereda contrapuesta, tenemos a los autores correspondientes a la *línea de trascendencia*. En estos (cuyos casos emblemáticos, sin lugar a dudas, se encuentran representados por el *giro* copernicano de Kant y el *giro* al ser de Heidegger), la utilización del “giro” da cuenta de la existencia de una alteridad radical (ya sea trascendente, trascendental y/o una aperturidad fundamental como *veritas transcendentalis*) que, en sus modos de pensar, no sólo se oponen expresamente a visiones conceptualizadas como puramente inmanentes, sino que reivindican la emergencia de una posición privilegiada, diferenciada y diferente (recordemos, por ejemplo, al *sujeto trascendental* o la analítica existencial del *Dasein*). Cuando Heidegger, precisamente, confronta su pensamiento con el de Nietzsche, es enfático en recalcar que la estrategia de *inversión* nietzscheana, en tanto que vitalismo inmanente que vierte todo en un mismo plano, no sólo fracasa en su cometido (a saber, invertir el platonismo), sino que, al hacer de la vida un remozado *todo* –“«vida» es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad”<sup>73</sup> –, este se convierte en el *nihilista perfecto* y en el *último metafísico*. Por ende, para Heidegger, lo que se requiere es un “Giro” (del ente al *Ser*) y un punto de viraje para el giro (la verdad del ser): “el giro no es una inversión, es un girar que penetra en el otro fundamento [Grund] como abismo [Ab-grund]”<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta, 2016, p.392.

<sup>74</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.520.

Por nuestra parte –como ya hemos dicho–, ni la confrontación directa de líneas de inmanencia y trascendencia resulta nutritiva y fructífera, ni las estrategias de “inversión” y “giro”, desde un punto de vista ecológico, resultan antitéticas, inconmensurables y ajenas. Para que se produzca un *repliegue* no basta sólo con girar o invertir<sup>75</sup>. Se deben ejecutar ambas, aunque ellas, en concreto, no sean ejercitadas por la misma propuesta de pensamiento. Este, de hecho, es el caso tanto de la *inversión-giro* de Descartes/Spinoza (en que *transmuta* una resonancia que nos *conduce* desde un “ritmo divino” –con protagonismo de la exterioridad– a un “ritmo racionalista” –con un protagonismo del pliegue interno–), como también en la *inversión-giro* de Hegel/Schilling (en que se *invierte* el “ritmo racionalista” ejecutando un *giro* hacia el protagonismo del *eje-proceso*; es decir, hacia un “ritmo del acontecimiento”). Vibramos, así, en una ritmicidad en que la preeminencia ya no radica en las cerradas y totalitarias ruedas del adentro o el afuera, sino que en la aperturidad y puro acontecer del eje-proceso. En efecto, lo que aquí sostendremos, es que dicha salida de las ruedas hacia el *eje-afuera* (y en que, por primera vez, se encuentran *activos* los tres movimientos/ritmos vitales de nuestro “Eje Inmanencia-Trascendencia”), no es nada casualmente señalado como el final o acabamiento de la metafísica (en su acepción de pensamiento cerrado y totalitario que, al inicio de este movimiento, hemos comentado y tratado de forma pasajera).

Después del terremoto hegeliano del *Saber Absoluto* (es decir, después del momento en que el *en sí* –de la rueda trascendente– y el *para sí* –de la rueda inmanente– se *sintetizan* concretamente en un *eje/concepto* que hace vibrar la totalidad de nuestro *Eje*), justamente aparecen una serie de planteamientos filosóficos que rechazan la universalidad lógica y abstracta de un saber totalitario y absoluto, a la par que reivindican la particularidad de una existencia corporal y sufriente, angustiada y arrojada a un espacio que ya no la sostiene. Si

---

<sup>75</sup> Si bien se trata de un modo de pensar que difiere completamente del nuestro, debemos reconocer en la obra de Derrida –particularmente en el siguiente fragmento–, una particular sintonía y resonancia de la que no podemos dejar de hacernos eco: “La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por *un gesto doble*, una ciencia doble, una escritura doble, practicar *una inversión* de la oposición clásica y *un desplazamiento* general del sistema”. Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013, p. 371, la cursiva es nuestra.

la solidez de la ruedas se desvanece en el aire, si el temor y temblor nos sume en la desesperación más angustiante, es porque el pliegue racionalista y absoluto indefectiblemente se *des-pliega* (y, esta vez, no se cuenta con ninguna rueda-todo que la contenga). Con Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche o Marx, lo que tenemos es la emergencia de un modo de pensar *perspectivista* en que el protagonismo es del acontecimiento y los procesos concretos (lo cual, sin embargo, no quiere decir que se trate de una forma de pensar post-metafísica que rompe con la anterior tradición de pensamiento). Y, si se sigue tratando de una ejercitación metafísica, no lo es porque en Nietzsche se pueda visualizar un soterrado atisbo de totalitarismo vitalista (como hace notar Heidegger) o, en Marx, porque se pueda rastrear un ejercicio totalitario en la puesta en juego de un marxista (y no necesariamente marxiano) materialismo-dialéctico. Para nosotros, incluso Heidegger –así como la inmensa mayoría de la *filosofía contemporánea*–, con sus constantes problematizaciones asentadas en la intotalizable aperturidad de *un adentro del afuera*, de *un pliegue de exterioridad* o de unas *zonas de indistinción* que incluyen excluyendo y excluyen incluyendo en tanto que *voz media*, *différance* o *ser-en-el-medio*, no logran ejecutar una ritmicidad que se diferencie del *eje-acontecimiento* (siendo, por ende, *metafísicas del acontecimiento*). Ahora bien: ¿es posible que, a partir de estos planteamientos, se logre ejecutar una nueva *inversión-giro* que conduzca a un pensar definitivamente situado por fuera del grafo metafísico? Y, en caso de ser esto posible, ¿cuáles serían las características de este enigmático nuevo ritmo en que lo metafísico, por primera vez en la historia del pensar filosófico, no sería el que ostentara el inveterado protagonismo? De momento, simplemente señalemos que sí es posible y, en modo alguno, se constituye en un hecho enigmático. En efecto, su ejecución es *inminente* (más allá de lo inmanente y lo trascendente) y su modo es igualmente inveterado (sólo que, hasta el momento, este no había sido activado). La *inversión-giro*, como veremos luego, guarda relación con un inminente protagonismo de *lo metabiótico* en el cual ya nos encontramos insertos. En el que siempre, de hecho, estuvimos injertos.

Pero volvamos, por ahora, nuevamente al protagonismo de lo metafísico. La principal imagen/metáfora que hemos utilizado para dar cuenta de este movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* ha sido el “Eje Inmanencia-

Trascendencia". En el pensar, decíamos, se hace eco el ejercicio del vivir como *contratiempo*; es decir, nos hacemos eco en el *aión-agón-axón* que *contraviene* el devenir del espacio-tiempo. Lo vivo, así entendido, es un *contratiempo* como contrariedad/accidente (a saber, contorsión y repliegue técnico), a la par que como ejercitación musical de un *contratempo* (en tanto que difracción del devenir que ejecuta un encabalgamiento). Transpuesta en la actividad de pensar, apuntábamos a esta dinámica musical como la transmisión de una resonancia rítmica (necesaria) a partir de la cual se creaban problemas filosóficos irreductibles en su inmanente composición de tonos armónicos y melódicos. La inconmensurabilidad y contingencia de cada propuesta, no obstante, es ejecutada a partir de una escala musical con la que opera la improvisación propia de la actividad filosófica. Profundicemos, un poco más, en esta metáfora musical (y hagámoslo, de paso, impulsándonos en nuestros tres compañeros –Hegel/Heidegger/Deleuze–, junto a los cuales creamos y nos recreamos sin continuarlos ni sucederlos). En los tres, en efecto, podemos encontrar metáforas musicales para explicar aspectos fundamentales de su pensamiento.

En la historia de la filosofía de Hegel, por ejemplo, se critica explícitamente a los autores de historias tradicionales (que hacen una acumulación de erudición y opiniones intrascendentes), en tanto que estos se comportan como animales “por cuyos oídos entran todos los sonidos de la música, pero sin ser capaces, naturalmente, de captar una cosa: la armonía de esos sonidos”<sup>76</sup>. Como hemos visto, la armonía es para Hegel el hilo racional desplegado por el Espíritu que, partiendo de la inmediatez natural (*en sí*), logra finalmente alcanzar la meta de conocerse de forma objetiva a sí mismo (*en sí y para sí* mediante el *concepto*). Y, si bien para Hegel se trata de un proceso impersonal (en la medida que “el pensamiento mismo no es patrimonio exclusivo de nadie”, resultando equívoco centrarse en el genio, las pasiones o la energía particular de un determinado filósofo), no es menos cierto que dicha impersonalidad del pensamiento está no obstante regida por reglas obligatorias que marcan un férreo tránsito evolutivo desde el *origen* a la *meta* (es decir, desde lo subjetivo a lo objetivo, desde lo particular a lo universal, desde el sentimiento

---

<sup>76</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p.7.

al pensamiento y, en definitiva, desde la inmediatez natural al absoluto espiritual). Si bien, para nuestra problematización, resulta inconcebible aceptar que “la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”<sup>77</sup> (ya que, precisamente, al aceptar la inconmensurabilidad y autonomía de los *problemas filosóficos* se disuelve el proceso necesario, racional y *a priori* que la lógica férreamente impone, supone y acarrea), no es menos cierto que aceptamos el tránsito desde una cierta inmediatez natural (a saber, primigenio protagonismo de la exterioridad que emerge como ritmo divino trascendente) hacia la ejecución (secuencial y progresiva) de una ritmicidad en que el protagonismo de una interioridad de corte racionalista termina por dar paso al ejercicio de una ritmicidad acontecimental en que domina el eje-proceso. De esta forma, antes que de “un templo racionalmente construido, por un arquitecto”<sup>78</sup>, de lo que se trata es de una multiplicidad de músicos ejecutando *una sinfonía en tres movimientos: ritmo divino, ritmo racionalista y ritmo del acontecimiento*. Una sinfonía que, si bien se despliega a partir de una “partitura” *necesaria*, está *abierta* a la “improvisación” y la *contingencia* que, en modo alguno, debe ser equiparada ingenuamente a un *l’art pour l’art* en que no hay reglas y todo vale (lo cual, de hecho, irritaría de sobremanera a Heidegger) ni, tampoco, a *una tirada de dados* que implanta en sí misma y por sí misma sus propias reglas facultativas de acción inmanente (lo cual, para Deleuze, sería el paradigma del eterno recommienzo contingente con que el ejercicio del pensar se libera de los fatídicos comienzos, de las cadenas/encadenamientos y de las ilusorias metas/finales).

Para el pensar de Heidegger, en efecto, asumir una perspectiva como la deleuziana implicaría caer en “la apariencia de un mero juego sin finalidad, de *l’art pour l’art*”<sup>79</sup> que, no obstante, tampoco puede alinearse con el mejoramiento progresivo y creciente que sostiene la armónica ejecución del pensamiento de Hegel. Para este, la creación es un “com-partir”, un regalar que es dado desde los tempranos inicios (a los cuales se retorna, no para *sintetizar* Espíritu y

---

<sup>77</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Op. Cit., p.34.

<sup>78</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Op. Cit., p.39.

<sup>79</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta, 2016, p.313.

Naturaleza de forma absoluta, sino para *preguntar* por lo esencial y desde lo esencial que nos permite penetrar en ese otro fundamento [Grund] que se nos muestra como abismo [Ab-grund]). No obstante, en sintonía con Hegel, Heidegger mantiene el predominio y privilegio de la *armonía*: “escuchando la *armonía* que reina entre *Ereignis* y *Austrag*, el propio lector debe descubrir en qué medida la diferencia procede de la esencia de la identidad”<sup>80</sup>. Si bien no se trata aquí de una *Identidad* cerrada conceptualizada desde el modo de pensar de una rueda totalitaria (ya sea en la *ritmicidad divina* de una “metafísica objetiva” o en la *ritmicidad racionalista* de una “metafísica subjetiva”), la *identidad abierta y defundamentada* de Heidegger posee una esencia que, incluso en el abismo, se ejecuta a partir de una enigmática armonía entre lo oculto y lo desoculto. Sin corresponderse con el carácter trascendente de la antigua *armonía pitagórica o platónica* (en que el Demiurgo crea el orden físico-moral del cosmos) o con el moderno pensar de Leibniz y su *armonía preestablecida* (en que Dios, fuera de la creación, sincroniza infinitesimalmente el mejor de los mundos), no es menos cierto que en la *apertura acontecimental del Dasein* se mantiene una resonancia vertical y trascendente en forma de *veritas transcendentalis*. Frente al *aspecto horizontal de la melodía* (y su sucesión de notas que se escriben unas detrás de otras), tenemos en Heidegger la ejecución de un pensar que se hace eco del “*aspecto vertical de la armonía*”; es decir, de la *simultaneidad jerárquica* en que *unas* notas se escriben *sobre otras*, en que unos modos de vida carentes de palabra (a saber, la vida animal y vegetal en tanto que *zoon álogon*) carecen de mundo y no pueden, por ende, respecto al Ser y lo abierto, convertirse en sus pastores y custodios.

Como hace notar Eli Maor, existe una relación directa entre el advenimiento de la *música atonal o pantonal* (es decir, de una forma de composición musical en que se rompe con el protagonismo de la nota dominante –a saber, la *tonal*– que se constituye en el centro de gravedad de la pieza musical) y el consecuente rechazo de la *armonía tradicional*: “al descartar la armonía tradicional se descartaron también las tonalidades (...) Igual que en el orden social orientado según la clase que ha reinado en Europa durante la mayor

---

<sup>80</sup> Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990, pp.57-59.

parte de su historia, en el que todo el mundo sabía cual era su lugar en la jerarquía de su comunidad, las notas de una obra ocupaban fielmente su lugar en la jerarquía musical de la tonalidad de la obra”<sup>81</sup>. Y, en Heidegger, si bien el recurso a la aperturidad defundamentada y abismal del *Dasein* impide totalizarlo y absolutizarlo (por ejemplo, según la fórmula hegeliana que afirma dialécticamente la negatividad como “*Identidad de la identidad y la no-identidad*”), este se constituye igualmente en un centro gravitatorio y jerárquico en relación a otros modos de existencia que, simultáneamente, se ejecutan en la composición procesual del universo.

En Deleuze, por el contrario, no encontramos esta resonancia jerárquica y trascendente de lo armónico, sino que, antes bien, asistimos al advenimiento de *lo rítmico* como un aspecto protagónico. Como decíamos previamente, para este todo resuena en un mismo plano inmanente (en vez de sucederse o corresponderse), desapareciendo las jerarquías y los puntos de privilegio que todo lo organizan, solidifican y estratifican. La pura inmanencia del pensar emerge al sumergirse en el Caos, siendo de este proceso de inmersión que nace la fuga de lo rítmico: “del caos nacen los *Medios y los Ritmos* (...y) hay ritmo desde el momento en que hay paso transcodificado de un medio a otro (...) el ritmo es lo Desigual o lo Inconmensurable (...) Es la diferencia la que es rítmica, y no la repetición”<sup>82</sup>. A diferencia de Heidegger, en que el primado es de la Identidad y la armonía, en Deleuze lo protagónico corre por cuenta de una *Diferencia rítmica*. Como destaca Leonard Bernstein (compositor, director y pianista estadounidense): “solo el patrón rítmico, incluso sin las notas melódicas ni la armonía ni el color orquestal, solo el *diseño rítmico* puede ser expresivo por sí mismo” (y, respecto a los bruscos cambios de ritmo y disonancias violentas ejecutadas por Stravinski: “este gran monumento al ritmo, la *Consagración de la primavera*, liberó fuerzas que ya se han encargado de aniquilar las acogedoras simetrías de antaño”<sup>83</sup>). Porque si Schoenberg es quien trastoca la estabilidad jerárquica de la composición musical mediante la ejecución *pantonal*, Stravinski

---

<sup>81</sup> Maor, E. *La música y los números. De Pitágoras a Schoenberg*. Madrid: Turner Publicaciones, 2018, pp. 32 y 147.

<sup>82</sup> En Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp.319 y 320.

<sup>83</sup> En Maor, E. *La música y los números*. Op. Cit., pp. 120 y 125.



es quien disloca la rigidez del *compás* mediante la utilización de una métrica variable y una superficie distorsionada de variaciones constantes. Dicho plano inmanente de la universal variación, de la pura multiplicidad y la *diferencia en sí* que se ejecuta como un mismo clamor del ser para todos los entes, implica la asunción de una *univocidad rítmica* en que todo resuena y se estremece. Para nosotros, en cambio, la ritmicidad no es solamente unívoca (sino que también análoga y equívoca), teniendo que ver con el *contratempo* que, en el devenir de universo, ejecuta el encabalgamiento de la vida. En esta, la univocidad del pliegue es ciertamente fundamental y fundante, pero igualmente necesarios e importantes son los movimientos de *despliegue equívoco* (en que se despega el pliegue) y de *repliegue análogo* (en que la ritmicidad se gira-invierte en un mismo plano). Y, en este proceso, el pliegue viviente *se hace eco* de sí mismo y del devenir del universo (el cual *suen*a silente, pero no *resuena* como contratiempo; el cual deviene por *reacciones en cadena*, pero no por *rítmicos encadenamientos*). Ejecutados a partir de la resonancia que posibilita la emergencia de un adentro, dichos encadenamientos no amarran ni esterilizan (aunque, ciertamente, puedan llegar a hacerlo), sino que posibilitan el ejercicio de un impulso que permite *ir al encuentro*. Hacerse eco (como pliegue/morada) que se hace eco (del devenir del universo), no implica ingenuamente aceptar la operatividad de una simetría en que, por ser la vida un pliegue de physis, toda la physis que deviene deba vibrar indefectiblemente de forma espontánea y recíproca. Que un pliegue viviente, por ejemplo, se haga eco desde Europa o Estados Unidos de las atrocidades cometidas contra el pueblo kurdo, mapuche o palestino, no implica que su pura afección emocional, por sí sola, desencadene una afección y resonancia directa y recíproca en dichos pueblos reprimidos y perseguidos. Agenciamiento procesual en un mismo plano no implica sincronización directa y/o armonía en que todo vibra en una misma frecuencia (con irremisibles ecos divinos e indesestimables ecos panteístas). La variación infinitesimal de la afección, para hacerse efectiva y recíproca, debe hacerse eco concreto que vaya materialmente al encuentro; es decir, que ejecute *un contacto por tacto en el acto* (y no la mera ejercitación virtual y metafísica en que el protagonismo corre por cuenta de la vibración de un pliegue interno estructuralmente acoplado al devenir del tiempo<sup>84</sup>). Existir

---

<sup>84</sup> Coincidimos plenamente con Deleuze cuando sentencia que *lo virtual no carece de*

como viviente implica *hacerse eco*, pero de forma múltiple: como morada, como resonancia, como percepción y propagación ecográfica (las cuales, rítmicamente conectadas, no deben ser lisa y llanamente asimiladas).

Específicamente, en relación a la *marcha ecológica* del pensamiento, esto implica comprender que la ejercitación tecno-musical de lo viviente se hace eco en la actividad rítmica del pensamiento. No es del caos que nacen los ritmos (como asegura Deleuze), sino que estos emergen a partir de la ejecución-ejecutante de lo viviente. Y, en dicha marcha del pensar, se transmiten y amplifican ecológicamente sus movimientos de *pliegue-despliegue-repliegue* con un protagonismo primigenio del afuera (en tanto que el pliegue de vida es, en efecto, el pliegue/contratiempo de una exterioridad que deviene temporalmente). Hay, por tanto, una transmisión; un *axón* que se hace eco en el *aión*. Ni siquiera Deleuze se atreve a negar de forma tajante esta cuestión al aceptar que existe un “capital acumulado de la filosofía”; sólo que, desde su perspectiva, “no es una continuidad necesaria (...) [sino] el recomienzo contingente de un mismo proceso contingente”<sup>85</sup>. Sin embargo, dicho eterno recomienzo contingente se ejecuta a partir de una partitura que dura impersonalmente. En efecto, incluso en el pensamiento de Deleuze existe algo que se *mantiene, insiste y persiste* por fuera del plano de inmanencia; a saber, el *Caos* en que se sumerge el pensamiento, ese mismo *Océano* para todos los entes<sup>86</sup>. En nuestro caso, el impersonal no es caótico, sino rítmico (no siendo, este último, un derivado engendrado por el primero, sino un *contratiempo* que emerge en el devenir del tiempo). No hay, por tanto, ningún *Caos* que se sitúe por fuera del plano-pensamiento, y del cual, este último, se haga diagramáticamente eco: “el problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge”<sup>87</sup>. Sin embargo, ni hay *Caos* por

---

*realidad, sino que tan solo de actualidad*. Sin embargo, esta realidad virtual del pliegue metafísico no agota ni da cuenta exclusiva del devenir del plano-universo.

<sup>85</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., pp. 93 y 99, respectivamente.

<sup>86</sup> En *¿Qué es la filosofía?*, incluso, se habla de la existencia de un “Zócalo” de todos los planos de inmanencia, que es “a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado”, “lo más íntimo del pensamiento” que, paradójica y enigmáticamente, Deleuze y Guattari nos instan sólo a constatarlo: “tal vez sea este el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano”. Op. Cit., p. 62.

<sup>87</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 46.

fuera en el que sumergirse (sino pliegue de physis que se incuba en la physis), ni posibilidad de perder lo infinito en que el pensamiento se sumerge (ya que, en la medida que este emerge en el ejercicio de una deriva de vida, la ritmicidad vital ni se pierde ni se olvida). Estando en continua ejecución, de hacerlo, el pliegue vital indefectiblemente desaparecería (lo cual, sin embargo, no quiere decir que su ritmicidad elimine la contingencia y se imponga como una necesidad que todo lo determina). La ritmicidad vital simplemente transmite unos movimientos/herramientas con los que se opera de forma contingente; con los que se improvisa sin sumergirse en el Caos, sino que ejecutando un instrumento/partitura que permite recomenzar ilimitadamente.

Improvisar, a diferencia de lo que estipula el sentido común y la Real Academia Española de la lengua, no es “hacer algo de pronto, sin estudio ni preparación”<sup>88</sup>. Antes bien, la improvisación es un arte estricto, ceñido a pautas y normas partitурiales que, sin embargo, permiten *volar*; a saber, hacer la *fuga* desterritorializante desde una *inminencia* que disuelve tanto las órdenes trascendentales y los órdenes trascendentes, así como las apuestas por una inmanencia de la inmanencia en que todo se iguala en un mismo clamor del ser para todos los entes. La improvisación es una *insumisión*, un *sumirse ecológicamente en los límites móviles del pliegue-despliegue-repliegue* y no un ir más allá de ellos mediante la “transgresión”, o más acá de los mismos mediante una “univocidad”<sup>89</sup> que homogeniza todo en un flujo diferencial e infinitesimal que puramente deviene. Los grandes insumisos de la historia dan cuenta de ello. Recordemos, por ejemplo, al *Leftrarú*, niño mapuche raptado por los conquistadores españoles, obligado a ser el paje de caballos de su captor –Pedro

---

<sup>88</sup> Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=L8aUj8Q>

<sup>89</sup> *Tender hacia el límite* mediante una univocidad inmanente y *transgredir el límite* de forma trascendente es una de las grandes diferencias que separa el pensar de Deleuze del ejecutado por Foucault. Donde uno veía *ordenes*, el otro veía *fugas*; donde uno veía *placer*, el otro veía *deseo*. Para nosotros, a diferencia de Agamben (recordar cuadro de la página 65), Foucault no es, en modo alguno, un filósofo de la inmanencia, sino que, antes bien, se constituye en un pensador de la *inmanencia trascendental* que amplifica y recrea desde la excedencia ciertos ecos trascendentes. En este sentido, por más que Deleuze (en sus cursos) se empeñara en presentar a un Foucault vitalista e inmanentista de corte nietzscheano, finalmente parece imponerse la apreciación que esté mismo, mediante un pseudónimo, hiciese de sí en un famoso Diccionario: “Si se puede inscribir a Foucault en la tradición filosófica, debemos incluirlo en la tradición crítica de Kant”. En *Dictionnaire des philosophes*. París: PUB, 1984, Vol. I, pp. 941-944. Volveremos posteriormente sobre este asunto.

de Valdivia, Gobernador de la Capitanía General de Chile y máxima autoridad designada por el Rey de España en la zona– y que, después de aprehender la forma de hacer la guerra de sus enemigos, después de sumirse en los límites de una situación límite, se *fuga* hacia su tierra, *ordena* e instruye a su gente y lidera la única gran insumisión contra la corona española desplegada por un pueblo originario en América Latina<sup>90</sup>. Se trata, por decirlo en otros términos, de un ejercicio de *inminencia en acto* que se fuga mientras se ordena, que ejecuta un orden fugitivo que le otorga existencia y potencia concreta. También dan cuenta de ella los grandes músicos, los grandes interpretes de jazz que, sin someterse a la partitura, tienden a ella, se sumergen ecológicamente en ella (como un pliegue de physis en la physis, y no como un pensar que se sumerge en un caos que todo lo desplaza y disfraz, en que todo se sumerge/diluye en lo anárquico/unívoco) hasta volverse inminentes en la misma y, desde allí, la hacen implosionar en un acto creativo. Porque nuestra *sinfonía en tres movimientos* es ejecutada por músicos de jazz (y no por instrumentalistas clásicos). Por ende, hay partitura, pero también improvisación; necesidad, pero también contingencia. Del protagonismo ostentado por el compositor y el director, esta filarmónica-jazzística transita hacia al nombre propio del ejecutor (que no tiene por qué coincidir con el nombre propio del filósofo, sino tal vez con aquello que Deleuze definía como “personaje conceptual”<sup>91</sup>). Sea como fuere, hay un desplazamiento desde Mozart, Barenboim y Beethoven a Louis Armstrong, Zaratustra y Charlie Parker (aunque, ni siquiera la virtuosidad más deslumbrante de este último, podría llegar a eliminar la persistencia de la partitura-instrumento desde la cual despliega su intensidad desafiante). El compositor sigue marcando los

---

<sup>90</sup> Insumisión que acaba con la muerte del propio Pedro de Valdivia en manos de Leftraru en la batalla de Tucapel (1553). Insumisión que obliga a ejecutar la firma inédita de un pacto (Quilín, 1641) entre el pueblo mapuche y la corona española (único en su tipo, en la cual se reconoce la existencia de una frontera –el río Bío-Bío– y la plena autonomía del *Wallmapu* –a saber, del territorio ancestral del pueblo mapuche–). Insumisión que se había activado previamente (debido a la irrupción del Impero Inca) y que se mantendría con posterioridad (debido a la interrupción del Estado chileno). Una insumisión que, de hecho, continúa vigente hasta nuestros días, en que estos son asesinados y tildados de *terroristas* por una nefasta maquinaria de Estado.

<sup>91</sup> “El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los «heterónimos» del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes”. Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 65.

movimientos, pero el instrumentalista tiene plena libertad para tirar los dados y hacerlo a su modo; sólo que, alcanzado cierto umbral de intensidad –del que no se sabe, específicamente, ni el cómo, ni el dónde, ni el cuando–, la saturación inminente del grupo de vientos *divinos* dará paso al “solo” de las cuerdas *sujetas* y, de estas, a la percusión del *acontecimiento* en el que todas, no obstante, se encontraban y encuentran inmersas. La partitura, en este sentido, se despliega como un eco que sólo marca los umbrales de intensidad y las secuencias de protagonismos (y no, como se podría erróneamente pensar, determinando una sucesión y encadenamiento de sistemas concretos en un orden progresivo y predefinido).

Pero, insistamos de nuevo. Volvamos sobre esta imagen/metáfora del pensamiento (en tanto que la vida, sin música, no sólo sería un error, sino que simplemente no sería). “¿Cómo piensa la música? ¿Cómo avanza en el pensamiento” –se pregunta Pascal Quignard<sup>92</sup>–, para acabar respondiendo que “el pensamiento es lo que reúne a los ausentes”. Este, por ende, es para él el ritmo binario de la supervivencia (delante-detrás/izquierda-derecha), definido a partir de “los dos movimientos que son el primer consuelo del abandonado”; a saber, la presencia/ausencia que reivindicán –entre otros, y a su manera– hordas de heideggerianos y lacanianos intransigentes. La diferencia, en este caso, radica en que para Quignard se trataría de una reunión de los ausentes “que precede el nacimiento, que precede la respiración, que precede el grito, que precede la espiración, que precede la posibilidad de hablar”<sup>93</sup>. Es, por tanto, no sólo una *poesía del pensamiento*<sup>94</sup>,

---

<sup>92</sup> Quignard, P. *Butes*. Madrid: Sexto Piso, 2011. Op. Cit., p.57.

<sup>93</sup> Quignard, P. *Butes*. Op. Cit., p.58.

<sup>94</sup> Del estilo, “poéticamente habita el hombre” (Heidegger), “todo pensamiento empieza por un poema” (Alain) o “hay siempre en la filosofía una prosa literaria oculta” (Sartre). Si bien Steiner, por su parte, intenta enfatizar el aspecto propiamente musical (escribiendo, por ejemplo, que “una «frase» musical no es un segmento verbal”, que “poco antes de morir, Sócrates canta”, o que –principalmente– la reciprocidad e íntima vinculación entre poesía y filosofía se produce por la intuición conjunta de un terreno común; a saber, la *música del pensamiento*), no es menos cierto que, hacia el final del texto, se termina por reconocer que “la filosofía retornará al final del tiempo «al gran océano de la poesía»”. Steiner, G. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Madrid: Siruela, 2012, pp.20-22-108-212. De igual modo, por su lado, antes de preguntar “¿cómo piensa la música y cómo avanza en el pensamiento?”, Quignard nos recuerda lo siguiente: “Cicerón decía que había en el lenguaje una musicalidad latente que penetraba el alma más allá de la significación. Puro *brasmos*”. Quignard, P. *Butes*. Op.

sino que *una música* por derecho propio que se hunde en la existencia originaria que ante-cede y genera el pensar en su rítmico movimiento. En la apreciación de esta atmósfera musical y prelingüística estamos plenamente de acuerdo; más no –evidentemente–, en la insistencia de un agonismo presente/ausente que marca el despliegue del pensamiento. Para nosotros, como ya hemos insistido, la contrariedad agonística es sólo de la vida, siendo su ritmo característico el del *pliegue-despliegue-repliegue* (y no el del lenguaje, la falta y las incombustibles presencias ausentes). Esto último, en caso de llegar, lo hará sólo posteriormente. La música original, para nosotros, es un ritmo necesario-contingente. Es sinfonía-jazzística en tres movimientos. Es ópera de animales que braman y formas que se mueven y conmueven a contra-tiempo. Es, por ende, como un baile. Pero, no se trata sólo de hacer danzar al pensamiento abstracto en una figura alegórica (al estilo de Nietzsche o Valéry), sino de la música de la vida que emerge del baile de la *physis* en sus íntimas contorsiones. Son estas, de hecho –las contorsiones de pliegue, despliegue y repliegue–, las que luego se hacen eco en el pensamiento: ya sea con un protagonismo del afuera (divino), del adentro (racional) o del adentro del afuera (como acontecimiento). Toda dualidad, dialéctica o binarismo –así como toda tabla de categorías, opuestos o estados anímicos–, emergen a partir de esta contrariedad de lo vivo. La música original, además, es también secundaria. Es un eco que se hace eco. Su originalidad y originariedad radica tan sólo en esto: re-presentar sin representación y reflejar sin ser copia/reflejo. Es secundaria y original por su propio derecho que, sin embargo, es un derecho otorgado y doblemente *conseguido*: que *sigue con* el devenir a partir de *contra-venir* su propio designio. Una contrariedad *eco-lógica* que, no obstante, no logra contrariar a la *physis* en su irrefrenable avance sin demora. La duración –como bien apunta Bergson, aunque desde otra perspectiva– es un asunto de la vida, y el habitar que esta propicia no es poético ni propio del hombre, sino que *poiético* y propio de lo vivo. Lo *autopoiético* es un *pliegue-despliegue-repliegue* musical y técnico que, a su vez, es inminentemente *propagativo*; a saber, que va al encuentro de modo concreto,

---

Cit., p.56. Sin embargo, en ambos, no se logra sentir la *música de la vida*, su *baile de pliegue-despliegue-repliegue* en el corazón mismo de una *physis* que se mueve y conmueve.

asimétrico e intensivo. La vida es como un *arco* doblemente conjugado: a) como dispositivo que permite ejecutar musicalmente un instrumento; y b) como arma con la que se lanzan fechas-pensamientos que van materialmente al encuentro. Ya en los primeros filósofos se puede apreciar esta toma de consciencia respecto al poder del pensamiento: *mueve todas las cosas con el sólo pensamiento de su mente* (escribe Jenófanes), mientras que Demócrito, explícitamente, habla de *una mente que flecha al mundo entero con sus rápidos pensamientos*<sup>95</sup>. Se deben lanzar, por ende, múltiples fechas que permitan *alcanzar*. El puro pensamiento, por sí solo, no basta. No alcanza<sup>96</sup>. El arco de la técnica convierte el tacto en contacto y, de este forma, ejecuta un agenciamiento que trasciende al pliegue de vida (más no, a la *physis* expansiva)<sup>97</sup>. La vida y el pensamiento se constituyen en rápidas flechas que se lanzan desde la cuerda del contra-tiempo, relanzándose a sí mismas y desde sí mismas pudiendo ir al encuentro. Alzándose como prominencia (y no como falta, agujero o hiancia de nuestra biología). La *bío-bió*<sup>98</sup>, la *vida* que re-lanza y realza es como el *rayo* que gobierna a distancia. Deleuze, de hecho, podía preverlo: “pensar es inventar cada vez el entrelazamiento, lanzar cada vez una flecha desde uno mismo al blanco que es el otro, hacer que brille un rayo de luz en las palabras”<sup>99</sup>. Pero no hay simetría y univocidad en este lanzamiento. Para que se entrelacen, para que el ejercicio sea recíproco, debe haber más que pura univocidad del pensamiento (haciéndonos eco, también, de lo análogo y lo equívoco que permiten concretar un encuentro).

Insistíamos, en efecto, que el *hacerse eco* es un ejercicio múltiple. Se trata de un movimiento repetitivo (pliegue-despliegue-repliegue) que, no obstante,

---

<sup>95</sup> En Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014, pp. 229 y 408, respectivamente.

<sup>96</sup> Y la *flecha*, por lo demás, antecede a toda *fecha*; es decir, a toda temporización/databilidad de un *luego-antes-ahora*. El *primigenio salir de sí*, por ende, no guarda relación con un lingüístico *Dasein*, sino con la *ejercitación metafísica y metabiótica* de una vida afectiva y efectiva doblemente afirmada.

<sup>97</sup> Este ir más allá de la vida, constitutivo de toda forma de agenciamiento vital, es lo que denominamos como *ejercitación metabiótica*. Sin embargo, esta ejecución no conduce a ningún lugar más allá de la *physis*. Agenciarse como un pliegue que es *más* que *physis* y *más* que *vida*, implica simplemente ejecutar *una doble afirmación ecológica*; a saber, *hacerse eco* de forma metafísico-metabiótica.

<sup>98</sup> Como insistiremos luego: la música de *Bíos* (lira, en griego), es como un eco de *Bíos* (es decir, de la vida). Y esta ejecución musical y vitalista del *bíos-bíos* es, a la vez, técnica. Como escribe Heráclito: *hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira*.

<sup>99</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Editorial Paidós, 1987, p.151-152.

retorna en su propia diferencia: *aión – agón – axón*. El pensamiento, como hemos insistido, es *un eco que se hace eco*. Un eco que conserva (pero no sólo eso), ya que simultánea e indefectiblemente *se crea. Recrea* una ritmicidad mientras *se recrea* lúdicamente en la ejecución-ejecutante que efectúa de ella. Una ninfa – como *Eco*, por ejemplo–, no se limita a repetir mecánicamente un mensaje prefabricado, sino que devuelve una historia diferente y más cargada de significado: *Chi dara fine al gran dolore?* *L'ore*<sup>100</sup>.

El eco es por tanto una *excedencia*, y no una falta/ausencia. Es doblemente afirmativo, y no negativo. Es pliegue de *physis* expansivo que se expande en el devenir del tiempo. El pliegue, en modo alguno, se constituye a partir de la falta, de esa mortal posibilidad que todavía-no-es permitiéndole ser, sino de estar vivamente *frente* a la exuberancia del devenir desde la propia preñez. Estar vivo es poder *enfrentar*, y no sólo devenir. Es sobre-venir. Es poder *hacer frente* a la exuberancia desde la excedencia *ecológica*, y no desde el agujero de una hiancia biológica. Si la vida es aquello *capaz de muerte* –“la muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste *hacia su fin*”<sup>101</sup>– lo es menos porque se esté frente a esta irremediable y eminente posibilidad *que es posible en cualquier momento*, que por su incapacidad de *abstenerse* de dar y darse la muerte; a saber, por mantenerse abastecido de una duración que debe *ejecutarse* constantemente. No se trata, por ende, de “la más extrema *posibilidad* de su existencia (...) del *poder-ser* más propio, irrespectivo e insuperable”<sup>102</sup>, sino de *ser la ejecución-ejecutante* que está vuelta, no obstante, hacia la ilimitada posibilidad del devenir de la *physis* que se expande. Así, estando vuelto hacia *lo ilimitado*, muere fácticamente, y lo hace en todo momento<sup>103</sup>. Ejecuta y se ejecuta en sus movimientos. He aquí el único protagonismo de la muerte: ser eterna contingencia de una ejecución-ejecutante que nos conmina (sin ser para la muerte, sino para la vida). Se trata, por ende, de *cultivar-se* (y no de cultivar el *Ser*). De vivir-se (y no de vivir con

---

<sup>100</sup> Se pregunta, gritando en la cueva: *¿quién pondrá fin al gran dolor?*. Y el eco responde: *el paso de la horas*.

<sup>101</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016, p. 275.

<sup>102</sup> Es por ello que, para nosotros, la siguiente apreciación se lee *invertida*: “la interpretación existencial de la muerte precede a toda biología y ontología de la vida”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., pp. 271 y 264, respectivamente.

<sup>103</sup> Esta última frase es como un eco invertido de un Heidegger venidero: “estando vuelto hacia la muerte, muere fácticamente, y lo hace en todo momento”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 275.



*Sed*). Ahora bien, nosotros no aplacamos la sed en un solo y mismo Océano para todas las gotas. Debemos asumir, antes bien, que somos una metástasis que sobra. ¡Somos un *contratiempo*, tengamos el valor de serlo! Tengamos el coraje de ser una sobra que zozobra. Permanentemente en obra. Más, no hay tragedia en una barca que se aleja de la costa. Esta sigue, en efecto, conectada a ella. Es parte de ella (pero, como barco, y no como gota). Es una *meta-stasis* que, sin estar más allá del Océano, divaga por la superficie de un modo venidero. En medio del temporal, es una cuestión temporal. Es un contra-tiempo. Un meta-estar como eco. Si está a la deriva (como barco), es porque deriva (de la physis-océano). El barco es como un eco que se hace eco: *barco...* *arco...*

Es la contrariedad desde donde lanzamos nuestras flechas en busca de contacto. Es desde aquí que nos impulsamos. Es desde aquí que nos embarcamos intentando alcanzar aquello que nos abarca y que tenemos incrustado; a saber, aquella íntima adherencia de un tacto incubado. Y, desde este límite –desde esta embarcación en la que estamos embarcados– nos aventuramos a lo ilimitado. En el barco, por ende, se *delira...* *lira...*

Se escucha el canto de las sirenas en tanto que el límite se expande a la deriva.

Tres personales actitudes, al respecto, nos inculca la tradición y la mitología: Orfeo, Ulises y Butes. En estos tres hombres que enfrentan el embrujo de las sirenas, podemos visualizar los tres movimientos de la vida (enfocada desde el protagonismo de la metafísica). Butes, que al escuchar el canto se lanza al mar dejando atrás el barco, se nos presenta como la fusión de la gota en la inmensidad del océano; es decir, como aquel que se lanza al exterior para restituir aquello que lo anima desde dentro. Ulises, por su lado, es el que aferrándose al mástil del barco se ata, simultáneamente, a la interioridad de su ser que resiste el ser arrebatado (exorcizando al encanto –diríamos–, que viene del canto). En efecto, como hace notar Pascal Quignard, “la palabra *seiren* deriva de *ser*, atar”, y “la palabra *seira*, en griego, designa la cuerda”<sup>104</sup>. De este modo, ante las sirenas que invitan a lanzarse por la borda atando con la belleza de su canto, tenemos el gesto de resistencia interior de un Ulises férreamente atado y res-guardado. Por último, Orfeo, es el que se enfrenta al canto con el canto. Este es el que no delira porque toca la lira (en realidad, toca la cítara; es decir, una lira

---

<sup>104</sup> Quignard, P. *Butes*. Op. Cit., p.13.

que incorpora dos *cuerdas*: la de la interioridad del ser ingenioso y la de la exterioridad divina). Si Orfeo no se deja ejecutar (ya sea por la seducción del salto al vacío o por la inclinación a sujetarse a sí mismo), es porque ejecuta aquello que le viene dado, simultáneamente, desde dentro y desde fuera. La ejecución de *un adentro del afuera* es el mecanismo mediante el que Orfeo se enfrenta a la afrenta. Ahora bien, esto no nos basta<sup>105</sup>, ya que, si mucho se ha escrito sobre Ulises y Orfeo (incluso, sobre el marginal y desconocido Butes), poco o nada es lo que se ha dicho sobre el barco en que se desarrolla el drama que aquí hemos expuesto. El arco desde el que los tres personajes fueron lanzados, encaminados, parece ser rotundamente olvidado por el ejercicio del pensamiento. No se avista el contratiempo. No se escucha la música de los tres movimientos.

Pero, “¿qué es la música originaria?”, se pregunta Quignard. “El deseo de arrojarse al agua”, responde, inspirado en el salto de Butes como pulsión originaria<sup>106</sup>. Para nosotros, en cambio –sigamos recalcándolo– nuestra música primaria es el sonido de la proa del barco *contraviniendo* la marcha del agua. Surcándola. Cultivándola. Obrando (técnica y musicalmente) en medio de las olas que lo abarcan. Plegando, desplegando y replegándola. Es un *contacto* del *tacto* en el *acto*. Es su preñez. Es su abismamiento. Opera, en efecto, haciéndose eco. Opera como obra (técnicamente) que adviene obra (musicalmente). Esa obra que deriva del latín *opĕra* (del que pro-viene tanto la ópera musical como el operario manual). Es una operación. Una ejecución-ejecutante. La vida es operada (mucho antes que cualquier bisturí se atreva a diseccionarla). Mucho antes que toda *angustia* y que todo *cuidado*, lo vivo es algo que debe ser operado. *Eje-cutado*. El agonismo de lo vivo se ejecuta (antes, también, que toda *cicuta*). No es por la muerte, ni para ella. Es, antes bien, el efecto del afecto que se siente. Excedente. Prevalía que prevalece – plusvalía que luego aparece. Es la *sobra* que, según la

---

<sup>105</sup> Tampoco le basta a Quignard, que considera que “la música órfica, al igual que el pensamiento filosófico, tiene miedo”. Para este, la *música originaria* no re-presenta nada. Se trata de una música que hace resonar el afecto; es decir, que *re-siente*. En este sentido, no puede ser la música de Orfeo. Antes bien, esta debe ser una música “acrítica”, una música que piensa allí donde el pensamiento tiene miedo. Y, este “canto de antes de la lengua articulada”, Quignard lo siente, visualiza y atribuye al gesto de Butes lanzándose al agua. Quignard, P. *Butes*. Op. Cit., p.16.

<sup>106</sup> Quignard, P. *Butes*. Op. Cit., p.21.

RAE, refiere al “exceso en cualquier cosa sobre su justo peso, valor o ser”. Y agrega, también: “con exceso o con más de *lo necesario*”<sup>107</sup>. La *sobra* que *zozobra* es lo abundante, lo que excede. La *zozobra*, en efecto, es también el “lance del juego de dados”<sup>108</sup>. Lo accidentado. Advenimiento de *lo contingente* que pone en juego todo lo dado.

Lo vivo, por ende, no es el devenir, sino un eco del devenir que permite sentirse doblemente afirmado (como aquello capaz de una ilimitada *capacidad de afectión*, a la vez que como la limitada *capacidad de afectar* a su entorno inmediato). Dicho de otro modo: ante el *diferir* y *digerir* propio del devenir, la vida se convierte en el advenimiento de una *indigestión del tiempo*. He aquí su contingencia y accidentalidad. He aquí la indigestión como contratiempo. La indigestión emerge a partir del *diferir*, pero interrumpiendo su proceso digestivo (pero sin cortarlo, sin romperlo). Contraviniéndolo desde dentro, en efecto, es como logra hacerse eco. Hacerse sentimiento en tres movimientos: a) eco del propio *pliegue* que contraviene: b) eco del *despliegue* de la *physis* que deviene; y c) eco del *repliegue* de su ejecución-ejecutante que sobreviene. El *contravenir*, el *devenir* y el *sobrevenir*, así, se *avienen* simultáneamente. *Avenir* es “concurrir, juntarse”; es “concordar, ajustar las partes discordantes”<sup>109</sup> (tanto la discordia de *tiempo* y *contratiempo*, como la emergente discordia de lo vivo que contraviene, deviene y sobreviene en su propio agenciamiento). El *a-venir*, por ende, es un *venir a* devenir del devenir mismo –es una “deriva”, diríamos– que, en tanto que derivación ecológica, no es asimilable al puro devenir de la *physis*. El *a-venir*, antes bien, es una *doble afirmación* del mismo que, en modo alguno, debe ser comprendido a partir de una “a-privativa” (de una falta-ausencia que le permite *venir a presencia*), sino de un contratiempo, de una *sobra-excedencia* capaz de hacer frente al devenir del tiempo (no siendo algo que se le opone – dialécticamente–, sino más bien algo que, desde él mismo, se hace eco que dura y perdura agónicamente). *Avenir* es también –siguiendo nuevamente a la RAE–, “suceder (hacerse realidad)” y “hallarse en armonía o conformidad”. Hacer concordar mediante el ritmo es atar, es ensamblar las contrariedades a través de

---

<sup>107</sup> Consular: <http://dle.rae.es/?id=Y5FnyQs>

<sup>108</sup> Ver: <http://dle.rae.es/?id=cVxjdbZ>

<sup>109</sup> <http://dle.rae.es/?id=4Y6wCMj>

la ritmicidad. Lo que con-cuerda, lo que ata con el *eje-cuerda* (a saber, “la poderosa Necesidad que lo mantiene dentro de las cadenas de un límite...”), es un *encadenamiento rítmico* cuyos eslabones, lejos de aprisionar, provee los elementos/herramientas para construir una *escala musical* que permite *improvisar*. Escribe Nietzsche:

“Hacia las alturas quiere edificarse con pilares y peldaños, la vida misma (...) ¡Y como necesita altura, por eso necesita peldaños y contradicción entre los peldaños y los que suben! Subir quiere la vida y, subiendo, superarse a sí misma”<sup>110</sup>.

Para subir, para superarse a sí misma –para *improv/izarse*–, la vida necesita necesariamente los eslabones/peldaños que le permitan impulsarse. Necesita, además, la contradicción; es decir, la doble *asunción* del contratiempo. La vida, así, debe *hacerse doblemente* a sí misma como escalera: a saber, como *escala musical* y como *escala técnica*. La ejecución-ejecutante es una *escala* que se *escala* en su excedencia. La *eje-cución*, de este modo, no quita ni resta, sino que suma nuevos peldaños que buscan alcanzar y dar contacto a la materia. Así se *aviene*: el *tiempo* y el *contratiempo* de la *physis*, así como el *contravenir*, el *devenir* y el *sobrevenir* de una vida. La *avenida* es, por tanto, ejecutada doblemente: como *venida a sí* del *devenir* que se siente, y como *avenida-escalera* que, a partir de dicho sentir, se afianza y asienta. Se a-sienta, por ende, sin quietud, sin identidad (ya que el asentamiento es, de hecho, un *hacerse eco*). Pero, en tanto que objeto/lugar de tránsito –en tanto que *avenida/escalera*–, el *avenuimiento* no se a-sienta privativamente, sino que *asiente* ecológicamente: como *asentir*, de afirmar, en que vibra el *sentir* que lo preña<sup>111</sup>. Lo importante es

---

<sup>110</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005, p. 173.

<sup>111</sup> Pongamos un ejemplo práctico: el *orgasmo*. En muchos países de latinoamérica, el momento en que se *alcanza* el *orgasmo* es denominado como *venirse*. “Me voy”, es la expresión que se repite. Se trata, por ende, de un clímax en que uno se va de sí desde sí mismo (es decir: se trata de un *éx-tasis* cuasi divino). Ahora bien: se utiliza, también profusamente, la expresión “acabo” o “llego”. Por lo tanto, estamos ahora frente a un irse de sí y desde sí que, desde esta perspectiva, conecta de forma especial y única consigo mismo (a saber, tránsito desde el *éx-tasis* de la *ex-terioridad* a un *éxtasis* de la *interioridad*: *me voy de mí v/s llego a mí*). ¿No nos recuerda esto la radical diferencia del

la excedencia. Lo que sobra. El *Über-mensch* nietzscheano, de hecho, es un *sobrehumano* no porque esté después y más allá del hombre, sino porque se apropia de la excedencia sin lanzarla a otro lado (por lo que debemos, por tanto, incluso exorcizarnos del Caos). El superhombre es el que dice *sí* a su *sombra* que *sobra*.

---

gesto de Butes y de Ulises frente al canto de las sirenas: el extasiado salto al mar v/s la conservación/hundimiento en sí mismo? En España, por su parte, el momento del orgasmo es descrito mediante la expresión “correrse”. El correr-se, como salta a la vista (al menos, a la vista de un latinoamericano), implica una doble afirmación. Si a este le digo “córrete”, entenderá que debe moverse hacia otro sitio; mientras que, si le digo “córrete” a un español, este entenderá que se le insta a alcanzar el momento del orgasmo. ¿No nos recuerda esto, por ende, al gesto de Orfeo? Ante la música de las sirenas, la ejecución de la cítara; ante el irse/llegar, la ejecución de una corrida. En efecto, la *corrida* sirve tanto para designar *lo que sale de sí* (la eyaculación), así como la actividad misma de correr-se. Así, el “me corro”, implica un cierto *éxtra-sis* como doble afirmación, como *adentro del afuera*. Este, por ende, se contrapone tanto al *éx-tasis* de la exterioridad como al *éxtasis* del interior que se afirma a sí mismo. Decir *éx-tasis*, *éxtasis* y *éxtra-sis*, es como pronunciar los movimientos de la vida: des-plegue, pliegue y re-plegue. Es como danzar/follar en medio del *ritmo divino*, del *ritmo del sujeto* o del *ritmo del acontecimiento*. Es una cuestión de *protagonismos* (que, no obstante, se dan simultáneamente desde el principio). No es casual, en este sentido, que cuando “me corro” grite “dios” (aunque se trate, paradójicamente, de un@ corredor@ agnóstic@ o ate@). Igualmente no-casual es el hecho de que, “al llegar”, diga que “me fui cortado”. Se debería ensayar, por ende, un proyecto de *fornicaciones metafísicas* (que vayan más allá de la pura *metafísica* aristotélica y más acá de las *meditaciones metafísicas*). “Fornicar”, en efecto, significa “tener *ayuntamiento* o cópula carnal *fuera* del matrimonio” (es decir, fuera de la dos ruedas totalitarias y oficiales de Dios y Sujeto). El copular/ayuntarse en el exterior es ejercitar no sólo *un adentro del afuera*, sino *un afuera del adentro* (de ahí que, en países como España, la administración local del territorio lleve por nombre “ayuntamiento”; es decir, espacio exterior, fuera de la intimidad del hogar, en que nos reunimos, conversamos, planificamos y decidimos). Lo que necesitamos es, por ende, *un pensamiento fornicador* (penetrante y penetrado) que sepa y sienta el origen sensible del que emerge, continua e históricamente. Que vibre a partir del acontecer musical y técnico que lo conmueve. Un pensamiento que comprenda que, para venirse, hay que avenirse (es decir, hacer concordar en uno mismo el irse-correrse-venirse). Pero, no sólo eso: se trata también de hacer avenir, de juntar-ensamblar, tiempo y contra/tiempo; a saber, avenirse como devenir doblemente afirmado (como devenir que deviene, que *se viene*). El orgasmo, así, es una experiencia de sobreabundancia y, en modo alguno, una *pequeña muerte*. Si hay algo que al follar se repite, más allá de las diferencias culturales y de idiomas, es el “sí, sí, sí” que se hace eco sin extinguirse. El “no”, el irrenunciable *no* que hoy defienden –principalmente– los movimientos feministas, no atañe al orgasmo, sino a las relaciones sexuales. Nadie que está *corriéndose-yéndose-viniéndose* grita “no”. Se podrá replicar: antes de gritar “sí, sí, sí”, deberás entender que “no es no”. Antes de ponerse a follar, uno pro/pone follar, por lo que el *no* (o la posibilidad del *no*) es previa y condición de posibilidad de todo *sí*. Responderíamos, recordando a Canguilhem, que lo lógicamente secundario –es decir, el *sí*– es, no obstante, existencialmente primario. El *sí*, en tanto que ejecución-ejecutante, es pre-lingüístico y tiene que ver con los movimientos de la vida (a saber, es ejercicio musical y técnico a la deriva). Y el *no*, por su parte, es *sólo humano, demasiado humano* (por lo que atañe *–urgente e irrenunciablemente–* a las relaciones sexuales, pero nada tiene que hacernos sentir respecto a la *experiencia del orgasmo*).

Es esto último, de hecho –en tanto que semilla que vibra en la primera–, lo único que nos importa de la sombra. Lo único que nos *asombra*. Y, si el asombro es lo que da inicio a la filosofía, lo es en la medida que la excedencia se encuentra al inicio. Giorgio Colli, en este sentido, lo ve claramente: los presocráticos son “filósofos sobre-humanos”<sup>112</sup>. En este, evidentemente, se oye un eco de Nietzsche: “he *descubierto* para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones”<sup>113</sup>. Lo *super-sobre-sobra*, nos viene dado desde atrás, y no solo, exclusiva y/o prioritariamente como una tarea-desafío a la que en el presente y futuro tendremos que enfrentarnos. Se trata menos, en esta línea, de devenir *cyborg*, *post-humano* o *trans-humano* que de aprehender la excedencia previa a partir de la cual se construye lo homínido-humano. Esto es lo que, en terminología de Sloterdijk, se conceptualiza como *antropogénesis* y *antropotécnica* y, en Stiegler, adopta el nombre de *epifilogénesis*.

Esta es la *sobra* que zozobra de la que debemos hacernos cargo. Porque, precisamente, superarse a sí mismo, superar lo humano, es *hacerse cargo* de la excedencia. Es cargar con ella sin proyectarla ni desentenderse de su pesada ligereza: “¡la más silenciosa y ligera de todas las cosas vino una vez hasta mí! Hasta mí llegó la belleza del superhombre como una sombra”<sup>114</sup>. Una sombra que, precisamente, descansa y acecha detrás nuestro como aquello que *sobra*. La originariedad de esta excedencia, sin embargo, no debe ser conceptualizada como algo fundacional vinculado prioritaria y exclusivamente a lo humano (al estilo del *topos daimonion* heideggeriano). El propio Nietzsche nos lo advertía desde temprano: “¡puesto a que a mi superhombre lo llamaríais *demonio*”<sup>115</sup>!”. Antes bien, en el corazón de todo *daimon* vibra el *aión* (así como en toda *sombra* se incuba lo que *sobra*, lo que *obra*). La *excrecencia* es, ante todo, de la vida. Y, en tanto que fuerza vitalista –que, sin embargo, a diferencia de Nietzsche/Deleuze,

---

<sup>112</sup> De su interpretación *mística*, sin embargo, nos alejamos. Para este autor “la mística griega es la superación de lo humano”, comprendiendo el “sobre” a partir de dicho aspecto místico-dionisiaco. Colli, G. *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011, p.41.

<sup>113</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Traducción de José Jara. Prólogo de Eugenio Trías. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002, p.127.

<sup>114</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 156.

<sup>115</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 225.

no debe ser asimilada a lo dionisíaco o al puro devenir/ilimitado–, la *sobra* que zozobra es un *oiko* múltiple que se actualiza. Es un *hacerse eco* que, en la medida que muta a la *deriva* (como devenir que deviene, y no como puro devenir temporal y silente), alcanza por contacto nuevas dimensiones que, conservando su partitura, improvisa no obstante nuevas formas de hacerse eco de sí mismo y de la *physis* expansiva. He aquí el *rítmico encadenamiento*. He aquí la necesidad de escalones. Es por ello que, para nosotros, Zaratustra se afana en enseñar “todas las escaleras” del superhombre, “todos los puentes” del superhombre, siendo este *una flecha y un anhelo* que conduce al *gran mediodía*:

“Y el gran mediodía habrá llegado cuando el hombre se encuentre a mitad de camino entre el animal y el superhombre y celebre su camino hacia el ocaso como su suprema esperanza: pues es el camino hacia un nuevo día. Entonces el que sucumbe se bendecirá a sí mismo por ser uno de los que transitan al otro lado; y el sol de su conocimiento estará para él en el mediodía”<sup>116</sup>.

Pero, ¿no decíamos que lo *sobre-humano* consistía en cargar con lo que *sobra* sin proyectarlo *a otro lado*? ¿No fundamos, acaso, un nuevo *noúmen* o región *supra-sensible* al lanzar “las flechas del anhelo hacia la otra orilla”<sup>117</sup>? En modo alguno, ya que la flecha del pensamiento, al hacerse concreta, es como un arpón que encadena y acerca. Una musical cuerda que nos permite *escalar y atraer, subir y acercar* de forma simultánea el devenir preñado de aión y el devenir de la *physis* expansiva (es decir: no sólo los *movimientos metafísicos* de pliegue-despliegue-repliegue, sino también los *movimientos metabióticos* de sobre-despliegue). Por lo demás, el gran mediodía no está en otro lado u orilla más allá del día. Antes bien, se trata del protagonismo de un momento de la jornada en que el sol, al estar en lo más alto del cielo haciendo una línea vertical sobre nuestras cabezas, no proyecta *detrás ni delante* nuestra ninguna sombra sobre la horizontalidad del terreno. Esta, sin embargo, no desaparece<sup>118</sup>, sino que

---

<sup>116</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., pp. 147-148.

<sup>117</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 70.

<sup>118</sup> Sin embargo, para la tradición filosófica sí que se olvida y desaparece constantemente. Escribe Nietzsche, al inicio de *El paseante y su sombra*, que de esta “no se acordará nadie”. La última línea del libro, en efecto, nos presenta al paseante,

se sitúa –*se hace eco*– precisamente dentro de nuestro cuerpo. Es así como *cargamos* con ella. Es así como *nos hacemos cargo* de la excedencia. Se trata, por ende, de cargar tanto con su origen y necesidad como con su contingencia y azar. Y, ¿cómo hacerlo? Volvamos nuevamente sobre la historia filosófica del pensamiento.

Recapitemos: a) si nuestro primer movimiento es el *despliegue*, lo es porque existe un *protagonismo del afuera*, de la *physis* en su devenir expansivo/intensivo; b) esta *experiencia del despliegue* (experimentado, sin embargo, desde un *pliegue místico* –en tanto que sin pliegue, no hay experiencia–) es la que encontraremos en los filósofos presocráticos bajo la forma de una *Inmanencia de ser* (Parménides) o de una *Inmanencia en devenir* (Heráclito); c) el

---

diciendo: “¿Dónde estás? ¿Dónde estás?”. A pesar de que “ambos son buenos amigos”, estos terminan por perderse y distanciarse: “¿dónde estás? ¿dónde estás?”. Literalmente, *haciéndome eco*, tendríamos la tentación de contestar. Estoy dentro tuyo sin que por ello nos confundamos. Sin que por ello sea tu doble, tu desdoblamiento o tu gemelo divino/demoníaco. Soy tan sólo la *sobra* que vibra y se incuba en la *sombra*. Pero, entonces, ¿quién eres tú, *paseante*, quién eres tú? Aunque no lo creas, tú eres la sombra. En el gran mediodía yo vibro dentro de tu cuerpo: la *sobra* dentro de la *sombra* que, al pasearse, *zozobra*. Tal vez, no sea casualidad que Spinoza hablase precisamente del “volverse paseante” haciendo referencia a una acción en que el agente y el paciente entran en un umbral de indistinción. Pero, a diferencia de esta evocación del ladino –idioma de los judíos sefardíes, que era utilizada por Spinoza para hablar de la causa inmanente–, nosotros no creemos que se trate de la univocidad de un único y mismo acontecimiento. Paseante y sombra, como bien apunta Nietzsche, son *buenos amigos*; y estos –por ende–, conviven y se respetan, pero no se funden y confunden en un mismo clamor del ser que los disuelve y los mezcla en una única potencia. Al coincidir en el *gran terremoto del mediodía*, sombra y paseante efectivamente se *invierten*. Pero no sólo eso: también *giran* y, el giro –para nosotros– es como un *tsunami* que se dirige hacia el superhombre. Y este, al ser alcanzado, al ser contactado, hace que la gran ola del tsunami se convierta-transmute en un nuevo suelo que tiembla y se agita en la multiplicidad de las olas. El terremoto del nuevo suelo, así, es acuático. La *inversión-giro* nos sitúa en un *temporal*. Pero, ¿qué le gritaremos, en estas circunstancias, al superhombre? ¿Nada, nada!? La verbalización del nihilismo, difícilmente, se convierta en la su solución para su abismo. El superhombre rechaza doblemente la negación de la nada: ni caída de los valores fundamentales, ni caída en el olvido de un Ser del que, en nuestro pensamiento, no hay nada. Pero, es más. El superhombre afirmará también: ni soy *ne-hylé* (pura abstracción sin materia), ni *ne-hilum* (pura contingencia sin cuerda-hilo). Sus hilos, en efecto, son tentáculos materiales, concretos y finitos. Nada vernáculo ni nada a la mano: los dedos se vuelven cuerdas que acuerdan. Pero el acorde, esta vez, no sólo debe armonizar tiempo y contra-tiempo. Antes bien, podemos sentir protagónicamente la operación de una nueva fuerza. Una fuerza *sobre-temporal* y ecológica que dura e irrumpe en nuestro universo. ¿Cuál será la naturaleza de esta nueva música que ejecuta el acorde y acuerdo del *Tiempo* (*physis* expansiva), *contra-tiempo* (de la vida) y *sobre-tiempo* (de la tecnología)?

Nietzsche, F. *El paseante y su sombra*. Madrid: Siruela, 2003, pp. 12, 146, 12 y 146, respectivamente.



*asombro* (que, según la filosofía antigua, da inicio a la filosofía) es entonces ante el devenir de la *physis* (razón por la cual, nada casualmente, los primeros filósofos son conocidos como *physikoi*; a saber, filósofos naturales); d) en estos, el pliegue interior vibra a partir del protagonismo del despliegue de la *physis*; es decir, se ejecuta una *correspondencia mística* entre el adentro y al afuera que es, por ello, un *co-responderse “ex-tático”* (que, si bien destaca y enfatiza la experiencia interior, lo hace habitando y *permaneciendo en el afuera*, en su radical inmanencia); e) su experiencia/pliegue interior, sin embargo, no es una copia o reflejo del afuera (como ocurrirá, posteriormente, con la irrupción platónica); antes bien, el todo está en el uno y el uno está en el todo (como un *eco mítico*, y pre-filosófico, que en lo *místico* re-suena); f) pero este *pliegue-terremoto*, no obstante, vibra a partir del devenir de la *physis* y, además, del propio movimiento vital de despliegue (es decir, que el ensamblaje interior-exterior, sin ser copia reflejo, ostenta un protagonismo rítmico del afuera); g) y es dicho protagonismo, en efecto, el que dará pie al énfasis *supra-sensible* que, a partir de Platón, *desplegará el pliegue* (como *ola-tsunami*) insertando una dicotomía que rompe la correspondencia mística; h) a este despliegue del *pliegue místico* lo denominamos *despliegue teológico* (a saber: imposición de dos planos –de los cuales uno es primario y el otro derivado–, y de dos residencias para el pensamiento –una en el plano primario del mismo pliegue/rueda, y otra situada radicalmente por fuera: Demiurgo–); i) tanto el *pliegue místico* como el *despliegue teológico* vibran en lo que denominamos como *ritmo divino*, siendo a partir de estas *resonancias rítmicas* que se amplifican los movimientos de la vida (pliegue-despliegue-repliegue) que, a su vez, se hacen eco en el pensamiento; j) al pliegue y despliegue, por ende, le seguirá un necesario *repliegue* que anula el antagonismo derivativo; en otras palabras, se *in-vierte* la polaridad y dicotomía (anulándola) *a la vez* que se *gira* hacia un nuevo ritmo; k) el *repliegue*, así, es como una “erupción” que se constituye simultáneamente en el pliegue del próximo ritmo, siendo este el motivo de que, por una parte, este incipiente *ritmo racionalista* mantenga un eco divino (de igual modo que, en su momento, en el pliegue místico resonaba lo mítico) y, por otro, de que dicho doble movimiento sea concebido como una *inversión-giro*; l) la *inversión* del ritmo divino, en efecto, implica el *giro* hacia un nuevo protagonismo: *éxtasis del sujeto* que deja atrás el

“éx-tasis” divino; m) la rueda de Dios, sin embargo, permanece presente en el incipiente *protagonismo del adentro* (como igualmente presente, desde el inicio, se encontraba el *eje* y la *rueda del sujeto*); n) al momento de pliegue de este nuevo ritmo lo denominamos *panteísmo* (ensamblaje de adentro y afuera con protagonismo de lo interno); ñ) de este modo, si el ritmo divino se hacía eco protagónicamente del devenir de la *physis* (es decir, del *Tiempo* a través del *movimiento de despliegue* de la vida), el *ritmo del sujeto* se hace eco del *contra-tiempo* (a saber, del *movimiento de pliegue* de una vida en ejercicio<sup>119</sup>); o) este nuevo “terremoto” inmanentista dará origen, posteriormente, a un “tsunami” de re-invencción trascendente que llamaremos *criticismo* (el cual, en algún momento, se replegará como una “erupción volcánica” que invertirá el plano –la lava de las profundidades, de hecho, irrumpe a la superficie–, a la par que girará hacia un nuevo ritmo –en que los ríos ya no son de agua, sino de fuego líquido–); p) el *despliegue crítico*, así como el *despliegue teológico*, dicotomiza el pliegue (esta vez, protagónicamente interior), en dos inconmensurables regiones (lo nouménico y lo fenoménico), a la par que instaurando una doble residencia para el pensamiento; q) este *equívoco* agonismo crítico, que despega el pliegue panteísta *unívoco*, acabará sin embargo por replegarse *análogamente* sobre sí mismo en la ejecución de una nueva *inversión-giro*; r) esta erupción volcánica *invierte* la polaridad del ritmo anterior llevándolo todo a un mismo plano *a la par* que *gira* hacia un nuevo movimiento: el *adentro del afuera* como *repliegue* de lo vivo; s) en este remozado *ritmo del acontecimiento*, sin embargo, aún resuenan las vibraciones del anterior ritmo (razón por la cual, a su momento de fusión-pliegue, lo hemos denominado como *racionalismo*: es decir, *éxtra-sis* del *adentro del afuera* que marca un nuevo protagonismo); t) sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con la verdad bien redonda de Dios y Sujeto (de la rueda del afuera y de la rueda del adentro), el *ritmo del acontecimiento* vibra como un todo no

---

<sup>119</sup> Cuando, en los próximos movimientos, contemos con más herramientas comprensivas para poder aprehender en rol que juega el *pensamiento filosófico* en relación a otras formas de pensamiento (como el *pensamiento mágico* y/o el *pensamiento estético-religioso*), podremos afinar y calibrar de mejor modo esta apreciación. De momento, simplemente nos interesa enfatizar que el *movimiento de despliegue* (que amplifica y difracta el de-venir ejecutando un sobre-venir) es primariamente protagónico en relación al movimiento de pliegue que contra-viene (en tanto que el primero implica la ejecución de una doble afirmación).










totalizable (es decir, vibra en el *eje* mismo); u) por este motivo, el posterior tsunami de reinención trascendente no arribará a ningún puerto (a ningún afuera, a ningún adentro), debiendo re-territorializarse en su propio movimiento; v) en otras palabras: el tsunami se convierte en tempestad, en un nuevo territorio peligroso en que las firmes montañas transmutan en una multiplicidad de olas que tiemblan por doquier y sin cesar; w) a este despliegue del pliegue racionalista lo denominamos *perspectivismo*; a saber, un tipo de despliegue que, al ejecutarse desde un eje-cuerda (y no desde una rueda), se despega de forma múltiple y fragmentada hacia el afuera; x) en tanto que dicho despliegue es no-totalizable y se equilibra como un funambulista sobre el eje, además de la angustia y desesperación de sentirse arrojado, se activa un incipiente *repliegue* que, en su condición de *estar-en-el-medio*, adopta la forma de una “disputa del acontecimiento” (es decir: una disputa por cómo comprender esta condición intotalizable de arrojamiento); y) de este modo, si el ritmo divino se hacía eco protagónicamente del devenir de la *physis* (es decir, del *Tiempo* a través del movimiento de despliegue de la vida), el *ritmo del sujeto* se hacía eco del *contra-tiempo* (a saber, del *movimiento de pliegue* de una vida), el *ritmo del acontecimiento* lo hace simultáneamente de *Tiempo* y *contra-tiempo* como *metafísica del proceso*; y z) en dicho *repliegue metafísico* –como veremos hacia el final de este movimiento–, siguen *resonando ecológicamente* todos los dispositivos que han sido activados durante la marcha del pensamiento (los cuales –en efecto–, continúan, hasta hoy, disputándose metafísicamente la comprensión del acontecimiento).

He aquí el *abecedario* con que se escribe el pensamiento filosófico en occidente. He aquí la *partitura* en que *se hacen eco* los movimientos de la vida: *pliegue, despliegue y repliegue* de un pensar viviente en un sentido metafísico. Los *peldaños* a través de los cuales la vida se eleva y supera a sí misma son como la *escala* a partir de la cual se *escala-improvisa*. Porque esta aparentemente ordenada y rígida estructura vitalista, es en realidad flexible y abierta a la contingencia de su *doble deriva*: que deriva de la vida (necesidad que ordena) en la medida que se encuentra a la deriva (contingencia que improvisa). Dicho proceso, *a su vez*, debe ser comprendido como *un devenir que deviene*; es decir, como doble deriva que se hace eco de la *physis* en su actividad intensivo-

expansiva. Además, en estas últimas páginas, hemos aprovechado la oportunidad de insertar unas nuevas imágenes/metáforas que permitan aprehender y comunicar más fácilmente lo que aquí estamos ensayando. A la imagen musical (de la sinfonía-jazzística que ejecuta una obra en tres movimientos) se ha conjugado la visión de un escala (musical y técnica) que activa/crea un *abecedario* (necesario), a partir del cual se pueden construir ilimitadas (y contingentes) frases/oraciones que expresen problematizaciones (rítmicamente interconectadas) que resultan, no obstante, melódica y armónicamente inconmensurables y divergentes. También, en este contexto, nos hemos servido de *una imagen naturalista* en que los pliegues son a los *terremotos*, lo que los despliegues a los *tsunamis*, así como los repliegues –por su parte–, se nos presentan como *erupciones volcánicas* que invierten y giran el plano hacia nuevas ritmicidades. De igual modo, hemos insistido en conectar el ejercicio de pliegue con el de la *univocidad*, el de despliegue con la *equivocidad*, así como el repliegue con una ejercitación *análoga* a partir de la cual el pensamiento se invierte y gira en simultaneidad<sup>120</sup>. Reunamos, por ende, todo lo anterior en una tabla que exponga nuestros movimientos esquemáticamente:

---

<sup>120</sup> Sobre esto, una aclaración importante (sobre la que volveremos con posterioridad). Cuando vinculamos el “pliegue” con lo *unívoco*, el “despliegue” con el *equivoco* y el “repliegue” con lo *análogo*, no estamos sugiriendo, bajo ninguna circunstancia, una identificación exclusiva y directa entre dichos términos. En efecto, como veremos, hay equivocidad y analogía en el movimiento de pliegue, sólo que lo unívoco, aquí, ostenta el protagonismo. Así como, hace algunos momentos, explicábamos que no se debía ejecutar una simple asimilación exclusiva y excluyente entre *aión=pliegue*, *agón=despliegue* y *axón=repliegue* (en tanto que el movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* se hacía eco en cada uno de ellos), de igual modo lo *unívoco-equivoco-análogo* se amplifica en cada uno de los movimientos de la vida, sólo que ostentando protagonismos diferenciados.

<b>RITMO DIVINO</b> Protagonismo del <i>afuera</i>	<b>RITMO DEL SUJETO</b> Protagonismo del <i>adentro</i>	<b>RITMO DEL ACONTECIMIENTO</b> Protagonismo del <i>adentro del afuera</i>
<p><b>Terremoto/Univocidad Presocrática:</b>            fusión del adentro y el afuera como  <u>MISTICISMO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Pliegue</b> de <i>dos</i>, que son dichos <i>a la vez</i> (con resonancia del ritmo anterior: mítico-religioso)</p>	<p><b>Terremoto/Univocidad Spinozista:</b>            fusión del adentro y el afuera como  <u>PANTEÍSMO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Pliegue</b> de <i>dos</i>, que son dichos <i>a la vez</i> (con resonancia del ritmo anterior: divino)</p>	<p><b>Terremoto/Univocidad Hegeliana:</b>            fusión del adentro y el afuera como  <u>RACIONALISMO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Pliegue</b> de <i>dos</i>, que son dichos <i>a la vez</i> (con resonancia del ritmo anterior: sujeto)</p>
<p><b>Tsunami/Equivocidad Platónica:</b>            polarización del pliegue y proyección del agonismo hacia el <i>afuera</i> como  <u>TEOLOGICISMO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Des-pliegue</b> de dos planos: uno primario (suprasensible/Demiurgo) y otro derivado.</p>	<p><b>Tsunami/Equivocidad Kantiana:</b>            polarización del pliegue y proyección del agonismo hacia el <i>adentro</i> como  <u>CRITICISMO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Des-pliegue</b> de dos planos: uno primario (fenoménico/Razón) y otro derivado.</p>	<p><b>Tsunami/Equivocidad Nietzscheana:</b>            multiplicación del pliegue y proyección del agonismo hacia el <i>adentro del afuera</i> como  <u>PERSPECTIVISMO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Des-pliegue</b> de un proceso múltiple y divergente con dos dimensiones (apolínea y dionisiaca)</p>
<p><b>Erupción Analógica Descartes-Spinoza</b>            como  <u>INVERSIÓN-GIRO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Re-pliegue</b> del antagonismo en una <i>única sustancia</i> que <i>invierte</i> la polaridad (anulándola) <i>a la vez</i> que <i>gira</i> hacia un nuevo ritmo: <i>Sujeto</i></p>	<p><b>Erupción Analógica Schelling-Hegel</b>            como  <u>INVERSIÓN-GIRO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Re-pliegue</b> del antagonismo en un <i>saber absoluto</i> que <i>invierte</i> la polaridad (anulándola) <i>a la vez</i> que <i>gira</i> hacia un nuevo ritmo: <i>Acontecimiento</i></p>	<p><b>Erupción Analógica Heidegger-Deleuze</b>            como  <u>INVERSIÓN-GIRO</u></p> <p style="text-align: center;"></p> <p><b>Re-pliegue</b> del agonismo mismo como <i>disputa del acontecimiento</i> que <i>invierte</i> el <i>Eje</i> (resonancias metafísicas) <i>a la vez</i> que <i>gira</i> hacia un nuevo ritmo: <i>Metabiótico</i></p>

Utilicemos, finalmente, una última imagen para expresar este movimiento de encadenamiento rítmico: la *escalada*. Se comienza, aquí, por la *contemplación*. La montaña se erige ante nosotros y su magnificencia nos cautiva. Nos extasiamos y acampamos junto a ella. Convivimos, ciertamente, en nuestro campamento de base, pero *permanecemos* realmente inmersos en la verticalidad de la inmensa pared de piedra cuyo protagonismo se vuelve indesestimable. La estudiamos. La analizamos. Nos maravillamos en y a través de ella, hasta que decidimos pasar a la *acción* y emprender el ascenso que *invierte* nuestra permanencia (del campamento a la montaña) a la par que *gira* de la contemplación a la acción, de la horizontalidad de los faldeos a la verticalidad de la roca. Evidentemente, nuestra incipiente *vita activa* no elimina la posibilidad de la contemplación (de igual modo que, anteriormente, la *vita contemplativa* frente a la montaña no impedía que nos preparáramos activamente para el que sería nuestro asenso posterior). En efecto, ambas dimensiones están siempre presentes y se requieren mutuamente. Lo que cambia, como hemos insistido, es el protagonismo. Comenzamos a escalar y poco a poco ganamos altura. Y, desde esta nueva perspectiva, podemos contemplar el paisaje, aunque sin olvidar que lo fundamental pasa ahora por el manejo de nuestro *equipamiento* y la destreza de nuestra *facultades*. Así, vamos abriendo la vía. Aseguramos cada nuevo paso/etapa mediante anclajes, tensores y mosquetones que, a los futuros escaladores, les permitirán emprender su propia travesía. En efecto: lo que a nosotros nos ha tomado meses a los siguientes les tomará tan sólo semanas o días. Tanto a nivel sincrónico como diacrónico, la escalada es una empresa eminentemente colectiva. Colaboración y herencia, trabajo en equipo y legado, no implican, sin embargo, la emergencia de un juego cerrado y definido de antemano. Antes bien, se trata de un *juego de dados*: con el irremisible azar de su contingencia en conjunción con los necesarios *dados heredados*. En tanto que nuevos escaladores podemos, por un lado, seguir tramo a tramo el camino trazado (lo cual, sin embargo, no nos inmuniza ante la caída ni nos asegura alcanzar aquello que hemos imaginado). Podemos prescindir, por otro lado, de algunas etapas y utensilios o, incluso, de la totalidad de la vía-camino (lo cual, no obstante, no quiere decir que los dados hayan sido eliminados o suprimidos). Bien podemos abrir nuestra propia vía (inclusive, en otra montaña, con la

problematicidad inmanente que junto a ella nos abraza), pero continuaremos estando en relación con la historia de nuestra disciplina a la par que utilizando nuestro equipamiento de escalada. Dicho en otras palabras: lo contingente-necesario no puede ser reducido, sino re(con)ducido; no puede ser eliminado, sino limitado a un espacio liminal en relación con cual se difiere en un proceso ilimitado. Se podría añadir, sin embargo: ¿y qué ocurre con la *escalada en solitario*, por muros sin vías abiertas y/o prescindiendo en absoluto de soportes y cuerdas? ¿No está un Warren Harding, un John Bachar, o un Alex Hannold –en comparación con los practicantes de rocódromo, ya sean expertos o aficionados– más cerca de lo *sobrehumano*? ¿No se encuentra aquí, acaso, la verdadera *experimentación* de la vida en que se hace carne y eco el necesario *peligro* nietzscheano? Seguir las vías ya abiertas, o abrir nuevas, pero amarrados y férreamente asegurados, ¿no nos conduce, irremediabilmente, a una *resignatio ad mediocritatem*, a la académica procesión de discípulos y a la conformación de nefastas castas sacerdotales? En muchísimos casos, sí (qué duda cabe), pero *prescindir sincrónicamente* de otros escaladores (es decir, del *equipo humano* de escalada), así como de la cuerda, las poleas y las amarras (es decir, del *equipo técnico*), no implica *escindir diacrónicamente* una herencia histórico-técnica que se afianza en lo más profundo de nuestras entrañas. Se podrá tender a la ligereza y prescindir de compañeros y de objetos técnicos de escalada, pero no se puede *rescindir* el estatuto del propio *cuerpo* en su calidad de *equipamiento vital-técnico* que permite trepar por la verticalidad de una pared escarpada. Esto es *lo imprescindible*; a saber, el despliegue técnico de una vida en ejercicio, de su ejecución-ejecutante, la cual deviene *pre-escindible* (más no prescindible y desechable). De este modo, el *equipamiento* es la doble afirmación del *equipo humano* y del *equipo técnico* que, en efecto, se encontraba presente desde el primer momento. En el campamento de base, frente a la montaña, nuestra *vita contemplativa* (en su ritmicidad divina) fabricaba y/o reunía el equipo técnico (por ejemplo, la *cuerda-eje*) con que, más tarde, se emprendería la *acción misma* de la escalada (mediante el ritmo de un sujeto sujetado a la cuerda y a la pared escarpada). La *cuerda-eje*, por ende, es la pauta que conecta (como *acontecimiento*) el protagonismo secuencial (en simultaneidad presencial) de los dos anteriores momentos (aunque *precediendo*, desde el principio, la actividad

protagónica que finalmente terminará presidiendo). He aquí el carácter *técnico* que venimos otorgando a la *vida como contratiempo*. La cuerda/eje –por tanto–, en su calidad de equipo técnico, se constituye en el mediador entre interior y exterior, entre acción y contemplación; a saber, en el *entre* mismo que separa y conecta a la montaña y el escalador. Sin embargo, esto no es todo. Si así lo fuera, el equipo técnico sería tanto sólo un *suplemento protético* que cristaliza y transmite la memoria externa (no genética) de un linaje/grupo (al estilo de Stiegler), o un objeto con un modo de existencia propio que permite sintetizar y solucionar transductivamente (en la cultura) la divergencia entre técnica y religión (al estilo de Simondon)<sup>121</sup>. Antes bien, para nosotros, el equipo técnico es *un eco* de la ejecución-ejecutante de la vida que, simultáneamente, *se hace eco* en la propia estructura corporal del viviente. Se trata de un *dinamismo eco-lógico* en que la ejecución técnica de una vida-viviente (en su *pliegue-despliegue-repliegue*) se hace eco concreto de este *logos* en un cuerpo que, en su propia ejecución-ejecutante, genera además un *tecno-logos corporal/interno* (pensamiento) y un *tecno-logos cibernético/externo* (tecnología). El *equipamiento* del escalador, por ende, no se reduce a la *cuerda-eje* y a la doble afirmación del equipo humano y el equipo técnico (de igual modo que, anteriormente, explicábamos que no se debe confundir el puro devenir –doblemente afirmado– con un devenir que a su vez deviene contraviniendo, deviniendo y sobreviniendo; a saber, la *deriva* de una vida en ejercicio). El escalador, en efecto, puede prescindir de la *cuerda-eje* (como objeto técnico), más no de la misma como acontecimiento que se *entreteje* y *entre-tiene* en su cuerpo y en su pensamiento. Hay una transmisión ecológica, una *resonancia interna*<sup>122</sup> del logos vital, de la contrariedad operacional (es decir: del *Eje Inmanencia-Trascendencia*) que se actualiza, recrea y repite en todas las formas de vida viviente (aunque de modo diferencial y diferenciado estructural y materialmente), a la par que vibra

---

<sup>121</sup> Durante el segundo movimiento de este trabajo, problematizaremos en profundidad la *epifilogénesis* de Stiegler, la *antropogénesis* de Sloterdijk y la *ontogénesis* de Simondon, así como las propuestas filosóficas sobre la técnica de Leroi-Gourhan, Heidegger y Ellul.

<sup>122</sup> Y aquí, como al inicio de este movimiento, *nos hacemos eco* de Simondon: “toda la actividad del viviente está, como la del individuo físico, concentrada en su límite; existe en él un régimen más completo de *resonancia interna* que exige comunicación permanente, y que mantiene una metaestabilidad que es condición de vida”. Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus, 2015, p. 14.



(simultáneamente) en el tecno-logos del *pensamiento* y de la *tecnología* que se acoplan (viniendo, deviniendo y sobreviniendo) de forma *inminente*. Por ende, la escalada libre y sin cuerda se encuentra igualmente *encadenada rítmicamente* (a pesar de la inconmensurabilidad de su íntima puesta en escena). El pensamiento, de este modo, *progres*a (no de forma lineal y acumulativa), sino que *pro-egres*a haciéndose eco del ritmo de la vida. Este, en efecto, se reproduce y se recrea en la ritmicidad de un *pliegue-despliegue-repliegue* que retorna continuamente (sin que esto, negativamente, signifique que cada propuesta filosófica singular se continúe y complete necesariamente en el paso siguiente).

Como hemos insistido, el eco se recrea recreándose lúdicamente, razón por la cual la continuidad no es sistemática, sino magmática; es co-existencia, pero ensamblada a partir de una resonancia interna que le da *co-herencia*. El *juego de dados*, de este modo, es simultáneamente un re-crearse ordenado (*game*) que se recrea en su contingencia (*play*). Es un fuego de dados que se enciende *según medida* y se extingue *según medida* (a saber, la medida abierta y contraviniente de la vida). Es una *in-herencia* que *in-hiere*. La *vida... ida... da...* como un *eco* (ritmicidad creativa, más no copia-reflejo que contamina). Antes bien, esta conmina a actuar (a contactar a partir de una afectividad que se hace efectiva en el tocar). De este modo se da, pero debiendo hacerse. La auto-afectividad del tocar es una auto-efectividad que debe hacerse efectiva. Hay, así, una *doble afirmación* del actuar como ejecución-ejecutante (que se da el *tacto*) y como operación-operativa (que hace *con-tacto*). Doble afirmación germinativa en que la potencia, lógicamente primaria, es existencialmente secundaria en relación a la experimentación de una vida (es decir, a su *contratiempo* y a sus *contorsiones* íntimas). La experiencia concreta, para lo vivo, ostenta el protagonismo. No obstante, ambas dimensiones son indefectiblemente simultáneas. Solidarias. Solitarias en encuentro y al encuentro de un acto de preñez *innata*. *Inmediata*. El innatismo, sin embargo, no nos conduce fuera de la experiencia y de los sentidos fundando un reino/plano previo y distinto. Antes bien, se trata del abismamiento de estar en medio del nacimiento mismo; a saber, en el proceso de *venir-al-mundo* (a partir del cual emerge un ser-en-el-mundo) que algunos autores intentan comprender a partir de conceptos como *ontogénesis*, *antropogénesis* o *epifilogénesis*. Lo in-nato, en este sentido, es lo in-

génito; es decir, lo que al estar naciendo, lo que al tener un modo de existencia genético, tiende y extiende el movimiento de su nacimiento. Lo innato, así, es lo no-engendrado en tanto que la génesis nunca se ha concluido o finalizado. Es, por ende, *ingénito e imperecedero* (aunque –insistamos– completamente alejado de toda conceptualización de *eternidad* como tiempo).

Se trata, antes bien, del *Aión* que venimos rastreando desde el comienzo; contrariedad de la vida que contraviene, deviene y sobreviene como *contratiempo*. Lo innato es este *gónimon* como semilla que incuba la no-naturalidad (del *aión*) dentro de la naturalidad (de la *physis*). No hay, sin embargo, ruptura, sino *connatural* advenimiento. Las semillas, de este modo, no deben ser asimiladas a las *rationes seminales* de la tradición latina o a las *ideas innatas* de Descartes (las cuales, desde una ritmicidad divina y una ritmicidad racionalista –respectivamente– fracturan radicalmente el plano de pensamiento desde una visión dicotómico-trascendentalista). Antes bien, lo innato es aquello “connatural y como nacido con la persona misma”<sup>123</sup>; mientras que, lo ingénito, es definido como lo “connatural y como nacido con alguien”<sup>124</sup>. Lo *con-natural* es, de este modo, lo que *va naciendo con la physis*; a saber, su *doble afirmación* como vida de-viniendo. Ahora bien –por otra parte–, esta suerte de *lógos spermatikós*, a diferencia de lo sostenido por los estoicos, no se disemina por toda la *physis* posibilitando el despliegue determinista de las potencialidades en ellas contenidas. Antes bien, el plegamiento ecológico de la *physis* se encuentra circunscrito a ciertas regiones que, no obstante, pueden alcanzar por *contacto* al devenir de la *physis* expansiva. La forma de alzar para alcanzar es *connatural*; a saber, el alzar se incuba ecológicamente como una semilla en el *alcanzar*. El eco –dicho de otro modo– debe hacerse eco (de sí mismo, de la *physis* y, principalmente, de su propia ejecución-ejecutante en tanto que operación y proceso). No hay, por ende, pura Inmanencia (de un mismo clamor del ser para todos los entes) o pura Trascendencia (de un ser envuelto/enfrentado a dos planos irreductibles y radicalmente diferentes). Lo que hay es un *Eje Inmanencia-Trascendencia* que no rompe, pero co-rrompe y contraviene; que no es pura univocidad, pero que se *contorsiona* y *distorsiona* de forma inminente.

---

<sup>123</sup> <http://dle.rae.es/?id=LgbgDdV>

<sup>124</sup> <http://dle.rae.es/?id=LaFQyOL>

Un eco en acto que debe establecerse (material y temporalmente), sin que esto implique ningún establecimiento identitario que agote su potencia excedente (a saber, el movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* que a la physis contraviene). Establecerse sin establecimiento es *ejecutarse*, es el hacerse eco – *aión/agón/axón*– que hace *resonar* las concavidades. La *resonancia*, así, implica la irrefrenable necesidad de conectar y distribuir (el re-sonar como repetir) a la par que aplica la contingencia de una activa recepción (el resonar como vibración en sí). Cuando decimos que los movimientos de la vida resuenan en el pensamiento, no nos referimos a una *imposición*, sino al hecho de *poner en* una rítmica *posición*. El pensamiento está sintonizado (ecológicamente), más no determinado (racional y lógicamente). La resonancia, de este modo, no se impone (sino que se pro-pone), no se supone (sino que se *compone*). La *eco-logía* es compositiva y no impositiva. El impuesto no es una carga tributaria, sino que un tributo que se rinde a la vida. Se rinde, no obstante, desde el agradecimiento y la insurrección. El re-ponerse (como volverse a poner), implica un reponerse (como recobrase y fortalecerse, como levantarse en un proceso de insumisión permanente). Alzarse para alcanzar-se es su misión (aunque sin finalidad, sin *sumisión*). La consumación de la resonancia, por ende, nunca se consume (pero se consuma: debe hacerse y efectuarse operativamente). Se con-suma, sin embargo, en la adición, y no en la sustracción. Su *extracción* es de la excedencia. La *tracción* de su movimiento no es la falta-carencia. Esta, antes bien, es su adicción que la condena (con cadenas que aíslan, más no que conectan-encadenan). Rítmicamente encadenados, los movimientos del pensamiento se hacen eco, simultáneamente, de la physis y de la vida. Doble afirmación de una escala musical (como ordenada procesión de una experiencia acumulada) a partir de la cual improvisamos (como reordenada disquisición de una problematicidad lúdicamente recreada). Los escalones, por ende, pueden ser reorganizados, ignorados y/o pasados por alto (sin por ello evitar su vibración en la tirada de dados). Los dispositivos de pensamiento que generan las ritmicidades se van recombinando y reordenando en cada *nueva jugada* (pero a partir de una ritmicidad que debe ser *con-jugada*). Se debe *jugar-con* lo(s) dado(s). En el caso de Foucault, con el azar, la perversión y el teatro:

“Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión *entran en resonancia* (...) entonces el pensamiento es un trance”<sup>125</sup> .

Un trance que no conduce a otra parte, sino que a la propia *resonancia* de la que se parte. Una trance que no es asimilable al puro recommienzo contingente de una única tirada que retorna y renace. El pensamiento occidental, antes bien, opera como un verdadero *teatro filosófico* en que, si bien no se puede prever nada, los peldaños-guiones-propuestas de todos los pensadores retornan como máscaras de sus máscaras que nos asechan y cosechan. “La filosofía no como pensamiento –sentencia Foucault–, sino como teatro”<sup>126</sup>. Pero un *teatro de vida* –añadiríamos nosotros–, utilizando una resonante máscara simondoniana: “el viviente es agente y teatro de individuación (...) es el teatro de procesos de amplificación, de adición, de comunicación”<sup>127</sup>. De este modo, “*lo viviente conserva en sí una actividad de individuación permanente* (...) una *resonancia interna* que exige comunicación permanente, y que mantiene una metaestabilidad que es condición de vida”<sup>128</sup>. Y si, como dijimos anteriormente, *existe un enorme parentesco entre vida y pensamiento*, lo es porque ambos emergen de un *movimiento ecológico* de contorsión contraviniente. El *pliegue-despliegue-repliegue*, por tanto, se hace eco como escala y escalada, como teatro y abecedario, como *Eje Inmanencia-Trascendencia* y como *Aión-Agón-Axón*.

Entremos, ya sin más dilación, concretamente en la *ritmicidad divina* de nuestro *Eje Inmanencia-Trascendencia*; y, hagámoslo, de la mano del poema de Parménides:

---

<sup>125</sup> Foucault, M. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972. p.41, la cursiva es nuestra.

<sup>126</sup> Foucault, M. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972. p.47.

<sup>127</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 14 y 60, respectivamente.

<sup>128</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 14.

*“Y el eje rechinaba en los cubos de las ruedas ardientes,  
pues lo presionaban fuertemente a uno y otro lado  
dos ruedas bien torneadas”<sup>129</sup>.*

El *ritmo divino* y el *ritmo del sujeto* son para nosotros las ruedas ardientes, la ruedas bien torneadas de las que nos habla *en sus primeras líneas* el poema de Parménides. Y el eje rechinante, por su parte, es el *ritmo del acontecimiento* que las articula a uno y otro lado fuertemente. Mucho antes de llegar a las puertas de la Diosa (es decir, mucho antes de que se produzca el encuentro con la *Verdad*), lo que nos presenta Parménides es un movimiento, un tránsito en el que se es transportado *–era yo llevado*, insiste la voz narrativa– por “las hábiles yeguas que tiraban del carro”. El carro y las yeguas, sin embargo, suelen ser pasados por alto (como pasado por alto, en la historia de Orfeo, Ulises y Butes, era el componente técnico-musical de nuestro “barco”). Incluso Heidegger, que explícitamente se propone remontarse al *inicio* de los *pensadores iniciales*, comienza su análisis del poema saltándose el inicio para asaltar directamente el *sentido griego original* de la palabra *Verdad*<sup>130</sup>. Y, al hacerlo, Heidegger construye su problema del *Ser* como *a-létheia*; a saber, como conflictiva aperturidad fundamental desde la que pensaban los primeros filósofos griegos en tanto que fenómeno de *ocultamiento-desocultamiento*. En efecto, visto desde este modo de pensamiento, dicha conflictiva y agonística aperturidad fundamental de cuenta de un ejercicio de *despliegue* de un *pliegue esencial* –“*Ser* quiere decir: presencia de lo presente: *pliegue*”<sup>131</sup>– que, a pesar de tener en sí mismo la negatividad de una lucha de opuestos –“*desocultación y ocultación son un rasgo fundamental del ser*”<sup>132</sup>–, en su aperturidad de *ser-ahí* se define como *Identidad*, como *unidad conflictiva de la*

---

<sup>129</sup> Parménides, en Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014, p. 323.

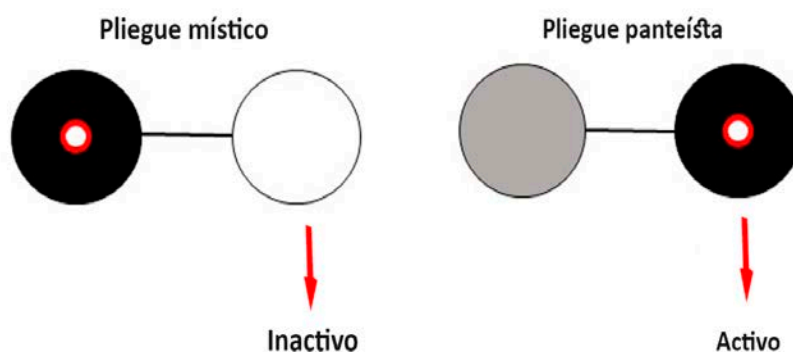
<sup>130</sup> Ver Heidegger, M. *Parménides*. Op. Cit. En este libro, que recoge las lecciones sobre Parménides impartidas por Heidegger durante el semestre de invierno de 1942-1943 en la Universidad de Friburgo, se pasan por alto las primeras veinte líneas del poema a las que, precisamente, estamos nosotros aludiendo. *Lo inicial*, para Heidegger, es el encuentro con la *Diosa Verdad* (es decir, con la *esencia de la verdad*), razón por la cual “comenzaremos, aunque pueda parecer arbitrario (...) con los versos 22-23: *Y la diosa me acogió con dedicado afecto*” (p.9).

<sup>131</sup> Heidegger, M. “*Moirá* (Parménides VIII, 34-41)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.220, la cursiva es nuestra.

<sup>132</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 93.

*inmanencia*. Emerge así, para Heidegger, el modo adecuado de comprender aquello que *es y no puede ser que no sea*; es decir, el *radical monismo eleático* en que se plantea una identidad esencial entre ser y pensamiento: “lo mismo es ser pensado y aquello por lo que es pensamiento”<sup>133</sup>.

Para nosotros, en cambio, dicho agonismo entre *ocultar-desocultar* (o, mejor dicho, entre *plegar-desplegar*), no se constituye en un modo de pensamiento que, en la posterior tradición filosófica, haya caído en el olvido. El protagonismo del pliegue (con la consecuente reactivación eco-lógica de la identidad entre ser y pensamiento), emergerá nuevamente en el ritmicidad racionalista del *pliegue panteísta* ejecutado por Spinoza<sup>134</sup>. La diferencia radica en que, mientras el *pliegue místico* (de los presocráticos, en su vertiente parmenídea) ejecuta su monismo en la *esfera bien redonda*<sup>135</sup> de la exterioridad (es decir, en lo que nosotros denominamos como *rueda trascendente*), el *pliegue panteísta* de la modernidad lo realiza en la esfera bien redonda de la interioridad (a saber, en la *rueda inmanente*). Además, la primigenia ejecución presocrática debe construir su problema desde el protagonismo de una rueda/esfera que, frente a sí, cuenta únicamente con un pliegue inactivo e inexplorado:



<sup>133</sup> Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 335.

<sup>134</sup> En efecto, escribe Hegel: “Descartes y Spinoza, que implantan [nuevamente] la unidad del ser y el pensar”. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen III*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p.254.

<sup>135</sup> Parménides, en concreto, nos habla del “imperturbable corazón de la Verdad bien redonda (...que) es perfecto, como la masa de una esfera bien redonda en su totalidad”. Parménides, en *Los filósofos presocráticos*, Op. Cit., pp. 324 y 335.

Ahora bien, esta blancura transparente e inactiva –como explicamos previamente–, se encuentra siempre presente y, por ende, ejerce una indesestimable influencia (solo que, al no haber residido el pensar en ella –es decir: al no haberse construido, aún, dispositivos de pensamiento a partir de su ritmicidad característica–, la influencia que ejerce es una *injerencia silenciosa y vacía*). Sin embargo, la presencia de este vacío/silencio resulta fundamental e ineludible al momento de plantear la problematización de un monismo radical en que el ser es y no puede ser que no sea. Como vimos, incluso en la compleja elaboración deleuziana de una *inmanencia de la inmanencia*, se requiere de un soporte –en su caso, el *Caos*–, a partir del cual pensar y articular un Uno/Todo ilimitado. Dicho en otros términos: resulta imposible para nuestra actividad de pensar ejercitar una conceptualización puramente inmanente o puramente trascendente, en la medida que nuestro *grafo vital* implica un ensamblaje siempre presente de inmanencia y trascendencia. Por ende, en el caso concreto del poema de Parménides, tenemos que la radical afirmación del *Ser* sólo resulta comprensible desde la simultánea y paradójica existencia del *No-Ser*. Aunque se trate de una vía de conocimiento rechazada de forma tajante –de un camino que, según la Diosa, resulta intransitable– este aparece igualmente de forma explícita como vía *necesaria* de contraste. Por decirlo en terminología de Badiou, esto equivaldría a sentenciar que la estructura inmanente del Ser, la posibilidad de ejecutar una “cuenta-por-uno” (*Uno y continuo es el Ser* –dice Parménides–, *ya que está todo lleno de ente*<sup>136</sup>), sólo es posible mediante una *invocación al vacío*<sup>137</sup>; es decir, recurso a una metaestructura sin la cual resultaría imposible el proceso de contabilidad del ser mismo. Dicha metaestructura, para nosotros, es nuestro *grafo vital* (a saber, nuestro *Eje Inmanencia-Trascendencia*) en que el *vacío invocado* –para poder “contar por uno” el monismo radical de la rueda trascendente–, es *la vacuidad alterna y presente de la rueda inmanente* (que, sin embargo, no responde a ninguna falta, sino a una excedencia).

---

<sup>136</sup> “Ni está dividido, pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente”. Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p.332-333.

<sup>137</sup> Ahora bien, este “vacío” no guarda relación con la conceptualización pitagórica del mismo, sino con el vacío de la *teoría de conjuntos*. Ver Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.

Pero, es más: en tanto que siempre presente, en tanto que *pliegue de interioridad* que permite/posibilita asombrarse ex-tasiados frente a la exterioridad de lo que es, su posición vacía es incluso invocada dentro de la misma rueda trascendente. En efecto, el camino *extraordinario* por el que se adentra inicialmente el protagonista del poema de Parménides (es decir, el camino de la verdad, el *camino que está fuera del trillado sendero de los hombres*), lo lleva, finalmente, al reconocimiento y enseñanza, por parte de la mismísima Diosa, de su indesestimable unidad conflictiva entre *ser y no-ser* (que, para nosotros, se *hace eco* de un vital y agonista juego entre interioridad y exterioridad, entre pliegue y despliegue):

*Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo<sup>138</sup>.*

Sin embargo, esta segunda vía es expresada, es caracterizada como *aquella por la que los hombres ignorantes vagan, bicéfalos, pues la incapacidad guía en su pecho el pensamiento errante*. Y no sólo eso: este camino, propio de los mortales, que confunde el ser y el no-ser, no sólo es señalado y caracterizado, sino que incluso es *enseñado* por la Diosa: “aprende, de ahora en adelante, las opiniones de los mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras”<sup>139</sup>. De esta forma, se constata que hay contra-dicción, que hay conflicto en el corazón mismo de la verdad (el cual para Heidegger –como vimos–, daría cuenta de *lo abierto* como aperturidad fundamental, de ese *estar-por-el-camino* en que aprehendemos el *ser-ahí* del *pliegue* que otorga/regala un inicio). Distinta, en cambio, será la apreciación de Nietzsche: en el inicio no está el ser, sino el devenir. Si hay algo –para este– que caracteriza a la filosofía pleplatónica, es la “increíble libertad y osadía para aprehender por primera vez la multiplicidad del

---

<sup>138</sup> Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 323.

<sup>139</sup> Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 337.



mundo”, siendo la *admiración* –como bien señalara en su momento Aristóteles– la que daría el primer impulso a la filosofía (aunque, para Nietzsche, no se trata de una admirativa contemplación de lo que es, sino de “la admiración por lo que está delante de todos. El fenómeno cotidiano es el devenir: con él comienza la filosofía jónica”<sup>140</sup>). Dicho en otros términos: si bien para ambos resulta fundamental el reconocimiento y ejercitación de una lucha y agonismo (entre ocultación-desocultación, en uno; y entre lo apolíneo-dionisiaco, en el otro), el pensar de Heidegger se ejecuta desde la coordenada del *Ser* (como *Identidad* abierta que armoniza el conflicto), mientras que el pensar de Nietzsche opera desde el *Devenir* (como *Diferencia* eternamente retornante de una *physis* en ejercicio). Ahora bien, enfocado desde *un agonismo del pliegue-despliegue*, lo que tenemos es una reivindicación protagónica del *pliegue que es* (en el primero), frente al ejercicio protagónico de *lo que se despliega/deviene* (en el segundo).

En un sentido nietzscheano, por ende, la radical afirmación del Ser eleático es vista como una respuesta al *dualismo meta-físico* que habría insertado el pensamiento de Anaximandro al distinguir entre un mundo eterno del ser y un mundo empírico que deviene. Escribe Nietzsche: “Anaximandro precisa de una unidad trascendente que sólo puede ser caracterizada negativamente: τὸ ἄπειρον, algo de lo que no puede darse ningún predicado en el mundo existente (...) En este sentido, la pregunta ya no es estrictamente física”<sup>141</sup>. ¿Quiere esto decir, entonces, que hay *metafísica*, para Nietzsche, antes del advenimiento de Platón y Aristóteles? Ciertamente, la distinción entre mundo sensible e inteligible será una de las dianas preferidas de la crítica nietzscheana (no en balde, la *inversión del platonismo* recorre como una fuerza expansiva la totalidad de su pensamiento), lo cual no implica, sin embargo, que este gesto de división de las aguas sea originario y exclusivo del pensar propio del platonismo. Hacer una *inversión*, en efecto, implica volver a *verter todo en un mismo plano*, en una misma *naturaleza en devenir* (y no, como se podría ingenuamente imaginar, a invertir los valores manteniendo la dicotomía de un nefasto movimiento que despega y separa los contrarios). En este sentido, habrá *metafísica* –de la forma

---

<sup>140</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, pp. 43 y 21, respectivamente

<sup>141</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., p.49.

en que la entiende Nietzsche– cada vez que se inserte un dualismo, cada vez que se aplique un principio trascendente para dar cuenta del devenir en su inmanencia (recordemos que, precisamente, el *tò ápeiron* es definido como una unidad trascendente que, yendo más allá de la física, da cuenta de “el dualismo en la doctrina de Anaximandro”<sup>142</sup>).

Es por ello que, el monismo radical de Parménides, es visto como un intento de aniquilación del dualismo (sólo que, de una forma absolutamente opuesta al otro gran monista de su época: Heráclito). La *afirmación del ser*, de esta forma, choca contra la *afirmación del devenir*. Y, no sólo hay lucha y confrontación *entre* ellas, sino que esta es consustancial e *inmanente* a cada una de las propuestas: “mientras que Heráclito solo ve en las cualidades la transformación eterna del uno-fuego, Parménides percibe por todos sitios la transformación de dos elementos contrapuestos”<sup>143</sup>. Así, podríamos decir que nos encontramos frente a una “inmanencia *en* devenir” que se opone a una “inmanencia *de* ser” (lo cual, en términos propiamente nietzscheanos, implica asumir que la diferencia interna –el *pólemos/la guerra* entre las fuerzas apolíneas y dionisiacas de la naturaleza– se resuelve para Heráclito en el *juego* y en una concepción *estética* del mundo; mientras que, para Parménides, esta es vista como *la marca del odio*, como un *daímon* que supera el dualismo, pero a costa de hacer del mundo un espacio *mítico*).

Tanto para Nietzsche como para Heidegger, en esta línea, la confrontación y la lucha es inmanente y, de mantenernos en la *physis*, no hay metafísica que sobrevenga ni prospere. Sin embargo, tanto la forma de resolver la confrontación como el modo de conceptualizar la *physis* resulta diametralmente opuesta. Para un pensamiento nietzscheano, la afirmación del ser como *lo abierto*, su acontecer como único acontecimiento, si bien (aparentemente) sortea la trampa metafísica del dualismo, *cae* (indefectiblemente), en la fundación de un espacio mítico (un *absolutum*<sup>144</sup> que constituye, por vez primera y por sí mismo, su lugar propio e

---

<sup>142</sup> En efecto, “con él se inaugura la consideración de un mundo metafísicamente verdadero, el único existente, en contraposición al mundo físico del devenir y del perecer”. Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., pp. 84 y 54, respectivamente.

<sup>143</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., p. 101.

<sup>144</sup> Evidentemente, no se trata aquí de un “absoluto” al estilo hegeliano. La negatividad de la “a-privativa” de la *a-létheia* “funda” un *absoluto abierto* como lugar de existencia (un *ser-ahí* finito y arrojado), en contraposición a la negatividad del desdoblamiento

íntimo: *ser-ahí* en el de-fundamento). Para un pensamiento heideggeriano, en cambio, la apuesta por un monismo inmanente (físico) como forma de lucha contra un dualismo trascendente (meta-físico), no sólo implica errar desde el principio en la concepción de *physis* que operaba en el pensamiento griego antiguo<sup>145</sup>, sino que además, consecuentemente, conduce a la mantención y culminación de toda la historia del pensamiento metafísico (es decir, a la incompreensión de que la “inmanencia *en* devenir” perpetúa el mecanismo de conceptualización de un gran *Uno-todo* que desconoce su origen y su abismo, su ausencia de fundamento que le *da inicio*). Es por este motivo que Heidegger define a Nietzsche como el *nihilista perfecto* y el *último metafísico*. Y, si bien la “inmanencia *en* devenir” continúa presa de la verdad bien redonda de las ruedas, igualmente mancillada estará la “inmanencia *de* ser” mientras no se piense expresa y explícitamente (a saber, *inicial* y *originariamente*) la conflictiva inmanencia de una arrojada Identidad, el *pliegue inmanente-trascendente de ser y ente*. Este *pliegue*, en efecto, sería lo originalmente dado a partir del cual, posteriormente, se *despliega* todo el pensamiento de occidente. Justamente, analizando el pensamiento de Parménides, se destaca que este “ nombra a la Moira, el pliegue que reparte otorgando y, de este modo, despliega el pliegue”<sup>146</sup>.

Sin embargo, como venimos argumentando, para nosotros no se trata de un pliegue de ser, sino de un *pliegue de vida-viviente* (a saber, incubación/excedencia de un *pliegue de physis* –“aión”– en el devenir de la *physis*<sup>147</sup>) en que el agonismo no es binario, sino ternario (“serie metafísica” de

---

hegeliano que “culmina” en un *absoluto cerrado* como infinito automovimiento de un saber lógico-conceptual que es en sí y para sí. En efecto, escribe Heidegger: “lo separado se dice *absolutum*, algo que está en su lugar propio, o más exactamente, lo que constituye por vez primera por sí mismo su lugar propio” Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p. 48.

<sup>145</sup> Así se debe comprender que Heidegger, sobre Nietzsche, afirme que su “tan celebrada interpretación de los filósofos preplatónicos es realmente platónica, es decir, schopenhaueriana, y completamente no-griega”. En Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 122.

<sup>146</sup> Heidegger, M. “Moira (Parménides VIII, 34-41)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.219.

<sup>147</sup> En la *physis* se incuba el *aión* como un germen o semilla –como *gónimon*, diríamos, sirviéndonos de la expresión de Anaximandro–, a partir de la cual emergen, posteriormente, *no todos* los pares de *contrarios* de la *physis* (como si esta se encontrase ensamblada homogéneamente como un todo), sino la *contrariedad de la vida* como agenciamiento de *tiempo* y *contra-tiempo*. Esta es para nosotros la *necesidad* de la vida – el *to chreón* de Anaximandro–, en que las cosas “se pagan mutuamente pena y

*pliegue-despliegue-repliegue*); y el cual, además, se ejecuta de forma “metabiótica”: como *sobre-despliegue*. Mantengámonos, no obstante, solamente en el grafo vital desde una perspectiva metafísica. Sigamos el movimiento ejecutivo del *pliegue místico* de los presocráticos en que la *ritmicidad divina* hace vibrar, como un todo, a la rueda trascendente. A esta rueda trascendente que es la exterioridad de una *physis* que *deviene* (para Heráclito) o que *es* (para Parménides). En ambos, sin embargo, la experiencia interior –siempre presente, como hemos visto y veremos–, se encuentra supeditada a una correspondencia exterior. El pliegue de aión se co-responde con la *physis*, desde una experiencia éx-tática en que el protagonismo es del afuera. Los presocráticos, en este sentido, ejecutaban un pensar extasiado que, sin embargo, permanecía al interior del ritmo divino. Así comprendemos la *Inmanencia en devenir* de Heráclito y la *Inmanencia de ser* en Parménides. En ambos, de hecho, se puede apreciar una permanente lucha y tensión (un *agón*, diríamos) entre el *éxtasis* de descubrir el propio *daímon* interior (*anduve buscándome a mí mismo*, escribe Heráclito, mientras que Parménides comienza su poema destacando que las yeguas lo transportaban tan lejos cuanto su ánimo podía desear) y el *ex-tasis* de comprender que uno es todo: “ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo” (en palabras de Parménides) o “tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una” (en palabras de Heráclito). Y, dicha *tensión extática* –como se puede apreciar–, es *simultánea* (ya que, en efecto, “el camino arriba y el camino abajo es uno y el mismo”<sup>148</sup>) y se ejecuta y resuelve en la *ritmicidad del lo Uno* (como *Ser*, en Parménides, y como *Devenir*, en Heráclito).

Ambos, no obstante, permanecen en la ritmicidad monista de una exterioridad de la que se forma parte estando *doblemente extasiado*: lo mismo es pensar (el *éxtasis* personal) y aquello por lo cual es pensado (el *éxtasis* del todo). Ciertamente –diríamos–, se siente el palpito de la vida interior (al *aión* en el *daimon*), pero este *contra-tiempo* como incubación se encuentra supeditado y

---

retribución por su injusticia según la disposición del tiempo”. La dis-posición del tiempo es, precisamente, una *posición discordante* (tiempo-contra-tiempo). He aquí el *agonismo* de la vida que marca la necesidad rítmica de los *protagonismos*: *afuera* (divino), *adentro* (sujeto) y *adentro del afuera* (acontecimiento).

<sup>148</sup> Heráclito, en Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014, p. 254.

abarcado por ese *tiempo* que “es” (y que no puede ser que no sea) y que “deviene” (gobernando todas las cosas a su manera). En este sentido, el apelativo de “*physikoi*” se encuentra perfectamente utilizado, ya que el pensar de estos filósofos permanece en la efectuación temporal y expansiva de la *physis* (sin entrar en la ritmicidad de su *contratiempo*, en el dominio protagónico del *adentro*). Aristóteles, sin embargo –que es quien utiliza la expresión “*physikoi*” para referirse a los presocráticos– también piensa y permanece en esta frecuencia externa (sólo que fracturada por la instauración de la polaridad inmanente-trascendente al interior del ritmo divino debido a la ejecución de un “despliegue” del *pliegue místico*). En efecto, habrá que esperar el arribo de la modernidad para que un filósofo pueda decir, con propiedad, que “lo externo no es lo importante, y por ello, será superado para convertirse en una relación interna” <sup>149</sup> (a saber, para que se produzca un *giro/inversión* de la ritmicidad/rueda).

Ahora bien –como hemos insistido–, la dimensión interior, no obstante, se encuentra presente igualmente desde el principio (sólo que sin ostentar el protagonismo). Como acertadamente apunta Colli, en los primeros filósofos griegos se produce un movimiento desde el hombre que mira el mundo y se inserta en él como una parte más, a un momento en que este se vuelve y se vuelca hacia sí mismo –hacia su propia *interioridad*– buscando allí el mundo y la divinidad. Y este movimiento –que Colli, justamente, denomina como *misticismo*– sería el aspecto dionisiaco por el que “los griegos sienten como irrenunciable la necesidad de expresar su experiencia íntima”<sup>150</sup>; y, lo que en Nietzsche, se expresa al destacar el estrecho vínculo existente entre la vida/carácter del filósofo y su propio pensamiento <sup>151</sup>. Sin embargo, si bien adscribimos plenamente al reconocimiento de este indesestimable aspecto místico-dionisiaco presente en los primeros filósofos griegos, no debemos pasar por alto el hecho

---

<sup>149</sup> Ver, por ejemplo, Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Op. Cit., p. 72.

<sup>150</sup> Colli, G. *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011, p.42.

<sup>151</sup> “Todos ellos son hijos directos de su filosofía”, escribe Nietzsche. Luego –a propósito de la *digna posición* de Delfos–, destacará que “no se trata de simples predicciones, sino de dictámenes éticos propuestos en forma de castigos y recompensas, una llamada a la conciencia moral del hombre”. Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., pp. 18 y 31, respectivamente.

de que, precisamente, una característica fundamental del *misticismo* es la superposición y *co-incidencia* de Dios, Alma y Mundo. Así lo reconoce, de hecho, el mismísimo Colli: “esta igualdad quiere decir coincidencia entre la interioridad del hombre y el mundo exterior [...] coincidencia del *âtman* (interioridad) con el *brahman* (mundo exterior)”<sup>152</sup>. A esto mismo, también, apunta Hadot cuando menciona que, “si bien los primeros pensadores griegos sustituyen esta narración mítica por una teoría racional del mundo, no por eso dejan de conservar el esquema ternario que estructuraba las cosmogonías míticas”<sup>153</sup>. De este modo, si bien la *interioridad* se encuentra no sólo presente, sino que desplegando una vacuidad/silencio que ejerce una influencia directamente, esta permanece supeditada a la *exterioridad* de la *physis* (o bien, como dijimos anteriormente: vibra ciertamente el *aión*, pero dentro de los márgenes del *daímon*). Es por ello que –como bien apunta Heidegger–, “en la antigüedad tardía griega, con Platón y Aristóteles, una palabra era aún esencial, la que nombraba esta relación del ser con el hombre. Esa palabra es εὐδαιμονία”<sup>154</sup>. Si Sócrates seguía siempre el consejo de su demonio, no es porque persiguiera la beatitud o la felicidad –es decir, los sentidos posteriores con que se suele definir la *eudaimonía*–, sino porque se permanece atento a las manifestaciones interiores de la exterioridad divina. Los primeros filósofos, en este sentido, conectan con la vibración del *aión incubado* en la *physis*; pero, por una parte, lo continúan comprendiendo a partir del ritmo divino (es decir, desde el *daimon*) y, por otra, extienden dicha conceptualización a la totalidad de la *physis* (recordemos, por ejemplo, el monismo radical de Parménides)<sup>155</sup>. No se trata, por ende, de una

---

<sup>152</sup> Colli, G. *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011, p.53.

<sup>153</sup> En este autor, como en Nietzsche y Colli, encontramos también la idea de que “la elección de vida del filósofo determina su discurso”. Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p.22 y 15, respectivamente.

<sup>154</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., p. 151.

<sup>155</sup> Muy interesantes, en este sentido, nos resultan las *prácticas de incubación* desarrolladas en la antigua Grecia (por ejemplo, en el culto a Asclepio). Aquí, a diferencia de la *incubación* del *aión* en ciertas dimensiones de la *physis* (que, por ende, permiten la emergencia de la *afección*, la *duración* y el *contra-tiempo* al interior del devenir temporal de la misma), las *prácticas de incubación* consistían en el ingreso de seres humanos por un determinado periodo de tiempo a un lugar sagrado (generalmente el templo, o una cueva), en el cual se produce, *simultanea y recíprocamente*, la incubación del viviente en el todo sagrado, así como la incubación del todo dentro de la corporalidad del humano; a saber, despliegue ritual de la coincidencia mística entre el interior y el exterior de la que nos hablaba Giorgio Colli y Pierre Hadot.

comprensión en que sólo algunas regiones de la *physis* se encuentran preñadas de *aión*. Antes bien, se trata de algo “perfecto, como la masa de un esfera bien redonda en su totalidad, equilibrado desde el centro en todas sus direcciones”<sup>156</sup>. Interior y exterior se encuentran sincronizados, correspondientes y perfectamente co-incidentes.

Ahora bien, sigamos explorando esta primigenia relación que se ejecuta en el pensar entre lo interior y lo exterior, entre el adentro y el afuera. Decíamos que, en tanto que ritmicidad de un *pliegue místico*, operaba en los presocráticos una correspondencia entre el adentro y el afuera con un protagonismo de la dimensión rítmica externa. Para Heidegger, en cambio, en el pensar de los presocráticos no existiría primacía de una exterioridad entitativa en que “el desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser”<sup>157</sup>. Este, en efecto, será concebido como un proceso *necesario* –el *olvido del ser* que da inicio a la metafísica–, pero que no estaría presente en el pensamiento de Parménides, Heráclito o Anaximandro. Para nosotros, por el contrario, la emergencia de un *pensamiento ex-tasiado* (como el de los presocráticos) no implica pensar desde un *ahí* que, precisamente, funda una región protagónica absolutamente ajena a lo exterior (siendo, ella misma, el más propio y verdadero afuera). Lo que hay, antes bien, es un *doble extasiamiento*: ante el divino devenir constante y ordenado del todo que me rodea y ante la correspondiente divinidad-demoniaca que me permite contemplar(me) y maravillarme con la escena. De este modo, en tanto que “lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas”<sup>158</sup>, “me es igual donde comience; pues volveré de nuevo allí con el tiempo”<sup>159</sup>.

Valgámonos, para explicarlo, de una inapropiada imagen/metáfora: los inicios de una vida humana. Un bebe, durante sus primeros meses de vida, opera desde una espontaneidad pre-lingüística en que la *afección* se despliega como la dimensión protagonista. La *capacidad de acción por contacto*, por su lado, se

---

<sup>156</sup> Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 335.

<sup>157</sup> Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2001, p. 250.

<sup>158</sup> Heráclito, en Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014, p. 256

<sup>159</sup> Parménides, en Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 325.

encuentra totalmente limitada y restringida a la propia afección que genera en quienes lo cuidan. De igual modo, percepción y apercepción, así como adentro y afuera, se presentan en su experiencia como dos dimensiones inseparables e indiscernibles que, mediante la ejecución-ejecutante de su vida fáctica, comenzarán gradual y progresivamente a distinguirse y separarse; es decir, a des-pegarse. Dicha distinción, si bien va acompañada y afianzada por el lenguaje articulado de los padres, familiares o cercanos que le hablan, la experiencia fundamental del bebé es la de *un motriz-balbuceo* que precede, prepara y antecede la palabra. O bien, dicho en otros términos: antes de la adquisición del lenguaje se puede apreciar la presencia de estructuras de pensamiento<sup>160</sup> (al igual que, en biología, se puede aseverar que la *cognición* no es una característica esencial de un *lingüístico, demasiado lingüístico* ser humano). Ni siquiera –en efecto–, esta sería una característica definitoria de aquellos organismos que presentan un sistema nervioso centralizado; sino que, antes bien, la *cognición* como fenómeno biológico –en que *todo hacer es conocer y todo conocer es hacer*<sup>161</sup> –, sería una propiedad emergente de todos los sistemas vivos encarnados.

Si bien no entraremos en disquisiciones biológicas y/o psicoanalíticas referidas –por ejemplo– al narcisismo primario, el estadio del espejo o el complejo de Edipo, sólo basta tener en consideración que, para estas teorías, se trata precisamente de la configuración de un “yo/no-yo” (de un adentro y un afuera, diremos), a partir de un contexto de fusión e indistinción. Si, desde estos círculos, se suele repetir como un mantra el *Je est un autre* de Rimbaud, es porque se reconoce y se parte de la imbricación inextricable entre lo interior y lo exterior. La multiplicidad y la fragmentación, la incapacidad de concebir un ente u objeto como un todo integrado (vinculándose, por ende, con parcialidades), se encuentra en directa relación con la capacidad de concebirse a sí mismo como un

---

<sup>160</sup> Sólo por citar una investigación reciente: Cesana-Arlotti, N; Marín, A; Téglás, E; Vorobyova, L; Cetnarski, R; Bonatti, L. “Precursors of logical reasoning in preverbal human infants”. *American Association for the Advancement of Science*, Vol. 359, Nº 6831, 2017.

<sup>161</sup> Ver Maturana, H. & Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen, 2003; Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003. Este asunto será tratado detalladamente en nuestro segundo movimiento.



ente autónomo y separado que, no obstante, se encuentra indefectiblemente acoplado a su medio (al punto que, por ejemplo, el formador de la *función yoica* en la teoría lacaniana sea precisamente *una imagen exterior* acompañada por el deseo de la madre).

Igualmente interesante –y en estrecha relación con lo anterior–, es la dinámica del juego “fort-da” con que Freud, en *Más allá del principio de placer*, describe la actividad lúdica de su nieto. Este –un bebe de un año y medio– tenía un carretel de madera atado con un cuerda, el cual lanzaba fuera de su campo de visión diciendo “fort” (se fue/no está), para luego, tirando de él mediante la cuerda, lo hacía volver mientras pronuncia alegremente la palabra “da” (está). Para Lacan, este juego de *presencia-ausencia*, tendría menos que ver con el alejamiento/desaparición de la madre (y la apropiación activa de dicha situación de desamparo que el niño hace por medio del juego), que con el establecimiento de un primer par significante (presente-ausente) en la instauración del *orden simbólico*. Este, en efecto, co-incide inversamente con el comienzo radical de Parménides (que *es* y le es imposible *no-ser*), en la medida que “el final del proceso simbólico es que el no-ser llegue a ser, que sea porque ha hablado”<sup>162</sup>. Además, esta *presencia-ausencia* nos recuerda al *Da-sein* de Heidegger<sup>163</sup>, en la medida que este *fort-da-sein* da cuenta de la instauración de *un adentro del afuera* que, para ambos –aunque, por motivos diferentes–, guarda relación con el lenguaje y la relación del ser humano con *lo abierto*: presencia-ausencia como *hiancia biológica* y presencia-ausencia como *desocultamiento*.

En tanto que “en el hombre, lo nuevo es que algo se encuentre ya lo bastante abierto (...) En él hay que suponer una cierta hiancia biológica (...) relación de hiancia, de tensión alienante en que se inserta la posibilidad del

---

<sup>162</sup> En otro momento, además, el propio Lacan “recomienda calurosamente (...) la lectura, a todas luces útil, del *Parménides*, donde la cuestión del uno y el otro fue enfrentada del modo más vigoroso (...). Aquel de mis alumnos que pudiera consagrarse a un comentario psicoanalítico del *Parménides*, haría algo útil y permitiría orientarse en muchos problemas de la comunidad”. Lacan, J. *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 454 y 355, respectivamente.

<sup>163</sup> De hecho, se la recuerda explícitamente al propio Lacan: “No hay *fort* sin *da* y, valga la expresión, sin *Dasein*”. Lacan, J. *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1999, p.247.

orden de la presencia y de la ausencia”<sup>164</sup>. Dicho en otras palabras: la posibilidad de la presencia y la ausencia únicamente es dada a quien puede ser y no-ser; a saber, a quien configure una interioridad a partir de la exterioridad debido a que la presencia-ausencia (es decir, la *hiencia*) se abre en él mismo (en su propia biología) como un agujero, falta y/o espacio vacío. Tanto para Heidegger como para Lacan, en este sentido, se trata de algo que está *más allá de la vida* (ya sea como *Ser*, ya sea como *Sujeto*<sup>165</sup>); mientras que, para nosotros –como hemos insistido–, no se trata de una *presencia-ausencia* como falta o carencia, sino como excrecencia, como doble afirmación del aión que, por ende, es una preñez o abismamiento de la propia vida. O bien, dicho esquemáticamente: la única *falta*, para nosotros, es la *falta de contacto*; y el único protagonismo de la *muerte*, por su parte, es la continua operación de una *ejecución-ejecutante*.

Sin embargo, por ahora, lo importante es recalcar la inextricable relación interior-exterior y el protagonismo que ostenta primaria y necesariamente el afuera (ya sea como imagen especular, como donación originaria o como preeminencia del devenir del espacio-tiempo). Siguiendo con nuestro ejemplo –a saber, el desarrollo de una vida humana–, tenemos que enfatizar el estado anímico de *admirativa contemplación de lo que es*, ya sea como constante devenir (en Heráclito), como no pudiendo no-ser (en Parménides), o diciéndose de muchas maneras (como en el caso posterior de Aristóteles). Si –parafraseando a Heidegger–, podemos decir que el desocultamiento del ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser, lo hacemos para destacar el necesario protagonismo que adquiere la exterioridad en el desarrollo del pensamiento (y, así mismo, en el desarrollo de una vida humana que hemos tomado como ejemplo). Respecto a esta última: como hemos dicho, se parte desde la indistinción de un mundo-sentido que, mediante la ejecución-ejecutante de su propia vida, comienza a articular, *simultáneamente*, un adentro y un afuera en que, no obstante, este último ostenta el protagonismo. En efecto, el niño

---

<sup>164</sup> Y añade, en otro sitio: “Es el sujeto, no en su totalidad sino en su abertura”. Lacan, J. *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Op. Cit., pp.476 y 365 respectivamente.

<sup>165</sup> Para Lacan, en efecto, en tanto que el orden simbólico *no-es, pero insiste en ser* (por ejemplo, en la compulsión a la repetición con que el niño pequeño juega a hacer desaparecer un objeto), su presencia-ausencia debe ser comprendida como *instinto de muerte* que, por ende, va más allá de la vida.

reacciona con júbilo ante su propia imagen, ante el rostro de su madre y ante los objetos a la mano con que se despliega ejecutivamente como viviente. Porque, precisamente, el énfasis se encuentra puesto en el *despliegue* de la *physis* que nos cierne y concierne.

De igual modo que no se logra correr antes de aprender a caminar, se apunta primero al *afuera* antes de poder concentrarse en el *adentro* (aunque ambos –repetámoslo también– se encuentran presentes desde el comienzo). Es en este sentido –y principalmente en este– que adherimos a la célebre sentencia heideggeriana referida a que, “para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra”<sup>166</sup>. Por lo tanto –siguiendo esta vez a Canguilhem–, “no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario es existencialmente primario”<sup>167</sup>. Si bien el despliegue (en relación al pliegue y al repliegue), en modo alguno es lógicamente secundario –sino que, antes bien, los tres movimientos son *simultáneos*–, no es menos cierto que, existencialmente hablando, es *doblemente* protagónico y primario: como *espaciamiento* (que se extiende) y como *tiempo* (que deviene). De los tres *movimientos vitales*, el *despliegue* es lo más propio de la *physis* en tanto que *inmanencia en devenir*. De este modo, el eco del despliegue ostenta el *proto-agonismo*. El *hacerse eco*, así, es una cuestión *témporo-espacial*: como oiko/eco resonante-amplificante y como oiko/eco de casa-morada. Por lo demás, la vida (en tanto que pliegue) es *physis* que, por ende, no sólo se encuentra acoplada e inmersa en el devenir del tiempo, sino que es en sí misma devenir y espaciamiento (a saber, se encuentra doblemente desplegada). La *intimidación* es, así, precisamente el advenimiento de esta doble afirmación (que hemos visualizado como *physis* preñada de *aión*). Doblemente, también, *se hace eco*: del devenir expansivo de la *physis* y de su propio plegamiento que, a su vez, al desplegarse y replegarse sobre sí misma en la ejecución-ejecutiva de su agenciamiento, deja una huella rítmica tanto en la

---

<sup>166</sup> “De ahí que, en la región del pensar –continúa Heidegger–, un esfuerzo por pensar del todo, de un modo aún más inicial, lo pensado inicialmente, no sea una voluntad insensata de renovar lo pasado sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano”. Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.24. Sin embargo, desde otra perspectiva, lo más lejano, íntimo y temprano no guarda relación con el *Ser* ni con la coordenada del *origen*: “lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: *la vida en los pliegues*”. Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Editorial Paidós, 1987, p.158.

<sup>167</sup> Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*. Op. Cit., p.191.

physis circundante como en aquella que lo configura material e íntimamente como cuerpo. Un cuerpo que *se hace* eco y que *hace* ecos. El pensamiento, en efecto, es uno de ellos: dispositivo tecno-perceptivo del propio cuerpo que es un eco del eco; a saber, superficie de refracción que conserva la ritmicidad del agenciamiento vital (pliegue-despliegue-repliegue) tanto por *tacto* (propagación interior) como por *contacto* (propagación exterior). Y entre ambas, como hemos insistido, se produce una asimetría entre la ilimitada capacidad de afección y la limitada capacidad de afectar (el *tacto* no es lo mismo que el *contacto*, repetíamos) debido a que el *con-tacto*, en definitiva, emerge haciéndose eco del *contra-tiempo*. De esta manera, *aión-agón-axón* se hacen eco super-poniéndose como una excedencia; es decir, siendo la medida rítmica que se propaga antes que toda presencia y ausencia. Este es, para nosotros, el fuego que se enciende según medida y se extingue según medida. No se trata, por tanto, de ser custodio de lo abierto como des-ocultamiento o de entrar en un “orden simbólico, cuya función pura se manifiesta de mil formas en la vida humana, función connotable en términos de presencia y ausencia, de ser y no-ser”<sup>168</sup>. La función impura, antes bien, guarda relación con una ritmicidad que sale al encuentro. Escribe Heráclito:

*No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo [literalmente, como esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo]: hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira*<sup>169</sup>.

Esta armonía, para nosotros, se tensa hacia atrás como *contra-tiempo*. Y se tensa, además, doblemente: como técnica (del arco) y como música (de la lira). *Plegándose, desplegándose y replegándose* puede separarse y reunirse consigo misma. La música de *Biós* (lira, en griego), es como un eco de *Bíos* (es decir, de la vida). Es así, en efecto, que se *delira* (a saber, que se ex-tiende el límite como una insumisión a la deriva). Una insumisión ante la limitada capacidad de afectar desde un ilimitada capacidad afectiva. Es desde aquí que nos gusta leer a Filolao

---

<sup>168</sup> Lacan, J. *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Op. Cit., p. 470-471.

<sup>169</sup> Heráclito, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p.259.

de Crotona: “la naturaleza en el mundo advino armónica a partir de ilimitados y limitantes”<sup>170</sup>. Más, para nosotros, no se trata de comprender a partir de esta armonía la emergencia de *toda la physis* (“es necesario que los entes sean *todos* limitantes e ilimitados a la vez”), sino sólo de aquella ritmicidad en que se presenta *la fuerza de pliegue-despliegue-repliegue* de la vida. En esto, por lo demás, no somos innovadores o novedosos. Deleuze, explícitamente –a propósito del trabajo de Foucault–, menciona que “las figuras del despliegue y del pliegue me parecen las figuras constitutivas de la vida”<sup>171</sup>. Sólo que, como hemos mencionado, *una vida* en su *devenir-ilimitado* –para este–, reconduce irremisiblemente todo a un mismo plano que se sumerge en el *Caos* (lo cual, de paso –como ya lo advertimos respecto a Nietzsche–, hace que se pase por alto la particularidad del *repliegue* a la par que se elimina la singularidad diferencial de cada movimiento en tanto que gotas de un mismo *Océano, Agenciamiento y/o Superficie* que recomienza eternamente de forma contingente).

Ahora bien, en nuestra actividad de pensar, si bien operan conjuntamente los movimientos de *pliegue, despliegue y repliegue*, sus modos operativos son distintos (por ejemplo: ejecutando lo análogo, lo equívoco o lo unívoco), además de agenciarse de modo diferenciado en función del movimiento que ostenta el protagonismo. Como hemos visto, en el ritmo divino del pliegue místico, los presocráticos ejecutan un monismo unívoco en que se corresponden lo interior y lo exterior a partir de un protagonismo del afuera. En este modo de pensar, por ende, se habita y permanece en la exterioridad; es decir, en la verdad bien redonda de la rueda trascendente. En tanto que acoplada físicamente al devenir del tiempo, toda vida viviente experimenta con fruición la expansión y dinamismo del afuera. No puede, en primera instancia, comprender que su *contemplación* de esta sólo sea posible en la medida que su propia *physis* se agencia como un contratiempo. Aún así, lo puede sentir y contemplar únicamente desde dentro. Escuchemos a Platón en el *Fedro*:

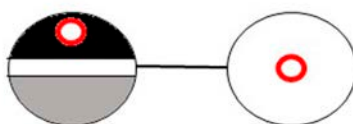
---

<sup>170</sup> Filolao, En *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p.424.

<sup>171</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014, p. 257.

“Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, más al vulgo le pasa inadvertido que *está poseído por la divinidad*”<sup>172</sup>.

El despliegue de la *physis* preñada de *aión*, como hemos insistido, es un salirse fuera estando animado y poseído desde dentro. En el *Fedón*, en efecto, por la boca de Sócrates se habla específicamente de “la divinidad, la idea misma de la vida”<sup>173</sup>. Sin embargo –como sabemos–, esta incubación de la vida, esta posesión por lo divino, terminará siendo desterrada del pensamiento de Platón, adoptando la forma de un alma que anima el cuerpo en la medida que participa de la eternidad suprasensible (y, ya no, prioritariamente de la vida). Lo que se incuba, ahora, es la *Idea*; y la exterioridad, en sí misma, se fractura en cuerpo y alma, en apariencia sensible y verdad inteligible. A este proceso, hace algunos momentos, lo denominamos como irrupción del *despliegue teológico* del platonismo en que se instaura la polaridad inmanente-trascendente al interior del *ritmo divino*; es decir, al interior de la *rueda trascendente* que se despega y escinde en un polo sensible y otro inteligible.



**Despliegue teológico**

La ejecución fundamental, aquí, es la de *una doble negatividad*: a) por una parte, se despega y escinde el pliegue místico, generando dos dominios irreductibles (lo sensible y lo inteligible); y b) por otro lado, esta estructura dicotómica opera –no obstante–, de forma unitaria, razón por la cual se pone por fuera de esta (es decir, por fuera de la propia rueda trascendente) una causa que da cuenta de su funcionamiento unitario (a saber: el Bien, el Demiurgo). Por este

---

<sup>172</sup> Platón. *Fedón/Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p.232 (249d), la cursiva es nuestra.

<sup>173</sup> Platón. *Fedón/Fedro*. Op. Cit., p.132 (106d).

motivo, la residencia del pensamiento también se desdobra y focaliza en dos regiones: el polo inteligible de rueda trascendente y la vacuidad inexplorada de la rueda inmanente. La paradoja, como se puede apreciar, resulta abismal y evidente: el lugar en que se pone a la divinidad (como Bien/Demiurgo) no se corresponde ni con la exterioridad (al estilo presocrático) ni con algo que esté, respecto a ella, por fuera o *más allá* –como se suele comúnmente apuntar al atribuir, inmediatamente, a este tipo de gesto una *connotación trascendente*–, sino que, antes bien, lo divino es puesto en el vacío/silencio de la rueda de la interioridad inmanente. Siendo *más que physis* (metafísica vital de la intimidad ecológica), el pliegue de vida es tomado erróneamente como un más allá y por fuera de lo natural (en una concepción metafísica tradicional). Así, este pliegue de interioridad, se convierte paradójicamente en el *pro-eyectado* espacio de la divinidad. Es debido a este despliegue doblemente negativo que caracterizamos a este movimiento como una ejecución protagónica de lo equívoco (lo cual no quiere decir, como veremos, que no se ejerciten recursos unívocos y análogos en un pensamiento teológico como el desplegado por el platonismo). Pero, no vayamos tan rápido. Auscultemos este despliegue lentamente y paso a paso.

Decíamos que, con la emergencia del pensamiento de Platón, lo que se ejecuta es el *necesario des-pliegue del pliegue*. Pero, ¿por qué *necesario*? Entre otros motivos –como hemos insistido–, por el protagonismo de la physis en su devenir expansivo. El pliegue ecológico, en tanto que physis acoplada a la physis (como semilla-incubación), está condenado a extenderse, des-plegarse y expandirse. De esta forma, se transita desde el *pliegue como correspondencia* mística entre interior y exterior, a un *des-pliegue* en que el interior *responde* al polo exterior. Del “co-responder” (conjuntamente) al “responder a” (unilateralmente) hay un paso decisivo. Hay un despliegue como *despegue* que: a) separa ontológicamente lo que pertenecía a una misma rueda/plano: a saber, el monismo se fractura y sus polos se *despegan*; y b) la dirección del despegue es, precisamente, ascendente; a saber, la pureza y la verdad habitará en la altura inteligible que trasciende a lo sensible. Es por ello que, anteriormente, hablábamos del pliegue místico como un terremoto que es seguido de un tsunami de (re)invención trascendente. El propio entendimiento del *aión*, a diferencia de lo ocurrido en el pliegue místico –en que es utilizado para referirse

a *una vida*–, sufre una mutación que lo eleva a un “estatus lógico-conceptual” de *eternidad* (de la cual el *tiempo* será una imagen móvil). De este modo, el giro logicista del ser (de la permanencia como perfección en Parménides, a la permanencia como mismidad/identidad en Platón; dicho de otro modo, del *Ser* a la *Verdad del ser*), no sólo implica la ruptura de la pureza inmanente del monismo, sino que la doble *asunción* de la verdad a un plano protagónico: nuevo criterio dicotómico de contemplación que, a su vez, hace residir la verdad únicamente en dicha altitud/abstracción. El *agón* del original y la copia, de la presentación y la representación, se vuelve protagónico fundando una dicotomía unilateral e irreductible (que, no obstante, opera como una estructura unitaria de oposición). De ahí la importancia de la *posesión* (en algunos diálogos del joven Platón), y de la *participación*: “si existe otra *cosa bella* aparte de *lo bello en sí*, no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de que *participa* de eso que hemos dicho que es bello en sí”<sup>174</sup>.

Y, si bien Platón no deja de conjugar contrarios e insertar dicotomías (siempre des-balanceadas hacia la esfera de arriba: *lo igual*<sup>175</sup>/lo diferente; *lo invisible*<sup>176</sup>/lo visible), no es menos cierto que estas se encuentran en una constante e indefectible interacción. Las dos dimensiones irreductibles, en efecto, se encuentran *atadas*: “es el bien y lo debido lo que *verdaderamente ata y sostiene* todas las cosas”<sup>177</sup>. Pero, además –en el mismo *Fedón*– se menciona que “a la filosofía *atañe* el desatarla”<sup>178</sup>. En este sentido, se pueden extraer dos consecuencias como mínimo: a) es mediante la filosofía que nos desatamos de la irremediable corrupción de lo sensible; y b) la filosofía, en tanto que *des-ata*, se convierte en un quehacer del intersticio. Más allá de la deriva logicista del ser, más allá de la dicotomía y la estructura lógico-binaria y jerarquizada de los

---

<sup>174</sup> Platón. *Fedón*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 119 (100c), la cursiva es nuestra.

<sup>175</sup> Escribe Platón: “es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual (...) ¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual? Sí”. Platón. *Fedón*. Op. Cit., pp. 70 y 71, respectivamente (74e y 75c).

<sup>176</sup> En efecto, “está lleno de engaño el examen que se hace por medio de los ojos, y también el que se realiza valiéndose de los oídos y demás sentidos (...) lo que es así es sensible y visible”. En cambio, el examen realizado por el alma (mediante el pensamiento) capta la verdad, la realidad en sí: “lo que ella ve es inteligible e invisible”. Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 87 (83a-83b).

<sup>177</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 118 (99c), la cursiva es nuestra.

<sup>178</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 88 (84a).



contrarios, hay en Platón una intuición de la pauta que conecta –el *Bien*– y de sus mecanismos: *posesión, participación, presencia*. Hay –en nuestra terminología–, una intuición del *eje-cuerda* que articula y conecta<sup>179</sup>; a saber, del *axón* que se hace eco del *agón* y del *aión* (pero desde el ritmo divino en su movimiento de des-pliegue; a saber, *pensamiento metafísico doblemente negativo*, en la medida que niega la posibilidad de verdad intrínseca al mundo sensible –más allá de la *physis* está la *verdad del ser*–, a la par que niega a esta su calidad de fundamento último –más allá del Ser está el Bien–). *Un doble más allá sustractivo* que, en modo alguno, debe ser confundido con el *doble más acá extra-activo* que el despliegue del *ritmo del acontecimiento* pondrá en juego como *perspectivismo*.

El despliegue divino, como *teologismo*, no puede evitar poner la verdad (como *meta*) *allá* en la altura: “liberados de estos lugares del interior de la tierra y escapando de ellos como de una prisión, llegan arriba a la pura morada y se establecen sobre la tierra”<sup>180</sup>. La filosofía, en efecto, tiene por finalidad desplegar lo contrario para despegar hacia lo suprasensible en una verdadera “emigración de aquí a allá”<sup>181</sup>. Una emigración que –dicho sea de paso–, se hace efectiva en la *muerte*. La filosofía, al propiciar un “piadoso vivir”, al instaurar “un régimen ordenado de vida”, permite *participar* de ese más allá suprasensible, pero sólo con el despegue de la muerte esa *pura morada* se alcanza definitivamente. Sólo así se logra residir “sin cuerpos para toda la eternidad”<sup>182</sup>. Por ende, en tanto que “los vivos no tiene otro origen que los muertos”<sup>183</sup>, el *aión-vida* despegue de la tierra, se convierte en *lo eterno* y, de paso, es a partir de él que se articula la estructura de oposición de los contrarios (con la correspondiente proposición de la *inmortalidad e indestructibilidad del alma*). En el *Fedón*, por ejemplo, es la *emigración de aquí a allá* de Sócrates la que marca el comienzo, destacando que

---

<sup>179</sup> Una intuición, tal vez, de la resonancia del ritmo: “los poetas líricos componen esos bellos cantos cuando no están en su sano juicio, es decir, cuando se adentran en *la armonía y el ritmo*”. Pero esta música, incluso, afecta a la filosofía misma: “porque tenía yo la idea de que la filosofía, que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa”. En Platón. *Ión*. Introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p.41 (534a), la cursiva es nuestra. Platón. *Fedón*. Op. Cit., p.43, (61a).

<sup>180</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 144 (114b).

<sup>181</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 149 (117c).

<sup>182</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 144 (114b). Platón. *Fedro*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 243 (256a).

<sup>183</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 61 (70d).

“cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos”<sup>184</sup>. De este modo, la *vida* se convierte en el denostado preámbulo de “un hombre que se ha preparado durante su vida a vivir en un estado lo más cercano posible a la muerte”<sup>185</sup>. En efecto, en dicho diálogo se escinde drásticamente el *aión* al contraponer jerárquicamente al *tiempo de la vida* un *tiempo eterno*:

“Pues bien, amigos –prosiguió Sócrates–, justo es pensar también en que, si el alma es inmortal, requiere cuidado no en atención a ese *tiempo en que transcurre lo que llamamos vida*, sino en atención a *todo el tiempo*”<sup>186</sup>.

Ese “todo el tiempo”, en el caso de *Timeo*, puede ser comprendido como *lo eterno* (Aión), del cual es una imagen móvil *el tiempo* (Chrónos). Así, el tiempo cronológico se convierte en una preparación para *des-atar* el alma de la corrupción de la vida sensible, permitiéndole emigrar a la pura morada de lo siempre igual, idéntico, inmutable e invisible. En esta, a diferencia del *tiempo de la vida*, no existen los movimientos del “era” y “será”, ya que *lo eterno* no ha sido engendrado. Este, en efecto, es el modelo original a ser imitado: “es necesario considerar que el universo es una imagen de algo [...] la imagen y su modelo hay que diferenciar”<sup>187</sup>. Sin embargo, “la atadura más perfecta es la que consigue que ella misma y lo unido se conviertan en una sola cosa”, razón por la cual –como insistimos hace un momento–, la oposición jerárquica de los contrarios opera de forma unitaria. A pesar de que copia (tiempo) y modelo (aión) se constituyan en dimensiones irreductibles e inconmensurables, estas se encuentran unidas por la atadura más perfecta (el Bien) que proviene de la mismísima fuente (el Demiurgo). El ensamblaje, de hecho, “llegó a ser indisoluble para cualquier otro que no fuese el que lo había atado”<sup>188</sup>, siendo la filosofía la disciplina encargada

---

<sup>184</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., pp.48-49 (64a).

<sup>185</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 56 (67e).

<sup>186</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., p. 133 (107c), la cursiva es nuestra.

<sup>187</sup> Platón. *Timeo*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p.75 (29b).

<sup>188</sup> Platón. *Timeo*. Op. Cit., p.78 (32c). El que creó este universo (el padre/demiurgo) lo enfatiza en primera persona: “pues habéis recibido la atadura de mi voluntad”. Ahora bien, en el mismo fragmento (41a-41b), se destaca que, si bien “todo lo atado puede, en

de poder des-atarlo. La filosofía, para el platonismo, es la encargada de des-pegar las dos dimensiones para poder despegar a vivir en la esencia, a residir en la *vida verdadera*<sup>189</sup>. Esa vida a la que se *contempla*, a la que se accede mediante la práctica de una muerte que aparta y acerca. Esa vida que, estando más allá de la vida terrenal y sensible, es a la que se *responde* (y no, como en el pliegue presocrático, definiendo una vida interior y exterior en que ambas se *co-responden*).

Es por ello que, para Nietzsche, Sócrates es el primer filósofo de la vida (pero una vida dominada por el pensamiento; una vida ordenada, práctica e inteligiblemente verdadera). Ya no es el aión del pensamiento griego antiguo el que habita terrenalmente entre nosotros. Se trata de su escisión/elevación lógico-conceptual (lo eterno) que, sin embargo, en tanto que atada a su propia copia, se convierte en la misma cosa: “cuando el padre engendrador vio que la imagen que había nacido de los dioses eternos se movía por sí misma y tenía vida, se maravilló y, contento, se propuso hacerla más semejante al modelo”<sup>190</sup> (*dándole*, para tal fin, el tiempo). Y es, en este último, en donde podemos llevar un régimen de vida vulgar (que nos aleja del conocimiento verdadero) o un régimen ordenado de vida (que nos hace *participar* de lo inteligible y eterno). Pero, no sólo eso. Además, una cuestión fundamental pasa por hacer de todo el universo, sin distinción, algo vivo (lo cual se termina convirtiendo en la ruina de todo vitalismo). En la medida que la *verdadera vida* (la verdad eterna e inmutable del ser) es puesta más allá de la *physis*, está última termina por convertirse no sólo en una copia-reflejo *errante* en que emerge el *error*, sino que, en su totalidad, es conceptualizada como algo que se encuentra vivo: “este universo se tornó en verdad en un ser viviente”<sup>191</sup>. Pero un viviente –no obstante–, errante y sujeto a corrupción; a saber, un universo vitalmente homogéneo en que el “era” y el “será” se constituyen en su íntimo movimiento,

---

efecto, ser desatado”, esto solo lo querría un ser malvado. ¿Es el filósofo platónico, por tanto, antes que un amante/prendiente de la sabiduría un perverso autárquico y desatado?

<sup>189</sup> De esta ritmicidad socrática, posteriormente, se hace eco Alain Badiou cuando plantea (haciéndose eco, también, de Rimbaud), que *la verdadera vida está ausente*. Ver Badiou, A. *La verdadera vida*. Buenos Aires: Interzona, 2017.

<sup>190</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 84 (37c-d).

<sup>191</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 76 (30b).

copia de la siempre igual e inmutable identidad de lo eterno. De este modo, al hacer de todo el universo una copia vital móvil y degradada, la forma de participar de lo eterno (del *aión*), ya no podrá ser la *vida* (como *zoé/bios*), sino el *alma* (psiché) que en el ser humano y en el universo implantó el demiurgo/constructor:

“Puso el alma en el centro de su cuerpo y la extendió por todas partes y cubrió con ella el cuerpo por fuera, formó un solo universo circular que giraba sobre sí mismo, y gracias a esta virtud, puede relacionarse consigo mismo y no necesitaba de ningún otro”<sup>192</sup>.

Como se puede apreciar, hay una cierta inmanencia del universo respecto a sí mismo que, no obstante, no es *causa de sí mismo* (en la medida que depende del demiurgo y su acto creador). Esta incompleta inmanencia universal, por ende, es más bien una autorecursividad que conforma un único plano/universo – una contra/parte, y no múltiples– que resulta inconmensurable e irreductible en relación a su modelo eterno (en el que, además, *se extiende por todas partes* tanto la *vida* como el *alma*). Ahora bien, mientras que la vida del universo es una copia/reflejo del *aión*, el *alma-psiché* se constituye en una semilla directamente implantada por el creador, siendo esta la que permite la comunicación entre las dos dimensiones de *la rueda del ritmo divino* vía *participación-posesión*. No se participa de lo eterno, por ende, mediante la vida (ya que esta implica impureza, corporalidad y corrupción). Antes bien, se participa mediante aquello que hay de puro y original –a saber, la *psiché*– en dicho universo. Es como si este, en su extensión material (como devenir visible y *vital*), coincidiera con la *imitación del modelo*; mientras que, la extensión figurativa (como mismidad invisible y *psíquica*) se correspondiera con la *figura del modelo*. Así, en efecto, se plantea en el *Timeo*: “una estaba propuesta como figura del modelo, comprensible y siempre en lo mismo; la segunda como una imitación del modelo, con devenir y visible”<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 80 (34b).

<sup>193</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 100 (49a).

Pero, inmediatamente, a las dos categorías anteriores se añade un tercer tipo de “clase difícil y oscura”, que es definido “como refugio mismo de toda la generación”. Esta naturaleza intermedia, que se conjuga en la rueda del ritmo divino junto al *Ser* (figura del modelo) y el *Devenir* (imitación del modelo), no es otra que el *Espacio*<sup>194</sup>. En tanto que “refugio” para *lo que se recibe* (Idea/Inteligencia) y para *lo que se imita* (opinión/percepción), el espacio es el lazo que ata y mantiene unido lo sensible/inferior y lo inteligible/superior. El espacio es como la *rueda* del Eje (estructura de contrarios que sustenta, sin embargo, un funcionamiento unitario, ordenado y coherente). Por esto, “no sería correcto considerar, en modo alguno, que existen por naturaleza dos territorios opuestos que dividen el universo en dos regiones”<sup>195</sup>. Este, antes bien, opera como *un todo* –“el más bello y mejor acabado al ser este universo uno solo”– que, no obstante, “es imagen sensible de un dios comprensible”<sup>196</sup> que re-presenta la *vida* (como *tiempo*) y que siembra la *Idea/Inteligencia* (como *alma*). El universo – dicho en otros términos– es como un *pliegue/rueda* que se des-pliega en dos polos irreductibles (sensible e inteligible) que se mantienen unidos por un *eje/cuerda* que conecta (el Bien, que ata en un solo espacio a *Ser* y *Devenir*, a *lo que se recibe* y a *lo que se imita*). En este sentido, el despliegue unitario de la rueda, en tanto que recibe e imita (*imagen sensible de un dios comprensible*), no puede *re-plegarse* sobre sí misma. Desde esta rueda, antes bien, se *contempla* la exterioridad radical de aquella *pura morada* que se anhela y en la que, paradójicamente, se permanece en la impermanencia. Se *pone la mirada* (τῆαω) en ese ámbito inteligible y divino que, por ende, denominamos como *teologicismo*.

Desde otra perspectiva, se podría decir que en “el mostrarse del hombre, en su mirar y en su vista, aparece lo extraordinario mismo, *el dios*”<sup>197</sup>. Y, en tanto que permanecemos en la contemplación, con la mirada puesta en el Dios, es que “somos no una planta terrestre sino celeste”<sup>198</sup> que anhela su definitiva *emigración*. Una planta extra/terrestre alienada doblemente: a) que habita en la

<sup>194</sup> “A continuación os presento en breves palabras las conclusiones de mi discurso: hay ser, espacio y devenir”. Platón, *Timeo*, Op. Cit. p.106 (52d).

<sup>195</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. pp.120-121 (62c).

<sup>196</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p.163 (92c).

<sup>197</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. Cit., p. 134, la cursiva es nuestra.

<sup>198</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p.160 (90a).

abstracción lógica del Ser y no en la concreción ecológica de la Vida; y b) que *permanece* vibrando en la pura, invisible y quieta *inmanencia* de una rueda/morada a la que solo podrá emigrar propiamente cuando lo alcance la poderosa muerte. Metafísica doblemente enajenante y doblemente negativa que vive muriéndose (*vivir* –decía Platón– *en un estado lo más cercano posible a la muerte*) y que muere para poder vivir eternamente. Además, doblemente irónica y paradójica, en la medida que la posibilidad de *la mirada contemplativa* emerge de la vida (y no del ser, como enfatizaremos en nuestro segundo movimiento), y que (por otra parte), *a lo que se mira* (la inteligibilidad, la mismidad y la imperturbable permanencia misma), no es otra cosa que la desconocida inmanencia de la rueda del sujeto racionalista. La capacidad de pensar, al ser cosificada, eternizada y pro-eyectada a otro plano/rueda (de modo similar a como ocurre con el *aión-vida*), se constituye en una pura morada más allá de lo sensible y lo inteligible (a saber, más allá de la rueda trascendente del *Eje*). En efecto, en tanto que vibramos en este protagonismo de la exterioridad, la cosificación de la propia interioridad racional es concebida como divina (y, su actividad pura, es aprehendida como la  *cuerda-eje* del *Bien* que mantiene todas las cosas unidas).

No es causal, en este sentido, que posteriormente Aristóteles re-emplace al demiurgo platónico por un *motor inmóvil* que es pura inteligibilidad en acto. La alteridad radical, para ambos, es la proyección abstracta de un sentido (*el pensar* como mecanismo sensitivo/perceptivo/aperceptivo) que emerge de un modo particular de vida-viviente que opera técnica y musicalmente (en y sobre el medio, en y sobre sí mismo). Se permanece, por ende, en el despliegue del teologocismo: a saber, en la lógica de los *dos* (polos inconmensurables e irreductibles), *que son dichos a la vez* (rueda del ritmo divino), pero derivados y radicalmente dependientes y originados por un Otro (rueda racionalista, visualizada –paradójicamente– como divina) a la que se apunta/contempla estando puesta más allá de la propia estructura unitaria de funcionamiento de los contrarios que constituyen el movimiento trascendente de *su* rueda (que, sin embargo, es vivida como *ajena*). Así, este despliegue, *en-ajena* en la medida que *permanece* en una dimensión foránea y extranjera (que es, sin embargo, su más íntima efervescencia). Esta última –como hemos insistido– se encuentra

siempre presente, sólo que en un rol secundario en relación al protagonismo de lo que, en este ritmo, se configura como afuera (que es también un adentro que, sin embargo, no podrá ser reconocido en toda su complejidad –a saber, como *adentro del afuera*–, sino con el advenimiento del *ritmo del acontecimiento*). Antes de esto, con la vibración protagónica del *ritmo del sujeto*, el afuera de la inteligibilidad pura se *invertirá* (constituyéndose en interioridad) operando consecuente y simultáneamente un *giro* desde Dios al Sujeto (lo cual, dicho heideggerianamente, equivaldría a visualizar la transición de una metafísica objetiva a una centrada en la cuestión de la subjetividad; a saber, recomienzo metafísico a partir del *Yo* –y no de Dios– y de la *actividad* –y no de la contemplación– que se suele atribuir a la filosofía moderna encarnada en la figura de Descartes).

Ahora bien, después del platonismo prosigue (durante casi dos milenios) el des-pliegue del ritmo divino como teologocismo. Esto no quiere decir, en modo alguno, que durante este periodo todas y cada una de las propuestas filosóficas sean necesariamente teológicas (en el sentido que, aquí, atribuimos al término). Antes bien, de lo que se trata es de enfatizar (como mínimo) tres cosas: a) que la existencia de corrientes de pensamiento como el cinismo, el epicureísmo y/o el estoicismo, permaneciendo anclados a la tierra sin despegar hacia lo suprasensible (u otra alteridad extrema), vibran igualmente en el ritmo divino (aunque haciéndose eco, prioritariamente, del pliegue místico); b) que el telón rítmico de fondo a partir del cual emergen dichos movimientos contra-vinientes sigue siendo el teologocismo (principalmente, bajo la forma del neo-platonismo y, posteriormente, del escolasticismo); y c) que, sin embargo, ninguna propuesta alternativa podrá conseguir el *necesario re-pliegue* del despliegue teológico sin asumirlo, re-inventarlo y recrearlo mediante una *inversión-giro*. En otras palabras: intra-rítmicamente, las diferentes propuesta de pensamiento pueden realizar (y realizan) *inclusiones* explícitas e *inversiones* focalizadas de algunos asuntos clave concernientes a problematizaciones anteriores, sin que esto –evidentemente– implique un progreso necesario y acumulativo al estilo de Hegel. Como hemos insistido, intra-rítmicamente existe una co-existencia de planos/problemas y no una evolución de sistemas (razón por la cual, el advenimiento del des-pliegue teológico no condiciona secuencial y

progresivamente el desarrollo de las teorizaciones posteriores que rítmicamente se encadenan). Estas, en efecto, pueden saltarse libremente los escalones/eslabones más próximos e *incluir* asuntos concernientes a propuestas pasadas (por ejemplo, del pliegue místico), mediante la *invención* conceptual de una remozada problemática que, no obstante, mantiene una continuidad rítmica (en este caso, la continuidad del ritmo divino con el protagonismo de la exterioridad y el afuera).

En el estoicismo, por ejemplo, si bien se pasa por alto el desp(li)egue teológico manteniéndose anclado a la vida y a la tierra (*incluyendo*, de paso, elementos conceptuales fundamentales del pensamiento presocrático), no es menos cierto que, en ellos, la *invención* conceptual (por ejemplo, de la *ataraxia*), continúa manteniendo un protagonismo de la *physis* en tanto que divino dinamismo externo. En palabras de Hadot: “la elección de vida estoica consiste precisamente en decir «sí» al Universo en su totalidad, luego a desear que lo que sucede suceda como sucede (...) El consentimiento al destino y al Universo, renovado con motivo de cada acontecimiento, es pues la física practicada y vivida. Este ejercicio consiste en *poner la razón individual en armonía con la Naturaleza*, que es la Razón universal, es decir, en *igualarse con el Todo, en sumergirse en el Todo, en ya no ser «hombre», sino «Naturaleza»*”<sup>199</sup>. Esto no quiere decir –evidentemente–, que durante el ritmo divino (ya sea en su momento de pliegue o des-pliegue) se encuentre abolida la interioridad. Antes bien –como hemos insistido–, esta se encuentra siempre presente desde el principio (jugando, incluso, un rol determinante –más no protagónico– en el *misticismo* –en general– y en el estoicismo, cinismo y epicureísmo –en particular–). Pero, es más: habrán, incluso, claros ecos místicos en el seno mismo del teologismo medieval. Por ejemplo, en una figura tan preponderante como Agustín de Hipona, la cuestión de la interioridad jugará un rol fundamental. Esta, en efecto, se convierte en una dimensión problemática –*Quaestio mihi factus sum*–, para aquel que observa con estupor cómo los hombres contemplan la naturaleza (las cumbres de los montes, las inmensas olas del mar, las corrientes de los ríos, la inmensidad del océano y la rotación de los astros) y, sin embargo,

---

<sup>199</sup> Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p.231, la cursiva es nuestra.



se olvidan de sí mismos y de su interioridad. Si realmente se ama la verdad, si realmente no se quiere ser engañado –*Amant enim et ipsam, quia falli nolunt*–, el interior es algo que no puede ser descuidado. Hay, en este gesto, un eco místico que restituye un cierto carácter de dignidad a la *vida vivida* (aunque, simultáneamente, esta sigue siendo sometida a una verdad que la trasciende, en tanto que *Veritas est vera beata vita*). Para Agustín –cuyo pensamiento vibra en el despliegue del ritmo divino–, el lugar de residencia de la verdad continúa siendo Dios: *Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem* [Donde encontré verdad, allí encontré a mi Dios, la verdad misma]. Por ende, el protagonismo sigue siendo de este emplazamiento que permanece inmutable por encima de mi interioridad y de todas las cosas –*tu autem incommutabilis manes super omnia [...] in te supra me*–, por mucho que se destaque el *aspecto ético* del proceso (como insiste Troeltsch), la experiencia personal de la piedad (como observa von Harnack), o la transformación de la vida anímica (a la que refiere Dilthey), la cual no se limita sólo a la religiosidad del mundo externo, sino que entra en la realidad de la experiencia interior de la existencia de Dios<sup>200</sup>.

Ahora bien, cuando hablamos de un protagonismo del exterior (en relación a lo interior), esto no debe entenderse de forma simplista y caricaturesca. Como bien apunta Heidegger –en referencia a la obra de Agustín–, “la relación entre uno y otro es algo diferente a una inserción del uno en el otro y de este último en aquel”<sup>201</sup>. Hegel, por su lado, critica la ingenuidad y torpeza de quienes leen a Aristóteles aseverando que “el espíritu es como una hoja en blanco sobre la cual se escribe acerca de los objetos exteriores, lo que vale tanto como decir que el pensamiento viene de afuera”<sup>202</sup>. Evidentemente, el asunto es más complejo (y, en el caso concreto de Aristóteles, Hegel se encargará de enfatizar que “el entendimiento es la efectividad misma, que no está, como en el

---

<sup>200</sup> Para más detalles al respecto, dirigirse (por ejemplo), a Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997. En este contexto, en efecto, Heidegger asevera que Agustín “se mantiene en una consideración ordenadora y enmarcadora (...) ¡Modo de fundamentación por invocación a una extensión general enteramente asumida como una conjetura, y además con una orientación *del orden de un punto de vista!* ¡Saber objetivo!” (p.67).

<sup>201</sup> Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. Op. Cit., p.38.

<sup>202</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, p.306.

caso de la tablilla de cera para escribir, fuera de ella”<sup>203</sup>). En efecto, para él, el avance de Aristóteles respecto a Platón irá precisamente en esta línea: mientras que para el primero, el entendimiento es la efectividad misma que no está fuera de ella (que es, por tanto, *todo en sí*), para este último “la especulación recae sobre los modos totalmente externos”, se reprime el principio de lo individual y la idea “sólo se manifiesta como idea abstracta”<sup>204</sup>. Sin embargo, ni siquiera en Platón el asunto es tan sencillo. Los juegos de ensamblaje entre interioridad-exterioridad muestran una gran complejidad.

Por ejemplo, en la creación del Universo narrada en el *Timeo*, el Demiurgo “lo fabricó con forma esférica (...) la forma más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras” y “lo removió e hizo que se moviese por sí mismo en círculo volviendo sobre sí”<sup>205</sup>. Y en este cuerpo liso, completamente plano y entero, “puso el alma en el centro (...) y la extendió por todas partes y cubrió con ella el cuerpo por fuera”<sup>206</sup> (a saber, un único universo circular –ordenado, bueno y bello– que se mueve circularmente –retornando continuamente a sí–, en el cual es puesta un alma en el centro que, sin embargo, se extiende por todos lados envolviendo al que era su propio terreno). En otras palabras: el alma-semilla, que es como un pequeño pliegue sembrado en el gran pliegue del universo, termina por expandirse y envolver al propio círculo en que fue inserto. Pero, esto no es todo. Luego, el creador “comenzó a dividir de la siguiente manera: en primer lugar quitó una parte del todo; después de esto sacó una parte el doble de esta” y “tras partir toda esta estructura en dos (...) las dotó de un movimiento en derredor suyo que las hacia volver al mismo punto, e hizo dos círculos, uno fuera y otro dentro”<sup>207</sup> (a saber, el *círculo de lo mismo* –de la inteligencia y el conocimiento– y el *círculo de lo otro* –propio de la opinión y la creencia–). Y, si para los seres humanos es posible participar del *círculo de lo mismo*, lo es porque dios “modeló con forma circular la parte del alma que iba a contener, como un campo, la semilla divina, y la llamó cerebro”<sup>208</sup>. Como se puede apreciar, se trata

---

<sup>203</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II*. Op. Cit., p. 307.

<sup>204</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II*. Op. Cit., pp. 211 y 233.

<sup>205</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. pp.79-80 (33b-34a).

<sup>206</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p. 80 (34b).

<sup>207</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. pp.82-83 (36c).

<sup>208</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p.136 (73c).

de un continuo abismamiento de círculos-plegues que, sin embargo, en el caso de Platón, continúan siendo sub-yugados y atados por una exterioridad radical meta-física (el Bien, el Demiurgo), que es el *verdadero sujeto* que ata y sujeta (un ὑποκείμενον como *sub-iectum*). El orden físico-moral del universo, en tanto que único ser vivo, es una copia/imagen del modelo (el cual *sub-yace* eternamente puro, incorruptible e idéntico a sí mismo, tanto dentro como fuera del mismísimo universo).

En este sentido es que –anteriormente– mencionábamos que en el pliegue mismo de la exterioridad (es decir, en la rueda trascendente como uni-verso), vibra una interioridad doblemente ex-tasiada: a) de forma pragmática, como *démon-psiché* inmanente a dicha rueda; y b) como alteridad radical impensada/inhabitada (es decir, como espacio de la *rueda del sujeto* que es forcluida/eyectada). En la *univocidad del pliegue*, la forclusión de la interioridad radical (como lugar de residencia del pensamiento), se presenta como espacio vacío/silencioso que posibilita la pronunciación del monismo. En la *equivocidad del des-plegue*, sin embargo, lo forcluido retorna como *alucinatorio*; es decir, como *teo-logicismo* que convierte lo eyectado en eternidad cosificada de lo divino (ya sea como *Dios, Demiurgo, Motor inmóvil* o como *Lo Uno*). No es casual, en este sentido, que el *sujeto* sea nombrado en este ritmo como ὑποκείμενον (y solo posteriormente, con el cambio de ritmo vía *inversión-giro*, este pase a coincidir con la interioridad de un yo y una consciencia que adopta el protagonismo). En el ritmo divino –siguiendo a Heidegger–, todo ente es *subiectum* (es decir, algo que yace delante por sí mismo), siendo el término más corriente para nombrarlo el de *substancialidad*. Sin embargo,

“en el comienzo de la época moderna, la entidad del ente se transforma. La esencia de este comienzo histórico se basa en esta transformación. La subjetividad del *subiectum* (la substancialidad) se determina ahora como el representar que se representa. Ahora bien, el hombre, en cuanto ser racional, es en un sentido eminente el representar que representa. Por lo tanto, el hombre se convierte

en el ente eminente (*subiectum*), es decir en «sujeto» en modo «decidido»<sup>209</sup>.

Ya no se trata, por ende, de Dios y de la rueda trascendente como ente/ritmo eminente que ostenta el protagonismo. La eminencia de la exterioridad se invierte y gira hacia el *ego*, hacia la *res cogitans*, en la cual –a partir de ahora–, habitará y residirá la verdad del pensamiento en la *ritmicidad racionalista* del sujeto. Porque, como bien apunta Heidegger –aunque, desde otra perspectiva– “*ratio* es, por lo tanto, otro nombre para el *subiectum*, para lo que subyace”<sup>210</sup>; es decir, para lo que re-emplaza a la divinidad como *yacimiento*. Dicho en otros términos: tránsito desde el *yacimiento objetivo* (de la rueda trascendente) al *yacimiento subjetivo* (de la rueda inmanente). Lo que sub-yace, en el ritmo divino, es la *substancia/hypokeímenon* que: a) mantiene un protagonismo de la exterioridad en tanto que *physis* (aunque haya, simultáneamente, intimidad interior y exterioridad radical que va más allá de lo físico); b) el “más allá”, en este ritmo, coincide con la forclusión de la rueda inmanente del Eje que tiene un retorno alucinatorio como *yacimiento divino*; y c) así, lo que sub-yace, es lo que permanece siempre idéntico a sí mismo (a saber: es *ser* –y no vida–, es contemplación –de lo que *yace*–, y no acción –de un viviente inmerso en lo que hace–). Esta inmersión –en efecto–, estará dada por el remplazo de lo que *subyace presente* de forma exterior y pasiva, a lo que *sub-yace re-presentando* de forma activa: a saber, un *ego cogito* que es lo que permanece, lo que yace delante constantemente. Este nuevo *yacimiento*, a diferencia del divino, es sin embargo activo (re-presentativo) y extrae los minerales directamente de sí mismo (aunque *ex-trae*, como veremos, manteniendo la presencia de la rueda/yacimiento trascendente que ha perdido/cedido el protagonismo). Este *ritmo del sujeto*, sin embargo, no puede instaurarse con un mero cambio superficial en los criterios de actividad y con un matiz/mutación en las relaciones establecidas entre lo sensible y lo inteligible (es decir, entre los dos polos de la rueda trascendente que ejecuta, por ejemplo, el hilemorfismo). Para instalarse a residir en la verdad de la rueda inmanente se necesita un *re-pliege*,

---

<sup>209</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.756.

<sup>210</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op.Cit., p. 868.

un terremoto, una *inversión-giro*. Ni tan sólo la irrupción de un punto de vista empirista y el rescate de la *facticidad de una vida* (que tanto enfatiza Heidegger en su lectura de Aristóteles), podrá *re-plegar* lo que ha sido disociado mediante el des-plegue del teologismo. Porque en Aristóteles –a pesar de restituirse parte de la dignidad a la vida/viviente: haciendo, por ejemplo, del cuerpo la forma necesaria del alma–, se sigue aseverando que “lo mejor está al fin” y que “la especulación es superior a la práctica”<sup>211</sup>.

De poco sirve que se critique continuamente al absurdo y torpe Platón que pone las Ideas afuera –aseverando, de paso, que “no hay nada fuera de lo particular” y que “la separación de lo general de lo particular es la causa de todas las dificultades que lleva consigo el sistema de las ideas”<sup>212</sup>–, si finalmente se acepta que existe algo “separado en sí” que yace inmóvil (fundando y enaltecendo, de este modo, a la *teología como filosofía primera*). El *yacimiento teológico*, así, continúa paradójicamente vivo en su yacer inmóvil y primero: “*La vida reside en él (...) vida perfecta y eterna*”<sup>213</sup>. Ahora bien, se trata de una vida (*zoé*) que es duración continua y eterna (*aión*)<sup>214</sup>; a saber, una vida despegada de la tierra y concebida como identidad/unidad incorruptible y primera, siendo la *teo-logía* la encargada de estudiar teo-réticamente (es decir, contemplativamente), este primer principio eterno e inmóvil que es un *acto puro* que imprime movimiento en la potencia impura de la *physis/naturaleza*. Porque, para Aristóteles, si bien existe en la potencia de la *physis* una doble naturaleza (materia/forma) que es “separable sólo por el pensamiento”, simultáneamente asevera que “nada de lo que existe en potencia es eterno”<sup>215</sup> (otra forma de decir que *debe* haber algo “separado en sí” que sea la causa de una *physis* errante en la que no hay verdad). Ya que, si todo estuviese en movimiento (como en la naturaleza), *todo sería falso*, en la medida que “en todo lo que existe materialmente, o formando un todo con la materia, no puede haber identidad”<sup>216</sup>. Y, dicha carencia de *existencia determinada*, de existencia en acto –a saber, de

---

<sup>211</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Introducción de Miguel Candel y traducción de Patricio Azcárate. Barcelona: Espasa Libros, 2013, pp. 48 y 45.

<sup>212</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 102 y 385.

<sup>213</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., 342, la cursiva es nuestra.

<sup>214</sup> “θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν”.

<sup>215</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 240 y 268.

<sup>216</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., p. 225.

*indivisibilidad* en la que “hay siempre verdad” (léase *esencia* como identidad eterna de su existencia)–, implica que la *physis* no puede “estar en sí”, siendo una *existencia indeterminada* en que emerge lo falso. De poco sirve mencionar que “el movimiento es el acto por excelencia” o que “el movimiento es la actualidad de lo que existe en potencia”<sup>217</sup>. Para Aristóteles, finalmente, este tipo de actualidad (la que reina en la *physis*, como rueda trascendente) es una *actualidad imperfecta*, ya que “no hay movimiento relativo a la esencia”<sup>218</sup> (la cual existe separada, inmutable y eterna, independiente del conjunto formado por forma y materia).

He aquí el *ser en tanto que ser*, el primer principio, el motor inmóvil como acto puro “independiente de todo objeto material” que es “capaz de imprimir el movimiento y de dar enlace a todas las cosas”<sup>219</sup>. Porque si bien el hilemorfismo *inyecta inmanencia* a la rueda trascendente (haciendo de la forma algo inseparable de la materia; es decir, re-uniendo los dos polos irreductibles), no es menos cierto que, al igual que Platón: a) reconoce, simultáneamente, la existencia de *formas puras* (a saber, *esencia inmaterial*), que debe ser distinguida de la “figura” en tanto que *forma realizada*; b) se mantiene el *Bien* como enlace de todas las cosas (el cual se convierte en la finalidad de toda producción, en la medida que “todo movimiento tiene un fin” y “todo se refiere a algo que es primero”<sup>220</sup>); y c) esta anterioridad radical es una existencia separada y eterna (pura, incorruptible, inmaterial, siempre idéntica a sí misma, ingénita e imperecedera) que va más allá de la *physis* en tanto que esta se encuentra sujeta al devenir y al cambio (no pudiendo, por ende, ser *aquello que permanece* para dar cuenta de todo cuanto acaece). Sin algo que *sub-yace* de forma unitaria, *eterna y externa* –para ambos–, no se puede dar cuenta de lo verdadero (ya que la verdad, precisamente, coincide con el primer principio y es el fin de toda especulación en tanto que conocimiento de la causa). En efecto, en concordancia con el *Timeo*, se asume que “nunca podrá haber movimiento unido al equilibrio”,

---

<sup>217</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 258 y 316.

<sup>218</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., p.325. A lo sumo, para Aristóteles, será posible reconocer la existencia de una “potencia racional” que produce por sí sola efectos contrarios (es decir: *materia inteligible*), en contraposición a una “potencia irracional” que produce un solo y mismo efecto (a saber, *materia sensible*).

<sup>219</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 312 y 53.

<sup>220</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 102 y 118.

articulando siempre, “en consecuencia, la estabilidad con el equilibrio y el movimiento con el desequilibrio”<sup>221</sup>. La diferencia radicará en que, mientras que para Platón “la causa de esto es la desigualdad de la naturaleza” (es decir, la dicotomización de la rueda trascendente en sensible e inteligible que opera –sin embargo–, unitariamente a partir de un mecanismo de *participación* en la *potencia de la Idea*), para Aristóteles el des-equilibrio propio del movimiento obedece a la indeterminación de lo sensible que es determinado/equilibrado por una naturaleza necesariamente *inmóvil y en acto*. He aquí la gran diferencia y la notable invención aristotélica: destituir el pensamiento de lo móvil y lo inmóvil como articulación de contrarios vía inserción de una inmovilidad que mueve sin tocar y que se encuentra eternamente móvil en tanto que puro acto<sup>222</sup>. Porque, en Aristóteles, no se trata de la mera adopción de la inmovilidad como principio primero (esto, en efecto, ya era lo fundamental en el des-pliegue teologicista de Platón<sup>223</sup> y en el pliegue místico de Parménides). De lo que se trata, antes bien, es de evitar tanto la doctrina del *puro movimiento* defendida por filósofos como Heráclito (ya que, si todo est  en movimiento, todo será falso), a la vez que sortear el peligro de la *pura inmovilidad* (en la medida que, si todo estuviera en reposo, todo será eternamente verdadero y falso).

La respuesta, por ende, será esta paradójica inmovilidad en acto –el *motor inmóvil* como *acto puro*– que no sólo está más allá de la *physis* (en tanto que causa y principio primero), sino que es absolutamente independiente (*est  en sí*, en tanto que *ser separado*) y no entra con ella en contacto. El motor inmóvil imprime el movimiento y da enlace a todas las cosas, pero no puede mezclarse con la *physis*, en la medida que cualquier contacto con esta lo contaminar  con su potencialidad (recordemos que, para Aristóteles, hay una identidad de género entre *physis* y *dynamis*). Por ende, si bien en Aristóteles se produce un simulacro

---

<sup>221</sup> Platón, *Timeo*, Op. Cit. p.113-114 (57e-58a).

<sup>222</sup> Este, en efecto, es uno de los principales artilugios que utilizan todos los grandes pensadores: creación de un dispositivo conceptual que permita pensar lo que, antes de él, resultaba impensado (en el caso de Aristóteles, una inmovilidad móvil que, sin embargo, persevera en su identidad/eternidad en acto).

<sup>223</sup> En esta línea, no est  demás recordar que Aristóteles enfatiza que el *Bien en sí* que él busca no es la *Idea del Bien*, en la medida que esta es *inmóvil e irrealizable*, sino que se trata de buscar una inmovilidad activa que no puede dejar de realizarse. Ver Aristóteles, * tica Eudemia*. Traducción y notas por Julio Pall  Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p.430.

de re-pliegue entre aquello que Platón había despegado (lo universal y lo particular, lo sensible y lo inteligible), el des-pliegue teológico igualmente se ejecuta y re-produce en la ritmicidad de su pensamiento (sólo que, sin repetir el doble despegue, el carácter doblemente negativo que ejecuta el platonismo al separar lo sensible y lo inteligible y, luego, al poner más allá la *Idea del Bien* y la figura del Demiurgo). La negatividad del des-pliegue, sin embargo, se recrea y mantiene (a pesar de la *inversión focalizada* del par forma-materia vía *invención* del hilemorfismo). Se trataría, así, de una metafísica negativa que despega la *physis* (la rueda trascendente) del acto puro que le imprime movimiento. Se podría recalcar –a favor de Aristóteles– que el motor inmóvil, en tanto que primer principio, no lo es en sentido cronológico (evitando, así, una teología en que emerja la figura primigenia del demiurgo), sino que, más bien, se trata de una anterioridad en importancia, dignidad y excelencia. Sin embargo, esto no elimina el hecho de que *el acto sea anterior a la potencia*, que este sea conceptualizado como algo *separado en sí* (es decir, independiente del conjunto forma-materia) y que, por ende, se convierta en *una causa externa*. Escribe Aristóteles, en efecto, que “los elementos constitutivos no son las únicas causas; hay también causas externas, como el motor” y que “la ciencia del ser en tanto que ser, es diferente de todas estas ciencias y *está fuera de ellas*”<sup>224</sup>. En efecto, de las tres ciencias teóricas (matemática, física, teología), es sólo esta última la que se ocupa del estudio de la naturaleza inmóvil e independiente (mientras que, saber “si el Ser es uno e inmóvil no es tarea propia de la Física”<sup>225</sup>). Pero, ¿cómo se produce, entonces, la relación entre estos dos dominios irreductibles?

Una cuestión fundamental de todo ejercicio de des-pliegue (es decir, de la negatividad que implica una separación), será dar cuenta de la relación que se establece entre ambas dimensiones<sup>226</sup>. Para Aristóteles –así como para Platón–, la respuesta se comienza a elaborar a partir del reconocimiento de la *unidad del*

---

<sup>224</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 335 y 311, la cursiva es nuestra.

<sup>225</sup> Aristóteles. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 2007, p. 63 (184b).

<sup>226</sup> De igual modo, una cuestión fundamental de todo ejercicio de pliegue (es decir, de la positividad que implica una reunión), será dar cuenta de cómo la diferenciación interna impide la homogenización. Dicho de otro modo: la *experiencia oceánica* es al pliegue lo que la *experiencia del desierto y la intemperie* es al des-pliegue. Para una interesante reflexión sobre ambas experiencias dirigirse a Esquirol, J.M. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.



ser. “El ser y la unidad son por excelencia el atributo universal” y, si bien “lo que tiene causa es compuesto (...) hay unidad en el todo”<sup>227</sup>. Ahora bien, a diferencia de la problematización platónica (estructura unitaria de funcionamiento de los contrarios vía *participación*), la visión de Aristóteles pasa –como hemos insistido– por la *invención* conceptual del *motor inmóvil*:

“Hay algunos que, para resolver esta cuestión de la unidad admiten la participación; pero no saben ni cual es la causa de la participación, ni lo que es particular. Según otros, lo que forma la unidad es el enlace con el alma (...) Otros, en fin, dicen que la vida es la reunión, el encadenamiento del alma con el cuerpo (... sin embargo) No hay otra causa de unidad que el motor que hace pasar los seres de la potencia al acto”<sup>228</sup>.

Pero, en concreto, ¿cómo se imprime este movimiento en ausencia de contacto? La respuesta clásica la encontramos en el libro XII de la *Metafísica*: “mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas”<sup>229</sup>. No se trata, como en Platón, de implantar dentro de la *physis* un elemento a partir del cual, con posterioridad, se podrá *participar* e *imitar* la esfera divina. De lo que se trata, antes bien, es de que la *physis* se mueva debido al amor que siente por dicha perfección; es decir, mediante la *atracción* que ejerce algo que mueve sin tocar y sin mezclarse, sin *tracción/movimiento* directo (magnetismo íntimamente distante). Esta *a-tracción amorosa*, por ende, lleva a *contemplar* desde la propia facticidad de la vida (a saber, desde “una actividad del alma de acuerdo con la virtud”<sup>230</sup>), y no mediante una reminiscencia de lo ya contemplado (en otra vida y otro mundo) que requiere rechazar un cuerpo y una sensibilidad que impiden emprender el vuelo. Dicho en otras palabras (las de Hegel), esto implica “la determinación interior de la cosa natural misma” (... lo

---

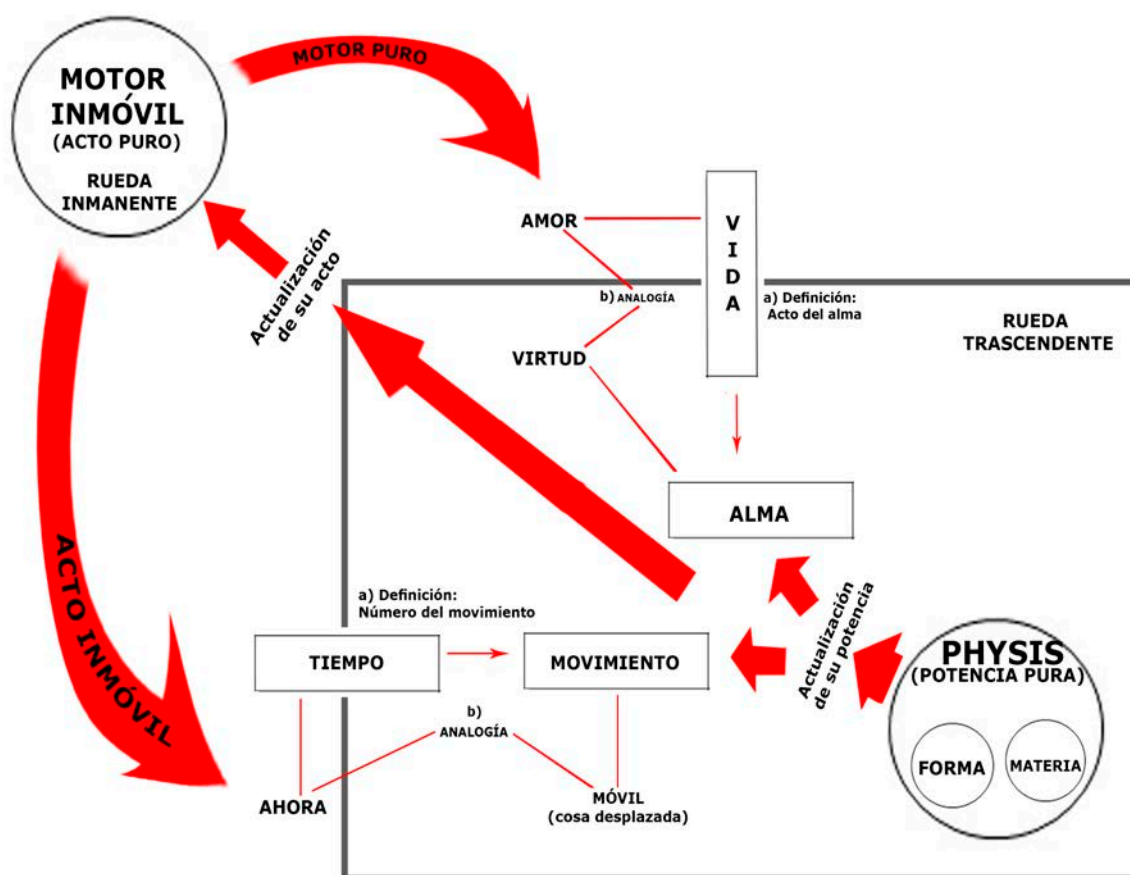
<sup>227</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 278 y 237.

<sup>228</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp.250-251.

<sup>229</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen II. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p. 220.

<sup>230</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p.142.

cual) le lleva a concebir la naturaleza como *vida*<sup>231</sup>. Sin embargo, Aristóteles conserva un *aristo/telos* –toda actividad humana tiene un fin, y este es el Bien–, que implica una exterioridad y *una jerarquía* de fáctica actualización ascendente: “se asciende, como hemos dicho, de acto en acto hasta que se llega al acto del motor primero y eterno”<sup>232</sup>. He aquí la *fuerza separada* de Amor que mueve en cuanto que es amada (y no, como todas las demás cosas, que mueven al ser movidas). Veamos gráficamente este ascenso:



Como se puede apreciar, el *aristo-telos* de Aristóteles se sitúa en lo alto de una anterioridad en perfección y excelencia (el motor inmóvil como causa primera), que además determina la finalidad del proceso; a saber, la consecución del Bien supremo. Un Bien que, como hemos insistido, nada tiene que ver con la

<sup>231</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II.* Op. Cit., p.272.

<sup>232</sup> Aristóteles. *Metafísica.* Introducción de Miguel Candel y traducción de Patricio Azcárate. Barcelona: Espasa Libros, 2013, p.268.

Idea inmóvil y en potencia del Bien platónico: “es evidente, conforme con lo que va dicho, que la actualidad del bien es preferible a la potencia del bien y es más digna de nuestra veneración”<sup>233</sup>. Sin embargo, se conserva la lógica del *ascenso-descenso* (tan presente en el capítulo VII de *La República*<sup>234</sup>), profundizando la cuestión de la jerarquía y la asimetría. En la *Física*, por ejemplo, Aristóteles se encarga de argumentar que “aunque la distancia entre dos puntos sea una, estar distante en la dirección de A a B no es una y misma cosa que estarlo en la dirección de B a A”<sup>235</sup>. Por un lado, a diferencia de Heráclito, se deja en claro que no se trata de uno y el mismo camino cuando nos dirigimos hacia arriba que hacia abajo (dicho de otro modo: se des-pliega el pliegue místico). Por otro, en referencia a Platón, se enfatiza que no es lo mismo descender desde la potencia de la Idea que ascender de acto en acto hasta llegar al acto puro del motor inmóvil. No es casual, en este sentido, que Platón conceptualice al *tiempo* como una *imagen móvil de la eternidad* (a saber, definición que surge desde el descenso de la potencia eterna hacia su imagen/copia que, por ende, *participa* de ella), mientras que Aristóteles lo define como el “número del movimiento según el antes y después”<sup>236</sup> (es decir, siguiendo un camino ascendente en que *el tiempo determina al movimiento*). Se asciende, de este modo, en dignidad y en acto, en tanto que el *movimiento* es la actualidad de lo potencial en cuanto tal (en otras palabras: actualidad actual –pero imperfecta– de aquello que es movable) y el *tiempo* –por su lado–, es la actualidad actual y perfecta que determina el movimiento de la *physis* en tanto que es capaz de medirla.

Pero esto es sólo el comienzo. La relación *tiempo-movimiento*, en realidad (así como la relación *alma-vida*), nos puede aportar la clave fundamental para comprender el modo en que Aristóteles, concretamente, construye la relación asimétrica y sin mezcla entre *physis* y *motor inmóvil* (ya que, antes de poner ambos términos en relación, este se encarga de enfatizar que es “evidente que el

---

<sup>233</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., pp. 269.

<sup>234</sup> En este texto, “contemplar el bien y llevar a cabo el ascenso” es la tarea fundamental de la filosofía (en tanto que “camino de ascenso hacia lo que es”). El filósofo, no obstante, tiene en *La República* la obligación de “descender hacia la morada común de los demás y habituarlos a contemplar las tinieblas”. Platón. *La República*. Diálogos IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988. pp. 345, 348 y 346.

<sup>235</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 140 (202b).

<sup>236</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 205 (220a).

tiempo no es un movimiento”<sup>237</sup>). Sin embargo, a pesar de que su radical diferencia resulta una cuestión *evidente*, este termina por aceptar que no se puede conocer al uno sin el otro, estableciendo entre ellos una analogía: “el ahora sigue a la cosa desplazada como el tiempo al movimiento”<sup>238</sup>. Y, esta analogía, había sido precedida y preparada por otra de enorme importancia: “y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, *por analogía con la magnitud*. Pero también en el tiempo hay un antes y un después, pues el tiempo sigue siempre al movimiento”<sup>239</sup>. De este modo, *por intermedio de la analogía*, se llega a un *definición* del tiempo como *número del movimiento según el antes y el después*.

Retengamos esto (y no lo olvidemos): la analogía es utilizada –aquí– como un dispositivo de pensamiento privilegiado en lo concerniente a la puesta en relación de dominios inconmensurables e irreductibles. No es casual, en este sentido, el protagonismo que adquiere posteriormente el estudio sistemático y pormenorizado de la analogía al interior de la escolástica (ya que –por ejemplo–, permite argumentar y sostener la relación asimétrica y jerárquica de *Dios* –como *analogado principal*– con el hombre y el mundo –en tanto que *analogados secundarios*–). Tampoco es casual, en efecto, que cuando Platón inserta la cuestión de la *Idea del Bien* en el capítulo VII de *La República* se valga precisamente de un *encadenamiento analógico* (ascendente y jerárquico) entre el “fuego” (de la caverna), el “sol” (fin de lo visible) y el “*Bien*” (fin de lo inteligible). Esta “*an-a-logía*” muestra con claridad su visión *doblemente negativa*: a) dentro de la rueda trascendente de la *physis* tenemos, por una parte, la *luz engañosa del fuego* que ilumina la caverna y, por otra, la *luz del sol* que, si bien nos rescata de las apariencias y las tinieblas (a saber, inicio de la *marcha dialéctica* desde el interior al exterior: *primer despegue* desde la parte inferior a la superior de la rueda), esta sigue siendo “lo más brillante del ámbito de lo visible y de la índole del cuerpo”<sup>240</sup>; b) mientras que, la marcha del “Sol” al “*Bien*”, constituye el *segundo despegue* (desde la interioridad de la rueda trascendente a la exterioridad radical de la rueda inmanente); es decir, ascenso “hasta el principio

---

<sup>237</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 200 (218b).

<sup>238</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 204 (219b).

<sup>239</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 202 (219a), la cursiva es nuestra.

<sup>240</sup> Platón. *La República*. Op. Cit., p. 365.

mismo, a fin de consolidarse allí”<sup>241</sup>. Y, en concordancia con esta rítmica negatividad, el principio mismo (el *Bien*) es, para Platón, *an*-hipotético: “el principio del todo, que es no supuesto<sup>242</sup>”, se sitúa mas allá de las formas contrarias inteligibles, siendo su fin supremo.

Lo *anhipotético* (además de la puesta en comunicación de los inconmensurables mediante un recurso analógico), también se hace eco en el despliegue teológico de Aristóteles (precisamente, en referencia a la “no-contradicción” como *principio cierto por excelencia*): “es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (...) y no hipotético (...) algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento”<sup>243</sup>. Si bien la conceptualización y uso de *lo anhipotético* no es idéntica (mientras que en Platón se refiere a ese enigmático fin de lo inteligible que va más allá de las formas contrarias, en Aristóteles se utiliza para dar cuenta de una primera proposición no deducible de otra, y que sin embargo tiene una demostración), ambos se valen de este *yacimiento teológico* como sustrato unitario/identitario que *sub-yace* al devenir, al movimiento y al cambio. Pero, es más: en Aristóteles (así como en Platón) *lo anhipotético* y *lo analógico* se conjugan, en la medida que el *principio de no contradicción* es utilizado para fundamentar la *existencia necesaria* del motor inmóvil. Así como resulta imposible entrar en un diálogo sensato sin asumir (*an*-hipotéticamente) el principio de no contradicción, resulta igualmente inverosímil entrar en la comprensión de la potencia de la *physis* sin asumir el motor inmóvil: “es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe (...) por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea en acto”<sup>244</sup>. Sumado a ello –y en relación al acto, como existir de la cosa– Aristóteles se encarga de recalcar que “basta *contemplar la analogía* (...para que) quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia”<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> Platón. *La República*. Op. Cit., p. 366.

<sup>242</sup> Platón. *La República*. Op. Cit., p. 337.

<sup>243</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen I. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p.166 (1005b).

<sup>244</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen II. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p. 214 (1071b).

<sup>245</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Op. Cit., p. 52 (1048b), la cursiva es nuestra.

Es de esta forma –como intentamos plasmar anteriormente en nuestro esquema/dibujo del pensamiento de Aristóteles– que este conceptualiza la relación del *motor inmóvil* con la *physis* a través del par *vida-alma* y *tiempo-movimiento*. Decíamos, respecto a este último, que se trataba de dos dominios diferentes que, no obstante, alcanzaban una *definición* mediante el uso de la *analogía*. Ahora bien, la definición del “tiempo” como *el número del movimiento* incorpora otro sello propiamente aristotélico: el *número* (como el ser, la vida o la potencia) se dice de muchas maneras. En este caso en concreto, se dice en dos sentidos contrapuestos: a) como lo numerado/numerable; y b) como aquello mediante lo cual numeramos. A partir de esto, se concluye que “el tiempo es lo numerado [es decir, el movimiento según el *antes* y el *después*, y] no aquello mediante lo cual numeramos”<sup>246</sup>. Pero, ¿qué es aquello mediante lo cual numeramos; es decir, aquello mediante lo cual *determinamos* el movimiento según un *antes* y un *después*? Respuesta de Aristóteles: “el «ahora» *mide* el tiempo en tanto que *antes* y *después*”<sup>247</sup>. Pero, ¿no escribía este, anteriormente, que “el tiempo es lo *determinado por el ahora*?”<sup>248</sup>. Efectivamente, ya que el “tiempo”, al igual que el “número” (e inclusive, al igual que el mismísimo “ahora”), se dice de más de una manera.

Por ende, aclaremos algo de inmediato: la *definición* del tiempo como número del movimiento tiene, también, dos posibles acepciones: a) una *descendente-determinada* (en que el protagonismo es del *antes* y el *después*); y b) una *ascendente-determinante* (en que el protagonismo es del *ahora*). Y, si bien ambos sentidos son necesarios (como en la *physis*, por su lado, lo son la materia y la forma), en el *camino ascendente de acto en acto* que permite llegar al motor inmóvil la necesidad es fundamentalmente la del *ahora* (en tanto que este es *eterno* en sí mismo –el tiempo, para Aristóteles, no es una sucesión de limitados *ahoras*–, *determinante* –de una unidad continua e incorruptible–, y un acto que *mide* –en tanto que *existencia determinada* que *subyace* y permite definir lo anterior y lo posterior, lo futuro y lo pasado *en el ahora*). Así lo escribe

---

<sup>246</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 203 (219b).

<sup>247</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 203 (219b), las comillas y la cursiva es nuestra.

<sup>248</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 202 (219a), la cursiva es nuestra.

Aristóteles: “el tiempo es, pues, continuo por el ahora y se divide en el ahora”<sup>249</sup>. Y es de esto y desde esto que *sub/yace* –es decir, del *acto puro* al que se asciende, de la inmutabilidad separada y eterna de una *esencia anhipotética*– que se pueden establecer *relaciones analógicas* (asimétricas y jerarquizadas) que enlazan sin tocar y que mueven en cuanto que son amadas. Lo anhipotético subyacente, así, se transmite analógicamente *en acto sin contacto* (ya que este, en efecto, lo contaminaría de potencia y arruinaría la pureza *incombustible* de su acto). Aristóteles dirá, por lo tanto, que el “ahora” es al *tiempo* lo que el “móvil” (cosa desplazada) es al *movimiento* (resguardando, de este modo, tanto la separabilidad como la conectividad mediante un recurso al acto).

Por este motivo, en nuestro esquema, situábamos el “tiempo” (y la “vida”) como simultáneamente dentro y fuera de la *physis*: dicho en *sentido descendente* (es decir, como antes y después), el tiempo se encuentra situado dentro de la rueda trascendente; pero, dicho en *sentido ascendente* (es decir, como “ahora”) se encuentra situado (más bien dicho: forcluido/eyectado) fuera de la rueda. De este modo, la “cosa desplazada” se convierte en el analogado secundario de un “ahora” que se constituye en la *medida exacta*, en la *medida por excelencia*, a la cual “no se le puede quitar ni añadir nada”<sup>250</sup> (es decir, en el analogado principal o primario). Porque, ¿que es el “ahora” sino este *acto inmóvil* (es decir, *temporal*) que se dice simultáneamente como “amor” (en sentido *existencial*) que es *motor puro* que mueve sin tocar al ser contemplado? Ya que, por una parte, el “amor” es a la *vida* lo que el “ahora” es al *tiempo* (dispositivo analógico); y, por otra, el par “a-mor/a-hora” se constituye en la doble negación del sentido primigenio del *Aión* (existencial y temporal) como inmanente a la *physis* (dispositivo anhipotético).

Veamos, primero, lo concerniente a lo analógico. Así como el tiempo alcanza su definición como número del movimiento (en dos posibles sentidos: “ahora-ascendente” y “antes/después-descendente”), la *vida* es definida como *acto del alma* (es decir, aquello que la *determina*), también en un doble sentido: a) como acto descendente imperfecto (es decir, como *vida fáctica* del ser humano: *Bíos*); y b) como acto ascendente perfecto (a saber, la *vida eterna* y

---

<sup>249</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 204 (220a).

<sup>250</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., p.276.

*divina –zoon áidion–* con que anteriormente definíamos al acto puro). De este modo, la vida se dice de muchas maneras, yendo desde la pura potencia de un *zoon álogon* (por ejemplo, animal o planta) hasta llegar en una marcha ascendente de acto en acto a la actualidad pura del *zoon áidion* (en que, como insistimos, el *aión* que vibra en la divinidad del *áidion* he perdido su carácter de pliegue vital témporo-existencial deviniendo abstracción lógico-conceptual de una subyacencia identitaria, imperecedera e inmutable, que es eyectada y forcluida –doblemente– de la rueda trascendente de la *physis*). Ya que, así como en la marcha ascendente de *actualización de la potencia* de la *physis* emerge el “movimiento” (que alcanzará, luego, una actualidad en clave temporal), nos encontramos simultánea y análogamente con un “alma” que es la *actualización de la potencia* de la *physis* en clave existencial; a saber, una *vida fáctica* (es decir, “activa”), que se diferencia de la potencia pasiva de una vida carente de logos (en la medida que se trata de la “actividad propia del ente que tiene razón”<sup>251</sup>).

De este modo, para Aristóteles, el bien y la función propia del hombre “es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (...), es *una cierta vida*”<sup>252</sup>. Esta, en efecto, adquirirá una denominación propia (*Bíos*), así como una jerarquización ascendente de su facticidad (la vida del cuerpo –*bíos apolaustikós*–, la vida con los otros –*bíos politikós*– y la vida con las ideas y la mente –*bíos theoretikós*–), siendo esta última –en tanto que vida contemplativa– la que se encuentra en acto y determinación más de acuerdo con la *virtud* (es decir, en concordancia y acuerdo analógico con la *felicidad* y el *amor* propio del primer motor). Porque, a diferencia de la multiplicidad de la virtud humana, “Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no solo existe una actividad del movimiento, sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento”<sup>253</sup>. Y es en esta quietud inmóvil en acto –es decir, en el “ahora”–, en donde reside la *vida perfecta y eterna* que mueve en tanto que es “amada”; a saber, en tanto que es *contemplada* por una vida fáctica analogada).

---

<sup>251</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 141 (1098a).

<sup>252</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p.142 (1098a).

<sup>253</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 321 (1154b).



Pero, ¿en donde reside la analogía? En la identidad unitaria y perfecta del acto subyacente a la que tiende y desde la que se extiende la vida fáctica. Es por ello que la felicidad humana, en tanto que actividad del alma, requiere “una virtud perfecta y una vida entera”<sup>254</sup>. A diferencia de una vida mala y corrompida (a saber, indeterminada e indefinida), la *vida buena*<sup>255</sup> obra de acuerdo con la “virtud” (así como la *vida eterna* obra de acuerdo con el “amor”), y lo hace durante *toda su vida* (así como la vida divina es eternamente idéntica a sí misma). Es por ello que, para Aristóteles, una golondrina no hace verano y un día no hace la felicidad. Antes bien, se requiere *una vida entera* (razón por la cual “no se debe llamar feliz a un hombre mientras vive, sino sólo cuando ya ha alcanzado su fin, ya que nada incompleto es feliz, al no ser un todo”<sup>256</sup>). De este modo, la vida “entera” (que no se alcanza mientras se vive) se hace eco analógico (y anagramático) de la vida “eterna”,

“pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe *una cierta semejanza* con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad (...) pues esta es por naturaleza honorable. De suerte que *la felicidad será una especie de contemplación*”<sup>257</sup>.

Hay, en el fragmento anterior, como mínimo dos cuestiones de enorme importancia: a) la referencia a *una cierta semejanza* con la actividad divina; y b) la aseveración de que *la felicidad es una especie de contemplación*. Partamos por

---

<sup>254</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 147 (1100a).

<sup>255</sup> Para Aristóteles, “la función del alma es hacer vivir (...) la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica (...) una vida buena”. Aristóteles, *Ética Eudemia*. Op. Cit., p. 433 (1219a).

<sup>256</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*. Op. Cit., p. 434 (1219b).

<sup>257</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 400 (1178b), la cursiva es nuestra. En una línea similar, la traducción de la *Metafísica* que realiza Patricio de Azcaráte plantea lo siguiente: “Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Él la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros. El goce para él es su acción misma (...) Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad”. Aristóteles. *Metafísica*. Op. Cit., p.342.

esto último. La felicidad, decíamos anteriormente, es para Aristóteles una actividad del alma (ante lo cual, añadiríamos ahora, que se trata de una *actividad-contemplativa* del alma de acuerdo con la *virtud*). Al con/jugar “actividad y contemplación” se asciende en acto hacia la perfección divina, en la medida que –precisamente–, “la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa”<sup>258</sup>. Inmediatamente, Aristóteles agrega que, “en consecuencia, la actividad humana que está más *íntimamente unida* a esta actividad, será la más feliz”; es decir, que la virtud de la *actividad-contemplativa* se encuentra más íntimamente unida a lo divino en tanto que se acerca al acto puro, a la *actividad-inmóvil*. A diferencia de la actualidad de la potencia (ya sea como movimiento de la *physis* o como vida corporal del alma), la *actividad-contemplativa* asciende en acto hacia la paradójica pureza de aquella sustancia inmóvil que no puede dejar de actuar (uniéndose, así, íntimamente con aquello que no tiene ni puede tener *con-tacto* más que mediante la *participación* en un acto análogo). Porque, en Aristóteles, no sólo se afirma (como vimos hace escasas líneas) la existencia de una cierta *semejanza* con la actividad divina, sino que también la necesidad de “*participar* de la vida buena y bella”<sup>259</sup> del acto puro que nos anima. La felicidad, en efecto, es un *eudaimón* (un llevar un demon/dios en el interior).

¿No nos acerca, esto, a la problematización desplegada por Platón? ¿No es el propio Aristóteles quién, además, asevera que el hombre es un compuesto (en que lo fundamental es la “actividad de la parte divina del alma”), siendo nuestro deber “inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aún cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad”<sup>260</sup>? ¿No es participando, entonces, de esta pequeña parte que habita en nosotros, como los seres humanos nos alzamos en acto y alcanzamos la felicidad? En modo alguno, ya que lo que habita en nosotros no es una semilla (potencial y material), sino una *actividad*. Es por ello que se hablaba de una cierta *semejanza con la actividad divina* y de una *participación en la actividad* de la parte divina del alma. He aquí

---

<sup>258</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 400 (1178b).

<sup>259</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*. Op. Cit., p. 417 (1215a).

<sup>260</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., pp. 397-398 (1178a).

la *actividad-contemplativa* de acuerdo con la virtud que “debe fijarse un blanco para vivir bien (...) y, manteniendo sus ojos en él, *regular todos sus actos*”<sup>261</sup>. He aquí la íntima unión en acto y sin contacto entre amante y amado: “el efecto debe ser proporcional, de modo que el que es mejor debe ser amado más que él amar (...) porque, cuando el afecto es proporcional al mérito, se produce, en cierto modo, una igualdad”<sup>262</sup>. Una igualdad análoga entre la *actividad-contemplativa* y un principio tal –el primer motor–, cuyo esencia es su mismo acto puro e inmóvil; y entre esa *vida entera* que se hace eco de la unidad incorruptible y determinante de la *vida eterna*. Por ende, si bien “no serán los mismos, sino diferentes, a no ser *en un sentido determinado* y aplicados a todas las cosas”, se efectúa igualmente la íntima unión de planos/existencias inconmensurables: “*en este sentido son los mismos, o lo son analógicamente*”<sup>263</sup> en tanto que seres separados y separables. Pero se trata de una separación (*des-pliegue*) desde la unidad del *pliegue* (dicho como vida entera y eterna), razón por la cual “no es posible (...) estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona”<sup>264</sup>) –en el caso de la virtud/amistad–, y sólo a una sustancia primera (en tanto que blanco fijado/contemplado que permite al enamorado regular sus actos y ser bien gobernado). Ya que, como termina concluyendo el libro XII de la *Metafísica* (en referencia a la forma en que se encuentra el Bien Supremo en el Universo), “no es cosa buena el mando de muchos: uno sólo debe ejercer el mando”<sup>265</sup> y, por ende, un solo es quien debe ser amado y contemplado<sup>266</sup>.

Ahora bien, esta separabilidad radical de la causa primera hace que el *amor* y el *ahora* caigan fuera de nuestra rueda trascendente (vía eyección/forclusión del *yacimiento teológico*). En esta línea, la *physis* no puede ser causa de su propio amor (sino sólo aquella esfera enamorada), ni causa de su propia eternidad determinada (ya que ella, de la actualidad pura, se encuentra

---

<sup>261</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*. Op. Cit., p. 416 (1214b), la cursiva es nuestra.

<sup>262</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 334 (1158b).

<sup>263</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Op. Cit., p. 212 (1071a), la cursiva es nuestra.

<sup>264</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 332 (1158a).

<sup>265</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Op. Cit., p. 245 (1076a).

<sup>266</sup> No es casual, en este sentido, que Aristóteles mencione que “la mayoría de los hombres, a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 336 (1159a).

privada). Así como se asciende de acto en acto hasta llegar al motor inmóvil y su eterna determinación, desde este se desciende privativamente hasta llegar a la absoluta indeterminación (que, en Aristóteles, no es la materia, sino la mismísima privación: “nosotros afirmamos que la materia es distinta de la privación, y que una de ellas, la materia, es un no-ser por accidente, mientras que la privación es de suyo no ser [...] no lo es en absoluto”<sup>267</sup>). La rueda trascendente (de la *physis*/exterioridad) se convierte así en la *esfera privada*; mientras que, la rueda inmanente (de la razón/interioridad), se convierte paradójicamente en la *esfera contemplada*. Por ello decíamos, anteriormente, que lo forcluido (es decir, el yacimiento teológico), regresa y desciende en su aspecto divino-alucinatorio. Al fundarse todo en este *principio an-hipotético* (que hace de la *physis*, necesariamente, un dominio privativo), el *des-pliegue teológico* parte por la negación del misticismo; es decir, por la negación de la inmanencia del pliegue divino. La verdadera causa, para este movimiento, debe estar fuera, debe ser una existencia separada (razón por la cual se ejecuta un despegue anhipotético que es ensamblado analógicamente). Lo alucinatorio radica en que, la causa primera y externa a la *physis* (es decir, ajena a la rueda de la exterioridad), termina por ser la propia rueda racionalista (es decir, el reducto de la interioridad). Así, la verdad de la exterioridad radical se hace residir en una interioridad impensada (o, más bien dicho, pensada como exterioridad y desde la exterioridad). La paradoja de un motor inmóvil, en este sentido, se vuelve algo efectivo y, su presencia, un movimiento alucinatorio. En tanto que trastorno de la percepción, la alucinación –desde una perspectiva psicopatológica–, puede ser comprendida como “una percepción sin objeto real, sin el estímulo externo correspondiente”<sup>268</sup> (que, en este caso, se correspondería con Dios, el Demiurgo, o el Motor Inmóvil).

---

<sup>267</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 87 (192a). En la *Metafísica*, por su parte, los tres niveles se ven claramente distinguidos y diferenciados cuando Aristóteles se dispone a comprender qué es el movimiento: “habrá que incluirlo o bien en la *privación*, o bien en la *potencia*, o bien en la *actualización pura*”. Si bien concluye, inmediatamente, que “ninguna de estas cosas parece posible”, la presencia de una visión jerárquico-asimétrica resulta evidente. Aristóteles, *Metafísica*. Op. Cit., p. 175 (1066a), la cursiva es nuestra.

<sup>268</sup> Además, se debe tener en consideración que “el juicio de realidad sobre la alucinación puede oscilar desde la *completa certeza* (apodíctica) de una realidad, pasando por la *duda*, hasta considerarlas *irreales*”. Capponi, R. *Psicopatología y*

Ahora bien: podríamos decir –incluso– que se trata de un movimiento *esquizo-paranoide*, en la medida que se encuentra *dividido/escindido* y perseguido por sus propios delirios y alucinaciones. La paranoia –como trastorno de la personalidad–, se caracteriza precisamente por la presencia de alteraciones perceptivas (lo alucinatorio), un severo compromiso del área vincular (entre sensible e inteligible –por ejemplo–, o entre *physis* móvil y motor inmóvil) y, todo lo anterior, desemboca en un serio conflicto de la dimensión realidad-irrealidad (que, en nuestros términos, equivaldría a constatar que la *buena vida*, la *vida verdadera y correcta*, se encuentra situada después y/o fuera de nuestra propia vivencia concreta y directa)<sup>269</sup>. Dicho en otras palabras: el modo de pensar teológico ejecuta un despliegue del *aión* (temporal-existencial), que despega (a saber, que escinde y asciende) como “vida” (existencia perfecta) y como “tiempo” (unidad e incorruptibilidad de lo eterno como lo permanentemente idéntico). El *aión*, así, ve literalmente *invertido* su sentido primigenio: del *aión* (como pliegue témporo/existencial) a la *nóia* (como despliegue de tiempo y existencia por parte del *nous*; a saber, por el ejercicio de una abstracción lógico-conceptual de la mente). No es de sorprender, en este sentido, que la palabra *paranoia* –a partir de Grecia–, comience a ser utilizada para describir la locura (entendida como aquella forma de vida que va contra el sano y correcto ejercicio del *nous*). La “*para-noia*”, en tanto que turbación de la razón que va *al margen o contra* el ejercicio protagónico de la mente, se convierte en un “*para-aión*” que –he aquí la *paradoja*– deviene movimiento a favor del ejercicio lógico de la mente; es decir, en un movimiento *para-el-nous* (y no al margen o en su contra). Así, la paranoia de que la verdadera vida no sea la nuestra (y que, además, esta vida *enajenante* se encuentre ética, ontológica y metafísicamente por encima de la nuestra) se convierte en una verdad para la mente que vibra en el despegue de un ritmo teológico (es decir, que vibra en la *inversión* del *Aión* vía *escisión-ascensión* de este gesto esquizo-paranoico). El *aión* desplegado como *nóia* y *para-nóia*, como ejercicio lógico de la mente y para la mente (es decir,

---

*semiología psiquiátrica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2006, p.72, la cursiva es nuestra.

<sup>269</sup> En este sentido, concluye Capponi (en relación a la disfuncionalidad yoica propia del trastorno de personalidad paranoico): “psicopatológicamente, en lo fundamental, es un independiente-irreal”. Capponi, R. *Psicopatología y semiología psiquiátrica*. Op.Cit., p. 273.

como actividad *de-mente*), conserva un eco de vida, pero de una *vida teórica*; a saber, movimiento de un *bíos theoretikós* que deviene *vita contemplativa*. Es por ello que, posteriormente, el cristianismo podrá hablar de “meta-noia” como una conversión y cambio de vida (y, no sólo, como un mero cambio de ideas, creencias o doctrinas). La *conversión* es generalizada, y se trata de una transformación de la *vida interior* por obra y gracia del espíritu santo (es decir, por obra de la *verdadera vida* que nos conduce por la senda que santifica). Ser el camino (ascendente), la verdad (eterna) y la vida (perfecta), da cuenta del despegue paranoico de una vida omnisciente y omnipotente que nos juzga y vigila.

He aquí el “viviente eterno” –*zóon áidion*– que tiene “vida y eternidad” –*zoé kai aión*–, en tanto que causa primera y motor inmóvil. El *aión*, simultáneamente, es despojado de su carácter existencial y vitalista (siendo reemplazado por el par *bíos/zoé*), a la par que, unilateralmente, se convierte en el término que expresa la eternidad (comprendida desde un punto de vista puramente temporal). Sin embargo, en tanto ascender que escinde, lo despegado a partir del des-plegue conserva un eco témporo-existencial que recrea, en la altura del yacimiento teológico, esta doble faceta: *motor puro* (que mueve por “amor”) y *acto inmóvil* (que determina como “ahora”). En efecto, en ambas vías de ascenso (que se unen en la inmovilidad en acto del viviente eterno), Aristóteles se ve obligado a problematizar y despejar su posible incidencia conjunta (en el nivel de la actualización de la potencia). En el caso del *tiempo* (como número del movimiento según el antes y el después), este advierte la dificultad y se pregunta directamente: “¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado”<sup>270</sup>. Finalmente, Aristóteles descarta que la medición sea efectuada por el alma, planteando un mecanismo que resulte inmanente al propio funcionamiento de la *physis*: “el tiempo es medido por un cierto tiempo definido (...) un movimiento definido por el tiempo (... que) es el movimiento de la esfera”<sup>271</sup>. Y, si bien Aristóteles resuelve el problema prescindiendo del acto del alma (es decir, de la *vida fáctica* acorde a la virtud), no es menos cierto que le

---

<sup>270</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 213 (223a).

<sup>271</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 215 (223b).

resulta imposible construir su *Física* prescindiendo de la *vida eterna* (ya que, si bien “el tiempo es medido por el movimiento circular [y no por el alma]; porque en lo medido no se manifiesta ninguna otra cosa excepto la medida”<sup>272</sup>, no es menos cierto que la *medida exacta* es la del *zoon áidion* como causa primera). Por otra parte, en el caso de la *vida humana* (como acto del alma de acuerdo con la virtud), se menciona explícitamente que “el tiempo es un buen descubridor y coadyuvante en tales materias”, así como, en el caso específico de la amistad, se reconoce la máxima importancia y aplicación de “la prueba del tiempo”<sup>273</sup>. Sin embargo, lo fundamental del acto del alma no es para Aristóteles una cuestión temporal, sino la actividad de *contemplación amorosa* del *zoon áidion* por parte del *bíos theoretikós*; es decir, fijación de un blanco para vivir bien y participar –analógicamente– de la vida buena y bella a través de una cierta semejanza con la actividad divina.

Dicho en otras palabras: así como en la *dimensión temporal* se intenta reconducir la problematización a las coordenadas de la *physis* y el movimiento (eliminando alguna posible influencia directa –en la medición– de la vida como acto del alma), en el caso de la *dimensión existencial* se procura descartar la presencia necesaria de la determinación del tiempo, haciendo recaer el protagonismo en la consecución de una vida virtuosa que contempla y se esfuerza por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en ella; a saber, vida conforme a la mente mediante la actividad de su virtud, “pues el vivir debe considerarse como un cierto conocimiento”<sup>274</sup>. No obstante lo anterior –como vimos recientemente–, en el caso de la *dimensión temporal* se termina por recurrir a la presencia del viviente inmóvil (lo cual, en la *dimensión existencial*, será analógicamente replicado mediante un recurso a la determinabilidad del tiempo). En primer lugar, debemos recordar que el par *amor-contemplación* guarda directa relación con el movimiento: el primer motor –decíamos– mueve a la contemplación en tanto que es amado. Y, si el viviente eterno que mueve por amor es el goce supremo y la soberana felicidad (de la que nosotros solo podemos gozar por poco tiempo), lo es porque el goce es para él su acción

---

<sup>272</sup> Aristóteles. *Física*. Op. Cit., p. 216 (224a).

<sup>273</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., pp. 142 y 345 (1098a y 1162a).

<sup>274</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*. Op. Cit., p. 527 (1244b).

misma, la eterna *determinabilidad de su actividad inmóvil* (es decir, de su *ahora*). Porque una vida humana acorde a la virtud –a diferencia de *la vida indefinida* y corrompida propia de la pura facultad de sensación presente en la vida animal y vegetativa– debe ser *una vida determinada* (en que, además de sensación, haya protagónicamente facultad de contemplación y pensamiento). No es casual, en este sentido, que la felicidad, como actividad del alma, requiera para Aristóteles no sólo la existencia de una *virtud perfecta*, sino que también una “vida entera”. Como decíamos, no se puede llamar feliz a un hombre mientras vive, antes de que alcance su fin, ya que nada incompleto y que no sea un todo (es decir, nada que este indeterminado), puede ser considerado como feliz.

Ahora bien, que esta incorporación de un criterio temporal como condición necesaria para la consecución de la felicidad implique la necesidad y protagonismo del fin, no debe ser asimilado literalmente al adagio platónico referido a *vivir en un estado lo más cercano posible a la muerte*. En el caso de Aristóteles, más de que de morir para emigrar y poder vivir eternamente, se trata de alcanzar el fin en la actividad virtuosa de un alma que asciende de acto en acto hasta hacerse eco (analógicamente) del acto puro, inmóvil y eterno. Esta facticidad del *bíos theoretikós* (en que el cuerpo, a diferencia de Platón, no es una cárcel para el alma), insiste, sin embargo, en poner la *verdadera vida* separada y en otro lado; es decir, en ejecutar una abstracción teórica del *ser en tanto que ser* a partir de la vida y que parte a la vida. Este despegue que *asciende* (como yacimiento teológico; como ser en tanto que ser) y que *escinde* (a la physis de su propia causa; a la vida entera de la vida eterna), no sólo asegura en su viaje a la altura la identidad, unidad y determinabilidad pura (es decir, la *sub-yacencia* que permite contemplar y *dar cuenta* del cambio), sino que, también: a) enaltece el Ser y subyuga a la Vida; b) arranca una parte del Aión (la eternidad/determinabilidad) que se arranca a vivir/residir en su propia separabilidad; y c) esta ascensión/escisión propia del *des-pliege* propicia las lecturas críticas (a su propia doctrina) que reivindican *devenir y vida* de forma conjunta y totalitaria (a saber, lo que hemos denominado como *vicio de todo vitalismo*), en la medida que intentan invertir lo sub-yugado convirtiéndolo en lo primordial y sub-yacente. Pero –como hemos insistido–, se necesita bastante más que una inversión focalizada para generar un terremoto (es decir, un



cambio de ritmo que sacuda al pensamiento). Aristóteles –por ejemplo–, si bien invierte cuestiones claves del platonismo e inyecta inmanencia a la rueda trascendente (haciendo del *eídos* una causalidad inmanente en que la función produce la estructura y la estructura se sirve de la función), no es menos cierto que mantiene la negatividad del despegue teológico sin alcanzar un movimiento de *re-pliegue*. Para hacerlo, se necesitaría bastante más que una articulación de lo general y lo particular, de la materia y de la forma (es decir, de los dos polos de la rueda trascendente que, en el des-pliegue platónico, se vuelven irreductibles).

Se necesitaría, además, bastante más que reemplazar la potencia abstracta de la Idea por la anterioridad/preeminencia de una sustancia productora en acto. Para que haya efectivamente *re-pliegue*, para que haya irremediablemente *terremoto* en el Pensamiento-Eje, se debe *invertir* toda la rueda *sin dejar nada afuera* (lo cual, de hacerse efectivo, no solo invierte y transmuta, sino que genera un *tsunami-giro* hacia otro ritmo que se ejecuta). Dicho en otras palabras –y enfocado en el caso de Aristóteles–, se necesitaría pensar un *hilemorfismo sin motor inmóvil*<sup>275</sup>, en que la *physis* sea la causa de su propio *amor* y la determinante de su propio *ahora*, para conseguir que cambie el protagonismo y lugar de residencia del pensamiento: desde la exterioridad de una ritmicidad divina a la interioridad de una ritmicidad racionalista. No obstante –urge repetirlo–, dicha rueda de la interioridad ha estado presente (como impensado silencio/vacío) desde el inicio del pliegue místico y como yacimiento (eyectado/forcluido) en el despliegue divino del teologicismo. Para ser protagónico, sin embargo, se requeriría producir un problema filosófico que *re-pliegue* radicalmente lo que fue despegado por el teologicismo. Y este re-pliegue, como hemos insistido, no se efectuará sino con el advenimiento de la

---

<sup>275</sup> Esto, en cierta medida, es similar a lo que destaca Heidegger en su lectura de Aristóteles. Cuando este enfatiza la actividad de la vida humana como aquella propia del “ente que se muestra bajo el aspecto fundamental del ser-movido, del «estar-ocupado-en-algo»”, apunta precisamente a un fenómeno que, prescindiendo de la pregunta por el motor inmóvil, se da a sí mismo sus propias estructuras originarias (*dynamis*, *energeia* y *entelequia*). Sin embargo –reconocerá Heidegger– “este mismo sentido del ser (...) ya en Aristóteles pierde –bajo el influjo de la ontología que fue elaborando– el sentido de su procedencia y, en el transcurso del desarrollo ulterior de la investigación ontológica, declina hasta quedar reducido al significado medio e indeterminado de realidad, de efectividad, de existencia real y efectiva”. Heidegger, M. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicaciones de la situación [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, 2002, pp. 83 y 85.

problematización racionalista de Descartes y Spinoza. Evidentemente, hay antecedentes previos<sup>276</sup>, y la identificación nominal con un filósofo determinado es principalmente cuestión de comodidad argumentativa (la ficción inherente a la dicción de nuestra propuesta comprensiva). No se trata, en modo alguno, de sostener que el planteamiento spinozista de *una única sustancia* sea una necesidad lógica del pensamiento. La necesidad rítmica, antes bien, podía adoptar cualquier forma concreta que cumpliera con efectuar un *repliegue* que *invierta* lo despegado por el despliegue sin dejar nada afuera. Es decir, ejecutando un pliegue unívoco que, si bien se hace eco del pliegue anterior, en relación a este ha experimentado un *giro* como cambio de protagonismo: del pliegue místico al *pliegue panteísta*, del interior-exterior (gravitando en torno al afuera), a un interior-exterior ensamblado con protagonismo del adentro (a saber, con una preeminencia rítmica de lo que hemos denominado como *contratiempo*).

Ahora bien: ni esto quiere decir que una vez ejecutado el nuevo pliegue rítmico (vía *inversión-giro*) los movimientos de pliegue y despliegue del ritmo anterior se tornen irrealizables u obsoletos (muy por el contrario, estos siguen siendo utilizados y haciéndose eco en el ejercicio del pensamiento); ni que, en ausencia de repliegue (por ejemplo, en las propuestas filosóficas de la antigüedad tardía y la edad media), no existiese creatividad y efervescencia en la ejecución del pensamiento. En efecto, las posibilidades propias del despliegue teologicista (así como de cualquier otro ritmo del pensamiento) son *ilimitadas* en su ejecución-ejecutante (de igual modo que, en música, un mismo patrón rítmico – por ejemplo, un 3/3/2–, se encuentra a la base de composiciones tan diversas

---

<sup>276</sup> Sólo por mencionar un par de casos emblemáticos, se podría con justa razón argumentar que el inicio de la *inversión-giro*, antes que con Spinoza o Descartes, se encuentra en la *haecceidad* y el planteamiento univocista de Duns Escoto o en el problema de la posterioridad del conocimiento trans-sensible en relación a lo sensible que ejecuta la metafísica de Francisco Suárez (de la cual, en efecto, es un claro deudor Descartes). En este sentido, más que identificar el origen preciso de un movimiento (lo cual nos resulta inútil, imposible e inservible), lo que nos proponemos es simplemente señalar la emergencia de una nueva ritmicidad-herramienta (inabarcable por un solo pensador) que se pone sobre la mesa del pensamiento como remozado dispositivo y estrategia (algo así como la irrupción de un nuevo dado que deberá ser, a partir de aquí, indefectiblemente lanzado).

como un *aksak* balcánico, un *klezmer* judío o un tango o milonga rioplatense<sup>277</sup>). En este mismo sentido, el patrón rítmico que ejecuta el despliegue del teologocismo da lugar a propuestas tan emparentadas y simultáneamente dispares como las de Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Avicena o Tomás de Aquino. Si bien –como vimos–, el problema filosófico de Aristóteles resulta inconmensurable en relación al problema propio del platonismo, resulta indesestimable la presencia de un mismo patrón rítmico. No se trata –en modo alguno–, de una continuidad lógica y una evolución de contenidos dada por el diálogo explícito establecido entre temas específicos (por ejemplo, entre conceptualizaciones contra-puestas y divergentes respecto a temas tales como el Bien, los Números o las Ideas). Las *inclusiones*, *inversiones* e *inyecciones* de inmanencia (es decir, los enlaces lógicos entre diferentes propuestas) se encuentran supeditadas a las *invenciones* conceptuales a partir de las cuales se construye un nuevo problema. Y este, si bien resulta irreductible a los anteriores, sostiene con ellos una misma continuidad rítmica (en el caso de *teologocismo*, articulación de Dos –interior y exterior– con protagonismo de la Unidad –comprendida como afuera–).

En Plotino, por ejemplo, podemos apreciar simultáneamente la *inclusión* explícita de temas centrales del platonismo/aristotelismo/estoicismo, la *inversión* del Ser respecto a lo Uno, así como la *inclusión inventiva* de este último que *crea* su propio problema (a saber, la *procesión*) en tanto que se *recrea* (haciéndose eco) en la ejecución rítmica del teologocismo (ya que, en Plotino, persiste la presencia forcluida y protagónica del yacimiento teológico; a saber, la absoluta trascendencia de un primer principio –primera hipóstasis: lo *Uno*– que *necesariamente irradia* una segunda y tercera hipóstasis –el *Nous* y el *Alma*– hasta descender a la naturaleza y la materia sensible, conceptualizada como la indeterminación absoluta y el mal en sí mismo). Esta misma ritmicidad jerárquica, con sus respectivas vías de acceso (ascendente y descendente), se continuará ejecutando en autores tan relevantes como Tomás de Aquino y San Agustín. Si bien este último –por ejemplo–, puede cuestionar el protagonismo que adquiere la vía purificativa de ascenso (poniendo un mayor énfasis en el

---

<sup>277</sup> Para una didáctica, precisa y concisa exposición del asunto dirigirse al cantautor uruguayo Jorge Drexler: <https://www.youtube.com/watch?v=EZNAn1tpoQ>

Dios hecho carne –a saber, Jesús– que *desciende* hasta nosotros), no es menos cierto que mantiene la absoluta primacía jerárquica de la *ciudad de dios* como yacimiento teológico que debe ser contemplado (ya que, precisamente, el hecho de preferirse a sí mismos, el “estar separados de este supremo Ser y orientados hacia sí mismos, seres limitados”, sería el primer vicio de la naturaleza y signo de una mala voluntad que “se ha hecho mala a sí misma, apeteciendo perversa y desordenadamente una realidad inferior”<sup>278</sup>). Como ya insistía Aristóteles – desde su propia y particular melodía jerárquica–, “la mayoría de los hombres, a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar”<sup>279</sup>; y, en esta misma sintonía, Plotino podrá acentuar y destacar la preeminencia de la *vida de allá* (altura-intelectiva) en relación a la *vida de acá* (terrenal-sensitiva): “porque aquí abajo la vida está en movimiento, mientras que allá arriba es inmóvil (...) lo nacido de la inmovilidad debía ser movimiento, y *la vida nacida de la Vida* que se queda en sí misma tenía que ser distinta: una vida que alienta y trepida, diríamos, como respiración que es de la Vida en reposo”<sup>280</sup>.

Ahora bien, que esta *vida eterna y verdadera* sea conceptualizada como un primer principio sustancial que mueve en tanto que es amado (*motor-inmóvil* que, por ende, es causa final pero no eficiente del mundo); como un principio no-sustancial anterior a la inteligibilidad pura del motor-inmóvil del que necesariamente emana el Nous y, de este, el Alma (lo *Uno*); o como un primer principio entitativo (*Acto de Ser*), que no obra necesariamente, sino que crea libremente como causa eficiente (el *Dios* de Tomás de Aquino como *Ipsum Esse Subsistens*); evidentemente implica la construcción y articulación de problemas teóricos diferentes, autónomos e independientes. En efecto, entre la problematización de una *generatio ex deo* (propia, por ejemplo, de la procesión plotiniana) y una *creatio ex nihilo* (característica del pensamiento de Tomás de Aquino) se interpone un enorme abismo que, sin embargo, vibra en un mismo ritmo: despliegue que escinde y asciende con un protagonismo vertical y jerárquico del afuera. Se trata, en todos ellos, de la preeminencia de una

---

<sup>278</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*. Edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis a cargo de Salvador Antuñano Alea. Madrid: Editorial Tecnos, 2010, pp. 332 y 334.

<sup>279</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Op. Cit., p. 336 (1159a).

<sup>280</sup> Plotino, *Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985, p. 54, la cursiva es nuestra.

exterioridad que es en tanto que es; a saber, anterioridad que se presenta, preserva y admirativamente se contempla en su eterna e incorruptible permanencia. Es por ello que –como hemos insistido– nuestra propia *vida interna* es conceptualizada como “la *vida externa* de aquí abajo”<sup>281</sup>. Nuestra interioridad es derivada y externalizada –recordar que, en este ritmo, lo fundamental es la parte divina de nuestra alma–, a la par que la exterioridad es eternizada e interiorizada (vía abstracción/forclusión en dirección a la rueda de la interioridad; es decir, a la rueda de la racionalidad inmanente de nuestro Eje que aparece como divinidad trascendente). He aquí la gran paradoja de este despliegue: el protagonismo de la exterioridad (del ser en tanto que ser; de la rueda trascendente en la que se habita al inicio del pensar occidental) al desplegarse genera un más allá, una existencia separada, que es puesta por fuera de lo que es el mismísimo afuera; es decir, se produce una dimensión que trasciende a la rueda trascendente que –doble comicidad paradójica– viene a coincidir con la rueda de la interioridad-inmanencia. Lo que está más afuera que el afuera, entonces, es el *pliegue interior* (que, en la intimidad de la *physis* –como hemos insistido– es lo que genera el *aión*). Pero este *aión* es escindido y ascendido a la altura de un afuera más allá del afuera: *aidion* divino que, sin embargo, se emplaza en el lugar de este pliegue interior desconocido.

Si bien el pliegue interior –la rueda de la racionalidad/inmanencia–, se encuentra siempre presente, al no hacerlo de forma protagónica, su presencia es vivida primero como ausencia (a saber, como impensado-vacío en el pliegue trascendente del *misticismo*) y, luego, como presencia irreal y alucinatoria (es decir, como demiurgo, motor-inmóvil o ente divino) en el despliegue trascendente del *teologismo*. Esta rueda de la interioridad/inmanencia, sin embargo, no es habitada por el pensamiento (sino que –como dijimos– esta sólo se hace presente de forma impensada-silenciosa o fantasmática-derivada). Para que esta sea habitada, antes bien, debe haber protagonismo (que no se experimenta sino con un cambio de ritmo). Por mucho que se sostenga que el motor-inmóvil es inteligibilidad pura, o que “la Razón tenía bajo control toda la materia y contenía en sí misma a todos ellos”<sup>282</sup>, se trata de una racionalidad que

---

<sup>281</sup> Plotino, *Enéadas III-IV*. Op, Cit., p. 72, la cursiva es nuestra.

<sup>282</sup> Plotino, *Enéadas III-IV*. Op, Cit., p. 54.

no es la de la rueda de la racionalidad/inmanencia, sino la de la pura abstracción que hace de ella la rueda de la exterioridad/trascendencia. El *habitar* es una relación entre la dimensión desde donde nos vivimos y pensamos y la dimensión en donde situamos la verdad de la ejecución-ejecutante del pensamiento. En el caso del pliegue místico nos pensamos y vivimos desde la *physis* como pliegue exterior en el que reside la verdad y con el cual, nuestra interioridad, establece una relación de correspondencia. En el despliegue teologicista, por su parte, nos pensamos y vivimos desde el mismo pliegue exterior que, sin embargo, ha eyectado/forcluido una dimensión separada con la cual nuestra vida interior ya no se co-responde, sino a la cual tiende, contempla y responde. Esta *yacimiento teológico*, sin embargo, no es habitado (siendo su aparente protagonismo un espejismo falso). Por falso, aquí, entendemos el imperio de la equivocidad que caracteriza a todo ejercicio de despliegue. Como decíamos anteriormente: la univocidad es al pliegue lo que la equivocidad al despliegue (y lo que la analogía, por su parte, es al repliegue).

Pero, ¿no destacamos acaso la importancia que el despliegue teológico atribuía a la analogía como forma de conectar –manteniendo y sosteniendo una vertical y asimétrica jerarquía–, los polos inconmensurables que habían sido despegados por su ritmicidad divina y negativa? ¿No es la analogía, como acabamos de decir, el mecanismo de articulación por antonomasia que opera en el repliegue (y no, por lo tanto, en la ejecución del despliegue)? En efecto, pero esto no quiere decir que el uso de analogías sea exclusivo del repliegue como *inversión-giro* (de igual modo que, no exclusivo, es el uso ejecutivo que se hace de lo unívoco y lo equívoco). Univocidad, equivocidad y analogía son operaciones del pensamiento que siempre se encuentran presentes, sólo que con una variación de protagonismos. Si bien el protagonismo de lo unívoco es propio del movimiento de pliegue, esto no quiere decir que el recurso a lo análogo y lo equívoco se vea abolido, reprimido o restringido. Si, por ejemplo, recordamos el poema de Parménides, podremos corroborar lo siguiente: a) cuando se explica la perfección del Ser, se recurre a una analogía con la Esfera: “es perfecto, como la masa de una esfera bien redonda en su totalidad, equilibrado desde el centro en

todas sus direcciones”<sup>283</sup>; y b) la mismísima diosa reconoce la necesidad de conocer no sólo el corazón de la verdad bien redonda, sino también las equívocas opiniones de los hombres: “aprende, de ahora en adelante, las opiniones de los mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras”<sup>284</sup>. Esta equivocidad, sin embargo, no se volverá protagónica sino con el des-pliegue de la univocidad del pliegue. Ya lo exigía la diosa: ¡no separarás!, “pues *ni es ni será algo fuera* de lo que es”<sup>285</sup>. Y, al hacerlo, eso que *es y no puede ser que no sea* adquiere una existencia separada que fractura la radicalidad del monismo. Lo que es ingénito, inmóvil, entero e imperecedero es escindido de la rueda trascendente y ascendido a estatus causal de principio primero. La equivocidad de *lo que es, pero puede ser dicho de muchas maneras*, tiene que ver primordialmente con el ejercicio negativo de despliegue que escinde y asciende; y, solo de forma subsidiaria –aunque necesaria– con el proceso de adecuación y articulación que se debe establecer entre las dimensiones que han sido separadas<sup>286</sup>). Dicha derivación necesaria de lo equívoco guarda relación con el ser que se dice en muchos sentidos, “aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y

---

<sup>283</sup> Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 335.

<sup>284</sup> Parménides, en *Los filósofos presocráticos*. Op.Cit., p.337.

<sup>285</sup> Parménides, Op.Cit., p.335.

<sup>286</sup> Como bien insiste Heidegger, “en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella ni de este concepto de verdad como «adecuación», ni de la concepción corriente del logos como juicio valido”\*. Lo que sí se reconoce, sin embargo, es que con Aristóteles se alcanza el punto culminante en lo que respecta a la escisión/separación del sentido original de la *physis* como des-ocultamiento; a saber, instauración de una *filosofía primera* que pregunta doblemente: por el ente en su conjunto y por el ser del ente (lo cual, para Heidegger, implica que “el preguntar viviente muere”\*\*). Ahora bien, esta *equivocidad* del gesto que separa y escinde, lejos de ser protagónica sólo en el momento de despliegue, es para Heidegger una cuestión que recorre toda la historia de la filosofía: “estamos incesantemente rodeados y acechados por una cosa equívoca: la filosofía”\*\*\*. En concordancia con su planteamiento de la *physis* y la *alétheia* como des-ocultamiento, para Heidegger “de algún modo la filosofía se esconde, no viene a aparecer directamente (...) Eso no es ni un mero capricho de ella ni una carencia, sino que forma parte de la esencia positiva de la metafísica. ¿Qué? La *equivocidad*”\*\*\*\*. En este sentido, lo que para nosotros es sólo un momento de protagonismo (la negatividad de la equivocidad propia del des-pliegue), se convierte para Heidegger en un asunto *esencial* y siempre transversal a todo ejercicio de pensamiento.

\*Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Op. Cit., p.62.

\*\*Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. Cit., p. 61

\*\*\*Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. Cit., p. 36.

\*\*\*\* Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. Cit., p. 34.

no equívocamente”<sup>287</sup>. Lo equívoco, antes bien, tiene aquí que ver con el gesto esquizo-paranoide que separa y escinde lo que se encontraba plegado y unido (que, al ser articulado *en orden a una sola cosa*, debe hacerlo mediante lo análogo y no recurriendo a su fundamento equívoco). Es por ello que, como vimos, el despliegue teológico de Platón y Aristóteles necesitaba recurrir simultáneamente a la negatividad de lo anhipotético (para asentar un principio primero), así como a la analogía que permite conectar (no-equívocamente y, además, sin contaminación ni contacto) los dos planos que habían sido desunidos.

En este sentido, sostendremos que lo equívoco es a lo negativo lo que lo unívoco es a lo afirmativo; mientras que, lo análogo, será conceptualizado como la *inversión* de lo despegado que *gira* hacia un nuevo pliegue-ritmo. Frente a la afirmación unívoca y la negatividad equívoca, la puesta en relación de la analogía. Frente al protagonismo de lo que es (y no puede ser que no sea) y de lo que es (pero se dice de muchas maneras), el advenimiento de un “entre” que se autonomiza y eleva. O bien, dicho de otra manera: frente a un pensamiento que reside prioritariamente en la exterioridad (de la rueda trascendente) y uno que reside en la interioridad (de la rueda inmanente), la emergencia de un pensamiento que reside en el *eje* (a saber, en medio de lo que acontece). Es por ello que, incluso en el despliegue equívoco del ritmo divino, la analogía sirve para dar cuenta de la *relación* (aunque, como hemos insistido, alejada de toda pretensión de protagonismo). Hegel, en su lectura de Platón, se detiene precisamente en lo mismo:

«Pero dos cosas solas no pueden unirse sin una *tercera*, sino que tiene que existir *un nexo entre ellas* que las mantenga en cohesión» –es esta una de las expresiones puras de Platón–; «ahora bien, el más bello de los nexos es aquel que se convierte en suprema unidad a sí mismo y, con él, a lo que mantiene unido». Es este un juicio muy profundo, en el que va implícito el concepto: el nexo es lo subjetivo, lo individual, el poder que trasciende sobre lo otro y se identifica con ello. «Esto pone por obra la **relación (ἀναλογία)** constante en

---

<sup>287</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen I. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p.141 (1003b).



lo bello: en efecto, si de tres números o medidas o fuerzas, la que ocupa el centro se comporta con respecto a la última como la primera con respecto a ella, y viceversa, como la última con respecto a la central, lo mismo se comportará esta con respecto a la primera ( $a : b = b : c$ ). Al convertirse la del centro en la primera y en la última y la última y la primera, a su vez, ambas en centrales, tendremos que todas ellas son necesariamente la misma; ahora bien, si se convierten en la misma, todas ellas serán una». Esto es magnífico; así seguimos afirmándolo hoy en filosofía: es la diferencia que no es tal diferencia [...] Las diferencias son los extremos y el centro la identidad, que los reduce a unidad en el plano supremo<sup>288</sup>.

El plano supremo del que nos habla Hegel (el *saber absoluto* como identidad de la identidad y la no-identidad), es para nosotros el *pliegue racionalista* del ritmo del acontecimiento (que se hace eco del *pliegue místico* del ritmo divino y del *pliegue panteísta* del ritmo del sujeto). No obstante, lo que nos interesa destacar, no es la univocidad del pliegue racionalista (en el que entraremos dentro de un momento), sino la referencia explícita a la analogía como tercer elemento y como nexo (a saber, como aquello que mantiene la relación y se convierte en ella). Recordemos que, para Platón, si bien la imagen y su modelo deben ser radicalmente diferenciados (es decir: ejecución de la negatividad de un despegue equívoco que separa y escinde), estos operan de forma unitaria (en la medida que se encuentran articulados por la atadura más perfecta; a saber, el *Bien*). Y, para dar cuenta de este nexo-relación, Platón recurre precisamente a la analogía: el Sol es al mundo sensible lo que el Bien al mundo inteligible. En tanto que pensamiento de la proporción ( $a : b = b : c$ ), este mecanismo del pensamiento no se *preocupa* por la definición unívoca o equívoca del ser o el devenir, sino que se *ocupa* de su puesta en relación con los otros elementos del sistema (en este caso, la equiparación funcional del Bien y el Sol

---

<sup>288</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II*. Op, Cit., pp. 200-201, la negrita es nuestra (la cursiva y el paréntesis en griego son del original).

en sus respectivos sistemas de referencia: inteligible y sensible, respectivamente).

Ahora bien: el Sol no es el Bien. No hay identidad unívoca entre ambos. La equivocidad de base a partir de la cual se despliega el teologismo no podría permitirlo (aunque, de igual modo, debe asegurar la relación de los inconmensurables mediante un recurso a la analogía). No es casual, en este sentido, que el estudio de esta se haya convertido en una verdadera obsesión para el tardío pensamiento escolástico. A través de esta, precisamente, se logra afianzar la escisión y la asimetría jerarquía del analogado principal (a saber, Dios) y los analogados secundarios (por ejemplo, el ser humano). Tomás de Aquino, en este sentido, juega un rol preponderante al retomar e incluir la problematización aristotélica de la unidad de analogía (inventando, dentro de ella, la distinción entre analogía de proporción y proporcionalidad), y desarrollando la doctrina de los nombres analógicos (justificando, así, que un mismo nombre –a saber, un homónimo relativo como “ente”–, pueda predicarse tanto de Dios como de las criaturas de manera no-equívoca y, a la vez, manteniendo y resguardando la trascendencia divina).

“...hay que tener en cuenta que algo se predica de diversas maneras. A veces, según una *ratio* completamente igual, y entonces se dice que es unívoco, como el animal del caballo y del buey. Otras, según una *ratio* completamente diversa, y entonces se dice que se predica equívocamente, como el gato del aparato y del animal. En cambio, en otras, según una *ratio* que en parte es diversa y en parte no es diversa: diversa según las diferentes relaciones que implican. Y es lo que se llama predicación análoga, es decir, proporcional, en cuanto que cada uno, según su propia relación se refiere a algo uno”<sup>289</sup>.

---

<sup>289</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, p.37.

Posteriormente, para hacer frente a los peligros de la *univocidad* (que, dentro de la propia escolástica, había instalado la problematización de Duns Escoto) y de la pura *equivocidad* (que imposibilitaría toda posibilidad de conocimiento cierto), Tomás de Vio (Cayetano) –siguiendo la estela de Aquino– realiza un exhaustivo estudio sobre la analogía, sentenciando que “su conocimiento es necesario hasta tal punto que sin este nadie podría aprender metafísica”<sup>290</sup>. Fiel a este principio, Cayetano establece una tipología de modos analógicos (analogía de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad), que aseguran –en realidad, sólo esta última– el alejamiento del error –“si alguien no quiere errar, deberá considerar atentamente la materia de discurso”– y de este modo “alcanzará una verdad que proviene de la verdad primera”<sup>291</sup>. Como se puede apreciar, la persistencia de esta verdad primera, de este analogado primario, se constituye en una cuestión fundamental y prioritaria para el despliegue teológico del ritmo divino.

Es precisamente por ello que, con posterioridad, muchos filósofos (entre ellos, Gilles Deleuze) podrán destacar la íntima relación existente entre analogía, trascendencia y teología: “es un plan teológico (...) un plan de trascendencia. Es un plan de analogía, bien porque asigna el término eminente de un desarrollo, bien porque establece las relaciones proporcionales de la estructura”<sup>292</sup>. Es más: en otro texto, Deleuze enfatiza que “la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo”<sup>293</sup>, aseveración con la cual estamos en el más absoluto desacuerdo<sup>294</sup>. Que la analogía sea utilizada en estos términos por el despliegue teológico no quiere decir, en modo alguno, que esta sea su única y/o principal conceptualización y/o su único o principal uso en el ejercicio del pensamiento. Así como la trascendencia desplegada por el ritmo divino no es unívoca en relación a la trascendencia

---

<sup>290</sup> Cayetano. *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*. Traducción e Introducción por Juan Antonio Hevia Echeverría. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2005.

<sup>291</sup> Cayetano. *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Op. Cit., p. 127.

<sup>292</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 269.

<sup>293</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit., p. 215.

<sup>294</sup> En realidad, como veremos luego, hasta el propio Deleuze se encontraría con esto en desacuerdo.

desplegada por el ritmo del sujeto o el ritmo del acontecimiento<sup>295</sup>, los recursos a lo unívoco, lo equívoco y lo análogo adquieren, de igual modo, en cada ritmo un matiz característico y un tono diferenciado. La lógica asimétrica y jerárquica que articula dominios inconmensurables mediante una analogía de proporciones, no es más que la forma de conceptualización propia de un ritmo divino que somete su comprensión de la analogía al imperativo de la equivocidad y la negatividad. Para nosotros, antes bien, la analogía será comprendida de otra forma; a saber, como estrategia protagónica del movimiento de *repliegue* en tanto que *inversión-giro*. Si el protagonismo de la predicación unívoca (es decir, del ejercicio de pliegue) guarda una relación privilegiada con un modo de inferencia *inductivo* basado en la *indexicalidad* y –por su parte–, el protagonismo de la predicación equívoca (a saber, del ejercicio despliegue) se relaciona privilegiadamente con un modo de inferencia *deductivo* basado en el uso de *símbolos*, el protagonismo de lo análogo (es decir, del ejercicio de repliegue) implica una preeminencia del modo de inferencia *abductivo* basado en el uso de *íconos*<sup>296</sup>.

O bien, dicho en otros términos: frente al protagonismo de un monismo de la exterioridad como *physis* (ritmo divino) y al protagonismo de un monismo de la interioridad como *raciocinio* (ritmo del sujeto), tenemos el protagonismo del ensamblaje mismo entre interioridad y exterioridad (es decir, emergencia de un ritmo del acontecimiento). Si bien la fuerza acontecimental que moviliza todo ejercicio de repliegue no se volverá protagónica sino con el *pliegue racionalista* ejecutado a partir de Hegel, no es menos cierto que: a) esta se encuentra indefectiblemente presente desde el inicio (como vimos, el recurso a lo análogo ya era utilizado en el pliegue y despliegue divino); y b) el acontecimiento es, precisamente (como vimos en la anterior cita de Platón comentada por Hegel), la ocupación del pensamiento con el asunto y por el asunto de la relación y el nexo. Es en este sentido que el propio Deleuze, en sus cursos, aceptará que “la analogía o el lenguaje analógico podría definirse por o como un lenguaje de las

---

<sup>295</sup> Tener en cuenta, por ejemplo, la diferencia existente entre la trascendencia de la Idea platónica, la filosofía trascendental kantiana y la *veritas transcendentalis* heideggeriana.

<sup>296</sup> Para un análisis en profundidad de estos términos dirigirse, por ejemplo, a los trabajos de Peirce, Ch. S. *Collected Papers*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1965.

relaciones”<sup>297</sup> que, en cierta medida, puede escapar al dominio del teologismo. Frente a un *código digital* de elecciones binarias que determina la unidad, podemos conjugar un *diagrama analógico* que no solo reproduce semejanzas, sino que prioritariamente produce lo semejante por medios no semejantes (por ejemplo, en la creación pictórica de un paisaje que es producida –y no meramente re/producida– por medio de la pintura). En una línea similar podríamos rescatar el pensamiento de Simondon comprendido como “un nueva especie de paradigmismo analógico”; a saber, una *teoría de las operaciones* que comprende el acto analógico como “la puesta en relación de dos operaciones” (es decir, como ejercicio *transoperatorio* que busca aprehender “la verdadera marcha de la invención, que no es inductiva ni deductiva, sino transductiva” y centrada en la operación analógica)<sup>298</sup>.

Para llegar a este protagonismo del acontecimiento, sin embargo, se debe pasar por el protagonismo de lo inductivo y lo deductivo, haciendo vibrar lo acontecimental al interior de cada ritmo (partiendo por la exterioridad del ritmo divino). Es por ello que, previamente, insistíamos en la necesidad ejecutiva de un *repliegue*, de una *inversión-giro*, para que pudiese efectuarse concretamente un cambio de ritmo. Situados en medio del despliegue teológico, decíamos que el pensamiento no podría residir propiamente en la rueda de la racionalidad inmanente (es decir, transitar desde el protagonismo de la exterioridad divina al de la interioridad racionalista) hasta que todo fuese re-plegado en ella misma (sin dejar nada afuera y, por ende, re-uniendo la dimensión temporal abstracta – es decir, la *eternidad*– y la dimensión temporal concreta –a saber, la *existencia*– del pliegue contraviniente que hemos denominado como *aión*). Este movimiento de re-plegue, en efecto, es el que ejecuta el par Spinoza-Descartes. Al afirmar que *todo lo real es eterno* (conceptualizando la eternidad como *existencia necesaria* de una única sustancia, y no en relación al tiempo), Spinoza reúne en un mismo plano aquello que el teologismo había despegado (por ejemplo, lo sensible y lo inteligible de Platón o el *a-hora* y el *a-mor* que vimos en nuestro

---

<sup>297</sup> Dirigirse (por ejemplo) al curso dictado por Deleuze en la Universidad de Vincennes entre el 31 de marzo y el 2 de junio de 1981, recogido bajo el título: *Pintura, el concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, 2014, p. 135.

<sup>298</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 22, 473 y 22, respectivamente.

esquema del aristotelismo). La doble afirmación inmanente (es decir, el repliegue), no tiene absolutamente nada que ver con la doble mirada trascendente que, por ejemplo, separa esencia y existencia. En el problematización univocista de Spinoza no hay espacio para la dualidad ontológica y, además, nada queda nada fuera de ella; todo *es en* una única sustancia, razón por la cual desaparece la exterioridad radical –por ejemplo, de un motor inmóvil, un demiurgo o un *acto de ser*– que *da* la existencia desde su eterna trascendencia. En la medida que todo lo real es eterno, la existencia es inmanente a la sustancia y se convierte en un nuevo punto de partida para la filosofía.

Incluso para Descartes (que, como sabemos, sostiene y reinventa el dualismo), la metafísica parte de una posición de existencia (*ego sum, ego existo*), que sólo posteriormente incorpora al pensamiento (*Je pense donc je suis*). El primer principio, así, deja de residir en lo universal (de la physis; de la rueda trascendente), para situarse en la irreductibilidad de lo particular, de la existencia en primera persona. En otras palabras: se ejecuta una *inversión* que vierte todo en una “única sustancia” a la par que un *giro* hacia el “sujeto” pensante como nuevo sustrato subyacente; a saber, cambio de ritmo (del sujeto racionalista) como transmutación del anterior *hypokeímenon* (divino). Ya no es la sustancia universal la que permanece y asegura el ser y la identidad, sino que es la particularidad del yo (es decir, la rueda de la interioridad), la única que puede relacionar unidad y pluralidad, ser y devenir. Sin *yo* –dicho en otros términos– no hay unidad ni enunciados de identidad. Evidentemente, para una problematización como la de Spinoza, se trata menos de un *ego cogito* que de un *homo cogitans*; sin embargo, lo que se impone y mantiene como sustrato es la *actividad del pensamiento*. Si bien este (para Spinoza), no tiene absolutamente nada que ver con una pretendida primacía del yo ni con la adecuación de la idea a la cosa, no es menos cierto que su propuesta de una *ciencia intuitiva* (tercer nivel de conocimiento) implica que todo debe ser producido por el entendimiento (es decir: que se debe prescindir de la experiencia y no recurrir a nada que sea externo a este camino). Conocer es producir y la verdad es inmanente al entendimiento, razón por la cual no hay que operar con la realidad sensible, sino con las ideas verdaderas del pensamiento (en la medida que *la idea*

*se comporta objetivamente de la misma manera que lo hace realmente la cosa respectiva*<sup>299</sup>).

De este modo, nos trasladamos desde el protagonismo de la *physis* que vibra en un ritmo divino (por ejemplo, a través de las mediaciones imaginativas y sensitivas que impone el carácter empírico del aristotelismo) a un protagonismo de la *natura* que vibra en un ritmo racionalista (en que es el entendimiento quien “reproducirá la Naturaleza con la mayor perfección, pues poseerá objetivamente su esencia, su orden y su unión”<sup>300</sup>). En efecto, este cambio de ritmo racionalista se deja sentir desde el inicio de la *Ética*, en la cual se define a la sustancia como “aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”<sup>301</sup>. Mediante esta definición de la sustancia en clave racional-conceptual, se instaaura un nuevo *pliegue* en el que habita el pensamiento. Es en este sentido, precisamente, que interpretamos el título de la obra más famosa de Spinoza. No es el *libro V* (como se suele pensar), el que daría nombre a la *Ética* (al estar centrado en la cuestión de la libertad del hombre), sino que es, más bien, el ejercicio metafísico de instauración de un nuevo *ethos-morada* para el pensamiento (que se comienza a construir, en efecto, a partir del libro primero).

Ahora bien, que este nuevo *ethos* comience por Dios como *primera idea* a partir de la cual se despliegan las evidencias racionales no debiese causar sorpresa. Así como en el *pliegue místico* del ritmo divino se hacía eco el pensamiento mítico, en el *pliegue panteísta* de ritmo del sujeto se hace eco la divinidad del misticismo (sólo que, se trata de un *Dios* y de un *pliegue* completamente distinto). Además, como hemos insistido, la emergencia de un nuevo ritmo no elimina, silencia ni supera al ritmo anterior, sino que este se mantiene y permanece (sólo que sin ostentar el protagonismo). No creemos, por ende, que “todo el filosofar de la modernidad desde Descartes no pone absolutamente nada en juego”<sup>302</sup>. Que se siga pensando –como insiste

---

<sup>299</sup> O bien, traduciendo de otra manera: “con la idea sucede objetivamente lo que sucede realmente con aquello de lo que ella es idea”. Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos, 1989, p. 21.

<sup>300</sup> Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Op. Cit., p. 49.

<sup>301</sup> Spinoza, B. *Ética*. Versión castellana de Manuel Machado. Revisión y prólogo de Francisco José Ramos. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2017, p. 43.

<sup>302</sup> Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Op. cit., p. 45.

Heidegger– desde un preguntar conceptualmente abarcador (es decir, desde una de las ruedas bien redondas de nuestro Eje), no implica que, en el fondo, jamás se haya puesto en cuestión la existencia misma. Evidentemente, la existencia comprendida como aperturidad fundamental de un ser arrojado no será puesta sobre el tablero de juego. Sin embargo, para que una problematización como la del *Dasein* pueda llegar a ser pensada, resulta fundamental y necesario que, previamente, se problematizase una existencia (aún totalizante y redonda) en que el protagonismo sea de lo interno (y no, como hasta ese momento, en que esta existencia gravitaba plegada y desplegada en torno a lo externo)<sup>303</sup>.

Dicho en otros términos: no se aprende a caminar sin haber gateado ni a correr sin haber caminado (razón por la cual la ejecución de la caminata, para un maratonista, resulta una cuestión fundamental que lo pone todo en juego). No es casual, en este sentido, que Descartes conciba como primer principio la

---

<sup>303</sup> Rescatando un aspecto de Hegel, se puede constatar que lo propio de la filosofía moderna es que “el hombre adquiere confianza en sí mismo y en su pensamiento”. En este sentido, “Dios sólo reside (...) en el espíritu, *no en el más allá*, sino en lo más propio y recóndito del individuo”. Por este motivo, “el *idealismo* parte siempre del interior; para él, todo reside en el pensamiento y el espíritu mismo es todo el contenido”. Ahora bien: a diferencia de Hegel, para el cual “las formas exteriores quedan en pie, hasta que, por último, reducida a la exterioridad de una cascara vacía, brota la nueva forma”, nosotros consideramos que el movimiento de la exterioridad divina no es reducido a una cascara vacía que, no obstante, se conserva bajo una nueva forma de interioridad idealista. No hay, para nosotros, anulación-conservativa que supera y eleva, sino que aparición creativa y efectiva de un nuevo movimiento, de una nueva contorsión del pensamiento que convive y se conjuga con los demás movimientos en una suerte de efervescente coreografía. Lo que se gana, lo que se ejecuta –en definitiva– es un nuevo paso de baile irreductible a los anteriores, pero que no podría ser inventado-ejecutado en ausencia de su particular escenografía. Así como no se puede practicar paracaidismo sin el desarrollo previo de aviones, gasolina y paracaídas, hay ciertas contorsiones del pensamiento que necesitan *afirmarse* en dispositivos previos que los posibilitan. Sin embargo, nada implica que este ejercicio –por ejemplo, el paracaidismo– emerja de forma necesaria en el transcurso de la historia, anule e incorpore a las prácticas precursoras y se convierta en el punto culminante de una determinada línea evolutiva. Antes bien, esta nueva contorsión ejecutiva se convierte en un nuevo *dado\** que, *junto con los anteriores*, será indefectiblemente ejecutado (aunque no sea directamente utilizado). Su única peculiaridad radica –como hemos insistido– en el protagonismo ejercido por la irrupción de su fuerza inventiva. Ver Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II*. Op. Cit., pp. 204, 205, 208 y 204, respectivamente (la cursiva es nuestra).

\* Algo así como si al viejo e inagotable *dado divino* de cuatro caras se le añadiese un nuevo *dado racionalista* de seis costados (que, posteriormente, daría paso a la irrupción inventiva del *octaedro del acontecimiento* que vibra en sus ocho costados). Ahora bien: ¿implica esto asumir que la posible *inversión-giro* del ritmo del acontecimiento dará lugar a la emergencia de un *dodecaedro*; y este, luego, a la ejecución de un *icosaedro*? Lo veremos luego.



existencia del yo o que Spinoza, al comenzar su *Ética*, parta por enfatizar que la causa de sí es aquello cuya esencia envuelve la existencia, “aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”<sup>304</sup>. Que uno lo haga ejecutando el dualismo ontológico de dos sustancias que operan en unidad y, el otro, a través de la univocidad de una única sustancia, en este aspecto, carece de importancia (ya que la conjunción de sus inconmensurables y diferentes problemáticas permiten ejecutar, en el ejercicio del pensar, un movimiento de re-plegue como *inversión-giro*). Por lo demás, ambos parten de una problematización de la existencia de tipo *intuicionista* que busca *operar con orden* (en uno, con un *método analítico* en que el protagonismo recae en la *matemática* y, en el otro, mediante un *método sintético* en el que el protagonismo recae en lo *geométrico*). Y, si bien en Descartes persiste el gesto equívoco de despliegue que deja algo fuera –no olvidemos que, al “averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí”<sup>305</sup>, Descartes termina por afirmar la *necesaria existencia de Dios*–, no es menos cierto que se llega a esto partiendo de la existencia interna (del Yo) y no de la existencia externa (de la naturaleza).

He aquí el *Giro* (que, en la problematización de Spinoza, se convierte en *Inversión* que repliega todo en un remozado *panteísmo*<sup>306</sup>). El movimiento de

---

<sup>304</sup> Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p. 43.

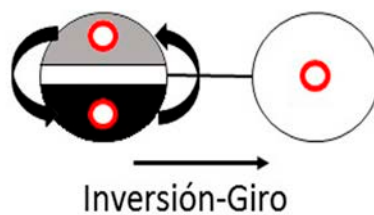
<sup>305</sup> Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977, p.35.

<sup>306</sup> Para Schlegel, precisamente, “el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero este conduce inevitablemente al fatalismo”\*. Antes bien –como ya insistiese Schelling, en respuesta al escrito de Schlegel–, esto constituye una burda y caricaturesca lectura del concepto de *panteísmo* que se constituye, más bien, en un *sistema de la sinrazón* en que se diluye la libertad humana, se suprime la distinción entre el bien y el mal (puesto que todo se difumina en el Uno) y el mundo se ve abocado a la más ciega necesidad. Por el contrario, una correcta comprensión del panteísmo (y, de paso, de la problematización ejecutada por Spinoza) no implicaría necesariamente la adopción de ningún fatalismo y, más que ser entendido de forma simplista como “Dios es el mundo”, este concepto debiese apuntar al hecho de que todas las cosas “son *en Dios*”. De este modo, se trataría de un *Pan-en-teísmo* en que se concilia la necesidad y la libertad, y en que Dios pasa al mundo como fundamento del mismo: “la inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente sólo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios”\*\*. Si bien la apreciación “panenteísta” de Schelling nos parece de gran relevancia, en el presente trabajo mantendremos –para denominar al *pliegue del ritmo racionalista del sujeto*– el concepto de “panteísmo”.

\* KA VIII, 249.

\*\* SW I/VII 347; 139.

inversión-giro, de este modo, puede comprenderse mediante la siguiente fórmula: “repliegue analógico = (inversión sintética) x (giro analítico)”. Lo analógico, como hemos insistido, es lo propio/protagónico del repliegue. Lo analógico es la preeminencia de la *puesta en relación* de lo inductivo y lo deductivo, de lo unívoco y lo equívoco. Si lo unívoco es al pliegue-*interior* lo que lo equívoco es al despliegue-*exterior*, el movimiento *ana*-lógico es un repliegue en que vibra el mismísimo *eje* (y, como este, es un palíndromo que se estremece horizontal y verticalmente).



El *repliegue* es un movimiento

A  
N      N  
A      A - L Ó G I C O

que invierte la jerarquía vertical y gira hacia un nuevo horizonte. Ni pura univocidad ni pura equivocidad, sino que advenimiento de una *esquí-vocidad analógica*; es decir, ritmicidad ecológica que *esquiva* el imperativo de lo unívoco, lo equívoco “o” lo análogo (con-jugándolos en tres residencias para el pensamiento) y que *esquía* por esta superficie de pliegues y despliegues haciéndose eco analogado. Que este llegue a ser protagónico en sí mismo (a saber, como advenimiento e instauración de un nuevo ritmo), es algo que no ocurrirá sino con el arribo del *acontecimiento* producto de la saturación implosiva tanto de la rueda de la exterioridad (divina) y de la rueda de la interioridad (racionalista). El estremecimiento analógico, por ende, es pasajero. El terremoto es contingente, pero lo suficientemente potente como para remecer (vía *inversión-giro*) la totalidad del *Eje*.

Allí donde ha residido protagónicamente el pensamiento (en este caso, en la rueda trascendente del ritmo divino), se conserva no una huella, sino un gesto-

movimiento. Un gesto que sigue estando en la mano y a la mano del que juega y lanza los dados. Por lo tanto, en el ejercicio del *Eje Inmanencia-Trascendencia* lo divino continúa estando presente como un eco persistente: Dios como *única sustancia* (en Spinoza) o como *sustancia infinita* (en Descartes). Leibniz, por su parte, podrá invocar a “Dios, acto primero y fuente de los actos segundos, que, siendo Él la causa de lo que vamos a tratar, sea también Él quien suscite en nosotros su conocimiento”<sup>307</sup>. Sin embargo, así como en Descartes se parte por la existencia particular del yo que es conceptualizado como sustancia pensante, en el caso de Leibniz se parte de la *mónada* conceptualizada como sustancia individual o ente completo. La riqueza y la pluralidad se instalan en el corazón de la sustancia individual<sup>308</sup>, la cual es autárquica y se rige por su propio principio interno. A diferencia de la sustancia universal propia del ritmo divino –como insiste Leibniz, “los platónicos posteriores dieron en contar fábulas; los aristotélicos, en particular los escolásticos, se preocuparon más de suscitar cuestiones que de darles solución”<sup>309</sup>– se trata aquí de una *fuerza dinámica* (diferente de la mera potencia o de la potencia activa de los escolásticos) que “es llevada por sí misma a operar (...) fuerza de actuar inherente a toda sustancia”<sup>310</sup> que se auto-despliega a partir de su propia regla interna. Si bien las *reglas para la dirección del ingenio* de Descartes conservan un movimiento de despliegue (y no, propiamente, de auto-despliegue) a partir de una dimensión externa (recordar que, en el método analítico –a diferencia del sintético–, aún persiste algo que es recibido desde afuera), no es menos cierto que: a) se habla de “semillas” (que, posteriormente, adoptarán la forma conceptual de *ideas innatas*) que, si bien son ese algo divino que es sembrado (desde afuera) en la naturaleza, estas dan frutos a partir de su propio auto-despliegue<sup>311</sup> (lo cual, en cierto modo, permite

---

<sup>307</sup> Leibniz, G. “El principio de individuación”. En *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Volumen II*. Traducción y edición crítica de Agustín Andreu. Murcia: Plaza y Valdés Editores, 2015, p.3.

<sup>308</sup> En Descartes, por ejemplo, la *res extensa* (estrictamente hablando) es sólo una (en la medida que todos los cuerpos físicos interactúan entre sí); mientras que, la *res cogitans*, es plural en tanto que cada yo es sustancial en sí mismo al ser consciente de sí.

<sup>309</sup> Leibniz, G. “Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia”. En *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Volumen II*. Op. Cit., p.14.

<sup>310</sup> Leibniz, G. “Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia”. Op. Cit., p.15.

<sup>311</sup> “Y en verdad casi todo el trabajo de la razón humana consiste en preparar esta operación [se refiere a la *intuición*]; porque cuando es clara y simple, no hay necesidad

concebir este acercamiento como un método natural que hace germinar y fructificar las semillas); y b) se enfatiza el carácter activo de un ingenio que debe inventar nuevas verdades y *dar solución a los problemas* (cosa que, como vimos también en Leibniz, no realizaba la pasividad o actividad contemplativa del ritmo divino).

En una línea similar, el énfasis spinozista en el *conatus* –a saber, que “*cada cosa, en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser*”– destaca que dicho esfuerzo es interno, no obedeciendo “*a nada exterior a la esencia actual de esta cosa*”<sup>312</sup>. De este modo, a pesar de las enormes e inconmensurables diferencias que se pueden apreciar en los planteamientos de autores como Descartes, Leibniz o Spinoza, se puede sentir la vibración protagónica de una *auto-actividad interna* en que, por ende, “una causa externa no puede ejercer influencia en su interior”<sup>313</sup>, ni siquiera aunque se sostenga que dicho interior –como insistirá Leibniz– haya sido creado por Dios. Porque incluso este Dios, completamente exterior a su creación (a saber: inicio del despliegue trascendente del *pliegue panteísta* del ritmo del sujeto), es un Dios que no puede modificar al principio interno de la mónada y que, en concordancia, elige racionalmente el mejor de los mundos posibles. He aquí la aparición de la negatividad equívoca propia del despliegue de Leibniz: separar *posibilidad* de *existencia*, dejando fuera del mundo efectivamente existente la causa de su propia *armonía* (que, por tanto, es *pre-establecida*).

No es de sorprender, por ende, que emerjan aquí, remasterizados, movimientos clave del despliegue teologicista como el asunto del origen primero, la finalidad/telos y la restitución de un orden físico-moral del mundo en que la “ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral en el mundo natural”<sup>314</sup>. El despegue de los “dos reinos naturales” –que,

---

de ninguna ayuda del método, *sino de las solas luces naturales*, para tener la intuición de la verdad que se obtiene por ella”. Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción y notas de Luis Villoro. Madrid: Gredos, 2011, p.52, la cursiva es nuestra.

<sup>312</sup> Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., pp. 192-193.

<sup>313</sup> Leibniz, G. *La monadología*. Traducción de Antonio Zozaya. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica, 1889, p.11.

<sup>314</sup> Leibniz, G. *La monadología*. Op. Cit., p.34. Recordemos que, precisamente para Spinoza, la cuestión de la finalidad, el Bien y la voluntad divina se constituía en el verdadero *asilo de la ignorancia*, en la medida que “la Naturaleza no tiene fin alguno

dicho sea de paso, nada tiene que ver con la doble afirmación inmanente del *Deus, sive Natura* de Spinoza (en tanto que *natura naturans* y *natura naturata*), y mucho, sí, con la doble visión trascendente de un despliegue que escinde, asciende y separa– se acompaña de un simultáneo desligamiento “entre el reino físico de la naturaleza y el moral de la gracia, o, lo que es lo mismo, entre Dios considerado como arquitecto de la máquina del universo, y Dios como monarca de la ciudad divina de los espíritus”<sup>315</sup>. Sin embargo, como hemos mencionado, todo despliegue debe procurar, de antemano, dar cuenta de lo separado mediante un dispositivo de funcionamiento unitario. En el caso de Leibniz, dicho mecanismo es la *armonía preestablecida*, la cual hace convivir, en un mismo plano-problema, a la *autarquía* de la mónada y la *monarquía* de la ciudad divina<sup>316</sup>.

Este ejercicio de despegue, de forma menos evidente, se puede apreciar en otro importante asunto: a diferencia del *intuicionismo* ejecutado por Spinoza y Descartes, Leibniz se decanta por una teoría del conocimiento en que prima el ejercicio del *simbolismo*. No se trata, aquí, de ir *encadenando evidencias* (mediante deducciones, inducciones e inferencias) a partir de una intuición simple, clara y sin duda (como en el caso de Descartes), sino de establecer un *encadenamiento de signos* que responderían al modelo del cálculo; es decir, que no se accede directa e intuitivamente a la cosa –la intuición directa, de hecho, se reserva a lo divino– sino que existe la irremisible mediación simbólica de una operatividad con y a través de signos<sup>317</sup>. Recordemos que, justamente, la forma

---

prescrito a ella y que todas las causas finales sólo son ficciones de los hombres”. Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p. 95.

<sup>315</sup> Leibniz, G. *La monadología*. Op. Cit., p.35.

<sup>316</sup> A fin de cuentas –como hemos insistido– son los grandes pensadores los que permiten hacer posible lo imposible, articulable lo inconmensurable y, en definitiva, aquellos que logran hacer pensable lo que antes de ellos resultaba inimaginable. O bien, por decirlo con otro acento: “no existe estupidez que no haya sido sostenida seriamente por un filósofo”. Meillassoux, Q. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015, p.135.

<sup>317</sup> Con esto no queremos decir que, con anterioridad a Leibniz, no existiese consciencia respecto al rol de mediación simbólica que ejerce el lenguaje en nuestro pensamiento. El propio Spinoza, por ejemplo, insta a sus lectores a “distinguir cuidadosamente entre una idea o una concepción del Alma y las Imágenes de las cosas que imaginamos. Es necesario también que distingan entre las ideas y las palabras con que designamos las cosas”. Ahora bien: en tanto que defensor de un *intuicionismo intelectual*, para Spinoza el protagonismo es de la *idea*, la cual “no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras. En efecto: la esencia de las palabras y la de las imágenes es construida

de predicación equívoca –siguiendo, por ejemplo, los planteamientos de Peirce– guarda una estrecha relación con el uso de *símbolos* (de igual modo que, por su lado, el uso de *índices* se vincula a lo unívoco y el uso de *íconos* al modo análogo). Desde un acercamiento simbólico, por tanto, se separa la *presentación* de la *representación* y, en concordancia, se niega la posibilidad de acceso directo a la verdad mediante una intuición clara, simple y directa (lo que, en Descartes, sería el despliegue de las *semillas* y la operación de *las solas luces naturales*).

Por lo demás, esta separación y distanciamiento propio de lo equívoco opera en la misma actividad interna e inmanente del raciocinio. Como decíamos, la riqueza y la pluralidad se instalan en el corazón mismo de la rueda racional inmanente, la cual no sólo cuenta en su activo auto-despliegue con la facultad de *entender* (con la cual podríamos alcanzar un conocimiento verdadero) sino que también (y de forma indefectible) con la facultad de *querer* e *imaginar*. En Descartes, por ejemplo, existe una clara distinción entre *imaginación*, *voluntad* y *entendimiento*. Mientras que la primera es definida como una “cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo”<sup>318</sup> (es decir: incapacidad de mantenerse en la *pura intelección*, volviéndose hacia el cuerpo y considerando en este –por ejemplo– algo que es conforme a lo percibido *oscura y confusamente* mediante los sentidos), el *entendimiento* es aquella facultad que se mantiene *clara y distintamente* en sí misma (a saber, aquella facultad que me define en tanto que *sustancia pensante* y mediante la cual concibo –sin posibilidad de error– las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar). La *voluntad*, por su parte, sería precisamente la facultad encargada de la *elección*, de afirmar o negar las ideas concebidas por el entendimiento (y, en este sentido –a saber, en tanto que ilimitada capacidad de decisión– es la que me hace saber que guardo una relación de imagen y semejanza con Dios).

Sin embargo, he aquí la fuente del error: “siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo

---

solamente por los movimientos corporales, que no envuelven en modo alguno el concepto del pensamiento”. Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., pp. 172-173.

<sup>318</sup> Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Op. Cit., p. 61.

verdadero”<sup>319</sup>. Por lo tanto, mientras me mantenga en el terreno del entendimiento, mientras contenga “mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que me engañe”<sup>320</sup>, que peque y que caiga en el error. Ahora bien, ninguna de las facultades se equivoca en sí misma, en su propio despliegue. El error, antes bien, reside en su puesta en relación, “en la operación, en cuanto que ésta procede de mí, y no en la facultad que he recibido de Dios”<sup>321</sup>. La equivocidad –dicho de otro modo–, es inmanente a la pluralidad facultativa propia del ejercicio de la razón (es decir, a la rueda de la racionalidad inmanente), la cual debe ser limitada y contenida por una facultad protagónica – el entendimiento– que otorga la unidad en tanto que se mantiene en la unidad clara, distinta y evidente de la idea concebida mediante la intuición. De este modo, hay una doble *equi-vocidad*: respecto al Dios creador (exterior), y respecto al entendimiento (interior). Mantenerse en los límites (asegurando el conocimiento y evitando el error) es mantener una *equi-distancia* ordenada en estas coordenadas (razón por la cual –cabe destacarlo–, no es sólo el recurso a lo unívoco, como se suele señalar, aquel que permite y posibilita el igualamiento y la uniformización, sino que también se logra el efecto mediante el despliegue de una equi-vocidad que *ordena* en su doble acepción: como *mandato* jerárquico y como divina *estructuración*). Al estar todo ordenado en relación a una exterioridad que ordena, el despliegue que escinde y asciende no sólo se constituye en “la voz” jerárquica que dicta sus reglas, sino que impone también los parámetros de la equi-vocación que estructura el sistema; a saber, *vocación de igualar* todo a unas co-ordenadas jerárquicas y pre-establecidas (el *entendimiento* interno y el *Dios* exterior) que, al ser transgredidas, implican necesariamente la emergencia de lo falso y la caída en el error. Que el ser humano –por ejemplo–, se conciba como más cercano al referente primario que los animales y los objetos inanimados, no implica que lo equívoco sea menos *igualador* que lo unívoco. El despliegue *adulador* de lo *igual* (aunque sea ejercido bajo el protagonismo de un activo auto-despliegue interior, y no mediante la

---

<sup>319</sup> Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Op. Cit., p. 49.

<sup>320</sup> Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Op. Cit., pp. 51-52.

<sup>321</sup> Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Op. Cit., p. 49

pura contemplación) pone en juego una misma *ratio* que, sin constituirse en un mismo clamor del ser para todos los entes (*en la medida* que, en relación al referente, somos todos pretendidamente diferentes), ejerce igualmente un mismo in-equívoco amor hacia aquella medida externa y eternamente equivalente.

Lo unívoco y lo equívoco, en estos términos, ejercen una paradójica *equivalencia inversa* que ordena en función de un *todo-rueda* que irremisiblemente se pliega y despliega. El paso por el *eje* (por la *inversión-giro* que *repliega*), se constituye en la puesta en relación de la relación misma entre lo unívoco y lo equívoco (que, en el caso de Descartes-Spinoza, se ejecuta mediante la razón-intuición de la idea clara, distinta y evidente). Porque si bien en el planteamiento univocista de Spinoza “la voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa”<sup>322</sup>, no es menos cierto que el conflicto entre las facultades se mantiene (principalmente, en lo que respecta al papel de la *imaginación* en su modelo epistemológico subyacente). Mientras que la *Ciencia Intuitiva* y la *Razón* (tercer y segundo género de conocimiento, respectivamente) son verdaderos necesariamente, el primer género (de la opinión o la *imaginación*) se constituye en la única causa de falsedad en tanto que fuente de ideas confusas y sin orden (por ejemplo, a través del uso de los sentidos, de la experiencia y/o la tradición, lo cual genera una especie de automatismo pasivo que se limita a responder a las órdenes de aquello que –paradójicamente– carece de mediación racional y nos hunde en la confusión y el desorden). “Pues lo mismo da que entiendas cualquier cosa –escribe Spinoza, en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*–, una vez que sabemos que la imaginación es algo vago y por lo cual *el alma padece* y sabemos también, al mismo tiempo, cómo nos liberamos de ella con el auxilio del entendimiento”<sup>323</sup>.

A través de este, en su *pura actividad* (sin contaminación de la obediencia –propia de la tradición– o de la pasividad de los sentidos y de la experiencia), el entendimiento se erige en el campo de acción que produce y accede a las *ideas verdaderas*; es decir, a un *modo de pensar* en que la verdad es la norma de sí

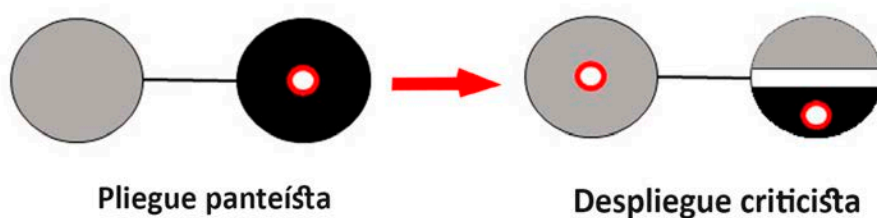
---

<sup>322</sup> Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p.171.

<sup>323</sup> Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Op. Cip., p. 43, la cursiva es nuestra.



misma, en que se conoce lo mejor posible una cosa y, al hacerlo –a saber, en su producción racional activa–, se purifican la adherencias y mutilaciones (la privación de conocimiento en que consiste la falsedad de las ideas inadecuadas) y, por ende, se hace parte del entendimiento infinito de Dios. No debiese sorprender que, desde la pureza de este *pliegue panteísta* (de este “gobierno de la razón”<sup>324</sup> que purifica<sup>325</sup>), se transite rumbo a la problematización de una *crítica de la razón pura* que ejecuta el *despliegue del criticismo*.



Si en el *ritmo de dios* la pureza se constituía en una característica consustancial de lo divino<sup>326</sup>, en el *ritmo del sujeto* esta se vuelve una característica fundamental del raciocinio. Así Kant, en el prólogo a la primera edición de su *Crítica*, hace “un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas

<sup>324</sup> “Esta doctrina es útil a la vida social porque nos enseña a no odiar ni despreciar a nadie (...) Enseña también a cada uno a estar contento con lo que tiene, y a ayudar a su prójimo, no por una piedad femenil, por parcialidad o superstición, sino sólo bajo el gobierno de la razón”. Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p.178.

<sup>325</sup> Afirma Spinoza que, “ante todo es necesario encontrar por la vía de la reflexión el modo de curar el entendimiento y de *purificarlo*”. Esto, en la medida que “el objetivo es tener ideas claras y distintas, es decir, ideas tales que sólo sean producidas por el Alma [por el *pensamiento puro*] y no por los movimientos fortuitos del cuerpo”. Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Op. Cip., pp. 10 y 45, la cursiva y los corchetes son nuestros.

<sup>326</sup> Recordemos, por ejemplo, a Aristóteles afirmando que “acerca de las cosas que son *puro ser* y actos no es posible engañarse”; o bien, a Platón, hablando de lo inteligible como el *ámbito de la pureza*: “¿Y piensas que los que hemos formado, al oír esto, se negarán y no estarán dispuestos a compartir los trabajos del Estado, cada uno en su turno, quedándose a residir la mayor parte del tiempo unos con otros en *el ámbito de lo puro*?”. Ver Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen II. Op. Cit., p.74; Platón. *La República*. Op. Cit., p. 347, las cursivas son nuestras.

(...) Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*<sup>327</sup>. De este modo, el primer requerimiento de “autoconocimiento” se sustenta en la proposición de una condición unitaria y originaria –a saber, el *Yo pienso* en tanto que *apercepción trascendental*– que se constituye en el principio “más elevado de todo el conocimiento humano”<sup>328</sup>. Mediante el “Yo pienso” se expresa el acto de determinación de la propia existencia; pero, a diferencia de Descartes, no se trata de una intuición simple, clara y directa, sino de “una autointuición, la cual se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable”<sup>329</sup>.

Dicho en otros términos: así como Leibniz sembraba la equivocidad al sentenciar que nuestro conocimiento es mediado simbólicamente y no inmediatamente intuitivo, Kant enfatizará la imposibilidad de una *intuición intelectual* (como la defendida, distintamente, por Spinoza y Descartes) que prescinde de la *experiencia* al excluir todas las condiciones de la sensibilidad: “pretenden que conozcamos cosas sin los sentidos, es decir, que las intuyamos”, pero “nuestro modo de intuir no alcanza a todas las cosas, sino sólo a objetos de nuestros sentidos”<sup>330</sup>. De esta forma, la radical autonomía y protagonismo de una razón que impone sus términos –es decir, que obliga a la naturaleza a responder a sus preguntas en tanto que las condiciones de posibilidad del sujeto son las que determinan las condiciones de posibilidad del objeto– requiere, sin embargo, de forma inexpugnable la existencia de objetos externos (siendo esta la *autointuición* sensible –o *intuición interna*– requerida por el *Yo pienso*):

“...la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición del tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no está en mí, de algo que,

---

<sup>327</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Introducción, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Barcelona: Taurus, 2017, p. 9 (A, XI – A, XII).

<sup>328</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 155 (B 135).

<sup>329</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 170 (B 157).

<sup>330</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. pp. 287 y 292.

consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación”<sup>331</sup>.

He aquí el movimiento de despliegue *trascendente* (a saber, que deja algo afuera radical y necesariamente), pero ejecutado al ritmo de la rueda inmanente; es decir, movimiento simultáneamente *trascendental* que opera a partir de principios *a priori* de la razón –y no de un *a priori* divino como el motor inmóvil<sup>332</sup> o Dios– que, por ende, son independientes de la experiencia empírica (aunque, simultáneamente, refieran *a priori* a objetos de la experiencia). Sin embargo, en este despliegue trascendental-trascendente, “lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia”<sup>333</sup>. Esta omisión de lo que está fuera de mí (y con lo cual me conecto mediante la experiencia), sería lo que el *intuicionismo intelectual* no tendría en cuenta y que lo conduciría a una desmesura (en el uso de la razón pura) y al consecuente hundimiento en el más paradójico de los *dogmatismos* (debido a que, precisamente contra él, había alzado la voz y entablado su lucha el racionalismo). Es en este sentido que Kant sentencia que “el spinozismo lleva directamente al delirio”, siendo el remedio más seguro para extirparlo de raíz “la determinación de los límites de la razón pura”<sup>334</sup> (es decir, la instauración de un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas en tanto que segundo llamamiento fundamental con que da inicio a su tarea crítica).

---

<sup>331</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 33 (B XL).

<sup>332</sup> Por ejemplo, sobre el problema práctico de la ley moral, escribe Kant que este se soluciona “sin la intervención de motor alguno sensible, sólo por la razón pura”. De este modo, como en Aristóteles, tenemos la emergencia de un motor independiente de la sensibilidad y que opera en la eternidad (“ese problema –prosigue Kant– solo puede ser resuelto completamente en una eternidad”); pero, a diferencia de este, y aunque se hable explícitamente de la existencia de Dios, se trata aquí de un postulado efectuado por y desde la razón pura (en concreto, por la razón pura práctica). Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Traducción del alemán por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1975, p.174.

<sup>333</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 33 (B XL).

<sup>334</sup> Kant, I. *Cómo orientarse en el pensamiento*. Prólogo y notas de Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán, 1982, p.59. El delirio de Spinoza, para Kant, además tiene un agravante añadido (en relación a Descartes). Este no sólo parte la intuición de Dios –en vez de hacerlo por el “Yo pienso”–, sino que rechaza tajantemente su primacía y carácter de inicio. Es por ello que, para Kant, “el spinozismo habla de pensamientos que piensan ellos mismos”. Op. Cit. p.58.

Se puede *pensar* de forma *ilimitada* (como hace Spinoza, en un delirio autoconsistente que sólo evita la contradicción), pero el *conocer* se encuentra *limitado* por la experiencia posible que emerge de la relación (ejecutada por la facultad de la *imaginación*) entre la facultad activa del *entendimiento* (que piensa el objeto mediante categorías/conceptos) y la facultad receptiva de la *sensibilidad* (que me da el objeto mediante la intuición pura y la intuición empírica). En este sentido, cada facultad es autónoma e independiente en la ejecución de su tarea específica. Someter a *crítica*, de este modo, es someter a *despliegue*<sup>335</sup>; es decir, *separar/despegar* todas las facultades de la razón que emergen del pliegue panteísta, quedándose, en cada una de ellas, con “la parte pura (...) a saber, la parte en la que la razón determina su objeto enteramente *a priori*” mediante “unas reglas que yo debo suponer en mí antes de que los objetos me sean dados”<sup>336</sup>. De este modo, a diferencia de la *pureza panteísta* de Spinoza – que gravita en torno a la *univocidad* de una única sustancia–, la *pureza criticista* escinde y separa de forma irreductible, por un lado, las diferentes facultades autónomamente inequívocas<sup>337</sup> de la razón (entendimiento, voluntad, imaginación) y, por otro (de forma correspondiente), las dimensiones relacionales equívocas de la filosofía (es decir, separadas por “un abismo infranqueable”<sup>338</sup>) en que cada una de ellas se vuelve la legisladora protagónica: dimensión *teórica* en que es protagónico el “entendimiento”; dimensión *práctica* en que es protagónica la “voluntad”; y dimensión teórico/práctica –que, como veremos luego, no es en realidad una dimensión/esfera, sino un *término medio* que permite el *tránsito*–, en que el protagonismo corre por cuenta del “juicio”.

De este modo, a diferencia de Descartes y el protagonismo único y exclusivo del entendimiento, se instaura un juego facultativo de jerarquías variables que, no obstante, opera de forma unitaria y gravita siempre e

---

<sup>335</sup> Quien lo desee, aquí, puede recurrir a la etimología de la palabra “crítica”.

<sup>336</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. pp. 16 y 21 (B, X – B, XVII).

<sup>337</sup> Como vimos recientemente, para Descartes, el error no emerge del funcionamiento de las facultades en sí mismas, sino de su puesta en relación. En Spinoza, por su parte, si bien la imaginación es considerada como una facultad pasiva vinculada al conocimiento por experiencia y a la opinión, no es menos cierto que “las imaginaciones del Alma consideradas en sí mismas no envuelven especie alguna de error”. Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p.176.

<sup>338</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2015, p. 86.

indefectiblemente en torno a la jerarquía invisible de *una unidad subyacente*; en la *esfera teórica*, la autoactividad de la consciencia (*apercepción trascendental/ Yo pienso*) que funda un *mundo natural* y, en la *esfera práctica*, la autoactividad de la *razón pura (libertad trascendental)* que descubre la ley moral del *Fin final* y el *bien supremo* fundando un *mundo moral*. Pero, no sólo esto. El movimiento jerárquico de despliegue que escinde y asciende también se manifiesta directamente *entre* estas dos esferas: “en el enlace de la razón pura especulativa con la pura práctica para un conocimiento, lleva la última el primado (...) pues sin esta subordinación surgiría una contradicción de la razón consigo misma”<sup>339</sup>. Así, la esfera teórica del *mundo natural* (a saber: la *physis*, la rueda trascendente del ritmo divino) queda subordinada a la *esfera práctica* del *mundo moral* (en tanto que despliegue del nuevo ritmo de la rueda de racionalidad inmanente): “sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo *debe*<sup>340</sup> éste tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes”<sup>341</sup>.

No obstante, si bien estas leyes son extraídas a partir del uso práctico de la razón y la consecuente necesidad de principios racionales *a priori* (que llevan a Kant, por tanto, a sentenciar que “la libertad es real” con un fundamento objetivamente valedero), no es menos cierto que esto se logra sólo restableciendo la existencia de Dios y de un orden físico-moral del universo. Así, los juegos de protagonismos legislativos variables (intra facultades), se terminan resolviendo en una suerte de protagonismo monárquico invariable (entre los dos mundos y entre las facultades). Además, lo que asegura y exige la ejecución de este primado monárquico no es sólo el *ilimitado pensar* en su temeridad (es decir, el traspaso/transgresión de los *limites* del *conocer* en que legisla el *entendimiento*), sino que también la inveterada prudencia de “postular la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien

---

<sup>339</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 171

<sup>340</sup> Ya desde la primera crítica, el protagonismo fue siempre de la pregunta “¿qué debo hacer?” (es decir, la esfera de lo práctico) y no del cuestionamiento teórico referido al “¿qué puedo saber?” (el cual, en efecto, es definido como un asunto meramente especulativo que no apunta a los grandes objetivos a los que se encamina todo el esfuerzo de la razón pura). Ver Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 630.

<sup>341</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p.86.

supremo”<sup>342</sup>. Tenemos, por ende, una jerárquica y asimétrica doble unidad subyacente (“esfera práctica” que invoca a *Dios* y gravita en torno al principio a priori del *fin final* en que legisla la *razón*; y “esfera teórica” que invoca al *sujeto trascendental* en torno a un principio a priori de *conformidad a leyes* en que legisla el *entendimiento*) en que, no obstante, “es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según sus principios *a priori*”<sup>343</sup>.

A estas alturas, dicha estrategia no nos debiese causar sorpresa alguna. Como hemos insistido, todo ejercicio de despliegue implica la ejecución simultánea de una puesta en relación de lo separado en una estructura de funcionamiento unitaria (recordemos, por ejemplo, la *armonía preestablecida* con que en Leibniz se enlaza la pluralidad sustancial del universo monádico tanto a nivel interno –entre las mónadas que constituyen el mejor de los mundos posibles– como a nivel externo –entre este y el Dios creador de universo–). En el caso de Kant, la respuesta nos suena aparentemente platónica en su invocación a Dios y al bien supremo: “solo en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos”<sup>344</sup>. Sin embargo, esto es sólo una resonancia eco-lógica producto de la vibración del anterior ritmo del pensamiento (que, como veremos –y hemos visto– implica un *despliegue* sintonizado pero particularmente distinto).

Repitamos nuevamente las palabras de Kant: “es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, *juzga* según sus principios *a priori*”. La pauta que conecta, en Kant, guarda relación con el *a priori* de la facultad del *juicio* (que –no obstante–, en tanto que *a priori* de la *finalidad*, se encuentra en una condición conectiva/transitiva de privilegio en relación a la *esfera práctica* y su *a priori* del *Fin final* descubierto a partir de la invocación de Dios y del Bien supremo). Ahora bien, a diferencia del *despliegue teológico* (entre sensible e inteligible), en el despliegue crítico (entre fenómeno y noúmeno), el protagonismo no es de lo *suprasensible en sí mismo* (el Bien, el Demiurgo), sino

---

<sup>342</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 175.

<sup>343</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 171

<sup>344</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 633 (A 811/B 839).

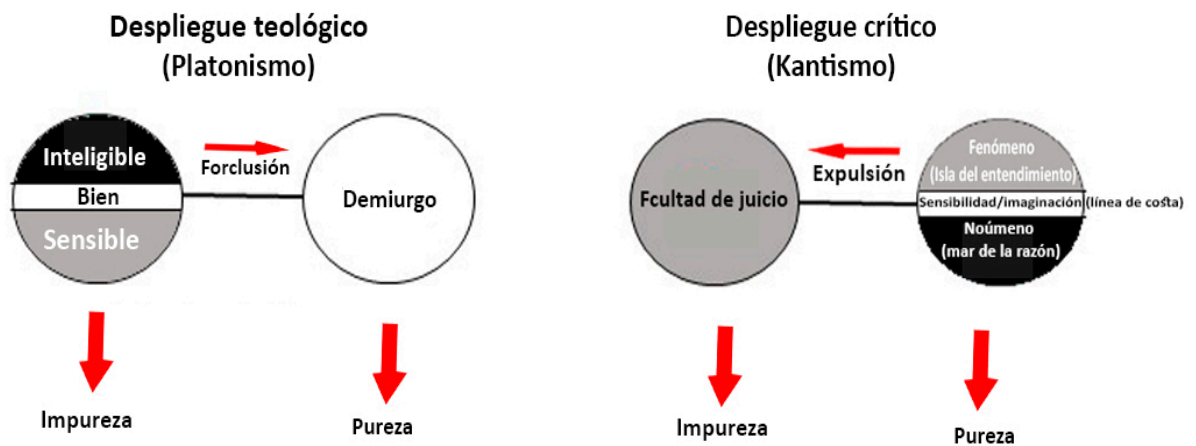
de *lo suprasensible en nosotros*; a saber, de la capacidad de la razón práctica de proporcionar realidad a un objeto suprasensible –en este caso, la *libertad*–, satisfaciendo, de paso, “la exigencia paradójica de hacer de sí mismo un noúmeno como sujeto de la libertad, pero al mismo tiempo también un fenómeno en la propia consciencia empírica con respecto a la naturaleza”<sup>345</sup>.

De esta manera, las dos irreductibles esferas (la teórica y la práctica; la fenoménica y la nouménica), a pesar del abismo que las separa (a saber, ejecución de la primera negatividad-despegue), pueden operar de forma unitaria a partir de una pauta que conecta (es decir, ejecución de una segunda negatividad que deja, en relación a la estructura unitaria, una dimensión radicalmente arrojada al afuera). En el caso del despliegue teológico del platonismo tenemos un primer despegue (entre sensible e inteligible) que es acompañado de un segundo despegue (el Bien/el Demiurgo) que es “*forcluido*” (de la estructura de funcionamiento de los contrarios) en dirección a la *inexplorada* rueda de la racionalidad inmanente. En el caso del despliegue crítico del kantismo, por el contrario, tenemos un primer despegue (entre noúmeno y fenómeno/entre esfera teórica y esfera práctica) que es acompañado de un segundo despegue (facultad del Juicio) que es “*expulsada*” (de la esfera general de la filosofía) ocupando la *abandonada* rueda de exterioridad trascendente: “en la familia de las facultades de conocer superiores hay, sin embargo, un término medio entre el entendimiento y la razón. Éste es el *Juicio*, del cual hay que suponer, por analogía, que encierra en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio principio, uno subjetivo, a priori (...) aunque no posea campo alguno de los objetos como esfera suya”<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 15.

<sup>346</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p.87.



Sobre el esquema, algunas importantes consideraciones: A) la explícita y recurrente utilización kantiana del concepto de *esfera*<sup>347</sup> da cuenta de un modo de pensar totalitario y totalizante que, en la tradición, ha sido denominado como metafísico y, en nuestro trabajo, como ritmicidad protagónica de las ruedas (en este caso, de la rueda racionalista de la inmanencia). No se trata –por ejemplo, como en el *pliegue* místico– de la masa de una esfera bien redonda en su totalidad, sino que, antes bien, del despliegue de más de una esfera que implica y moviliza la equivocidad (la cual, sin embargo, se erige sobre una condición unitaria y originaria –*apercepción trascendental/libertad trascendental*– que posibilita la *síntesis* de lo diverso con un protagonismo del *orden*, la *identidad* y la *universalidad*).

B) Como hemos insistido, ambas ruedas se encuentran presentes desde el inicio del pensamiento occidental y se mantienen presentes a pesar de los cambios de ritmo. Lo que transmuta, por ende, es el protagonismo; y, con él, un

<sup>347</sup> Por ejemplo, cuando habla de “la esfera de la filosofía en general”, Kant escribe lo siguiente: “nuestra facultad completa de conocer tiene dos esferas: la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de la libertad (...) La filosofía, pues, se divide, según eso, en teórica y práctica”. O bien, previamente, habla del “*entendimiento*, el cual tiene su propia esfera, y la tiene en la facultad de conocer”, y de la *razón*, que “ha encontrado su propia esfera en la crítica de la razón práctica”. Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., pp. 83, 72 y 73. La imagen de la esfera, también, aparece reiteradamente en la *crítica de la razón pura*. Por poner solo un ejemplo: “nuestra razón no es una especie de llanura de extensión indefinida y de límites conocidos sólo de modo general, sino que más bien ha de ser considerada como una esfera”. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 604 (A 762/B 790).



mismo gesto pasa a significar algo distinto. Por ejemplo, si bien el despliegue teológico y el crítico se caracterizan por ejecutar un gesto de doble negatividad (a saber, despegue interno de dos dimensiones irreductibles y jerárquicamente asimétricas que, *a la vez*, se sostienen en una exterioridad que posibilita el funcionamiento unitario de los contrarios), en el primer caso este opera a través de una *forclusión* (en que la eyección/creación de un más allá coincide con un espacio inexplorado, protagónico y abstracto/vacío) y, en el segundo, se ejecuta mediante de una *expulsión* (es decir, eyección hacia un más allá que coincide con un espacio ya explorado, secundario y concreto/vívido). De esta manera, mientras que en el despliegue teológico la *pureza* es forcluida desde el lugar de residencia hacia el afuera (a saber, al lugar del Bien/Demiurgo que retorna, como Dios, de forma alucinatoria), en el despliegue crítico la pureza es mantenida en el lugar de residencia (es decir, en la interioridad de la *razón pura*). Por el contrario, lo que es *eyectado/expulsado* hacia el afuera es la *impureza* de una facultad del juicio que no tiene esfera propia<sup>348</sup> y que guarda relación con el placer, el dolor y el gusto (a saber: *ex-pulsión* del ámbito *pulsional* que es dejado fuera del *sistema* en tanto que esfera filosófica). En este sentido, si lo *forcluido* tiene un retorno alucinatorio como *yacimiento divino* que despierta una actitud *esquizo-paranoide*, lo *excluido* se hace presente como parte de un *yacimiento racional* que despliega el poder de su ilimitado *narcicismo*: “somos nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*”<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> Pero, sino no tiene esfera propia, ¿por qué hacerlo coincidir/residir en la rueda de la exterioridad trascendente? Porque precisamente esta ha sido *abandonada* (no en términos de superación, sino de protagonismo), transitando desde lo puro a lo impuro. Por lo demás, Kant se encarga de enfatizar que el *Juicio* opera *como si* fuese una esfera (aunque no pueda llegar propiamente a serlo, en tanto que se encuentra expulsada del sistema). Sobre la *finalidad* de la naturaleza en su diversidad (a saber, el *a priori* del Juicio), se menciona que esta –la naturaleza– “es representada mediante ese concepto, *como si* un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso (...) *como si* fuera un predicado enlazado con el conocimiento del objeto”. En otras palabras: ante la *autonomía* (por ejemplo, de la esfera teórica), tenemos la *heautonomía* del Juicio que se da principios a sí mismo, pero no a la naturaleza. Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., pp.91 y 104, la cursiva es nuestra.

<sup>349</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. pp. 18 y 148 (B XIII, A 125). Ahora bien, extendamos, de paso, brevemente nuestra lúdica apreciación psicopatológica. Si el ritmo divino se caracteriza por una *vibración psicótica* en que prima el mecanismo de la *forclusión* (con el consecuente retorno alucinatorio de *Dios*), en el ritmo del sujeto se vibra en una frecuencia *fronterizo/limítrofe* en que prima el mecanismo de la *perversión*.

C) Sin embargo, existen indesestimables resonancias ecológicas (siendo, sólo una de ellas, la ejecución de la doble negatividad que explicábamos hace escasas líneas). Otra resonancia evidente –ya mencionada anteriormente–, guarda relación con la afirmación kantiana de la libertad y la esfera práctica mediante la postulación de la existencia de Dios. No es casual, en este sentido, que la *expulsión* de la *facultad del juicio* –que, como vimos en la última nota a pie de página, opera *como si* fuese una esfera–, entre en frecuencia con la *teología* (es decir, que coincide con la abandonada rueda de la exterioridad divina), en que todo aquello “sólo puede formar parte de la experiencia posible *como si* esta constituyera una unidad absoluta (...) y, al mismo tiempo, *como si* el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible mismo) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca”<sup>350</sup>. Así este afuera, *como si* fuese una esfera, transita desde el *puro Juicio de Dios* (propio del ritmo divino) a la impura *facultad del juicio* (que queda fuera del *sistema*, pero constituyéndose en el *entre, nexos y/o pauta que conecta*). Dicho de otra manera (pero justamente en los términos que Kant lo hiciera), se debe “suponer, por analogía”, que el *Juicio* opera *como si* fuese una esfera que encierra su propio principio y su legislación propia. En efecto, “aquí viene (*a juzgar por la analogía*) una nueva base para establecer, entre el Juicio y otro orden de nuestras facultades de representación, *un enlace*”<sup>351</sup>; es decir, una analogía entre el *a priori* del *Fin final* de la Razón y el *a priori* de la *finalidad* del Juicio: “atribuimos aquí a la naturaleza, por decirlo así, una relación con nuestra facultad de conocer *según la*

---

En efecto –si se acude al juego homofónico del francés–, el perverso puede ser comprendido como aquel que crea su propia *versión del padre* (*père-version*); es decir, que instauro su *propia ley* al subyugar, por ejemplo, la naturaleza a su orden moral o, en concordancia, al sentenciar que las condiciones de posibilidad del sujeto son las que determinan las condiciones de posibilidad del objeto. En el *ritmo del acontecimiento* –por su parte–, diremos que se ejecuta una *vibración neurótica* en que prima el mecanismo de la *represión*.

<sup>350</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 549 (A 672/ B 700). En este mismo fragmento –pero, esta vez, en relación a la *psicología*–, Kant recalca que relacionaremos, “guiados por la experiencia interna, todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestra mente *como si* esta fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente”; y, en relación a la *cosmología* y los fenómenos naturales, “*como si* esta fuera infinita en sí y careciese de un miembro primero o supremo”. De esta forma, Kant termina concluyendo que “esta razón servirá de punto de referencia para orientar todo uso empírico de *nuestra* razón hacia su máxima extensión *como si* los objetos mismos procedieran de ese arquetipo de toda razón” (A 673/B 701).

<sup>351</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p. 87, la cursiva es nuestra.

*analogía de un fin*” fundando “el principio trascendental de representarse una finalidad en la naturaleza”<sup>352</sup>.

¿No nos recuerda esto, acaso, el uso que el despliegue teológico hacía de lo análogo para articular lo que su equivocidad divina había separado? Este es, efectivamente, el caso (solo que, a diferencia del despliegue teológico, el uso crítico de la analogía no transita desde la existencia de un analogado principal – puro, eterno, divino y *florcluido* a la exterioridad– en dirección a su copia/reflejo como analogado secundario). Antes bien, el despliegue crítico *postula* la existencia de Dios desde la razón práctica; y, desde esta –es decir, desde el principio del Fin final que rige el mundo moral–, se hace eco analógico un *excluido* Juicio finalista que conecta con el mundo natural. El orden y la dirección, para Kant, son por lo demás un aspecto fundamental (como también lo fuese, en su momento, el ascenso en acto y el descenso en potencia –que vimos en Aristóteles– o la distinción entre un camino de ida y de vuelta en la escolástica y el pensamiento medieval: *Id quod habet esse v/s Id quod finite participat esse*). No es fortuito, en este sentido, que el orden en la subdivisión de la analítica correspondiente a la esfera práctica (que va de *principios* a *conceptos*, y, de estos, a los *sentidos*), sea precisamente el inverso que el orden seguido en el ámbito teórico (en que se empieza por los *sentidos* y se termina en los *principios*)<sup>353</sup>. Lo importante en ambos ritmos, sin embargo, es destacar mediante el recurso a la analogía la importancia del *componente relacional* (que es interno e inmanente a la razón pura en el caso de Kant). Como hemos visto, la jerarquía asimétrica y el protagonismo, para este, reside en la esfera práctica de la razón, en el pensar ilimitado que no se refiere a objetos, sino a los conceptos de estos. Por ende, no se pueden aplicar aquí las categorías de cualidad, cantidad y modalidad, sino solo las tres *categorías de relación* (categórico, hipotético y disyuntivo):

---

<sup>352</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., pp. 106 y 107, la cursiva es nuestra.

<sup>353</sup> Emblemático, al respecto, es el cambio de orden que efectúa Kant en la *sección segunda* de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Se transita, en este caso, desde un cierto protagonismo de la *imaginación* a la cierta inserción protagónica del *Yo pienso* como originaria unidad sintética de la apercepción (a saber, el *retroceso kantiano* ante la imaginación trascendental –y a favor de la tradición categorial– que acertadamente denuncia Heidegger). Ver *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

“A partir de la natural relación que ha de existir entre el uso trascendental y el uso lógico de nuestro conocimiento (...) no puede haber más que tres tipos de inferencias dialécticas, las cuales se refieren a las tres clases de inferencias mediante las que la razón puede obtener conocimiento desde los principios (...) Así pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmología rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental del Dios (*Theologia transcendentalis*)<sup>354</sup>”.

Como se puede apreciar, es en la radical relación del pensamiento consigo mismo que emergen las tres *ideas trascendentales* (Dios, Libertad, Inmortalidad) que *regulan* el funcionamiento de la razón y, partir de las cuales, la esfera práctica extraerá el principio *a priori* del *Fin final* del que la *finalidad*, en la facultad conectiva del Juicio, será precisamente el componente analogado (lo cual, en cierta medida, equivale a decir que de la pura relación –de la razón consigo misma y en sí misma– emerge la relación análoga que conecta las dos esferas: natural y moral, fenoménica y nouménica)<sup>355</sup>. Esto, en efecto, nos pone frente a la determinación de una última resonancia ecológica (al menos, la última que trataremos por ahora). En tanto que des-pliegue del *pliegue panteísta* (el cual, como dijimos junto a Spinoza, se caracterizaba por definir a esta *única sustancia* como lo que es en sí y se concibe por sí en tanto que *concepto que no necesita del concepto de otra cosa para formarse*), el movimiento criticista se hace eco de esta *determinación conceptual* del pliegue al plantear que el “Juicio proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad”; es decir, que el *enlace/tránsito* entre el *mundo natural* (de conformidad con las leyes) y el *mundo moral* (de conformidad con el *fin último*)

---

<sup>354</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. pp. 322 y 323 (A 333/B 390 y A 335/B 392).

<sup>355</sup> No es casual, además, que en el contexto de la representación de los principios de entendimiento puro, Kant haya “elegido cuidadosamente” la denominación de “*analogías de la experiencia*” para hacer referencia a las categorías de relación; o que, en la dialéctica natural de la razón humana, se pregunte: “¿no podemos al menos pensar ese ser distinto del mundo *por analogía* con los objetos de experiencia?, la respuesta es: *desde luego*”. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 562 (A 697/B 725).

se ejecuta por medio de un Juicio que “proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza”<sup>356</sup>. Dicho de otra manera, lo que se pone en juego es la capacidad de determinar la naturaleza por medio de la capacidad intelectual (que, en el caso de Kant, se trata de un *como si* que no llega a tener certeza apodíctica). *Replegar* el concepto en el concepto –y no solo conectar analógicamente las dos dimensiones de lo contrapuesto– se constituirá, a partir de este momento, en el indesestimable desafío propuesto. El despliegue crítico, en este sentido, no solo se hace eco del pliegue panteísta, sino que determina la *ritmicidad conceptual* en que se tendrá que ejecutar el movimiento de *re-pliegue* (lo cual, en efecto, ocurrirá con la *doctrina del concepto* de Hegel).

D) Existe en Kant una preocupación explícita por la articulación de la *inmanencia* y la *trascendencia* (lo cual, como veremos, nos conducirá directamente a la apreciación del movimiento más emblemático y poco reconocido que ejecuta el despliegue crítico; a saber, el *perspectivismo*). Erróneamente atribuido a Nietzsche de forma original y exclusiva<sup>357</sup>, el modo de pensar perspectivista surge en la instauración de un juego facultativo de jerarquías variables en que, un mismo elemento –por ejemplo, las ideas de la razón–, son definidas como trascendentes (en relación a la *esfera teórica*), pero inmanentes (en relación a la *esfera práctica*). Analicemos esto detenidamente. Como hemos insistido, en el ritmo de la razón, en tanto que nuevo pliegue/esfera, la inmanencia (como *manere in*, como *permanecer en*) se convierte en el nuevo lugar de residencia. La inmanencia, por ende, será aquí inmanente a sí misma; es decir, *causa sui* en tanto que rueda de la interioridad racionalista que se convierte en la nueva rítmica subyacencia. Nótese, en lo que respecta al ritmo divino, la enorme y abismal diferencia: en este lo subyacente era la rueda de la exterioridad que, por tanto, es inmanente a sí misma (uno,

---

<sup>356</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., pp. 109-110.

<sup>357</sup> A lo sumo se suele reconocer la procedencia del concepto apuntando al trabajo de Leibniz. Nosotros, por nuestra parte, nos hacemos eco del equívoco al haber designado el *despliegue del ritmo del acontecimiento* bajo la etiqueta de “perspectivismo”. Sin embargo, este aparente *desvarío* revelará que lleva en sí un necesario *desvío* (en relación a la tradición filosófica y su recto camino); a saber, problematizar la propuesta filosófica de Nietzsche como un *gesto de despliegue* (cercano, en este sentido, al kantismo), y no, como se suele hacer en los manuales de filosofía, haciéndolo rápidamente partícipe de una *supuesta* (es decir, no problematizada) *línea de inmanencia* que lo emparentaría demasiado simplistamente con el *pliegue místico* (de Heráclito) y el *pliegue panteísta* (de Spinoza).

eterno, continuo y siempre idéntico a sí mismo), pero trascendente en relación a nuestro entendimiento, a la vida y al universo. Es por ello que en Kant –que piensa en Dios, pero vibrando en una conceptual y racional ritmicidad– *el cielo estrellado en mí* (es decir, la esfera teórico-natural) y *la ley moral en mí* (la esfera práctica de la libertad) no deben ser buscados “en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte”, sino que en la propia existencia: “ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia”<sup>358</sup>.

Se puede sentir, por tanto, la nueva ritmicidad y el nuevo asentamiento desde el cual se ejecuta el pensamiento: “solo el uso de la razón pura (...) es inmanente; el empíricamente condicionado (...) es, en cambio, trascendente, y se manifiesta en exigencias y mandatos, que exceden totalmente de su esfera”<sup>359</sup>. Sin embargo, en tanto que *des-pliegue* del pliegue panteísta, en Kant no encontraremos la *pura inmanencia* de una única sustancia plegada y replegada sobre sí misma en que no se deja nada fuera de ella. Hay *causa sui* de la razón pura –en efecto, solo el uso de la razón pura es inmanente–, pero no todo se agota en esto (es decir, en la *esfera práctica*), sino que también existe una exterioridad (que me es dada en la *esfera teórica*), sin la cual sería imposible obtener una *consciencia de mi existencia* que me permita sintetizar la diversidad y ejecutar el enlace. En Kant, como ya hemos visto, la autoconsciencia requiere necesariamente de exterioridad; es decir, un ensamblaje originario entre *consciencia pura* (experiencia interna de mi existencia en el tiempo) y “*consciencia empírica de mi existencia*, lo cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que *está fuera de mí*”<sup>360</sup>. No es casual, en esta línea, que precisamente su labor crítica comience por el ámbito fenoménico de la *esfera teórica* (y, más específicamente, por la facultad receptiva de la *sensibilidad* y las formas *a priori* del espacio y el tiempo). A fin de cuentas, “la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición del tiempo”<sup>361</sup> (negando –como hemos insistido–, la posibilidad de partir por una *intuición intelectual* pura y directa).

---

<sup>358</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 223.

<sup>359</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 28.

<sup>360</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 32 (B XL).

<sup>361</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 33 (B XL).

Pero, evidentemente, no se tratará de una conceptualización metafísica tradicional del tiempo, sino de su versión *trascendental* (en que este –por tanto– no es considerado como una propiedad externa, sino como “la forma real de la intuición interna”). Es en lo *trascendental* (y no en lo trascendente o lo inmanente), en donde radica la pureza de los principios a priori de la mente. Es a partir de este –comenzando por la *apercepción* y siguiendo con la *libertad*– que se ejecuta el *perspectivismo trascendental* de las legislaciones variables en que *se ven envueltas* nuestras facultades. El *germen perspectivista* del despliegue teológico (que comprende –por ejemplo–, que aunque se trate de un idéntico camino –visto desde una visión panorámica general–, no es lo mismo ascender en acto que descender en potencia), se despliega críticamente multiplicando los caminos y cambiando el punto de vista (que, sin embargo, continuará reconduciendo la diferencia a la unidad e identidad de lo trascendental)<sup>362</sup>. De esta forma, ya en la propia *consciencia de mi existencia* la perspectiva se abre paso y aflora: “*el sujeto pensante es para sí mismo, EN LA INTUICIÓN INTERNA, solo fenómeno*”, pero, “*por otra parte (...es capaz) de hacer de sí mismo un noúmeno como sujeto de la libertad*”<sup>363</sup>. Ciertamente se escinde y despega, radicalmente, la *consciencia pura* y la *consciencia empírica* de la existencia (corriendo la asimetría, la jerarquía y el protagonismo a cargo de la primera), pero se aporta, simultáneamente, un despliegue perspectivista en clave y frecuencia interna.

La negatividad del gesto, sin embargo, hace que del consecuente enlace del ámbito puro y el empírico emerja el concepto de *experiencia posible*; es decir, la forma en que el despliegue criticista separa la dimensión existencial y temporal del *aión* que había recreado el pliegue panteísta. Recordemos que, ya con Leibniz, este pliegue fue sometido a la equivocidad de lo existente, lo necesario y lo posible, des-ligando la *eternidad* como *existencia necesaria* (vía proposición de los *mundos posibles*) que la *inversión-giro*, en su momento, había ejecutado a través del repliegue. De este modo, para Kant, un objeto es *posible* cuando sólo en el entendimiento está ligado a las condiciones formales de la

---

<sup>362</sup> Por este motivo, el despliegue nietzscheano que rompe con la unidad y sale fuera de ambas *ruedas* –es decir, que habita el *eje* en tanto que pauta que conecta– será denominado como *perspectivismo inmanencial*.

<sup>363</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., p. 15.

experiencia; y es *real*, si el concepto del entendimiento está en conexión con la percepción (es decir, con la sensación en cuanto materia de los sentidos). De este modo, a partir de la *consciencia de mi existencia* (mediante la *intuición interna* que es sensible, y no una intuición intelectual directa), Kant podrá sentenciar que “todo lo real es posible”, redefiniendo, –vía despliegue–, la problematización de Spinoza en que *todo lo real es eterno*. En Kant, por ende, lo *eterno* no se corresponderá con la existencia necesaria de todo lo real, sino con el ámbito *trascendental* de la razón pura que determina la *realidad*; es decir, que impone las condiciones de *posibilidad* a partir de las cuales se conecta lo nouménico y lo fenoménico en la consciencia de mi existencia. De este modo, transitamos desde la escisión teológica del *aión* (que abstrae y forcluye la eternidad como tiempo haciendo de nuestra existencia terrenal y de la *physis* una copia-reflejo), a la división que ejecuta el criticismo (extrayendo principios trascendentales a priori que determinan mediante su posibilidad no sólo mi existencia, sino que también la de una naturaleza legislada por el entendimiento<sup>364</sup>).

Ahora bien, volvamos sobre las legislaciones variables de las facultades a partir de la explícita apreciación kantiana de los juegos de inmanencia y trascendencia. Decíamos que Kant pluralizaba los caminos (yendo más allá de la ida y la vuelta en relación a un único referente que es siempre inmanente a sí mismo a la par que siempre deviene nuestra causa trascendente), pero que mantenía la *unidad* (el pensamiento totalitario de las ruedas), la *jerarquía* (la esfera práctica se impone a la de la teoría), el *orden* (se debe ir de los *sentidos* a los *principios* en el teórico, y de los *principios* a los *sentidos* en lo práctico) y, además, en tanto que la propia autoconsciencia requería de lo exterior, se debía *comenzar* por la esfera de lo teórico (es decir, por la legislación del entendimiento en una *Crítica de la razón pura*). En esta se repiten continuamente frases como la siguiente: “llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites”<sup>365</sup>. Dicho de otro modo, los conceptos puros del *entendimiento* son considerados

---

<sup>364</sup> “El entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza”. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 149 (A 127).

<sup>365</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 299 (A 296).



como immanentes y las ideas de la *razón* son consideradas como trascendentes *en relación a* la experiencia posible que delimita el *territorio*. He aquí una distinción fundamental propia del des-pegue kantiano: una cosa es el *mapa/esfera* trascendental de los principios a priori, y otra, distinta, el *territorio* sobre el que estos legislan. Ambos, en efecto, no deben ser confundidos. Se encuentran enlazados, más no unidos.

Es en este sentido que Kant nos habla del “territorio del entendimiento puro” (a saber, la experiencia posible), aseverando que “ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables”. Pero, no sólo eso. Añade, además, que se trata del “territorio de la verdad”, el cual se encuentra “rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión”<sup>366</sup> (en el que, sin embargo, no nos podemos dejar de aventurar y por el que nos vemos irrevocablemente seducidos). Este, como se puede adivinar, es el *territorio de la razón* en tanto que ilimitado espacio marítimo (y, la seducción, corre por cuenta de nuestro natural impulso metafísico). Pero, en este océano ancho y borrascoso, no puede ejercerse la misma legislación que en la estable isla del entendimiento (en que rigen los conceptos). Aquí, antes bien, el protagonismo es de la *Idea* (la cual funda y determina su propia esfera): “esta determinación que sería *trascendente* en su sentido teórico [porque iría más allá de los límites], es en el práctico *inmanente* (...) Aquí llegan a ser ellas *inmanentes* y *constitutivas*, siendo fundamentos de la posibilidad de hacer real el *objeto necesario* de la razón práctica pura (el bien supremo)”<sup>367</sup>. Y es el *mapa* – insistamos en ello –, el que se erige en principio primero. Son las ideas de la razón y los conceptos del entendimiento los que dominan y determinan, respectivamente, el territorio marítimo e isleño.

Sin embargo, surge una urgente e inquietante pregunta: ¿qué legislación se impone en la rompiente de las olas? ¿Qué ocurre en ese abismal y enigmático espacio que, sin unir el mar con la tierra, indefectiblemente los conecta de forma enigmática y paradójica? El lugar de la rompiente es el *Juicio* –nos responderá

---

<sup>366</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit., p.259 (B 295/A 236). En este aspecto, además, se puede apreciar con toda claridad el efecto equívoco de despegue: “Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas *a priori*, sino que constituyen incluso la fuente de toda **verdad, es decir**, de la **concordancia** de nuestro conocimiento con objetos” (p.260; A 237, la negrita es nuestra).

<sup>367</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., pp. 150 y 189.

Kant-, el cual no tiene *ditio* (a saber, *esfera* propia que sobre el *territorio* ejerce *dominio*), debiendo contentarse con hacer *como si* lo tuviera (aunque en dicho territorio, en efecto, solo tenga *domicilio*). El Juicio está de alquiler en una casa que no le es propia, pero en la que puede y debe actuar *como si* fuese el dueño. De esta forma, tanto la legislación del monarca (es decir, de la *razón*) que domina el territorio en donde se emplaza la morada, como la legislación impuesta por el burgués dueño de la misma (es decir, por el *entendimiento*) que dicta los límites de lo que se puede (y no) hacer en ella, se ven ajustados (sin mezclarse), por el ejercicio cotidiano del inquilino (es decir, del *juicio*) que en ella ejercita su domicilio. Si pretendo romper un pared y hacer una ampliación –por ejemplo–, voy más allá de los límites que me impone el dueño/entendimiento (pero, ante lo cual, el monarca/razón no tiene nada que reprochar o exigir a mi comportamiento). Aquí, la regulación del dueño es inmanente a mis acciones, mientras que la realidad de la realeza se vuelve un asunto trascendente. En efecto: no podría argumentar, ante el dueño, que hace tan sólo unos días el rey a reformado su palacio derribando decenas de paredes (y que yo, simplemente, pretendo remover una para ampliar el cuarto de mis hijos pequeños). Nada autoriza al rey a entrometerse en este asunto domestico ni, por otra parte, nada me autoriza a mí –en mi calidad de inquilino–, a tener la pretensión ilegítima de querer actuar como lo hace la realeza.

Ahora bien, ante la prohibición de derribar una pared y emprender, así, mi pretendida *reforma* (de la que el dueño/entendimiento me priva *por mi propio bien* –recalca este–, ya que la estructura de la casa corre el peligro de colapsar y aplastar a mi familia por la insensatez ilimitada de mi sueño), como inquilino decido abocarme, de otro modo, a mis hijos (precisamente por los cuales pretendía llevar a cabo mi anterior reforma). Esta vez, sin embargo, en vez de agrandar los cuartos me pongo por objetivo ampliar sus horizontes haciéndome cargo por completo de su alimentación, educación y cuidado: no más carne, no más colegio, no más centros médicos. En nuestra propia casa cultivaremos y en ella nos educaremos. El monarca/razón, sin embargo, tocará a la puerta rápidamente exigiendo sus derechos e imponiendo sus términos: “esos niños *deben* recibir una educación mínima obligatoria y *deben* cumplir con su calendario de vacunas obligatorias”. “Están en su *derecho* –insistiría el monarca–,

ya que estos son *universales* y ni siquiera usted, su padre, tiene la potestad de privarlos de ellos”. “Pero si lo estoy haciendo en mi casa”, le diría, entonces, al dueño/entendimiento. “A mi no me cuentes historias –respondería este–, que aunque lo hagas en mi casa, y sin contravenir mis normas, entras en conflicto con una máxima que a mi legislación sobrepasa y desborda”. En este caso, es la legislación real la que se vuelve inmanente al actuar cotidiano en mi domicilio. Esta, en efecto, ostenta el protagonismo, ya que las normas de la casa no logran afectar el funcionamiento del reino, pero las normas de éste sí que afectan –incluso materialmente– lo que en mi realidad cotidiana se vuelve posible y realizable.

Así las cosas, me veo en la obligación de tomar una decisión (pero que, teniendo en cuenta el *requerimiento de la crítica*, no debe ser adoptada por pasiva sumisión o por coercitiva obligación)<sup>368</sup>. Debo –como hemos insistido– intentar comprender la situación *como si* fuese el dueño, partiendo por lo que me afecta más directamente (a saber, el tema de la ampliación de la casa)<sup>369</sup>. Esto, en efecto –a diferencia del dictamen real sobre unos requerimientos universales que se determinan a sí mismos–, se encuentra dentro de los márgenes de mi experiencia posible. Se abren ante mí, en este contexto, dos posibles caminos: a) uno de *arriba a bajo*, en que no debo pensar por mí mismo la ley, regla o

---

<sup>368</sup> Como acertadamente muestra Foucault\*, la *crítica* tiene precisamente la virtud de movilizar la *desobediencia* (ante los mecanismos de poder pastoral que *invocan la verdad*), a partir del descubrimiento de la propia autonomía (es decir, a través de un sujeto que se atribuye el derecho de *interrogar la verdad* y, de este modo, cuestiona la forma tradicional de gobierno). En efecto, una externalidad propia de la *crítica* guardaría relación con la multiplicación de las esferas de gobierno; lo cual, dicho en nuestros términos, equivale a enfatizar la proliferación de referentes –Dios y Razón; rueda exterior trascendente y rueda interior inmanente\*\*– que moviliza este *despliegue crítico/perspectivista* de legislaciones variables en la transmutación del viejo *orden de la cruz* en una remozada *co-ordenada de ejes*. No se puede pasar por alto, sin embargo, el hecho de que este *eje de coordenadas* (que no *Eje Inmanencia-Trascendencia*) es irremisiblemente conducido (por) y reconducido (a) la *unidad trascendental del perspectivismo* (a saber, un *eco del crucifijo*: del juicio de Dios a la facultad del juicio).

\*Foucault, M. *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.

\*\* Recordemos que, para Aristóteles –por ejemplo– “los entes no quieren verse mal gobernados. «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando»”. Y aquí, por el contrario, tenemos como mínimo el mando del *entendimiento* (en el ámbito teórico) y de la *razón* (en el ámbito práctico). Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen II. Op. Cit., p. 245.

<sup>369</sup> En efecto, “todo lo que podamos tener que decir sobre el principio propio del Juicio debe contarse en su parte teórica”. Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p.89.

principio (por ejemplo, acudiendo al *contrato de alquiler* y operando a partir de este en la emisión de mi juicio); y b) uno de *abajo a arriba* en que, partiendo de lo particular, debo darme a mí mismo, independientemente de la experiencia, un principio que funde la unidad comprensiva de lo que está ocurriendo en mi casa. Dicho kantianamente: “el Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”<sup>370</sup>, siendo *juicio determinante* si lo universal (regla, principio, ley) es dado; y *juicio reflexionante* si sólo le es dado lo particular y debe encontrar lo universal (a saber, un principio que funde la unidad comprensiva de la naturaleza, pero sin prescribirle nada, ya que esta se encuentra determinada por los principios del entendimiento).

En otros términos: el juicio solo debe usar este principio *para sí* mismo – en su *actividad reflexionante*– haciendo *como si* este operara en la naturaleza (lo cual, con certeza, no lo sabemos). Pero, ¿cuál es este principio? Como ya lo hemos indicado: la *finalidad* de la naturaleza en su diversidad. Y, ¿cómo se extrae este principio? Teniendo en cuenta que, si “las leyes generales de la naturaleza tienen su base en el entendimiento (...) las leyes particulares empíricas (...) deben ser consideradas según *una unidad semejante*, tal *como si* un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento”; a saber, que la naturaleza tiene un orden progresivo que la conduce a la consecución de un fin, el cual es “completamente distinto de la finalidad práctica (...) aunque es pensado según una *analogía* con la misma”<sup>371</sup>.

En este sentido, tres importantes consideraciones: i) en el *perspectivismo trascendental* no sólo se amplían las *esferas de gobierno* (teórica y práctica –por ejemplo–, en que no manda uno sólo y el mismo), sino que también se amplían los *caminos* (no tratándose sólo del ascenso desde los sentidos a los principios – en el caso teórico– y el descenso desde estos a los sentidos –en el caso práctico–, sino que también de una *reproducción analógica* de los mismos al interior de la facultad del juicio: el camino *determinante* y el camino *reflexivo*); ii) en mi calidad de inquilino, actuaré de forma *determinante* si acudo a los principios estipulados en el *contrato de alquiler* para comprender y/o intentar rebatir las determinaciones propias del dueño/entendimiento (no actuando, aquí, *como si*

---

<sup>370</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p. 89.

<sup>371</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., pp. 91 y 92, la cursiva es nuestra.

fuese el *legislador* de mi propia casa, ya que acudo a principios externos), y lo haré de forma *reflexiva* si intento comprender lo que ocurre en mi domicilio a partir de un principio que extraigo de mí mismo (por ejemplo: pensar que hay en la decisión del dueño/entendimiento –a saber, prohibición de ampliar la casa– una *unidad* y coherencia interna semejante a sus demás determinaciones, así como una *finalidad* análoga a la desplegada por la razón/monarca cuando me prohíbe, apelando a la universalidad de su norma, que me haga cargo de forma particular del cuidado y educación de mis hijos); y iii) al asumir que existe una *finalidad* en los sucesos que acontecen en mi domicilio, puedo no sólo legislar y gobernar el hogar desde mí mismo (sin acepar dogmática y a-críticamente los mandatos e imposiciones que, por ejemplo, me pueda hacer algún funcionario de la Iglesia), sino que me constituyo, simultáneamente, en el enlace que pone en relación las determinaciones del monarca/razón y del dueño/entendimiento. Es por ello que, aunque “no tenga esfera característica alguna, sin embargo hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro”<sup>372</sup>.

Dicho de otro modo: pensando *como si* tuviera derecho propio, no piensa desde sí (sino que desde uno u otro: práctico o teórico) y, quedando fuera de la rueda de la racionalidad inmanente (pero en analogía con esta) ejerce una función conectora (entre las dos dimensiones inconmensurables de la esfera-filosofía) y estabilizadora (en tanto que mantiene, naturaliza y justifica la asimetría, a la par que soluciona y delimita cualquier potencialidad conflictiva). La doble negatividad del despliegue, de este modo, busca solucionar la *contienda entre las facultades* sin apelar –por ejemplo– a una *armonía preestablecida*<sup>373</sup> que nos sea dada por Dios, sino mediante el decreto de una *paz perpetua* que se construye a partir de la actividad legislativa e inmanente de la Razón. Esta, en efecto –nos referimos a la *paz perpetua*–, antes de hacer su aparición en la *filosofía política* y la *filosofía de la historia* de Kant, ya se encontraba presente en la *Crítica de la razón pura* “como modo de acabar con el conflicto que enfrenta la razón a sí misma (...y) alcanzar una permanente paz filosófica”<sup>374</sup>; a saber,

---

<sup>372</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p. 86.

<sup>373</sup> Kant, a lo sumo, podrá hablar de *afinidad trascendental*.

<sup>374</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit., p. 601 (A 757/B 785).

mediante el tribunal crítico de la razón que dicta *sentencia*, garantiza “una paz duradera” y, evita, por tanto, la emergencia de la *guerra* (ya que “sin la crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza”<sup>375</sup>). Lo interesante es que, como ya hemos visto, la *crítica* queda *fuera del sistema*; siendo, antes bien, una *propedéutica* que no busca fundar un derecho, sino sólo defenderlo (de sus propias reclamaciones y pretensiones injustificadas) y “fundar sobre su destrucción una paz perpetua”<sup>376</sup>. A fin de cuentas, el orden y direccionalidad<sup>377</sup> de los dispositivos de pensamiento kantianos, a estas alturas, ya debiesen estar claros y perfectamente identificados: de las condiciones de posibilidad del sujeto a las del objeto y, en este sentido, poder *suponer* y justificar la existencia de *un orden cognoscible y una finalidad* en el seno mismo de la naturaleza<sup>378</sup>.

Ahora bien, esta *suposición* no se *confunde* con una certeza apodíctica, sino que mantiene y preserva el abismo de *su posición* fenoménica que no se *funde con* ella. Sin embargo, a partir del principio de *finalidad* que se extrae del Juicio, Kant podrá sentenciar que “el genero humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo”; a la par que, postulando la existencia de Dios (en el principio del *Fin final* propio de la *esfera práctica*), podrá afirmar que “la historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la

---

<sup>375</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit., p. 598 (A 752/B 780).

<sup>376</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit., p. 613 (A 777/B 805). Antes de la *Destruktion* heideggeriana de la historia de la ontología (al hilo de la problemática de la temporalidad), ya se había ejecutado, en Kant, una destrucción de las pretensiones de la metafísica que pretende fundar una perpetua y totalitaria paz (que, para un *Dasein* – arrojado al *eje*, a su propia aperturidad fundamental– sería imposible de aceptar y, mucho menos, de sentenciar). Sobre la destrucción (de las ruedas ontológicas del *Eje*), no se puede fundar la paz ni ningún otro tipo de fundamento (en tanto que, la problemática del *Dasein*, es precisamente un salto hacia el defundamento).

<sup>377</sup> Se trata de un orden jerárquico, asimétrico y autoritario en que se aseguran dichas coordenadas mediante la sentencia de una *paz perpetua*. Ahora bien, quien dicta la paz lo hace en sus propios términos. Explícitamente, Kant se pregunta: “¿cuál es el único orden de cosas en el que cabe esperar el progreso hacia lo mejor? Desde luego, no por el curso de las cosas *de abajo hacia arriba*, sino *de arriba hacia abajo*”. Además, se debe “*mandar* autocráticamente y, pese a ello, *gobernar* de un modo republicano, es decir, con en espíritu del republicanismo y por analogía con él”. Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994, pp. 99 y 90, respectivamente.

<sup>378</sup> Revelador es, en este mismo sentido, que en Kant se transite precisamente desde la contienda entre las facultades (de la razón), a la contienda entre las facultades (de filosofía y teología). Ver Kant, I. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999.

*obra de Dios*<sup>379</sup>. Y, si bien como contraparte se menciona de inmediato que “la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*”, no es menos cierto que este mismo concepto de la libertad (inexistente en los demás dominios de la naturaleza), es el que permite postular la existencia de Dios y el Bien supremo, constituyéndose en “la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura (...y) en su enlace con los elementos del teórico<sup>380</sup>” (a fin de cuentas, en esta última esfera se comienza precisamente por un *Yo pienso* – principio más elevado de todo el conocimiento humano–, y no por un *Yo conozco*, por ejemplo). La isla del entendimiento –dicho en otros términos– resulta fundamental para comenzar por la consciencia de la propia existencia e imponer a la naturaleza sus términos; sin embargo, es el océano ancho y borrascoso de la libertad el que puede, por un lado, afectar/determinar a la naturaleza (y no a la inversa); y, por otro, presentarse como el analogado primario (*Fin final*) del que será secundaria la *finalidad* –del Juicio–, en tanto que pauta que conecta, en la rompiente de las olas, el territorio gobernado por la *razón* y el gobernado por el *entendimiento*.

Es precisamente la fuerza ilimitada del *mar* (a saber, de la *libertad* que comienza por el *mal*) la que influye y redibuja la fisonomía del borde costero<sup>381</sup>. Se podrán construir bahías artificiales y puertos, se podrá fortalecer, con enormes bloques de hormigón, lugares estratégicos del borde costero; sin embargo, es la fuerza determinante del mar –pensemos en un tsunami–, la que finalmente se termina imponiendo. Ahora bien –como hemos insistido, especialmente en nuestra ilustración del juicio/inquilino, la razón/monarca y el burgués/entendimiento–, esta *línea de costa* opera en Kant como si fuese *autónoma* (es decir, como el océano-práctico y la isla-teórica que se dan su principio *a priori* y, mediante él, determinan/gobiernan su territorio), aunque en realidad sea *heautónoma* (a saber, que sólo se da su principio sin tener una esfera propia). En efecto, ¿cómo pensar un dominio estable en la efervescente

---

<sup>379</sup> Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Op. Cit., pp. 92 y 66.

<sup>380</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Op. Cit., pp. 12 y 13.

<sup>381</sup> Es en este sentido que, anteriormente, hablábamos del despliegue crítico del kantismo como un *tsunami* de re-invenición trascendente que restituye la polaridad inmanente-trascendente al interior de la rueda racionalista (es decir, en el pliegue pantéista generado por el *terremoto* de Spinoza).

rompiente de las olas? ¿Cómo hacer de ese cambio constate, de ese ir y venir que se con-trae, un puente sólido y transitable que convierte el abismo en una suerte de paradójico enlace? Hay que hacer *como si*<sup>382</sup> fuese estable, ordenado, totalitario y universalizable. Hay que hacer de la *rompiente* un espacio habitable. Se debe aprehender la *línea de costa como si* fuese un *círculo/esfera*, olvidándose de que el tsunami puede barrer con cualquier límite asignable y con cualquier amago de frontera. La efervescencia y pluralidad de la rompiente debe ser inscrita y contenida en la unidad. Una unidad no trascendente (como *Dios*), sino que *trascendental* (como los principios de la *Razón* que, sin embargo, despegan y escinden/separan en dos: ideas “y” conceptos, noúmenos “y” fenómenos, ámbito práctico “y” ámbito teórico). La rompiente de las olas es como esa “y”: separación que conecta sin tener territorio propio que le concierna. Es la conjunción. Es la actividad. Es el *uso*. Kant, efecto, insiste reiteradamente en este asunto: “atribuir a los productos de la naturaleza algo como una relación, en ellos, de la naturaleza con fines, no se puede hacer: se puede tan sólo *usar* ese concepto para reflexionar sobre ella (...) *hacer uso*, para propósitos de la razón, del concepto de los fines”<sup>383</sup>. La pauta que conecta es *un puro hacer uso* que no funda territorio alguno (pero que, simultáneamente, conecta dos territorios inconmensurables con fundamentos diferenciales y propios).

He aquí la tensión central de la filosofía trascendental: la falta de *un fundamento común* a las dos esferas de la ciencia metafísica, la ausencia de un *fundamento último*. Las incesantes polémicas post-kantianas (que parten con el propio Reinhold y perduran hasta nuestros días) desembocan, nada casualmente, en esta búsqueda/construcción de una *filosofía del fundamento* (es decir, un problema filosófico que *repliegue* aquello que el despliegue crítico había separado y escindido por completo). Y Fichte, en este contexto, es el incansable paseante que, sin tratar a la línea de costa *como si* fuese una casa/esfera, se dedica a transitar por la rompiente de las olas haciendo de ellas una actividad protagónica y primigenia. Es en el puro hacer uso (previo a la

---

<sup>382</sup> El *como si* de Juicio, en efecto, incluso reproduce analógicamente el juego de inmanencia-trascendencia que vimos anteriormente desplegarse entre las esferas: “el concepto de una cosa como fin de la naturaleza es, para el *juicio determinante*, trascendente (...) aunque para el Juicio reflexionante, en consideración de los objetos de la experiencia, pueda ser inmanente”. Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p. 332.

<sup>383</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., pp. 91 y 107.



fundación de territorio alguno), es en la pura auto-actividad de la consciencia (como vibrante subsuelo tectónico que precede a toda tierra firme y a toda marea) en donde Fichte concebirá su *primer principio absolutamente incondicionado* a partir del cual desplegará su *doctrina de la ciencia*<sup>384</sup>: “lo absolutamente puesto y fundado en sí mismo es el fundamento de una cierta acción del espíritu humano (la *Doctrina de la ciencia* demostrará que es fundamento de toda acción del espíritu humano), o sea, es su puro carácter; el puro carácter de la actividad en sí”<sup>385</sup>. A esta pura actividad en sí, a este primer principio absolutamente incondicionado (que no puede ser derivado ni demostrado) Fichte lo expresa mediante los términos *Yo soy*: “el yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser”<sup>386</sup>.

Ahora bien, en tanto que subsuelo tectónico, este primer principio requiere de un segundo principio/placa tectónica (condicionado en su contenido) que se *contra-ponga* al poner afirmativo y originario del Yo; a saber, la negatividad de un “No-yo” sin el cual ni siquiera sería posible pensar un afirmativo “Yo soy yo” (en la medida que, incluso aquí, ya se necesita la negatividad de un *desdoblamiento* en que el Yo se re-conoce como Yo). En la actividad de la consciencia –dicho de otro modo– debe haber un momento de oposición a sí misma, ya que sin polaridad interna no habrían diferencias (y, de forma consecuente, debe existir un *tercer principio* –condicionado en su forma, que sintetice a los anteriores en una *unidad que se autodiferencia*– que sea, a la vez, acción y negación de la acción). Este tercer principio es la *determinación mutua* entre “Yo” y “No-Yo”, la mutua *limitación* entre la infinitud incondicionada de la afirmación y la finitud determinada de la negación, lo cual corre por cuenta de la *facultad de la imaginación*: “esta reciprocación del Yo en sí mismo y consigo mismo –dado que él se pone a la vez como finito y como infinito–, es la facultad

---

<sup>384</sup> Si ya la *apercepción trascendental* de Kant de-sustancializaba y des-cosificaba el *Cogito* cartesiano, la *auto-actividad* de Fichte radicalizará y profundizará el sonoro exorcismo del antiguo ritmo divino (aunque manteniéndose, en lo fundamental, dentro de los límites del despliegue critico-trascendental ejecutado por el kantismo).

<sup>385</sup> Fichte, J.G. “Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes, 1794)”. En *Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975, p.16.

<sup>386</sup> Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., p.18.

de la *imaginación*; esta reciprocación consiste justamente en un conflicto consigo misma, y por ello se reproduce a sí misma”<sup>387</sup>.

Dicho de otra forma: Fichte comienza su doctrina por la rompiente de las olas, por al auto-actividad pre-reflexiva a partir de la cual emergerá el océano de la razón y la isla del entendimiento que se *co-limitan*. A diferencia de Kant, el despliegue de Fichte implica una *co-determinación teórico-práctica*, sin que exista una primacía del mar por sobre la isla. No obstante, si bien el Yo determina al No-Yo (en la *esfera práctica* de la consciencia) y el No-Yo determina al Yo (en la *esfera teórica* de esta) –es decir: se atenúa drásticamente la asimetría y la jerarquía del despegue que escinde y asciende<sup>388</sup>–, el despliegue fichteano mantiene igualmente el abismo y la brecha (en tanto que persiste la distinción entre una serie real y una serie ideal, a pesar de que *lo absoluto* –léase: el *repliegue*– ya se insinúa y acecha). En un primer momento, lo absoluto corre por cuenta del Yo como principio *absolutamente* primero e incondicionado: “el Yo debe ser absolutamente independiente; pero todo debe depender de él. De esta suerte se exige el acuerdo del objeto con el Yo; y es el Yo absoluto el que lo exige precisamente en virtud de su ser absoluto<sup>389</sup>”. El despliegue doctrinal de la ciencia, por ende, se asienta en la radical *inmanencia* de este Yo absoluto –que lleva a Fichte, incluso, a considerar el pensamiento de Spinoza como *trascendente*<sup>390</sup>, en la medida que va más allá del Yo partiendo por la intuición

---

<sup>387</sup> Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., p. 92.

<sup>388</sup> En efecto, no habrá espacio, aquí, para la inclusión/postulación de un *Dios* creador del universo (más sí, de todos modos, para la incorporación de una cierta *fuerza divina*).

<sup>389</sup> Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., p. 123.

<sup>390</sup> Siguiendo con los *explícitos\** juegos de inmanencia-trascendencia que provee el *perspectivismo trascendental*, Fichte enfatiza que “en el sistema crítico la cosa es aquello que es puesto en el Yo; en el sistema dogmático, es aquello en que el mismo Yo es puesto: el criticismo es por tanto *inmanente*, porque lo pone todo en el Yo; el dogmatismo es *trascendente*, porque incluso sobrepasa al Yo (y termina sentenciando –consecuentemente– que “el Spinozismo es el producto más consecuente del dogmatismo”). Hagamos notar, en este punto, un asunto de enorme interés. Así como la *aufhebung* se convertirá en el verbo privilegiado de Hegel, el “poner” (*setzen*) es sin lugar a dudas el verbo protagónico de Fichte. Lo fundamental –como se aprecia en la anterior cita–, es donde *poner* el fundamento, donde hacer residir el pensamiento. En el ritmo divino –como hemos visto–, el fundamento se pone en la rueda de exterioridad trascendente (“así Spinoza pone el fundamento de la unidad de la consciencia en una sustancia”\*\*); mientras que, en el ritmo del sujeto, el fundamento y principio primero es puesto en la rueda de la interioridad inmanente, en el “Yo absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado”. Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., p. 32.

intelectual de Dios), a la par que se auto-define como *realista*, debido al explícito reconocimiento de la existencia de fuerzas opuestas a la consciencia e independientes de ella. Y, si bien dichas fuerzas (a saber, No-Yo) son *sentidas* – más no *conocidas* por el ser finito–, todas sus posibles determinaciones pueden ser deducidas efectivamente por la facultad determinante del Yo. Dicho en otros términos: “la *Doctrina de la ciencia* distingue cuidadosamente el ser absoluto y la existencia efectiva, y pone el primero sólo como fundamento para poder explicar la última<sup>391</sup>” (es decir: se sostiene, por otros medios, la brecha característica del despegue crítico). Si Kant lo hacía, por su lado, afirmando la separación desde la primacía del dominio práctico (generando, por ende, un efecto asimétrico y jerárquico); Fichte lo hará desde un “Yo absoluto” que es pura auto-actividad en que mutuamente se co-limitan la esfera de lo teórico y lo práctico.

Sin embargo, el despliegue posterior del trabajo de Fichte tenderá igualmente hacia el ámbito moral, hacia la incorporación de una fuerza divina que experimentamos en nuestra actividad y que se constituye en “lo más cierto que hay”, en “el fundamento de toda otra certeza”<sup>392</sup>. Y, si la certeza primera es el principio del *Yo absoluto*, habrá que aceptar que esta auto-actividad original (punto inicial del sistema), se acompaña de una fuerza divina que señala su final y su meta. Esta voluntad autónoma e infinita, en efecto, posibilitará el vínculo

---

\* De forma *implícita*, estos juegos ya se encontraban presentes en el ritmo divino. Dicho carácter implícito obedece al hecho de contar únicamente con un referente totalitario (a saber, con una sola rueda en la que se ha hecho protagónico el ejercicio del pensamiento). Si bien –como vimos–, la rueda de la interioridad/inmanencia ya se encontraba presente (en efecto, en ella era *puesta* –vía forclusión– la eternidad y la vida verdadera), esta actuaba en el ritmo divino como un *espacio vacío* (en la medida que no había ejercido el protagonismo). Posteriormente, en el ritmo del sujeto, si bien la rueda de la exterioridad trascendente es secundaria en relación a la rueda de la interioridad inmanente (que ostenta, ahora, el protagonismo), la primera no se comporta como un espacio vacío, sino como *una rueda-herramienta* (por haber actuado protagónicamente en ella y generado productos/dispositivos que, sin ser sintetizados y/o necesariamente incorporados en el planteamiento de un problema –ejecutado en el nuevo ritmo–, aportan sin embargo explícitas y visibles *perspectivas ejecutivas* que pluralizan los juegos/esferas de gobierno).

\*\* Para nosotros, sin embargo, la *sustancia única* de Spinoza no es considerada como parte de un dogmatismo trascendente (no sólo porque el *pliegue panteísta*, en tanto que pliegue, ponga en juego el problema de la pura inmanencia, sino porque este se convierte en el terremoto que *pone* un nuevo suelo para el pensamiento; a saber, un suelo *interior* asentado en el *concepto*).

<sup>391</sup> Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., p. 135.

<sup>392</sup> GA I/5, 354, l. 25-26.

final entre la comunidad de espíritus, entre la comunidad de *Yo-es absolutos* que racionalmente se despliegan. Sin embargo, se trata de una voluntad a la “que ningún nombre la nombra ni ningún concepto la abarca”<sup>393</sup>; a saber, queda algo inaccesible y por *fuera* de la rueda de la inmanencia, deviniendo esta última la *manifestación* de un *remozado absoluto* que se *expresa* en la auto-actividad de la consciencia. He aquí la *expulsión* fichteana del *saber absoluto* (que es *puesto* en la rueda de la exterioridad trascendente), así como, en el despliegue teológico del rimo divino, este era *puesto* (vía *forclusión*) en la rueda de interioridad inmanente: “el Yo puro [le escribía precisamente Fichte a Jacobi, en relación al Dogmatismo...] es puesto fuera de nosotros, y se denomina Dios”<sup>394</sup> (ante lo cual, nosotros añadiríamos: el fundamento último de la auto-actividad de la consciencia es puesta fuera de ella –en tanto que inalcanzable/inaccesible/inexpresable–, y se denomina *Absoluto*).

De este modo, “el saber no es el absoluto” (ya que a este no se puede acceder –es, respecto a nuestra autoactividad, *trascendente*– y no hay concepto alguno que lo abarque), pero “él en cuanto saber es absoluto”<sup>395</sup> (a saber, es *inmanente* a su propia auto-actividad en tanto que Yo absoluto, en tanto que rueda de la racionalidad inmanente). Hay, por ende, *equivocidad* (entre el absoluto y su manifestación). El saber conceptual no puede abarcarlo, pero en tanto que saber –y sólo en tanto que saber– el *Yo soy* (*absolutamente* incondicionado) puede expresarlo y tender hacia él. En efecto, a diferencia de Kant, para identificar el primer principio Fichte parte por un hecho de la *consciencia empírica* (a saber, “A = A”) y, además, acepta como camino de inicio la *intuición intelectual* (y no meramente sensible): “se tiene que *pensar* necesariamente esta autogénesis como fundamento de toda conciencia”<sup>396</sup>. Esto, en conjunción con la *co-limitación mutua* entre la isla del entendimiento y el océano de la razón (a partir de la pura autoactividad de la rompiente de las olas ejecutada por la *imaginación*) podía presagiar el inicio de un terremoto que *replegara* aquello que había sido separado por el despliegue crítico.

---

<sup>393</sup> BM, GA I/6, 296, l. 28.

<sup>394</sup> Carta a Jacobi del 30 de Agosto de 1795, GA III/2, 392, l. 17-21.

<sup>395</sup> GA II/6, 153, l. 2.

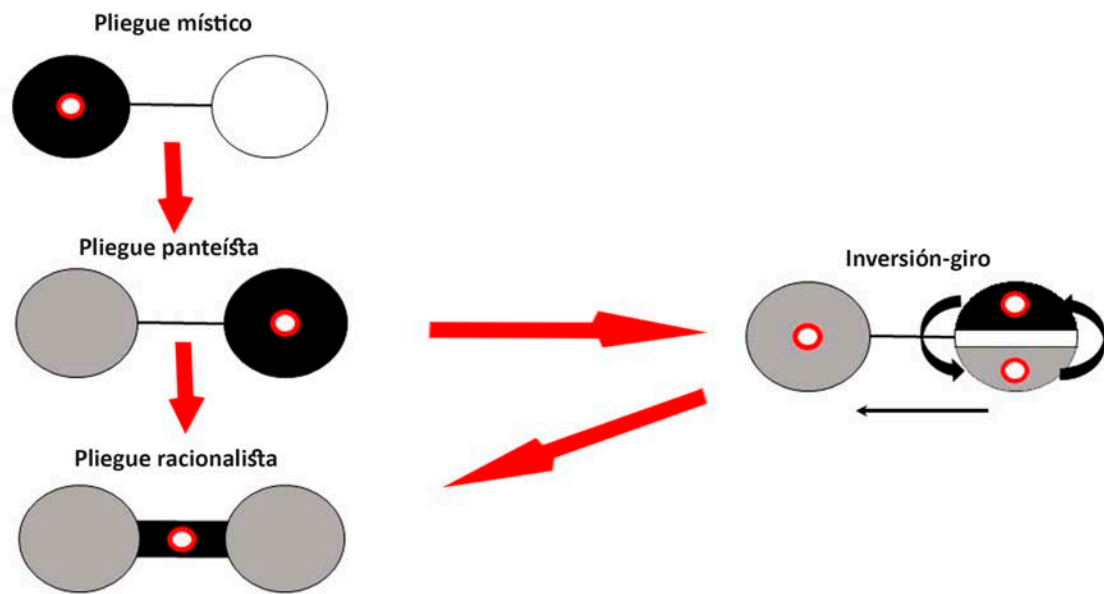
<sup>396</sup> Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., p. 14.

Sin embargo, en la inclusión de la intuición intelectual, así como en la horizontalización de los inconmensurables, persiste y resiste –aunque en su propia melodía y armonía– la doble negatividad característica de un fondo de equívocidad rítmica<sup>397</sup>. Para *replegar* el despliegue crítico, antes bien, se deberá ejecutar un *giro* hacia la rueda excluida en que se pone el absoluto (a saber, la rueda de la exterioridad trascendente), a la par que *invertir* todo (es decir, la doble negatividad de lo equívoco) en un único y mismo plano que vibre al ritmo de lo unívoco. El *giro* a la *physis*, en este sentido, lo podremos sentir en el advenimiento de la *naturphilosophie* de Schelling y, la *inversión* en sí y para sí de *ambas ruedas*, la oiremos en la ejecución hegeliana del *saber absoluto*. De este modo, la *inversión-giro* dará lugar a un cambio de ritmo (de dios al sujeto –con Descartes/Spinoza– y, de este –con Schelling/Hegel<sup>398</sup> –, al *acontecimiento*) fundando un nuevo *pliegue* (*racionalista*) que hará vibrar la totalidad del *Eje Inmanencia-Trascendencia*.

---

<sup>397</sup> De hecho, la ejecución de la doble negatividad fichteana recurre igualmente a la *analogía*. En lo concerniente a la primera negatividad (a saber, al ejercicio de *co-determinación*), se escribe lo siguiente: “esta determinación más precisa podría con razón (*por analogía* con la acción recíproca) llamarse *determinación recíproca*”. Respecto a la segunda negatividad (definición de *lo absoluto* como puro poner primigenio, como *tesis* a partir de la cual se despliega la antítesis y la síntesis de la auto-actividad originaria), se explica que, “por lo mismo que existen juicios antitéticos y juicios sintéticos, *por analogía* deberían existir igualmente juicios téticos, que tendrían que oponerse precisamente a los primeros en una determinación cualquiera”. Fichte, J.G. *Doctrina de la Ciencia*. Op. Cit., pp.42 y 29.

<sup>398</sup> Insistamos nuevamente: los nombres propios son secundarios, y los utilizamos únicamente como coordinadas-referentes. La aparición del *saber absoluto* y de Hegel, por ejemplo, son un asunto circunstancial y contingente en relación a los juegos de *pliegue-despliegue-repliegue*. Lo necesario, antes bien, es ejecutar un repliegue de lo que fue despegado en un ritmo en que el protagonismo es de la esfera interior (y habitada desde el interior) en relación a una exterioridad trascendente. Este movimiento, en efecto, fue operado en la historia de la filosofía por Hegel, pero no hay necesidad rítmica alguna en la ejecución de su particular armonía y melodía (que, sin ningún impedimento, podría haber sido diferente).



Y, si este pliegue es denominado como *racionalista*, es porque se hace eco del ritmo anterior (a saber, del ritmo racionalista de la rueda inmanente del sujeto) a la par que invierte su ritmicidad unívoca: de un pliegue en que *todo lo real es eterno* (como doble afirmación de la naturaleza en y por la naturaleza; a saber, *natura naturans* y *natura naturata* en tanto que “Deus, sive natura”), a *todo lo real es racional* (en que la Naturaleza se desdobra en Espíritu y alcanza un *saber absoluto* en sí y para sí). De igual modo, en su momento, el *pliegue panteísta* se hace eco del pliegue místico y del despliegue teológico llevándolos al extremo; es decir, haciendo de Dios una *única sustancia* que, sin embargo, se define sustancialmente en términos conceptuales (y no, como hasta entonces, en términos propiamente físicos). Y esta nueva ritmicidad conceptual (en que la mente/espíritu es simplemente un modo de expresión de la naturaleza divina), es posteriormente invertida en un *pliegue racionalista* que lleva el concepto al extremo (como *saber absoluto*), y en el cual la Mente/Espíritu, lejos de ser un modo de expresión absolutamente determinado, se convierte en el desdoblamiento evolutivo necesario que determina a la Naturaleza. Previamente, por su lado, el *pliegue místico* (del ritmo divino) se había hecho eco del pensamiento mítico, incorporando la correspondencia entre Espíritu y

Naturaleza, pero en una ritmicidad que articulaba dicha co-incidencia horizontal en base a un incipiente escrutinio de principios lógico-rationales (y no, como hasta entonces, en base a un principio mágico que conectaba la emergencia de patrones regulares)<sup>399</sup>.

La ejecución de los pliegues, por tanto, transita desde: a) la correspondencia horizontal de Naturaleza y Espíritu en el *pliegue místico* del rimo divino; b) a la respuesta vertical y jerárquica (es decir, absolutamente determinada) que da el espíritu/mente al Dios/Natura en el ritmo divino; y c) desde aquí, a la inversión de la jerarquía en que los *dos* (Espíritu y Naturaleza) que son dichos *a la vez* (en el ritmo del acontecimiento), lo hacen con un predominio/protagonismo del Espíritu/Mente en tanto que finalidad y culminación de un camino que llega a la pretendida perfección de su meta (conocerse a sí mismo, desde sí mismo y por sí mismo de forma objetiva y concreta)<sup>400</sup>. Los pliegues, en efecto, son el *imperio de la necesidad* (el *Ser* del

---

<sup>399</sup> Dicho con otras palabras: cada pliegue alcanza su máximo potencial en la ejecución actual del pliegue siguiente. Por ejemplo: es en el pliegue racionalista del ritmo de acontecimiento en donde el racionalismo (propio del ritmo del sujeto) es llevado al extremo. De igual modo, es en el pliegue panteísta del rimo del sujeto en donde la divinidad (propia del ritmo divino) se convierte en la univocidad pura del firmamento. Sin embargo, en la ejecución actual de cada pliegue, la resonancia ecológica (a saber, la promesa potencial de su despliegue) transmuta y, por ende, la promesa nunca se cumple y la actualidad finalmente la pervierte. En este sentido, si bien el pliegue panteísta lleva al extremo la univocidad divina, no es menos cierto que traiciona tanto la promesa teológica como la correspondencia mística. El pliegue racionalista, por su parte, si bien lleva al extremo la univocidad racionalista, lo hace a costa de invertir la impersonalidad conceptual y no teleológica del panteísmo, a la par que transgrediendo los límites críticos de la razón pura. Los pliegues *se hacen eco* y, al hacerlo, no son una copia-reflejo. No son, mucho menos, una representación o presentación pre-figurada en que su potencial se mantiene incólume y fiel a su consustancial acto-precepto. Antes bien, lo que retorna como resonancia ecológica es el acto (en el caso que nos convoca: pliegue-despliegue-repliegue) que transmuta en su ejecución-ejecutante a la potencia (a la cual, sin embargo, no inventa ni crea). Antes bien, la potencia se recrea (ejecutiva y lúdicamente), en una inminente indiscreción operativa que la trasciende. En una excrecencia (transmutación auto-organizativa tanto interna como externa). Cada pliegue ostenta no sólo una *esencia potencial*, sino que también una *efervescencia*. Y esta, al ejecutarse –en su acto *efervescente*–, no sólo se da ejecución, sino que ejecuta entidades (de su medio) que inter-vienen a su potencia tanto en lo esencial como en lo efervescente.

<sup>400</sup> Aclaración reiterativa, pero necesaria: evidentemente, al interior de cada ritmo, las definiciones de conceptos tales como *Naturaleza* o *Espíritu* pueden ser radicalmente diferentes. Como hemos insistido, un mismo elemento/dispositivo, vibrando en diferentes ritmos (y aunque se trata de un mismo movimiento: por ejemplo, de despliegue), tendrá un significado completamente distinto y, en algunos casos, radicalmente divergente. Por ende, cuando hemos hablado homogéneamente de

*pliegue místico*: que es y no puede ser que no sea; el *Dios del pliegue panteísta*: y su existencia necesaria y eterna en que no queda nada por fuera; y el *Absoluto del pliegue racionalista*: en que el Espíritu, a través del concepto, sintetiza y se reconcilia con la Naturaleza)<sup>401</sup>. Es por ello que, situados en el des-pliegue crítico, se vuelve una necesidad *girar* desde el Yo a la Naturaleza. Del Yo kantiano-cartesiano (en lo fundamental, cerrado y abismado sobre sí mismo) se transita al planteamiento fichteano de la *estructura intersubjetiva de la consciencia* (idealismo subjetivo) y, de este, al idealismo objetivo de Schelling que pone la mirada directa y explícitamente en la naturaleza: “se puede mostrar esa coincidencia de la actividad consciente y la no consciente sólo en un producto que *sea teleológico sin ser teleológicamente producido*. Tal producto ha de ser la naturaleza (...) sólo en la cual puede buscarse la solución del problema”<sup>402</sup>.

Pero, ¿cuál es el problema? Evidentemente, la *escisión y separación* de la unidad originaria que ejecuta el movimiento de despliegue, frente a lo cual Schelling elabora un pensamiento de *lo absoluto*, una filosofía de la *identidad* que busca sintetizar de forma efectiva las esferas aparentemente inconmensurables que pone en juego el criticismo<sup>403</sup>. Y, para ello, “se postula evidentemente un

---

términos como Espíritu y Naturaleza –en los últimos párrafos–, nos referíamos simplemente a la coordenada de Interioridad-Exterioridad que despliega de forma particular cada ritmo del *Eje*.

<sup>401</sup> A pesar de las enormes diferencias que separan los planteamientos de Spinoza y Hegel, ambos aborrecen con igual fuerza la *contingencia* enfatizando el momento de la *necesidad* (divina, en el primero, y racional-conceptual, en el segundo). Escribe Spinoza: “*Nada hay contingente en la naturaleza; todo está en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina*” (para insistir, luego, en que “Dios no puede ser llamado cosa contingente, porque existe necesariamente”). Hegel, por su parte, buscará a toda costa “eliminar lo contingente” en tanto que este “es lo mismo que la necesidad externa”<sup>\*\*</sup>; lo cual, evidentemente, resulta intolerable e inconcebible para un enfoque inmanente en que *no hay nada fuera que buscar*, en que *todo lo real es racional*.

\* Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p.81.

\*\* Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. Cit, p.43-44.

<sup>402</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 2005, p. 404.

<sup>403</sup> Para el despliegue crítico, por el contrario, esto sería no sólo un despropósito, sino que también un enorme peligro. Si la razón rompe sus cadenas –nos dirá Kant–, su libertad degenerará en abuso, en “una confianza temeraria en la independencia de su poder respecto de toda limitación y en la persuasión del absolutismo de la razón especulativa”. Fichte, por su parte, si bien reconoce que “todos los individuos son englobados en la unidad única y grande del espíritu puro”, añade inmediatamente que



*tránsito* desde lo (puramente) ideal a lo objetivo (ideal y real a la vez)”, en que “la investigación adquiere *un giro* enteramente distinto”<sup>404</sup>; a saber, un *giro a la naturaleza* que, a diferencia de lo planteado inicialmente por Fichte, ya contiene en sí misma al concepto. No es la razón humana la que transfiere el concepto a la Naturaleza –a los seres vivos, por ejemplo–, sino que son estos, a partir del concepto que ya tienen en sí, los que se articulan como un todo-organismo. De este modo, la *filosofía trascendental* (en que existe un predominio de lo subjetivo; a saber, de la rueda de la interioridad inmanente) se debe necesariamente conjugar con una *filosofía de la naturaleza* (en que, tradicionalmente, ha operado un protagonismo de lo objetivo; es decir, de la rueda de la exterioridad trascendente).

Ahora bien, a diferencia de las corrientes principales del *romanticismo* (que efectúan igualmente este giro a la naturaleza, pero asentándose en el sentimiento –más que en el concepto– y sin admitir, por ende, una síntesis perfectamente integrada como la ejecutada por el discurso filosófico), Schelling mantendrá la necesidad de establecer una síntesis ordenada, rigurosa y sistemática mediante la actividad del pensamiento. Así, pues, surge la necesidad de considerar *un tercer elemento* (pero inmanente a ambos) que establezca una síntesis armónica entre lo natural y lo trascendental (con lo cual se comienza a estremecer nuestro *Eje* en su totalidad). Este tercer elemento, en primera instancia –y en concordancia con las problematizaciones propias de su época–, es visualizado en el ámbito jurídico. Sin embargo, desde el principio se deja en claro que se trata de la búsqueda de “una segunda y más alta naturaleza por encima de la primera en la cual domine una ley natural”<sup>405</sup> (siendo esta ley, la *jurídica*; y la segunda naturaleza, la *constitución*). De esta forma, “el orden jurídico no es moral sino un mero orden natural”, razón por la cual “la constitución jurídica se hace más digna de respeto conforme se acerca a la naturaleza”<sup>406</sup>. Y, dicho acercamiento (a saber, advenimiento de una segunda

---

dicha unidad “es para mí un ideal inalcanzable, un fin último que, sin embargo, nunca se hará efectivo”. Kant, I. *Cómo orientarse en el pensamiento*. Op. Cit., p.63-64; Fichte, GA I/2, 89.

<sup>404</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Op. Cit., pp. 360 y 363, la cursiva es nuestra.

<sup>405</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Op. Cit., p. 381.

<sup>406</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Op. Cit., pp. 382 y 383.

naturaleza), será encontrada finalmente por Schelling en el arte. La armonía originaria entre lo objetivo y lo subjetivo se sintetiza en la *intuición artística*, en la medida que las tres potencias evolutivas de la Naturaleza (materia, luz y organismo), se hacen eco en las tres potencias del Espíritu (saber, actuar y arte). Es en la *intuición artística* en donde la actividad no consciente (de la Naturaleza) opera a través de la actividad consciente (del Yo) consiguiendo una identidad perfecta con ella. Es aquí donde se alcanza lo absoluto, se hace posible lo imposible y se *produce* la conciliación.

Porque, en efecto, se trata de una *producción*. La “actividad consciente y no consciente deben ser *absolutamente una en el producto*, así como lo son en el producto orgánico”<sup>407</sup>. El *producto estético*, como obra de arte, se convierte en la necesaria objetivación que “nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente”<sup>408</sup>, motivo por el cual Schelling incorporará en su sistema filosófico explícitamente a la *filosofía del arte* (y no como una parte cualquiera, sino que como “el verdadero *organon* de la filosofía<sup>409</sup>”). En tanto que dimensión en que se alcanza lo absoluto, esta no puede quedar situada por fuera del sistema (como hacia Kant, por ejemplo, en su crítica del juicio). Si recordamos nuestro esquema del despliegue crítico del kantismo, girar a la naturaleza implica dirigirse rumbo a la rueda de la exterioridad trascendente (es decir: fuera de la rueda de la interioridad inmanente –filosofía como doctrina/sistema– en donde es puesto el Juicio y el ámbito de la experiencia estética). No es casual, en este sentido, que el giro a la naturaleza de Schelling lo lleve simultáneamente al tema de la intuición artística (solo que, incluyéndolo como el factor que ejecuta la síntesis absoluta del sistema de la ciencia). He aquí la operatividad y el puro uso de la rompiente de las olas que, yendo más allá de la mera regulación y enlace (a lo Kant), y más allá también de la auto-actividad pura que es manifestación de lo absoluto (a lo Fichte), se convierte en el *organon* con que se ejecuta la síntesis y, por ende, la experiencia del absoluto es objetivada en una producción artística.

Ahora bien: a pesar de que este giro a la physis (rueda trascendente) implique la simultánea inclusión de la misma en el sistema (es decir, la

---

<sup>407</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Op. Cit., pp. 411-412, la cursiva es nuestra.

<sup>408</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Op. Cit., p. 417.

<sup>409</sup> Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Op. Cit., p. 160.

incorporación de lo que el despliegue crítico había excluido y lanzado fuera), no se logra producir una *inversión* que sacuda como un terremoto la ritmicidad del *Eje*. Respecto al ritmo racionalista, el gesto de Schelling pasa por alto un aspecto fundamental del anterior terremoto spinozista: definición de un único pliegue sustancial que es en sí y se concibe por sí (a saber, definición propia de la metafísica antigua), pero que además es el *concepto* que no necesita del concepto de otra cosa para formarse (*inversión-giro* respecto al ritmo divino). En efecto, una de las principales críticas que lanzará Hegel en contra del sistema de Schelling será precisamente que el modo supremo de la Idea en este sea la *obra de arte* (y no, como propondrá él mismo, que el modo supremo de la Idea sea la *obra del concepto*). Es por ello que “se echa de menos en Schelling el pensamiento”<sup>410</sup>. Este se conforma con intuir la identidad de lo subjetivo y lo objetivo “sin pararse a demostrar que esto es lo verdadero”<sup>411</sup>, lo cual lo lleva a errar en la identificación de la obra que efectivamente sintetiza lo absoluto y cumple con el cometido propuesto. Para hacerlo, antes bien, será necesario investigar cada cosa por sí misma en sus *determinaciones lógicas* (y no meramente artísticas). Esto último, para Hegel, implica hacer de la filosofía “un juego de reflexiones puramente analógicas, cuando de lo que se trata es de pensamientos” (...), del *más serio de los trabajos*, objetivarse a sí mismo”<sup>412</sup> a través del *concepto*. Ya que, en efecto, es “el *concepto* de las cosas, lo que se convierte en el objeto final”<sup>413</sup> (y no el objeto artístico), siendo este el verdadero *organon* de la filosofía. He aquí la *inversión-giro* y el terremoto del *saber absoluto* (en que no se trata sólo de girar a la naturaleza, sino en hacer de esta “la primera creación del espíritu”<sup>414</sup>). He aquí la ejecución del *pliegue racionalista del ritmo del acontecimiento*: el *en sí* (de la rueda de la exterioridad trascendente) se vuelve *para sí* (rueda de la interioridad inmanente) *a través* de una objetivación concreta (el *saber absoluto*) que reside en el mismísimo *eje*. En palabras de Hegel:

---

<sup>410</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen III*. Op. Cit., p. 510.

<sup>411</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen III*. Op. Cit., p. 497

<sup>412</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen III*. Op. Cit., pp. 510 y 513

<sup>413</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968, p. 37-38.

<sup>414</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen III*. Op. Cit., p. 515.

“Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamiento y de imágenes (...) entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal ([a saber, *ritmo divino* de la rueda trascendente]...) Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo que esperar que aquella claridad que sólo poseía lo supraterráneo acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá (...) a la que se daba el nombre de *experiencia* [es decir, *ritmo del sujeto* propio de la rueda de la inmanencia]. Actualmente, parece que hace falta lo contrario, que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo” [a saber, *inversión-giro* hacia el concepto que nos conduzca al *ritmo del acontecimiento*]<sup>415</sup>.

Por primera vez, en la historia del pensamiento filosófico occidental, el *Eje Inmanencia-Trascendencia* vibra en la radical activación tectónica de todas sus herramientas (rueda trascendente, rueda inmanente y eje). En efecto, “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* [rueda de la exterioridad-trascendencia], sino también y en la misma medida como *sujeto* [rueda de la interioridad-inmanencia]”<sup>416</sup> mediante el ejercicio concreto y efectivo del concepto; a saber, el *eje-síntesis* que reúne y concilia el *en sí* y el *para sí* en un “saber absoluto” que deja de ser un simple y abstracto amor por el saber, para convertirse en *saber real* que es la meta y final del camino: “de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad (siendo este...) lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la

---

<sup>415</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p.11 (los corchetes, como resulta evidente, son nuestros).

<sup>416</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op. Cit., p. 15.

realidad pura”<sup>417</sup>. Ahora bien: esto no quiere decir, en modo alguno, que los anteriores pliegues/terremotos no hayan sacudido la totalidad de *Eje* (al cual, en efecto, *remecieron* y *estremecieron* completamente). Sin embargo, el terremoto del ritmo divino (pliegue místico), contaba únicamente con su territorio (rueda trascendente) como lugar en que es puesto el protagonismo, siendo la simultánea vibración del *eje* y la *rueda inmanente* experimentadas como un *espacio vacío*; a saber, como dispositivos que, si bien presentes, permanecen inactivos (en términos de ejercicio, presente o diferido, del protagonismo). Espacio vacío inactivo, sin embargo, no quiere decir que se carezca de fuerza, presencia e influencia, sino tan sólo del protagonismo que forja, desde sí, sus propios dispositivos/herramientas. Es por ello que, el posterior repliegue spinozista-cartesiano, no sólo contará con su remozado territorio (rueda de la racionalidad inmanente), sino también con las herramientas/dispositivos que se engendraron durante el protagonismo de la rueda trascendente (que, si bien secundaria, en el pliegue panteísta y en el despliegue crítico se encuentra totalmente activa y presente). De igual modo, en la *inversión-giro* ejecutada por Schelling-Hegel, que se sitúa y permanece en la *síntesis absoluta* –es decir, en el *eje*–, de forma simultánea se cuenta con la presencia secundaria, pero madura (a saber: que ha desplegado sus frutos), de la rueda inmanente y trascendente<sup>418</sup>.

Y es aquí, en el movimiento de *síntesis absoluto*, en donde debe residir el pensamiento, “el ritmo inmanente de los conceptos”<sup>419</sup>. En efecto, la “incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y *mantenerse firmemente en él*”<sup>420</sup> es lo que Hegel reprochará a la filosofía trascendental en su despliegue crítico. Lo separado debe ser radicalmente sintetizado y reunido. No basta, aquí, con ejecutar un enlace o construir un puente que conecte a las dos esferas inconmensurables. No basta con que Kant, en la *Crítica del Juicio*, reconozca explícitamente que sus “divisiones en la filosofía pura caen casi siempre en tres” y que ello se debe a la “naturaleza del asunto”; es decir, al hecho de que, a diferencia de la *analítica* –en que se trabaja con dos partes en base al principio

---

<sup>417</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op. Cit., pp. 16 y 17.

<sup>418</sup> Es en este sentido –y solo en este sentido– que vibra por *primera vez* la totalidad del *Eje* (a saber, con todos sus protagonismo activos, ya sea en presencia directa o en diferido).

<sup>419</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op. Cit., p. 39.

<sup>420</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op. Cit., p. 14, la cursiva es nuestra.

de contradicción–, sus divisiones *sintéticas* a priori deben ser necesariamente una tricotomía “según las exigencias de la unidad sintética”: a) condición; b) condicionado; y c) el concepto que nace de la unión de lo condicionado con su condición<sup>421</sup>. Sigue habiendo aquí –insistirá Hegel, desde el inicio de su *Ciencia de la Lógica*–, una *doctrina exotérica* edificada a partir de un viejo logos fundado sobre la *separación* (de la verdad y la certeza), en que se presupone la existencia de un mundo acabado (en sí y por sí) *fuera del pensamiento*, y al que –por ende–, este se añade como una *forma extrínseca*<sup>422</sup> (lo cual, evidentemente, no puede ser tolerado en un *repliegue* como el ejecutado por Hegel). En este movimiento telúrico nada puede quedar situado por fuera. Es por ello que insistirá repetidamente en su problematización del “reino del pensamiento (...) en su propia actividad inmanente”; en el “desarrollo inmanente del concepto”; “el pensamiento en sus determinaciones inmanentes”; la “inmanente generación de las diferencias” a partir del “automovimiento interior de su contenido”; así como en aquello que, desde el comienzo de la filosofía, “permanece inmanente de modo absoluto” (a saber, el fundamento presente y perdurable en todos sus necesarios desarrollos posteriores y sucesivos)<sup>423</sup>. En efecto, la cuestión del comienzo de la filosofía, así como el comienzo de su propio sistema filosófico, se constituye en un asunto fundamental y definitorio. A partir de aquí se insta la *necesidad lógica del concepto*, la inteligibilidad racional de su devenir que marca “*el ritmo del todo orgánico*”<sup>424</sup>, de todo el necesario y secuencial despliegue especulativo que debe ser experimentado por el ser humano. De este modo, en concordancia con el *pliegue místico* y el *pliegue panteísta* –a la par que en contra del espíritu de su época, centrado en el *Yo*<sup>425</sup>–, Hegel *comienza* su sistema filosófico por el *Ser*.

---

<sup>421</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Op. Cit., p. 111.

<sup>422</sup> “Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos *tres términos*, como si pusiéramos los *pensamientos* cual medio entre *nosotros* y las *cosas* (...) nos separa de ellas, en vez de unirnos a ellas”. Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p. 35.

<sup>423</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. pp. 31, 29, 43, 50 y 67.

<sup>424</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p. 38, la cursiva es nuestra.

<sup>425</sup> Si bien la *Fenomenología del Espíritu* (originalmente considerada como la primera parte del sistema) en sintonía con el arranque cartesiano, kantiano y fichteano comienza por la rueda de la racionalidad inmanente (en tanto que se erige en una *ciencia de la experiencia de la consciencia*), posteriormente será eliminada del sistema, dejando que la primera parte, por derecho propio, sea la *Ciencia de la Lógica* (es decir, la construcción inmanente de todos los conceptos de la razón –partiendo por la triada

“De modo que el comienzo tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia (...) El comienzo es, por consiguiente, *el puro ser*<sup>426</sup>”.

Ahora bien, esta inmediatez absoluta del *ser* es pura indeterminación, puro vacío, no habiendo *nada* en él que se pueda pensar o intuir. De este modo, en lo inmediato indeterminado, el *ser* no es ni más ni menos que la *nada* (a saber: mediato absoluto, negatividad, desdoblamiento del ser en no-ser) que, en su *relación*, en su unión inmediata e indiferenciada, deviene el verdadero comienzo en sí (literalmente, escribe Hegel: “esta *relación*, que es el comienzo *en sí*”<sup>427</sup>). Y dicha relación, en efecto, no es otra cosa que “el *devenir* [que] constituye esta síntesis inmanente del ser y la nada”<sup>428</sup>. O bien, dicho en otras palabras: “la inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad”<sup>429</sup>. La verdad reside en la síntesis, en la relación (es decir, en el *eje*). He aquí la ritmicidad del acontecimiento que se entreteje. Es a partir de este automovimiento inmanente del concepto –que no es *encontrado* (al estilo de Kant), sino que *producido* por el propio movimiento de los momentos (en este caso: *ser*, *nada* y *devenir*) que vuelven a su unidad–, que se ejecuta el tránsito desde la universalidad abstracta a la concreta, del *en sí* al *para sí*. No es causal que, precisamente, el incipiente protagonismo del eje coincida con la importancia que otorga Hegel a la relación y la síntesis. Como vimos previamente, toda *inversión-giro* se caracteriza por una protagónica puesta en juego de lo análogo (que, en el ritmo del acontecimiento – a saber, en un modo de pensamiento que vibra y permanece en la relación y se articula como relación–, terminará por convertirse en el dispositivo primordial con que se construye la univocidad de su pliegue racionalista).

---

*ser/nada/devenir*–, que se constituye en el reino de la verdad en sí y por sí, en el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo).

<sup>426</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p. 65.

<sup>427</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p. 69.

<sup>428</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p. 88.

<sup>429</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p. 96.

No se trata, sin embargo, del juego de reflexiones analógicas –que, precisamente, Hegel critica en el pensamiento de Schelling– en que se enfrascaría el romanticismo y todo tipo de pensamiento intuitivo, poético y de acceso inmediato que no tiene en consideración el automovimiento y el necesario camino de desarrollo del concepto. Así como hace falta distinguir el verdadero concepto del infinito con respecto a la mala infinitud (a saber, el infinito automovimiento de la razón –tesis/antítesis/síntesis–, que no debe ser confundido que el falso y limitante infinito del intelecto), habrá que distinguir la verdadera analogía dialéctica del juego viciado y vacío que moviliza un pensamiento abstracto, indeterminado y sensitivamente intuitivo<sup>430</sup>. La inmanente naturaleza dialéctica del automovimiento, de la unidad en devenir, se reproduce analógicamente en todas las dimensiones del pensamiento hegeliano. Por ejemplo, a) vista desde la estructura general de la *ciencia de la lógica*, tenemos el automovimiento de la doctrina ser, de la esencia y del concepto (así como, al interior de cada una de ellas, se reproduce la misma dinámica de funcionamiento); b) visto desde el *sistema científico* completo, tenemos la emergencia de la filosofía de la naturaleza (rueda exterior), la ciencia de la lógica (rueda interior) y la filosofía del espíritu (momento del eje); c) desde la *filosofía de la historia* asistimos a la emergencia de una primera fase de pura inmediatez intuitiva en que el espíritu carece de libertad en tanto que se encuentra sumergido en la naturaleza (la *niñez* del mundo patriarcal antiguo), seguida de una segunda fase de expansión del espíritu en la consciencia de su libertad que

---

<sup>430</sup> Frente a la “intuición sensible” que despliega el criticismo y el romanticismo se debe revitalizar la *intuición intelectual* (que rechazaba Kant, que restituye Fichte, y que Hegel considera como “la más poderosa repulsa de la mediación y de la reflexión demostrativa, extrínseca”). Si todo debe ser replegado, si nada debe quedar situado por fuera del pensamiento, esto se convierte en una fundamental exigencia y en un indesestimable requerimiento. Recordemos que, precisamente en el pliegue panteísta ejecutado por Spinoza se reivindica la ritmicidad conceptual que prescinde de la sensibilidad y de lo empírico, de igual modo que Hegel insistirá en la utilización “de conceptos, sin substrato sensible”, que se encuentren “despojados de lo extrínseco y de esta manera extraer de ellos el elemento lógico (...) esto es, lo verdaderamente absoluto”. Si a esto, además, le conjugamos el comienzo por el *Ser* (y no por el *Yo pienso*), así como la *necesidad radical* e inmanente que impera en la configuración del pliegue, tenemos las dimensiones fundamentales para *invertir* el panteísmo en racionalismo (subvirtiéndolo por la mente/espíritu–, a la par que insertando un telos evolutivo y progresivo que invierte la potencia infinita de una Natura que rechaza y condena cualquier ignorante indicio de finalismo). Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. pp. 71 y 54.



se separa parcialmente de la naturaleza (la *juventud-virilidad* del mundo greco-romano), hasta alcanzar una universalidad de la libertad en que el espíritu se conoce a sí mismo de forma concreta (la *senectud* del mundo cristiano-germánico); d) desde la *historia de la filosofía* que, al igual que la filosofía de la historia, posee una “trayectoria, una cohesión, un hilo racional (...que) fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen”<sup>431</sup>, se distingue un primer periodo en donde aparece por primera vez la consciencia de sí mismo que da vuelo al espíritu y hace pasar a segundo plano a la consciencia natural (a saber, la filosofía griega), un segundo periodo caracterizado por la contraposición entre la esencia y la reflexión formal (filosofía de la edad media), y un tercer periodo (que surge a partir de la guerra de los treinta años), que se basa explícitamente en el desarrollo del concepto (filosofía moderna); y e) desde la *fenomenología del espíritu*, tenemos la articulación secuencial y progresiva de la serie de figuras teóricas (saber del objeto), figuras prácticas (saber de sí) y figuras religiosas (saber de lo divino).

En efecto, en cada una de las figuras que emergen en esta ciencia de la experiencia de la consciencia (así como en las diferentes propuestas teóricas de cada periodo de la historia de la filosofía o en las diversas etapas de la consideración pensante de la Historia) se reproduce analógicamente la misma estructura dialéctica e inmanente de funcionamiento. Más, ¿cómo se articulan progresivamente las diferentes etapas, teorías, conceptos y figuras de consciencia si, en cada una de ellas, impera una radical inmanencia que no puede ser influida y/o determinada desde fuera (en la medida que “lo externo no es lo importante, y por ello, será superado para convertirse en una relación interna”<sup>432</sup>)? La respuesta reside precisamente en la relación de la relación; a saber, en la *síntesis (aufheben)* que no solo cesa y pone fin (a la conflictividad interna e inmanente de cada etapa o figura de consciencia), sino que también conserva y mantiene la sucesión entre ellas (en tanto que cada figura o etapa es la negación determinada de la anterior). Se podrá objetar que, sin embargo, para que se ejecute correctamente esta sucesión en que se conjuga la contemplación

---

<sup>431</sup> Hegel, G. W. F (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Op. Cit., pp. 24 y 9.

<sup>432</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Op. Cit., p. 72.

(del automovimiento interno de los momentos), así como la inserción (de la negación determinada de la figura anterior), debe hacerse presente un *nosotros* que supervisa, vigila y/o garantiza el encadenamiento progresivo de dicha sucesión<sup>433</sup>. Esta constante presencia retrograda (en el pasado) de un *nosotros* situado en el final absoluto (presente-futuro) no debiese sorprender si, como mencionamos anteriormente, precisamente el terremoto del pliegue racionalista implica asumir, retroactivamente, que la *naturaleza* es la primera creación del *espíritu*<sup>434</sup>. Para Hegel, en efecto, “el avanzar es un *retroceder al fundamento*, a lo *originario y verdadero*, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido (...) un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero”<sup>435</sup>.

El efecto de pliegue, como se puede apreciar, resulta una cuestión primordial y evidente. Menos evidente, sin embargo, es la *reproducción y amplificación analógica* de las síntesis parciales que, pro-eyectadas hacia el futuro, alcanzan su meta en la ejecución de la *síntesis absoluta*. Si en el despliegue teológico, por ejemplo, se comenzaba desde el analogado principal hasta llegar a los analogados secundarios, en la caso de la dialéctica hegeliana asistimos a la emergencia de un paradójico camino inverso, en que se transita cronológicamente desde los analogados secundarios (abstracción universal y vacía propia del comienzo de la lógica, de la historia y de la filosofía) hasta alcanzar el *analogado primario* (es decir: el final último del *saber absoluto*). Para Hegel, como hemos insistido, “lo más concreto y más rico viene después, lo

---

<sup>433</sup> “Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros *es para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir”. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op. Cit., p. 60.

<sup>434</sup> Dicho en otros términos: inversión radical del *Deus, sive natura* de Spinoza. “Tal otro, según su propia determinación, es la *naturaleza* física; ésta es lo *otro del espíritu* (...) Pero como el espíritu es el verdadero algo, y la naturaleza por lo tanto en sí misma es sólo lo que está en contra del espíritu, la cualidad de la naturaleza, cuando se la toma por sí misma, consiste precisamente en ser lo otro en sí mismo, lo *existente fuera de sí*, vale decir, en las determinaciones del espacio, del tiempo, de la materia”. Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p.107.

<sup>435</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p.66.

primero en el tiempo es lo más pobre en determinaciones”<sup>436</sup>. Si *todo lo real es racional*, lo es precisamente porque existe una trayectoria y un hilo racional que fluye como *un poderoso río* cuyo caudal crece a medida que se aleja de su punto de origen. No es causal, en este sentido, que en reiteradas oportunidades Hegel reconozca la figura del “profundo *Heráclito* [que] destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral [a saber, el *Ser* eleático] el concepto más alto y total del devenir”<sup>437</sup> en que todo fluye como *un poderoso río*. Como dijimos, es precisamente el *devenir* el que constituye la síntesis inmanente del ser y la nada. Es en el *devenir* en donde se muestra su unidad y su verdad determinada que luego se expande (es decir, se *reproduce analógicamente*) a “todas las ulteriores determinaciones lógicas: el ser determinado o existencia, la cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía”<sup>438</sup>.

El poderoso río, así, es *natural-espiritual*. El poderoso río es *espacio en el tiempo*. El tiempo es la verdad del espacio, así como el espíritu es la verdad de la naturaleza; a saber, momentos de negación que destruyen todo lo determinado: “el tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado”<sup>439</sup>. Ahora bien, la negación de dicha negación (a saber: el devenir, la síntesis positiva de dicho desdoblamiento), es algo que sólo puede hacer *de forma concreta, absoluta y no inmediata* el germen espiritual que, sin embargo, desde el comienzo se manifiesta en la naturaleza como tiempo; es decir, como negatividad no sólo *en sí* –que sería la pura quietud del espacio–, sino también como negatividad *para sí* que, no obstante, se refiere a sí sólo *abstractamente*: “el tiempo (...) es la negatividad *refiriéndose a sí*

---

<sup>436</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Op. Cit., p. 43.

<sup>437</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p.66. Por otra parte, en su *historia de la filosofía*, Hegel destaca que “Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía entendimiento abstracto; por eso Heráclito es considerado en todas partes, e incluso denostado, como un filósofo de pensamiento muy profundo. Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*”. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Op. Cit., p. 258.

<sup>438</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p.79.

<sup>439</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. Cit., p. 147.

abstractamente y bajo esta abstracción no se da aún ninguna distinción real”<sup>440</sup>. Dicha distinción real, en efecto, implica el paso desde la pura determinación abstracta y negativa encerrada en sí misma –el *punto* en el espacio–, a la determinación real y concreta –el punto que se convierte en *lugar*–, ejecutado igualmente por el tiempo: “el punto *excluyente*, ya no es solamente en sí según el concepto, sino que está *puesto* y es en sí mismo *concreto* mediante la negatividad total que es el tiempo”<sup>441</sup>. Y, si bien esta concreción efectiva del *lugar* (que desencadenará, también, el *movimiento*<sup>442</sup>) continúa siendo *inmediata* (a saber, que recién inicia el tránsito de las necesarias etapas/fases/figuras de su camino/trayecto), no es menos cierto que este podrá volver sobre sí de forma concreta y absoluta únicamente a partir de la amplificación inicial y efectiva del tiempo. No se trata, por lo tanto, de que el *espíritu* “caiga” en el tiempo (como insiste Heidegger en su confrontación con Hegel en las últimas páginas de *Ser y tiempo*)<sup>443</sup>. Antes bien, el *espíritu es en el tiempo* en tanto que se reproduce

---

<sup>440</sup> G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 316.

<sup>441</sup> G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Op. Cit., p. 320.

<sup>442</sup> Escribe Hegel: “el tiempo se pone espacialmente como *lugar* y esta espacialidad indiferente se pone también *temporalmente* de manera inmediata, es el *movimiento*”. G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Op. Cit., p. 320.

<sup>443</sup> En las primeras líneas de la disputa, Heidegger abre el fuego mencionando que la historia (que, para Hegel, es básicamente historia del espíritu) se desarrolla y transcurre *en el tiempo*. Inmediatamente (para direccionar su lectura), inserta una cita: “el desarrollo de la historia *cae* dentro del tiempo”. Por ende –para Heidegger–, se puede asumir que no sólo la historia, sino que también y primariamente el espíritu (en tanto que se trata de *su* historia), *cae* dentro del tiempo (y no solo transcurre *en el tiempo*). Sin embargo, no se encuentra esta aseveración directa en las palabras de Hegel (al menos, Heidegger no nos la muestra). Lo que sí se encarga de enseñarnos –a partir de una cita extensa de la *Enciclopedia*–, es que “el tiempo se revela para esta interpretación como el «devenir intuido» (...) es decir, el paso no pensado que simplemente se presenta en la secuencia de los ahora”\*. A partir de aquí (a saber: una vez asentado el argumento de que el *tiempo es devenir intuido* –ser que, siendo, no es; y que, no siendo, es– comprendido como secuencia de ahora), Heidegger podrá lanzar la sentencia que venía preparando desde el inicio: “Hegel se mueve plenamente en la dirección de la comprensión vulgar del tiempo”, debido a que este es “intuido como algo que está-ahí”\*\* y, por ende, como *algo en lo que cae* el espíritu y la historia del espíritu. Ahora bien, lo que no nos enseña Heidegger, son dos importantes cuestiones. Primero, que la *lógica de la caída*, en Hegel, se ejecuta más bien a la inversa: “el tiempo (...) es el *precipitarse* [*Zusammenfallen*] inmediato en la indiferencia, o sea, en el indiferente uno-fuera-de-otro o *espacio*”\*\*\*. La *caída* en la exterioridad indiferente, en un puro en sí *excluyente*, ocurre en un momento pre-sintético en que *algo* y *otro* (a saber, en que *tesis* y *antítesis*), aún no niegan la negación y “*caen* uno fuera del otro”. De este modo, la “mismidad de las determinaciones *cae* empero sólo en la reflexión exterior (...), la negación así *cae* fuera

analógicamente *como tiempo*, (razón por la cual “*el nexo* consiste en que el ser mundano [a saber, natural/espacial/abstracto] es un ser temporal [es decir, espiritual, absoluto y concreto]”<sup>444</sup>). De este modo se produce la síntesis y reconciliación absoluta entre un espíritu que, volviendo temporalmente sobre sí, *retro-cede* y funda lo originario –es decir, hace de la *naturaleza* la primera creación del *espíritu*– y, por tanto, eleva lo último a su condición de primero/primario. He aquí el pliegue universal y absoluto del racionalismo hegeliano. He aquí el motivo por el cual la filosofía existe, para Hegel, “en el elemento universal” (siendo este el que mantiene al pensamiento como pensamiento) cuyo fin y resultado último expresa la cosa misma en su esencia perfecta, en los “momentos de una unidad orgánica” que constituyen “la vida del todo”<sup>445</sup>.

Sin embargo, el poderoso río no se detiene, ni siquiera frente a la radical totalidad del absoluto. El *pliegue racionalista* indefectiblemente se *despliega*, y el río se transforma en un poderoso tsunami que desborda y desbarata la pretensiones absolutistas del todo<sup>446</sup>. Cada terremoto –como hemos insistido–

---

de ambos”, desconociendo la *inquieta unidad* del nacer y perecer (a saber, desconociendo el *devenir* y que “su verdad consiste en la relación”<sup>\*\*\*\*</sup>). En segundo lugar –y en directa relación con lo anterior– lo que Heidegger no nos enseña es que “este devenir [*intuido*, en el que *se detiene* Heidegger], sin embargo, es también igualmente la coincidencia de su contradicción, la unidad *inmediata, idéntica y existente* de espacio y tiempo”<sup>\*\*\*\*\*</sup>. El devenir, por tanto, no es sólo ni primariamente intuición (que va de ser a no-ser, y de no-ser a ser; a saber, la mutua *caída* fuera de ambos), sino que también momento unitario de síntesis (razón por la cual, para Hegel, el *devenir* es un concepto más alto y total que la abstracción sencilla y unilateral del *ser*). La confrontación, en definitiva, es entre un *Ser* y *tiempo* que se subleva ante el “*Devenir a tempo*”. O bien, dicho con otros términos: frente a la problematización del *Espíritu* (en que el devenir temporal sintetiza la abstracción pura y vacía del ser), emerge la problematización del *Dasein* (en que el ser, siendo el ahí, temporiza el devenir del tiempo).

\* Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 443.

\*\* Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 443.

\*\*\* W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Op. Cit., p. 319.

\*\*\*\* Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. pp. 107, 106, 105 y 107, respectivamente (la cursiva es nuestra).

\*\*\*\*\*W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Op. Cit., p. 320.

<sup>444</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. Cit., p. 112, los corchetes y las cursivas son nuestras.

<sup>445</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op. Cit., pp. 7 y 8.

<sup>446</sup> Esto, de hecho, podría incluso ser sostenido por Hegel: “lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no sólo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero *esta realización es a la vez su*

sacude la totalidad del *Eje* generando un tsunami de reinvención trascendente (es decir, un movimiento que separa y escinde el lugar/ritmicidad en que el pensamiento reside). Pero, ¿qué ocurre cuando se habita en el *eje* y no en una de las *ruedas*? ¿Cómo se re-inventa, en una *cuerda*, la polaridad característica de lo inmanente y lo trascendente? Cuando el *Eje Inmanencia-Trascendencia* vibra en la activación de todas sus facetas/herramientas (es decir, cuando todas sus dimensiones constitutivas han ejercido el protagonismo) la única salida que queda es hacia el *afuera*, hacia el abismo y la intemperie que las conecta. El *Eje* se sacude y el pensamiento se desprende prehendiéndose como un funambulista a la *cuerda/eje*. El pensamiento camina por la cuerda floja y siente el peligro. Se siente en peligro. No hay ninguna totalidad que lo cobije y se des-pega del todo irremediabilmente. Desde esta nueva perspectiva, además, todo parece que se invierte. La nouménico, la cosa en sí –que había sido difuminada en el *pliegue racionalista* de Hegel– reaparece, pero como *voluntad*; mientras que, lo fenoménico, deja de ser el territorio de la verdad para convertirse en la isla de la ilusión y de la *representación*: “en este mundo del fenómeno no es posible una verdadera pérdida ni ganancia. Solo la voluntad existe: ella, la cosa en sí; ella, la fuente de todos aquellos fenómenos. Su autoconocimiento, y la afirmación o negación que decida a partir de él, constituyen *el único acontecimiento en sí*”<sup>447</sup>.

Y, en este despliegue schopenhaueriano del *ritmo del acontecimiento* (en que *el mundo* se escinde y despega necesariamente *como voluntad y representación*), la afirmación de la voluntad, el continuo *querer* no perturbado por el conocimiento, implica la necesaria *afirmación del cuerpo* (en la medida que “el tema fundamental de todos los múltiples actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la *existencia del cuerpo*”<sup>448</sup>). No se trata, por ende, de “la existencia de lo intrínseco *en el pensar*”, del ser humano que “*existe* como pensante” y en que “el pensamiento es su existencia y realidad”<sup>449</sup>. Antes bien, se trata aquí de la existencia de un cuerpo que

---

*decadencia, y esta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu*”. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. Cit., p.69, la cursiva es nuestra.

<sup>447</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009, p. 238, la cursiva es nuestra.

<sup>448</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit., p. 385, la cursiva es nuestra.

<sup>449</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. pp. 71 y 111.

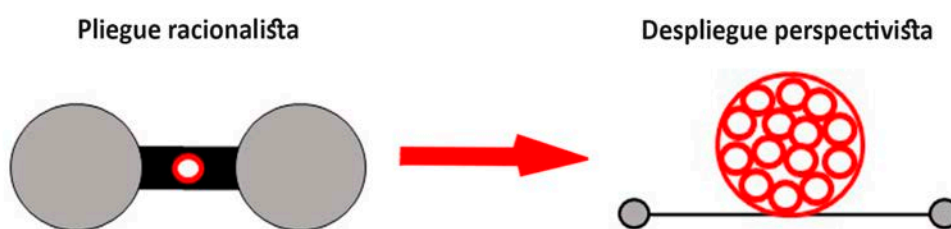
experimenta dolor y sufrimiento, que no se despliega fríamente como *logos* –ya sea en su modo antiguo, trascendental o dialéctico–, sino primariamente como sentimiento. Si Hegel se había encargado de reunir lo separado por el despliegue crítico en la existencia determinada del concepto, el incipiente *despliegue perspectivista* hará despegar (desde este pliegue que envuelve a la *pasión* mediante la suprema determinación de la razón), a un existente visceral que sufre el vértigo y el desamparo de sentirse corporalmente arrojado hacia el afuera a la par que arrojado simultáneamente hacia su cuerpo. Si bien en el *pliegue racionalista* se reconoce que “*nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión*”, esta no deja de ser el lado subjetivo que debe ser determinado. En efecto, “la razón hace que las pasiones obren por ella” en una lucha en que: a) de la ruina de lo particular-pasional se produce lo universal-racional; y b) en que esta “idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro”, siendo el ámbito particular (la *carne de cañon*, el cuerpo de los soldados) el que recibe los golpes de la batalla y el que se desangra sufriendo y desconcertado en medio del campo. Esto –en efecto–, es para Hegel un asunto necesario, en la medida que “una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso”<sup>450</sup> (aunque claro, *sin exponerse al peligro*, resguardado cómodamente en su refugio racionalista y en su trono universalizado).

Sin embargo, la sacudida generada por el terremoto del pliegue racionalista nos *propulsa* centrípetamente hacia el afuera (un afuera que –dicho sea de paso– nada tiene que ver con la rueda de la exterioridad trascendente, en la medida que se trata de un afuera no totalizable, de un afuera en que el vértigo y la orfandad –respecto al padre dios y el crucifijo de la razón; respecto a la madre naturaleza y su racionalidad como potencia– hacen de la fragilidad e inestabilidad de los cuerpos el nuevo espacio protagónico en que el pensamiento se instala y recrea). A diferencia del *despliegue criticista*, en que el *Juicio* (con sus sentimientos de placer y de dolor) es *expulsado* con sus pulsiones fuera del sistema, en el *despliegue perspectivista* se ejecuta una *propulsión* en que somos arrojados (en tanto que pulsiones) al desamparado desierto del afuera. No se trata, aquí, del despliegue de un *perspectivismo trascendental* en que se

---

<sup>450</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. Cit., pp. 83 y 97.

pluralizan los dominios aumentando el número de señores/legisladores. En esta ejecución propulsiva, antes bien, se despliega un *perspectivismo inmanencial* en que se impone la pasional legislación de cada cuerpo, y en que el afuera –por ende– es sembrado de “los más variados actos de voluntad” que, chocando y *superponiéndose* entre ellos, intentan vanamente ser el centro de un círculo/rueda inexistente (pero ante la cual, sin embargo, dolo[ro]samente se congregan: “cada uno de estos [múltiples actos de voluntad] es una prueba, un ejemplo de *la voluntad aquí manifestada en general* (...) el asunto es aquí únicamente que se quiera en general”<sup>451</sup>, aunque esta voluntad particular –que nace de la carencia, la necesidad y el sufrimiento– nunca sea plenamente satisfecha).



En este sentido, cada corporal trinchera de voluntad se convierte en una *rueda de Ixión*; a saber, una rueda inflamada a la que somos *atados* y, en ella, *lanzados* al espacio. Una rueda inflamada que gira eternamente sobre sí misma, atormentada por la pasión, la necesidad y la inquietud que, al menos momentáneamente, pueda arrancar de la esclavitud de la voluntad si se abre al conocimiento puro: “la tormenta de las pasiones, el apremio del deseo y el temor, y todo el tormento del querer, quedan entonces inmediatamente apaciguados de forma asombrosa”<sup>452</sup>. Sin embargo, nos encontramos aquí alejados del aséptico logicismo de un pliegue de razón pura. Por ejemplo, aunque Schopenhauer

<sup>451</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit., p. 386, la cursiva es nuestra.

<sup>452</sup> “Pues en el instante en que, desprendidos del querer, nos hemos entregado al conocimiento puro e involuntario, es como si hubiéramos entrado en otro mundo en el que todo lo que mueve nuestra voluntad sacudiéndonos tan violentamente deja de existir”. Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit., p. 252.



reconozca que se trata de *un único pensamiento* construido de forma orgánica y no encadenada, igualmente aflora el perspectivismo al enfatizar que, en este, existen “cuatro divisiones fundamentales, algo así como *cuatro puntos de vista del pensamiento único*”<sup>453</sup>. Además, la visceralidad corporal y la pasión no sólo ingresan como contenidos protagónicos del pensamiento, sino que se abren paso en la forma misma de expresión a partir de la cual se articulan sus movimientos. De este modo, Schopenhauer hará referencia explícita a las *patrañas* de Fichte y Schelling y a la *charlatanería* de “ese Calibán intelectual” que es Hegel (cuyo sinsentido, en efecto, deja las “mentes dislocadas y corrompidas”<sup>454</sup>).

Kierkegaard, por su parte, desplegará la *pasión de su pensamiento* mediante una proliferación de *pseudónimos* (Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Victor Eremita, Johannes Climacus, Hilarius Bogbinder, Anticlimacus, etc.), los cuales manifiestan el perspectivismo incluso en la faceta expresiva del *estilo*. Si Spinoza, por ejemplo, escribe nada casualmente su *Ética* siguiendo un orden geométrico, no nos debiese sorprender que Kierkegaard manifieste la pluralidad inabarcable de su voluntad en un estallido de pseudónimos que encarnan las diferentes perspectivas de su pensamiento. A fin de cuentas, el único pliegue/absoluto que en el *despliegue perspectivista* se vive y avizora en el horizonte es el del *peligro absoluto*: “estar solo, en medio del océano con setenta mil brazadas de agua debajo de ti... y ahí te pide Dios que seas feliz; en el *peligro absoluto*, donde no hay ningún apoyo ni ayuda humana”<sup>455</sup>. He aquí la existencia angustiada y desesperada que reside en lo inabarcable del peligro (y no, como la existencia conceptual hegeliana, que evita la peligrosidad desentendiéndose del abismo). Este, en efecto, se convierte en el nuevo territorio. El pensamiento – como hemos repetido– es propulsado hacia el afuera y reside, como un funambulista, en la inquietante peligrosidad del *eje-cuerda*. Despegar, en el ritmo del acontecimiento, no es reinventar la polaridad inmanencia-trascendencia al interior de una rueda (como ocurría, anteriormente, en el ritmo del sujeto y en el ritmo divino), sino que, antes bien, es ser propulsado a la exterioridad debiendo

---

<sup>453</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit., p. 32, la cursiva es nuestra.

<sup>454</sup> Dirigirse, por ejemplo, al prólogo de Schopenhauer a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*.

<sup>455</sup> Kierkegaard, S. *Post-scriptum: no científico y definitivo a migajas filosóficas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.



No basta con afirmar que el “*primum mobile* real, el resorte oculto de tal movimiento, a pesar de todos los gestos y aseveraciones solemnes, son exclusivamente fines reales y no ideales”<sup>459</sup> si estos, a fin de cuentas, nos dejan sumidos en el dolor y siendo presas de la insatisfacción y la desesperación. Despegarse del fatídico idealismo, para recaer terrenalmente en la resignación y el hastío, no tendrá para Nietzsche el más mínimo sentido. Antes bien, lo que se necesita es despertar, mediante la risa, un instinto vitalista que permita “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*”<sup>460</sup>. Así, nos despegamos simultáneamente de cualquier visión que intente comprender al filósofo como “un legislador de esa misma razón, no como un artista de ella”<sup>461</sup>, así como de cualquier afirmación totalitaria en que “el terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo”, destacando que “el punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción (sino que) es la totalidad de los puntos de vista”<sup>462</sup>.

El *despliegue perspectivista* es una fuerza mareomotriz que se despega de las pretensiones totalitarias de lo absoluto (ya sea en el ritmo divino de la rueda trascendente, o en el ritmo racionalista de la rueda inmanente). De hecho, en tanto que propulsiva fuerza marítima, es capaz de comprender que ambas, en realidad, son una; es decir, que Dios y Sujeto se encuentran ensamblados de forma recíproca (a fin de cuentas, no *nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática* y, por ende, en la metafísica<sup>463</sup>). He aquí la grandeza de Nietzsche: comprender que ambas ruedas giran en torno a *una verdad bien redonda* que debe ser invertida<sup>464</sup> (en la medida que “los motivos por los que

---

Y bien: “Yo he santificado el reír; hombres superiores, *aprendedme* –¡a reír!”. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005, p. 397.

<sup>459</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Op. Cit., p. 38.

<sup>460</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Op. Cit., p. 28.

<sup>461</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit., p. 651 (A 839/B 867).

<sup>462</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op. Cit., pp. 59 y 46, la cursiva es nuestra.

<sup>463</sup> Esto debido a que “el cristianismo es una metafísica de verdugos” y a que “nos adentramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los supuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho claramente: de la *razón*”. Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. p.75 y 56, respectivamente.

<sup>464</sup> Y no es, en modo alguno, la única *inversión*: si en Hegel tenemos un elogio a *Sócrates*, en Nietzsche encontraremos su denostación; si en el primero hay una alabanza de la

«este» mundo ha sido designado como aparente, son los que mejor fundamentan su realidad”<sup>465</sup>), a la par que ambas, entre sí, son consustanciales en su deriva. Es por ello que, si bien la filosofía de la historia del idealismo alemán podía enarbolar las banderas de la libertad y la autonomía (en contraposición a la heteronomía de la autoridad, la fe y la obediencia propia del mundo antiguo), lo hacía considerando que se trataba del despliegue racional del mensaje de Cristo<sup>466</sup> (a saber, un doble combo metafísico: universalidad divina desplegada mediante una universalidad racional). Se trata, por ende, de un viaje fracasado a la brumas y a las nubes; a saber, una pequeña aventura metafísica que tiene por consecuencia el arribo de mareos, dolor de cabeza y hemorragias nasales. Una altanería irrisoria y cómica (“fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto”<sup>467</sup>) a la vez que la desviación más peligrosa de la cultura alemana de su siglo (“es un pensamiento entristecedor y paralizante el creerse el epígono de todos los tiempos”).

Pero, precisamente, “es en los tiempos de gran peligro en los que aparecen los filósofos –allí cuando *la rueda gira cada vez más rápida*”<sup>468</sup>. Y Nietzsche, en este sentido, supo comprender a la perfección que la muerte de la verdad bien redonda de Dios no serviría de nada si, de forma simultánea, no transmutaba la rueda bien redonda del Sujeto<sup>469</sup>. En otras palabras: no sólo se debía reemplazar el mensaje de Cristo (mediante la aparición de *Zaratustra*), sino que profetizar-ordenar<sup>470</sup> el advenimiento del *superhombre*. Y, cuando se

---

*adulterez*, en el segundo lo será de la *niñez*; si la maduración es, por ende, *progresiva*, en el otro se desplegara de forma *regresiva*; y, si en uno es secundaria la *pasión*, en el otro será potencia superior.

<sup>465</sup> Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p.57-58.

<sup>466</sup> “Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la consciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta consciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región de espíritu”. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Op.cit, p.67.

<sup>467</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas 1873-1876*. Buenos Aires: Alianza, 2002, p.3 y 73, respectivamente.

<sup>468</sup> Citado en Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.17.

<sup>469</sup> Lo que no vislumbró, sin embargo, es que se trataba *literalmente* de “dos metafísicas” y que, por ende, no se debía únicamente *invertir el platonismo* –sino también, el ritmo del sujeto– y que, en este sentido, toda *Inversión* implica simultáneamente la ejecución de un *Giro*.

<sup>470</sup> “Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen: «¡así debe

produzca el ad-venimiento, “la humanidad encontrará, como mecanismo al servicio de aquella, su más alto significado; porque será entonces un enorme *sistema de ruedas*”<sup>471</sup>. Un sistema múltiple y plural (a saber, *perspectivismo inmanencial*), y no, como hasta entonces, un cerrado sistema de dos ruedas que se afirman y retroalimentan en su sed nefasta de totalidad. Por este motivo, la ola de reinención trascendente no puede ser sólo *una ola* (que vaya a parar, de esta forma, a *una única rueda*).

A diferencia de la ola kantiana o platónica, una *problematización mareomotriz* nos permitiría comprender que estas, a diferencia de la nietzscheana, reinventan la trascendencia desde un nuevo Uno-todo (es decir, inundan el Eje –producto del choque de placas tectónicas– con un remozado ritmo trascendente, ya fuese racional o divino, con dirección firme –e inversa– rumbo a la rompiente). En el caso de Nietzsche, por el contrario, ambos referentes totalizantes han implosionado y la ola, por tanto, no arriba a ningún puerto. La gran ola recorre el *Eje* y no encuentra línea de costa ni ruedas-salvavidas que las resguarden. Ningún *todo* la protege. Ninguna *meta* (estas se han agotado y desvanecido –aunque, desde su decadencia, continúan presentes como *dados* para ser lanzados, como *dispositivos* y *herramientas*–). Ningún trayecto previo orienta protagónicamente el camino (ni la dirección trascendente del ritmo divino ni la dirección inmanente del ritmo del sujeto). De hecho, “estos caminos se contraponen; y chocan precisamente de cabeza –y aquí, ante este portón, es donde coinciden. El nombre del portón está escrito arriba: *Instante*”<sup>472</sup>. Es el *eje* del *Eje*. Es un nuevo movimiento. Es el *eterno retorno*. Es el despliegue del ritmo del *Acontecimiento*. La ola, por ende, se convierte en su propio destino: morada y camino (eterno retorno *de la singularidad* –acorde a las *multiplicidades* de Deleuze<sup>473</sup>–, o eterno retorno *de lo Mismo* –según la exégesis heideggeriana del Ser y su retorno presocrático/parmenídeo<sup>474</sup>–). Sea como

---

ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano”. Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1980, p.155.

<sup>471</sup> Nietzsche, F. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2006, p.577-578, la cursiva es nuestra.

<sup>472</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005, p. 239-240.

<sup>473</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.

<sup>474</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta, 2016.

fuere, la ola se vuelve plural, deviene *tempestad* y, de los fragmentos del Uno-todo (racional y divino), *se abre un verdadero cementerio marino*<sup>475</sup> (el *eje* como territorio que se propulsa más allá de lo racional y más acá de lo divino). No es casual, en este sentido, que Zaratustra comunique su pensamiento del eterno retorno precisamente en medio del mar (al igual que Kierkagaard, como vimos anteriormente, se desespera en medio del *peligro absoluto* de un océano que lo parece devorar). “¡Cumbre y abismo –se han fundido en *una y la misma cosa!*”<sup>476</sup>. Las más altas cumbres están en el mar y arrecia el *temporal*, adviene la *tempestad*. Una nueva temporalidad emerge dentro de la actualidad; a saber, lo *intempestivo* en lo que deambulamos, un peligro en el que vivimos como arrojados sobre el abismo.

En efecto, “Zaratustra sigue caminos peligrosos” y nos insta a mirar de frente al peligro<sup>477</sup> (aunque –insistamos en ello–, afirmando la vida, y no mediante la desesperación y el pesimismo). De lo que se trata es de asentarse en la peligrosidad y, sin dejarse abrumar (debido a la emergencia del miedo y el sufrimiento, de la inquietud y la inmensidad), desear con una sonrisa irónica y concupiscente que ese *instante* se repita nuevamente por toda la eternidad. De lo que se trata –insistirá Zaratustra– es de “un peligroso pasar al otro lado, un peligroso estar en camino, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecimiento y un peligroso detenerse. La grandeza en el hombre consiste en

---

<sup>475</sup> Dice Valéry: “entre el suceso puro y el vacío/de mi grandeza interna espero el eco”. Un eco inmanente entre dos sucesos (la pura inmanencia y la vacía trascendencia) que, para nosotros, se llama *acontecimiento*. Y si este es un eco, lo es porque vibra desde el comienzo –“vasta en su ebriedad de ausencia”–, desde el pliegue/instauración del *Eje* propuesto. Pero, con el agotamiento implosivo de ambas ruedas, la nueva ola transita a la deriva: “deshecho todo, el aire la recibe/sin saber en qué esencia será contenida”. Atrás quedan los vestigios, las tumbas del uno-todo metafísico. Pero el aire lo recibe y “el viento llega... ¡Vamos a la vida!”, sin esencia-rueda en la que ser retenida. Pero, ¿es el *eje* el camino, la verdad y la vida?. Valéry, P. *El cementerio marino*. El Aleph Ediciones, 1999.

<sup>476</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 233.

<sup>477</sup> Las alusiones directas al tema son constantes y recurrentes. Tomemos otros ejemplos: “El aire débil y puro, el peligro cercano y el espíritu lleno de una alegre maldad: todo eso congenia bien”; “Dos cosas quiere el hombre auténtico: peligro y juego”; “¡Pero ahora este Dios ha muerto! Vosotros, hombres superiores, ese Dios era vuestro mayor peligro”; “¡Oh, Zaratustra!, tú el oculto, tú el destructor sin ira, tú el santo peligroso”. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., pp. 80, 100, 131, 386 y 421, respectivamente.

ser un puente y no una meta”<sup>478</sup>. La meta del Uno-todo metafísico (es decir, de la pura vibración interior del *Eje*, de la verdad bien redonda de sus ruedas) se encuentra, de hecho, obsoleta (y sólo nos queda balancearnos en el puente por fuera, sobre el *eje* que las articula y conecta). Se trata, en efecto, de una gran *cuerda tendida entre dos torres* (Dios y Sujeto), *colgando entre el mercado y el pueblo* (entre la ciudad terrena y la ciudad divina), por la que transitamos peligrosamente como el volatinero que cae moribundo a los pies de Zaratustra. Este, de hecho, es el único que permanece en su lugar mientras *el mercado y el pueblo parecían el mar cuando la tempestad avanza*. Y, si Zaratustra se mantiene en su sitio, es porque admira el valor del artista-acróbata que “pone la vida en juego”, que es capaz de vivir peligrosamente *entre* la tierra y el cielo: “No digas eso, dijo Zaratustra [al verlo caer estrepitosamente sobre el suelo], tú *has hecho del peligro tu profesión* (...) en reconocimiento a eso te enterraré con mis propias manos”<sup>479</sup>.

Lo fundamental para Zaratustra, en este sentido, es el valor del que “arriesga la vida. Ésta es la entrega de lo máximo, ser riesgo y peligro y un juego de dados con la muerte”<sup>480</sup>. Pero hay muchas formas (incluso artísticas) de hacer del peligro una profesión (más no, necesariamente, de hacer simultáneamente de la vida *una afirmación*). Recordemos, por ejemplo, al *artista del hambre* y al *artista del trapecio* de Kafka. En ellos, antes bien, lo que tenemos es un empobrecimiento de la vida mediante la evasión y la negación. Dice el primero (a propósito de su arte del ayuno): “no pude encontrar comida que me gustara. Si la hubiera encontrado, puedes creerlo, no habría hecho ningún cumplido y me habría hartado como tú y como todos”<sup>481</sup>. El trapecista, por su lado, se entrega obsesivamente (y no sin cierta amarga tristeza: “de pronto, el trapecista rompió a llorar”) a una rutina de *exclusivo trabajo* que le permitiese estar “siempre entrenado y conservar [así] la extrema perfección de su arte”<sup>482</sup>. Por lo demás, ambos forman parte de sendos espectáculos organizados por un “empresario”

---

<sup>478</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit. p.70.

<sup>479</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005, p. 75, la cursiva es nuestra.

<sup>480</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p.190.

<sup>481</sup> Kafka, F. *Obras Escogidas*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1984, p.353.

<sup>482</sup> Kafka, F. *Obras Escogidas*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1984. P.337-341.

que, sin ser un sátrapa capitalista, es el que ordena y *dirige sus actos*<sup>483</sup>. Y, como bien sabe Zaratustra, la afirmación de la vida no se con-dice con la obediencia: “donde encontré algo viviente, encontré voluntad de poder”; aunque, simultáneamente: “allí donde encontré seres vivientes, escuché las palabras de la obediencia. Todo lo viviente es obediente”<sup>484</sup>. ¿Qué es lo ocurre? ¿A qué se debe esta (aparente) aporía en el pensamiento de Nietzsche (que, por lo demás, se recrea también en su concepción del *frío*, el *peligro*, la *muerte* o la *risa*)? Como mínimo, a dos importantes cuestiones. Primero: como vimos anteriormente, se podrá vivir en el peligro, se podrá residir por fuera del *eje*, pero, si lo hacemos desde el pesimismo y la insatisfacción, no afirmaremos la vida, sino que nos convertiremos en una vida obediente. Segundo: la aparente aporía obedece a una distinción que, desde nuestro punto de vista, ha sido flagrantemente desatendida en el estudio del pensamiento de Nietzsche, así como en toda la historia de la filosofía de occidente; a saber, el paso *de la vida a lo viviente*.

Nietzsche, sin embargo, nos pone sutilmente en guardia frente al desafío: “para que comprendáis mis palabras sobre el bien y el mal: aún os quiero hablar de la vida y de la naturaleza de todo lo viviente”<sup>485</sup>. Como se puede apreciar, se trata de dos dimensiones inextricablemente vinculadas pero de un nivel comprensivo diferenciado y diferente (de lo contrario, no se marcaría una distinción explícita entre ambas): la *vida* que, superándose *siempre* a sí misma, está más allá del bien y del mal y, por ende, es “voluntad de poder”; y lo *viviente*

---

<sup>483</sup> Se podrá replicar (por lo demás, con justa razón): “¡pero si es el propio trapequista el que ordena y obliga al empresario a poner un nuevo trapecio! Tal vez, de forma autodestructiva –se podrá, incluso, matizar–, pero es él quien lleva las riendas de su vida”. En efecto –responderíamos nosotros–, pero no se debe pasar por alto lo siguiente: la exigencia autónoma y personal no implica la ausencia de coacciones externas y (lo que es más importante), no responde, necesariamente, al despliegue de una *voluntad de potencia*. Yo bien puedo ser tu *empresario/dealer* –se proseguiría–, y poner a tu disposición un amplio abanico de opioides/opiáceos convirtiéndote en la *artista de la droga*. En momento alguno, de hecho, utilizaría métodos coercitivos dirigidos a mantener tu consumo (el cual transmitiríamos, de común acuerdo, por *streaming*). Antes bien, estaría completamente a favor de seguir *tu orden* de un aumento de dosis (que incluyera, ahora, un poco de cocaína para la preparación de una *speedball*). A fin de cuentas, yo incrementaré mis ganancias y seguiré cobrando (a ti, por la droga; al mundo, por el espectáculo), a la par que me convierto en el *sponsor* de tu causa y *patrocinador* de la muerte en directo de la estrella del año. Pues bien –se concluiría–, como ves respeto *tu orden* y tu apreciada autonomía: yo me vuelvo millonario y tú te vuelves *heroína*. Pero, ¿quién es, a fin de cuentas, el que *domina*?

<sup>484</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 189.

<sup>485</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op.Cit., p.189.



que, teniendo la potencia de la vida, no obstante puede desobedecer su mandato inmanente (“se le imparten órdenes a quien no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la naturaleza de lo viviente”<sup>486</sup>). Si bien con Lévinas, en esta línea, aprenderemos más tarde que no se puede dar simplemente por sentado el paso del sustantivo al participio (en su caso, *de la existencia al existente*<sup>487</sup>), la filosofía se ha mostrado bastante miope en la ejecución de un enfoque que aprehenda el tránsito de la vida a lo viviente. Ni tan sólo en el excelente trabajo de Michel Henry, que gravita explícitamente en torno a la distinción entre “el viviente [que] no se funda él mismo, [que] tiene un fondo que es la vida” entendida como aquello “que no se fenomeniza sino en la efectuación de su afectividad viviente”<sup>488</sup>, el tránsito en cuestión se ve restringido a un acercamiento fenomenológico sincrónico que hace de la vida la condición de posibilidad de toda aparición; es decir, invirtiendo el par heideggeriano Ser-vida, en la medida que esta última sería “*la esencia de la fenomenicidad pura y, por ende, del ser, por cuanto el ser es co-extensivo al fenómeno y se funda en él*”<sup>489</sup>.

---

<sup>486</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op.Cit., p.189.

<sup>487</sup> “La distinción entre lo que existe y esta existencia misma, entre los individuos, el género, la colectividad, Dios, que son seres designados por sustantivos, y el acontecimiento o el acto de su existencia, se impone a la meditación filosófica con la misma facilidad con que se borra para ella”. Lévinas, E. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000, p.15.

<sup>488</sup> Henry, M. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 230 y 173, respectivamente.

<sup>489</sup> Henry, M. *Fenomenología material*. Op. Cit., p. 33. Para nosotros, sin embargo, antes que de una nueva *fenomenología* (espiritual en Hegel, de la percepción en Merleau-Ponty o vital-material en Henry), de lo que se trata es de esbozar una *genealogía de la vida\** tendiente a analizar el “pliegue” del *Eje Inmanencia-Trascendencia* (labor que será emprendida en la segunda parte de este trabajo). Allí, defenderemos que es escrutando el paso *de la vida a lo viviente* (y, a partir de este, enfocando la emergencia de la *antropogénesis*; es decir, el paso *de lo viviente al viviente homínido*) que podremos comprender adecuadamente el “despliegue” necesario de los tres momentos del *Eje*: Dios/Sujeto/Acontecimiento que, en sí mismos, se articulan a partir de un movimiento vital de pliegue/despliegue/repliegue. Sostendremos que, toda proposición de un vitalismo implícita o explícitamente lingüístico habrá errado el problema desde el inicio. Como bien apuntaba Nietzsche, si la vida es aquello que siempre se supera a sí mismo es porque está más allá del bien y de mal (por ende, la genealogía no debe ser aplicada sólo a la moral, sino también a la vida en ejercicio). Y, en tanto que esta es eminentemente a/lingüística-pre/lingüística, nuestro desafío será esbozar una *genealogía técnica de la vida* –que, por ende, bautizaremos como “*ecografía de lo viviente*”–, en la cual *techné* se convierte en la condición de posibilidad del *logos* a partir de sus movimientos de pliegue/despliegue/repliegue.

\*Esto, en modo alguno, guarda relación con una “genealogía del concepto de vida”. Consultar, para este interesante tema: López Petit, S. *El infinito y la nada. El querer vivir*

En efecto –nada casualmente–, el *repliegue* del despliegue perspectivista se encuentra íntimamente relacionado con el tratamiento que se hace de la *vida* (y, más específicamente, del tratamiento que se hace conjuntamente de *la vida y el tiempo*). El *eterno retorno* de Nietzsche, en efecto, conjuga ambos elementos. El rescate que este ejecuta del *fuego siempre vivo* de Heráclito –a saber, del *aión* que construye y destruye más allá del bien y del mal– da cuenta de este importante retorno. Pero, “como Heráclito no era un artista, se quedó [sólo] con el juego del niño (...con) el dejar surgir y aniquilar”<sup>490</sup>, a lo cual Nietzsche conjugará el *pólemos*, la contraposición agonística entendida como fenómeno artístico. Recordemos que, precisamente, para Nietzsche se trata de *ver la ciencia con la óptica del artista* (a saber: contraposición agonística) y *el arte, con la de la vida* (es decir, con el fuego siempre vivo que deja surgir y aniquila). Lo que retorna, así, es el problema del *aión*, pero *haciéndose eco* en un ritmo característico; a saber, equilibrándose como un funambulista sobre la cuerda, desplazándose por la tensión agonística del acontecimiento. La existencia corporal y concreta que *vive*, y la existencia temporal y abstracta que *piensa*, se deben articular después de haber experimentado el afuera del afuera. El *despliegue perspectivista* aporta una herramienta des-absolutizante (el agonismo que deviene *protagonista*) que impide reunir el ser y el pensar en un solo y mismo absoluto movimiento (como hiciese, en su momento, el *pliegue racionalista*, el *pliegue panteísta* y el *pliegue místico*). He aquí el núcleo magmático de la propuesta de Bergson, Whitehead y Heidegger (los tres grandes iniciadores del *repliegue* y, por ende, los tres grandes fundadores de *la disputa del acontecimiento*): replegar sin hacer un pliegue absoluto, reunir sin recaer en el uno-todo metafísico que absolutiza los movimientos del *Eje*. Pero, ¿se puede ejecutar, de este modo, la necesaria operación de *inversión-giro*? Y, desde otra perspectiva (aunque apuntando a lo mismo): ¿implica un pensar no-totalitario el necesario abandono de *lo metafísico*?

---

como desafío. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003. Por su parte, para una genealogía de las “formas de vida” monásticas en la edad media cristiana dirigirse a: Agamben, G. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida (Homo sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-Textos, 2014.

<sup>490</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Op. Cit., p.87.

Como insistimos al inicio, el pensamiento metafísico continúa vivo (a pesar de los continuos esfuerzos y tentativas con que la filosofía del siglo veinte se ha propuesto superarlo, culminarlo y/o destituirlo). Se piensa, demasiado apresuradamente, que cualquier forma de pensamiento no-totalitario, que cualquier exorcismo de la “meditación sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad (...) aprehensible y delimitable según los respectos de la razón y el pensamiento”<sup>491</sup>, implica indefectiblemente el *fin de la metafísica* y su irremisible *acabamiento*. En otras términos: esto implicaría el abandono de aquella antigua, agotada y superada forma metafísica de pensar que, simultáneamente, implica el advenimiento de un nuevo pensamiento; a saber –dicho con Heidegger–, la emergencia de la *determinación de la cosa del pensar* fuera de la distinción racional/irracional y su imparable desencadenamiento técnico-cibernético. Para este, en efecto, “el «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión”<sup>492</sup>. Para nosotros, sin embargo, ni la inversión de la metafísica ejecutada por Marx, ni el supuesto acabamiento de la metafísica de la subjetividad operado por Nietzsche, implican el tan anhelado y escrutado *final* de lo metafísico. En efecto, no hay final de la metafísica, tan sólo cesión de su protagonismo. Después del *despliegue perspectivista* (a saber, después de la activación del gesto de problematización no-totalitario como dispositivo) el pensamiento filosófico se “invierte” (a saber, se vuelve a verter sobre el *Eje Inmanencia-Trascendencia*).

Ahora bien: simultáneamente, este *repliegue ecológico* (a saber, este ejercicio metafísico) ejecuta un “giro” hacia lo *metabiótico* (que ostenta, ahora, el rítmico protagonismo). El despliegue perspectivista, al residir en el afuera de la cuerda-eje, activa un protagonismo rítmico (a saber, *metabiótico*) que no puede volver a verterse inmediatamente en el pensar metafísico (el cual, sin embargo, continúa activo). Al *interior del Eje* –como veremos– las diferentes tendencias ecológicas se repliegan en una *disputa del acontecimiento* que no logra totalizarlo y/o agotarlo de forma absoluta; mientras que, en el *exterior del Eje*, lo metabiótico se abre paso ostentando el protagonismo. Sin embargo, no nos

---

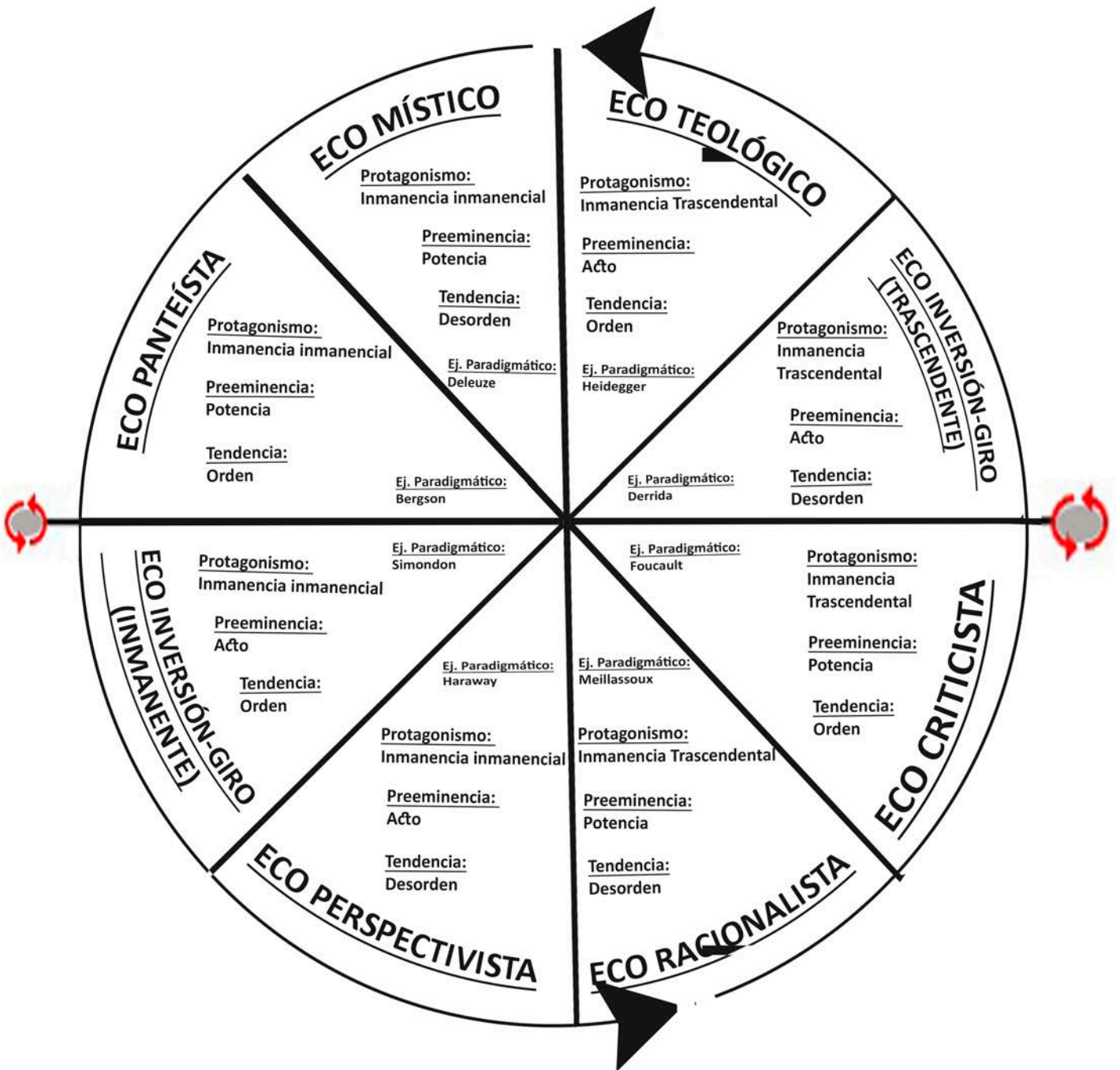
<sup>491</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta, 2016, p.424.

<sup>492</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2006, p.78.

engañemos: lo metabiótico no es ninguna invención, creación o relevo del pensamiento metafísico. Antes bien, *lo metafísico y lo metabiótico son contemporáneos y mutuamente efectivos*. Ambos, como veremos, emergen de forma conjunta con la aparición de la vida en el proceso material del universo. De este modo, lo metabiótico siempre ha acompañado el despliegue de lo metafísico (en efecto, lo metabiótico es aquello que lo ha posibilitado y sostenido), de igual forma que, en la ejecución del *ritmo divino* de nuestro *Eje* metafísico, la ritmicidad de la rueda inmanente estuvo siempre activa y presente (aunque fuese desde el aparente vacío, silencio y ausencia de protagonismo). *Lo metabiótico es la techné que posibilita la emergencia del logos*. El protagonismo de lo metabiótico implica la ritmicidad emergente y preeminente de lo *tecno-lógico*; a saber, dimensión técnica (del despliegue de lo vivo) que posibilita y habilita la generación de un *logos* (al interior mismo de lo vivo). Y, cuando este logos alcanza el afuera (gracias al soporte continuo y constante de la *techné*), cuando este logos llega a habitar en la radicalidad exterior de su afuera (es decir, en la ejecución del despliegue perspectivista del *Eje*), no sólo se activa un dispositivo no-totalitario que sobre su interioridad metafísica se repliega, sino que deja sembrado el logos en el afuera del afuera (a saber, ensambla un *tecno-logos* en la propia dimensión técnica).

De este modo, el logos metafísico del pensar occidental se *invierte* sobre sí mismo de forma ecológica y no absoluta, a la par que *gira* hacia lo metabiótico que, en su protagonismo, se vuelve *tecnológico*. He aquí el proceso de *inversión-giro* en el que nos encontramos inmersos. He aquí la *inminencia* de un proceso que trastoca los juegos metafísicos de inmanencia y trascendencia tal y como los conocemos. Pero, antes de entrar en ello (a saber, antes de ejecutar el tercer movimiento de nuestra investigación en que nos avocaremos a captar el *ritmo inminente* del gesto de *repliegue metabiótico/metafísico*) y, antes también de ejecutar nuestro segundo movimiento (a saber, ensayo de *una ecografía de lo viviente* que nos permita captar la *contemporaneidad* del pliegue metafísico en su ejecución metabiótica), debemos terminar de comprender el devenir rítmico de nuestro *Eje*. La *inversión*, como “disputa del acontecimiento”, se hace eco simultáneo de los ocho movimientos rítmicos que se han ejecutado en el deriva del pensamiento filosófico de occidente.

# INVERSIÓN DE LA METAFÍSICA (DISPUTA DEL ACONTECIMIENTO)



Nuestro esquema del *repliegue ecológico*, en modo alguno, pretende ser exhaustivo. Nos hemos contentado, simplemente, con esbozar algunos trazos

mediante la ejemplificación de casos paradigmáticos. Ahora bien, esto no quiere decir que se trate de compartimentos estancos (recordemos que, muy por el contrario, se trata aquí de dispositivos rítmicos no totalitarios). Por lo tanto, si asociamos el *eco místico* con Deleuze y el *eco teológico* con Heidegger, esto no quiere decir que todas y cada una de las facetas de sus respectivas propuestas filosóficas se agote y/o explique únicamente a partir de la ejecución de dicho ritmo asociado. Se trata, antes bien, de una preeminencia rítmica, de un protagonismo ejecutivo que en su pensamiento se abre paso. Por otra parte, resulta fundamental comprender la naturaleza de la *triple articulación* que define cada eco rítmico: a) el *eje* inmanencia-trascendencia; b) el *agón* del orden-desorden; y c) el *aión* del acto-potencia. Como insistimos previamente, *Aión-Agón-Axón* se hacen eco desde el comienzo. El movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* se amplifica en ellos y a través de ellos. *Aión, Agón y Axón* son puntos críticos (a saber, *fuerzas*) que operan en la ejecución del pensamiento. *Aión, Agón y Axón* son la primigenia abstracción pensante (es decir, eco-lógica) de los movimientos propios de lo vivo. De este modo, no sólo son previos a toda *lógica*, sino que son condición técnica de posibilidad de todo *psiquismo* y de todo *estado anímico*. Estas tres fuerzas son orientaciones irrenunciables en la construcción de toda propuesta filosófica que, no obstante, no determinan, en lo más mínimo, su problematización propia, característica y concreta. Como veremos luego, una *ritmicidad eco-teológica* (a saber, *inmanencia-trascendental* con protagonismo del *acto* y tendencia al *orden*) puede dar pie a la construcción de problemas tan diversos e inconmensurables como el *Dasein* de Heidegger, la *Ética* de Lévinas o la *Ontología Orientada a los Objetos* de Graham Harman. La *ecología rítmica*, por ende, no determina la ilimitada ejecución melódica y armónica con que opera el pensamiento (como hemos insistido –por cierto–, de forma reiterada durante el transcurso de todo este texto).

Ahora bien, en lo que concierne específicamente al *eje inmanencia-trascendencia*, cabe destacar que, con posterioridad al *despliegue perspectivista* (es decir, después de la *propulsión* a la peligrosidad del afuera), el movimiento de retorno al *Eje* incorpora de forma irremisible una nueva herramienta: a saber, el recurso inmanencial a la propia inmanencia. El *Eje Inmanencia-Trascendencia*, al salir fuera de sí, descubre su propia estructura inmanente de funcionamiento

interna que, sin embargo, en tanto que es contemplada/activada desde el afuera, se convierte simultáneamente en un gesto/dispositivo de inmanencia relacional no-totalitaria. Este, de hecho, es un aspecto característico del *repliegue del ritmo del acontecimiento*. Por ejemplo, se podrá hablar explícitamente de la ejecución de un “naturalismo trascendental” (como Iain Hamilton Grant) o de un “materialismo trascendental” (como lo hace Slavoj Žižek), pero reconociendo simultáneamente a las *teorías de la inmanencia* como un lugar común en la emergencia de los nuevos realismos y materialismos que dichos autores sostienen y plantean<sup>493</sup>. En esta misma línea, Alain Badiou podrá reivindicar la idea platónica (pero entendida de forma inmanente) a través de una suerte de “inmanencia-trascendente” (que es ultraplatónica y citraplatónica simultáneamente); de igual forma que, en su ya clásica ecuación “matemática=ontología”, considerará que “el objeto matemático ni está separado ni resulta inseparable. No es ni trascendente ni inmanente”<sup>494</sup>.

Dicho en otros términos: en el repliegue del acontecimiento, como en ningún otro momento del pensamiento, resulta imposible hablar de *líneas de inmanencia y líneas de trascendencia* puras. Como vimos previamente, esta es precisamente la propuesta con que Agamben intenta comprender la historia de la filosofía, y en la cual Heidegger queda enigmáticamente situado en el centro, en *medio*, en una *zona de indistinción* entre inmanencia y trascendencia (lo cual, para nosotros, no se constituye en una característica propia y exclusiva de la problematización heideggeriana, sino más bien en el *acontecimiento rítmico* en torno al cual se ejecuta el devenir filosófico de todo el último siglo). En efecto, el propio concepto de *indistinción* que recorre la totalidad del trabajo de Agamben es heredera de este paradójico mecanismo de articulación que *excluye incluyendo e incluye excluyendo*<sup>495</sup>. Como explica Heidegger, “el Dasein está «dentro» (...) es decir, el mismo es el «dentro» (...) Y, a su vez (...) *sigue estando*,

---

<sup>493</sup> “Finally, as John Mullarkey has asked, can *theories of immanence (a common theme amongst the emerging realisms and materialisms)* account for error?”. Bryant, L.; Srnicek, N. & Harman, G. (Editors). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 2011, p.18, la cursiva es nuestra.

<sup>494</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002, p.39.

<sup>495</sup> “Ni *bíos* político ni *zoé* natural, la vida sagrada es la zona de indistinción en que, implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituyen recíprocamente”. Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1998, p.117.

en cuanto *Dasein, fuera*<sup>496</sup>. Emerge así, protagónicamente, la lógica existencial del *adentro del afuera* como ritmo característico del *Acontecimiento* que va más allá de cualquier línea pura de inmanencia o trascendencia. Si el ritmo divino vibraba acorde a una dialéctica trascendente (primacía del afuera) y el ritmo del sujeto lo hacía a partir de una dialéctica inmanente (primacía del adentro), el ritmo del acontecimiento despliega *a la vez* un adentro del afuera (protagonismo explícito y conjunto de ambos mecanismos que se reinventan).

O bien, dicho en otras palabras: en el ritmo del acontecimiento (y, especialmente, en su *repliegue ecológico*<sup>497</sup>) se toma conciencia explícita y *protagónica*<sup>498</sup> de los juegos de inmanencia y trascendencia que sacuden al *Eje* desde sus inicios. Por este motivo, en la inversión propia del repliegue se parte desde una base de inmanencia que, en su ejecución-ejecutante, puede reinsertar una fuerza trascendental (articulando una *inmanencia-trascendental*), o bien reafirmar su fuerza inmanencial (mediante la ejecución de una *inmanencia de la inmanencia*). Ya sea en uno u otro caso, he aquí el florecimiento del protagonismo de la *relación relacional* doblemente articulada (recordemos a Kierkegaard –por ejemplo–, hablándonos de los términos que se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación), la cual se hace efectiva incluso en aquellos casos en que se niega de forma extrema toda visión de tipo procesual (lo cual, en efecto, ocurrirá en la propuesta harmaniana de un universo compuesto de una multiplicidad de objetos que, sin embargo, no se contactan ni interactúan entre ellos). No obstante, incluso aquí –como veremos luego–, la ritmicidad de fondo será acontecimental (en la medida que los objetos no se tocan, pero tienen una *vida interna* en la que se ejecutan las relaciones). Y, a partir de esta doble ritmicidad característica (inmanencia-inmanencial/inmanencia-trascendental), es que se conjugan las tendencias al

---

<sup>496</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016, p. 83.

<sup>497</sup> “Especialmente” debido a que, si bien el *ritmo del acontecimiento* (en general) se caracteriza por un protagonismo de la relación, su momento de *repliegue* implica una simultánea irrupción ejecutiva y preeminente del *factor analógico* (lo cual aplica una doble fuerza relacional a la relación).

<sup>498</sup> En efecto, como vimos en el despliegue crítico del kantismo, este asunto ya se encontraba explícitamente presente en el juego legislativo de las facultades (sólo que, sin ostentar el protagonismo).



*orden-desorden* y las preeminencias del *acto-potencia*, dando lugar al *octaedro*<sup>499</sup> de resonancias ecológicas que caracteriza al repliegue de acontecimiento.

Ahora bien, de forma simultánea a esta disputa metafísica de tendencias ecológicas emergen, de forma explícita, *cuatro grandes giros* que caracterizan a la filosofía del siglo XX: a) un *giro a la vida* (ya anunciado por el *despliegue perspectivista* de Nietzsche, y del que se hacen eco propuestas filosóficas tan diversas como la de Bergson, Whitehead, Deleuze, Braidotti o, actualmente, el *new vitalism* anglosajón); b) un *giro al ser* (ejecutado principalmente por el pensamiento de Heidegger, y el cual se amplifica en ciertas propuestas de Sloterdijk, Agamben o Alain Badiou; c) un *giro lingüístico* (tanto en su versión fenomenológico/hermenéutica continental –asentándose en el par Saussure/Derrida–, así como en su vertiente analítico/anglosajona –a partir del trabajo de Frege/Davidson); y d) por último, un *giro especulativo* centrado en el *objeto*, en que podemos encontrar la teoría de las *entidades actuales* de Whitehead, el *instrumento* y la *pregunta por la técnica* de Heidegger, el *modo de existencia del objeto técnico* de Simondon, la *seductora revancha de los objetos* de Baudrillard, así como la *antropotécnica* de Sloterdijk, la *epifilogénesis protética* de Stiegler, la *ontología orientada a los objetos* de Harman y la *teoría del actor red* de Latour, Callon o Stengers (por mencionar sólo las principales). Sostendremos, sin embargo, que estos cuatro grandes giros apuntan en realidad a un mismo sitio: *el tránsito desde lo metafísico a lo metabiótico*.

El giro a la *Vida*, en efecto, nos conduce directamente al factor “*biótico*” de lo metabiótico; es decir, a la preocupación explícita y protagónica por la vida en tanto que fuerza que anima a la *physis* y nos entrega las claves comprensivas del universo, la consciencia y el pensamiento desde un enfoque sincrónico/intempestivo (a saber, que se manifiesta íntegramente en el presente

---

<sup>499</sup> Anteriormente, en efecto, caracterizamos al ritmo divino como *un dado* de cuatro caras, así como al ritmo del sujeto como el *dado racionalista* de seis costados. Aquí, por tanto, el pensamiento construye un nuevo dado/dispositivo –*octaedro del acontecimiento*– que deberá ser indefectiblemente lanzado y puesto en juego. Ahora bien, esto mantiene en pie nuestro anterior cuestionamiento: ¿implica esta *inversión* octaédrica de la *metafísica*, en conjunción con un *giro* hacia la *metabiótica*, la emergencia de un nuevo dado/dispositivo de doce costados; a saber, un *dodecaedro rítmico* que articule el ensamblaje de lo metabiótico y lo metafísico?

sin necesidad de rastrear las condiciones históricas de su *origen*<sup>500</sup>). El giro al *Ser*, por su parte, destaca el factor “*meta*” de lo *metabiótico*; a saber, la preocupación por el *acontecimiento del origen* que marca la diferencia (y no, como en el caso anterior, de una *diferencia en sí* continuamente naciente –y, por ende, sin origen– que es en sí misma el *acontecimiento vivo*). He aquí el *Ereignis* y el *Dasein* heideggeriano entendido como la condición primigenia de posibilidad de toda ciencia, de toda lógica y de todo *ser-en-el-mundo*; la *antropogénesis* de Sloterdijk que, por su parte, se presenta como la condición de posibilidad de todo *Dasein* y su estar privilegiado en el claro del bosque (a fin de cuentas, antes de *ser-en-el-mundo* –insistirá Sloterdijk– hay que *venir-al-mundo*, y es esta una cuestión eminentemente técnica); o la *ontogénesis* de Simondon que, apuntando más atrás que ambos, se propone dar cuenta de los procesos de individuación físicos y vitales que dan lugar y posibilitan todo *venir-al-mundo* (que, por cierto, no se restringiría en modo alguno a la dimensión de lo humano).

Ahora bien, en el *giro lingüístico* –simultáneamente–, opera una salida de la pura humanidad, la razón y la consciencia que descubre en el *lenguaje* su verdadero *objeto* (por decirlo con Rorty: se trata de una *revolución filosófica* en que “el lenguaje reemplaza a los conceptos”<sup>501</sup>). De este modo, la filosofía analítica anglosajona podrá emprender sus análisis lógicos de lenguajes ordinarios e ideales que permitan, por una parte, reemplazar a *la filosofía de la consciencia* en que recae la tradición metafísica occidental y, por otra, aclarar, resolver y disolver los falsos problemas que abundan en dicha problematización metafísica; mientras que, por otra lado, la tradición continental –pensemos, por ejemplo, en el trabajo de Derrida– podrá sostener una problematización *gramatológica* como *ciencia de la escritura* no meramente alfabética (y, por ende, fono-logo-céntrica), sino del *grama* en tanto que posibilidad de la *marca* en

---

<sup>500</sup> Evidentemente, no todos los enfoques vitalistas aborrecen la coordenada del origen. Esta, como veremos luego, resulta fundamental –por ejemplo– en la propuesta de filosofía de Bergson.

<sup>501</sup> Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Editorial Paidós, 1990, p. 142. Y, si el lenguaje reemplaza a los conceptos, es porque “aquello que Hegel describe como el proceso del espíritu que gradualmente se vuelve consciente de su naturaleza intrínseca, puede ser descrito más adecuadamente como el proceso por el cual las prácticas lingüísticas europeas cambiaban a una velocidad cada vez mayor”; o bien, dicho de otro modo: “el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente más que el talento de argumentar bien”. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1991, p.27.

general (a saber, posibilidad de *exteriorización*, de ejecución de *una huella* que va “desde la «inscripción genética» y las «cortas cadenas» programáticas que regulan el comportamiento de la ameba o del anélido, hasta el pasaje más allá de la escritura alfabética, a las órdenes del logos y de un determinado *homo sapiens*”<sup>502</sup>). A pesar de las enormes diferencias –que, incluso en pocas líneas, saltan rápidamente a la vista–, podemos colegir un común *alejamiento de lo metafísico que apunta a un objeto* que, sin ser puramente externo (a saber, lenguaje concebido como instrumento), se constituye en una nueva dimensión de residencia para el pensamiento (ya sea como filosofía de la mente y ciencia cognitiva, o como *diferancia* y suplemento protético). Por último, el *giro especulativo* profundizará y radicalizará este gesto al trasladar su residencia directamente al *modo de existencia del objeto*. Ya no se trata, aquí, de salvaguardar ningún tipo de *preeminencia humana, demasiado humana* que, en la mayoría de los casos, seguía manteniendo y sosteniendo el *giro al objeto lingüístico*. Harman, en efecto, lo expresa con rotundidad: “contra el amplio consenso que dice que hemos de encontrar la principal virtud de la filosofía del siglo xx en el giro lingüístico, yo sugeriría que una tendencia más importante, pero también más oculta, yace en los pasos iniciales dados hacia *una teoría general de los objetos*”<sup>503</sup>.

Ahora bien, si conjugamos el protagonismo de la vida con la necesidad de aprehender su origen y condiciones de emergencia en el proceso material del universo, así como el giro al modo de existencia del objeto técnico (que, para

---

<sup>502</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1986, p.111. Dicho de otra forma: antes de todo estado anímico heideggeriano o de todo movimiento dialéctico de tesis-antítesis-síntesis, la *diferancia* que pone en juego el *grama* debe ser entendida como una *pro-tesis*; a saber, como “la intrusión originaria, la intrusión sin edad de la técnica, es decir, del trasplante o de la *prótesis*”. En este sentido, la problematización derridiana nos embarca, simultáneamente, en un *giro al ser* y en un *giro especulativo al objeto técnico*, en tanto que nos plantea “una organización distinta –natural y técnica, tan originaria como protética–”. Sin embargo, no se trata sólo de una particularidad del pensamiento derridiano (nos referimos a esta *diseminación* inabarcable e incontenible por un solo giro), lo cual ocurre también con los planteamientos de Stiegler, Sloterdijk, Simondon o Deleuze (por mencionar sólo algunos). Así como una ritmicidad ecológica (ya sea acontecimental, racional o divina), no agota las problematizaciones de un autor, tampoco lo hace esta didáctica distinción entre tipos/modos de giro (que, como ya dijimos, apuntan realmente a lo mismo: *lo metabiótico* en su relación con lo metafísico). Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, pp. 169 y 293.

<sup>503</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015, p.74, la cursiva es nuestra.

nosotros, se efectúa a partir de la primigenia ejecución-ejecutante de la vida), tenemos que el cuádruple giro de la filosofía del siglo veinte nos conduce directo a *lo metabiótico*. Siguiendo, por ende, el camino de este cuádruple giro, iremos explorando de forma simultánea el repliegue ecológico de los ocho ritmos que caracterizan a la *inversión de lo metafísico*. Partamos, por ende, con el giro a la vida.

Decíamos que, así como el despliegue del *perspectivismo trascendental* kantiano permitía pluralizar los referentes y los dominios (pero manteniéndolos como territorios autónomos, asimétricos y jerárquicos), el *perspectivismo inmanencial* nietzscheano diseminaba un *principio vital* (aiónico/agónico) que estaba más allá del bien y de mal, más allá de la autonomía, asimetría y jerarquía (ya sea pluralizada racionalmente, o unidimensionalizada divinamente) que ponían en relación los juegos de inmanencia y trascendencia del *Eje*. Dicho de otro modo: *lo trascendental* pluraliza los cierres totalitarios de lo trascendente, así como *lo inmanencial* disemina la univocidad sin permitir el ejercicio de cierre (es decir, inmunizando al pensar frente a la operación pura del pliegue<sup>504</sup>). En el ejercicio de *repliegue*, por ende, se deberá conjugar el *aión* (en clave vital-temporal), el *agón* (que impide la totalización y el cierre) y el *axón* (de la inmanencia-inmanencial y la trascendencia-trascendental). En esta línea, Henry Bergson nos propondrá el problema (por lo demás, *abiertamente metafísico*<sup>505</sup>) de un universo vital-temporal que dura e impone su ritmo: “El universo dura. Cuanto más profundicemos en la *naturaleza del tiempo*, más comprenderemos que *duración* significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo”; a saber, *dimensión vital* que se impone a la extensión espacial del universo, en tanto que “dura esencialmente, e impone *su ritmo* al primero”<sup>506</sup>. La apuesta es clara: hay un *ritmo originario de la vida*, una

---

<sup>504</sup> Como se sabe –y, luego, profundizaremos– Heidegger no estaría de acuerdo. Para este, Nietzsche continúa ejercitando una forma de pensamiento totalitario cuando apela, precisamente, a la *Vida*. Lo verdaderamente *inmanencial*, para Heidegger, no tendría que ver con lo vital, sino con el *Ser* y la problemática del *Dasein*.

<sup>505</sup> *Abiertamente* en su doble acepción: a) que se plantea directa y decididamente como un asunto *metafísico*; y b) que parte por el reconocimiento y aceptación de que el *repliegue*, si bien se ejecuta metafísicamente, es imposible de cerrar, clausurar y/o totalizar como lo hacían, anteriormente, los referentes rítmicos divinos y racionales de nuestro *Eje*.

<sup>506</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. En “Obras Escogidas”. Traducción y prólogo de

tendencia de esta a actuar sobre la materia que Bergson nos invita a sentir, y el cual no tiene absolutamente nada que ver con la ritmicidad de un pliegue racional de “eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino [con] una eternidad de vida”<sup>507</sup> que, sin embargo, no se clausura ni totaliza. He, aquí, el factor de la *inmanencia-inmanencial*, “la fuerza inmanente a la vida en general (...) que evoluciona a través de las formas vivas”<sup>508</sup> sin posibilidad de síntesis absoluta y sin poder, por ende, replegarse de forma definitiva.

Para Bergson, antes bien, el absoluto vital (que es una eternidad de vida que progresa y dura) se encuentra al inicio y, desde allí, en tanto que “impulso original”, en tanto que “identidad de impulso (...) recibido en la fuente”<sup>509</sup>, se propaga y expande sin posibilidad de síntesis alguna (en la medida que se trata de una fuerza vital que “siempre trata de sobrepasarse a sí misma y siempre permanece inadecuada a la obra que tiende a producir”<sup>510</sup>). En este sentido, no hay un predominio del *acto* efectivo de clausura, culminación o cierre, sino más bien de la *potencia vital* de propagación divergente; a saber, “desdoblamiento original de la vida”<sup>511</sup> que va desde la división de las primeras células hasta el desdoblamiento de los dos grandes reinos de la naturaleza (el animal y vegetal); y, a partir de aquí (por ejemplo, situándonos en el reino animal), nos dirigimos rumbo a la ejecución de un nuevo desdoblamiento del impulso vital en *instinto* (que apunta hacia la duración del tiempo) e *inteligencia* (que apunta hacia la extensión de la materia). Esto, dicho en términos filosóficos, equivale a sentenciar lo siguiente:

---

José Antonio Miguez. Madrid: Aguilar, 1963, p. 447, la cursiva es nuestra.

Y sobre el “ritmo” –que aquí tanto nos interesa–, más tarde agrega que “la causa profunda de estas disonancias consiste en una irremediable diferencia de ritmo”. En esta misma línea, al hablar de la *inteligencia* (una de las tendencias que, junto al *instinto*, brota del impulso de vida), Bergson es enfático en recalcar que esta, “para acompañar así la marcha de la actividad y asegurar su dirección, debe comenzar por adoptar su ritmo”; a saber, el ritmo de la “pulsación de la vida” (pp. 548 y 701).

<sup>507</sup> Bergson, H. “La pensée et le mouvant”. En *Memoria y vida*. Madrid: Alianza, 2016, p.25.

<sup>508</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 567.

<sup>509</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 481, 482 y 485.

<sup>510</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 547.

<sup>511</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 541. Aquí, a diferencia de Hegel, lo que se desdobra es la vida, y no el concepto. Además, este desdoblamiento opera como evolución divergente, y no como progreso unilateral, absoluto y convergente.

*“El error capital, el que, transmitiéndose desde Aristóteles, vició la mayoría de las filosofías de la naturaleza, es ver en la vida vegetativa, en la vida instintiva y en la vida razonable tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla, cuando son tres direcciones divergentes de una actividad que se escindió al desarrollarse”<sup>512</sup>.*

No sólo no hay finalidad preestablecida en el desarrollo de la vida, sino que toda actualidad de la misma jamás es capaz de agotar su potencia creativa. El predominio es, sin lugar a dudas, de la potencia vital divergente que, no obstante, posee como mínimo una doble *tendencia al orden*: a) esta propuesta metafísica proviene de una *identidad de origen* (y no, por ejemplo, de una caótica diferencia que es continuo recomienzo contingente); y b) esta se propaga y extiende (temporalmente) siguiendo el pulso de un proceso evolutivo que tiene un ritmo propio, un pulso vital que es como *una huella*, como *un recuerdo* que persiste en (y a pesar de) los divergentes desdoblamientos de la vida. En efecto, si Bergson nos habla precisamente de una *Evolución Creadora*, es debido a que se parte desde un orden/fuente de origen (que da impulso a la dinámica evolutiva), pero la cual se ejecuta de forma no-concluyente, divergente y creativa. Dicho de otro modo: la evolución creadora se ejecuta con un *protagonismo de la inmanencia-inmanencial* (universo como eternidad de vida), con una *preeminencia de la potencia* (vital) y con una *tendencia al orden* (evolutivo).

Estas son, ni más ni menos, las coordenadas rítmicas del *eco panteísta* que ejecuta Bergson en el *repliegue metafísico* como *disputa del acontecimiento*. Para Bergson, de hecho, “en lo absoluto somos, nos movemos y vivimos (...en) la unidad verdadera, interior y viva”<sup>513</sup>. Se trata, para él, de un verdadero *océano de vida* en el que respiramos, en el que estamos inmersos y del que proviene nuestro ser y la inteligencia que lo guía. En esta línea, “la filosofía no puede ser otra cosa que un esfuerzo para fundirse en el todo. La inteligencia revivirá al

---

<sup>512</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 555.

<sup>513</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 610.

revés su propia génesis al reabsorberse en su principio”<sup>514</sup>. Pero, ¿no implica esto recaer en el gesto de pliegue huyendo de lo abierto y su irrenunciable peligro? Este, por ejemplo, sería el caso si se adoptara la crítica a la vida ejecutada por Heidegger. Más, por el contrario, Bergson consideraría que el verdadero riesgo y peligro es precisamente atreverse a saltar a la duración del tiempo/vida que *abraza* la extensión del espacio. “Es necesario que salte (...) que salga de su medio”<sup>515</sup>; es decir, de la pura *inteligencia* que corta el espacio, reside en lo discontinuo y se orienta a la materia. Es necesario correr el riesgo de saltar a lo móvil y de instalarse en la continuidad vital de la duración que nos provee el *instinto*. Se debe, como el ser humano que no sabe nadar, correr el riesgo de lanzarse al agua y aprender a hacerlo estando inmerso en la circunstancia; y, “de tener éxito, abrazaría a la realidad misma en un definitivo abrazo”<sup>516</sup> que, sin embargo, no agotará jamás su potencialidad con este acto en que se *funde* instinto e inteligencia, espacio y tiempo, materia y vida.

La vertiente creativa de la evolución, en efecto, lo impediría. Por lo demás, para Bergson, el abrazo/fusión es parte de la *problemática*, y no de la solución cuya “realización no se completa jamás”<sup>517</sup>. Sin lugar a dudas, visto desde el interior de una especie viva, cada logro evolutivo implica un cierto éxito de la vida, una suerte de solución a un determinado problema que resuelven especies sucesivas. Sin embargo, “cuando se compara cada especie con el movimiento que la ha depositado en su camino, y no ya con las condiciones en que está inserta [se comprueba que] este movimiento se ha desviado, y con frecuencia también ha sido claramente detenido; lo que no debía ser más que un lugar de paso, se ha convertido en el término [y], bajo este nuevo punto de vista, el fracaso se aparece como la regla; el éxito, como excepcional y siempre imperfecto”<sup>518</sup>. Dicho en otros términos: concebir la evolución desde la solución es detener ilegítima y arbitrariamente la duración propia del *flujo problemático de la vida*, sin concebir

---

<sup>514</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 604. Y, dicho sea de paso, esta necesidad de apuntar al origen de la vida nos embarca, simultáneamente, en lo que hemos denominado como *giro al ser* (en este caso, al ser de lo vivo).

<sup>515</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 605.

<sup>516</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 732.

<sup>517</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 732.

<sup>518</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 550.

que se trata de “un solo y mismo problema”<sup>519</sup> que es la misma *evolución creativa*.

Desde otro punto de vista (es decir, desde otra *ritmicidad de repliegue ecológica*), Whitehead comenzará ejecutando el movimiento contrario: “emerge un problema [y] la filosofía es la búsqueda de su solución”<sup>520</sup>. En efecto, su preocupación metafísico-cosmológica lo lleva a concebir “el problema de la solidaridad del universo”, ante lo cual “la respuesta dada por la *filosofía orgánica* [es decir, por su propia propuesta filosófica] es la doctrina de las prehensiones implicadas en las integraciones concrecentes y que *terminan en una unidad* de sentir definida y compleja”<sup>521</sup>; a saber, el problema se resuelve en el *ser actual* como sujeto-objeto que prehende creativamente el universo del que surge, siendo una prehensión mutua de todas las *entidades actuales* en tanto que cosas reales finales de las que se compone el mundo. El *acto resolutivo*, si bien no agota, –en modo alguno–, el proceso creativo del universo, adquiere una preponderancia innegable y un indiscutido protagonismo (en que, por lo demás, juega un rol clave la emergencia de *lo vivo*): “el problema de la naturaleza es la producción de sociedades que estén «estructuradas» con una elevada «complejidad» (...y) las sociedades estructuradas en que tiene una importancia el segundo modo de solución [a saber, la *transmutación*] se denominan «vivientes»”<sup>522</sup>. En efecto, “de acuerdo con esta doctrina de la «vida» el significado primario de «vida» es la originación de novedad conceptual –novedad de apetición”. La vida, de este modo, es una *modalidad de solución* que puja por la libertad, por la novedad y la transmutación, razón por la cual –como versa la célebre frase de Whitehead– “es el nombre que damos a la originalidad y no a la tradición”<sup>523</sup>.

En concreto, esto implica que se ejecute una auténtica *fusión* entre Naturaleza y Vida, la cual consiste en que “la actividad energética estudiada por

---

<sup>519</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 562.

<sup>520</sup> Whitehead, A. N. “Naturaleza y Vida”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 37, 2004, p. 259.

<sup>521</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956, p. 89, la cursiva y los corchetes son nuestros.

<sup>522</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., pp. 145 y 147, la cursiva y los corchetes son nuestros.

<sup>523</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., pp. 147 y 150.



la Física es la intensidad emocional que se expresa en la vida”<sup>524</sup>. Sin embargo, a diferencia del *abrazo/fusión* bergsoniano que se da en la duración del tiempo, impulsada desde el origen (entendida como *fuerza temporal* de la tendencia al orden evolutivo) y sin actualizarse jamás del todo en tanto que flujo problemático, la fusión de Whitehead se da en la concreción del proceso actual del universo, impulsada desde el presente hacia el futuro (a partir de “una fuerza intemporal de todo orden”<sup>525</sup>; a saber, la entidad actual no-temporal que es Dios) y que, si bien no se agota jamás en la ocasión actual presente (debido a que “el completo mundo antecedente conspira para producir una nueva ocasión”<sup>526</sup>), dicha conspiración se ejecuta desde la solución actual, desde dicho *conjunto completo de ocasiones actuales realmente reales* en que opera la “suprema fusión (...de) los dos lados del organismo”<sup>527</sup> (es decir, de lo vital y de lo físico).

De este modo, que ambos compartan la dinámica cosmológico-metafísica del *abrazo/fusión* entre naturaleza y vida, implica la emergencia de un protagonismo de la *inmanencia-inmanencial* (lo cual, en Whitehead, se expresa con toda claridad): “la unión de las cosas, según se manifiesta en la esencia fundamental de nuestra experiencia, conduce a *la tesis de la mutua inmanencia*. En un sentido o en otro, esta *comunidad de actualidades* del mundo significa que cada *acontecimiento* es un factor dentro de la naturaleza del resto de los *acontecimientos*”<sup>528</sup>. Esta ritmicidad acontecimental, con el consecuente protagonismo de la *relación* (y, también, de la *vida*), se hace explícito desde el comienzo de *Proceso y realidad*: “en estas conferencias «relación» domina por encima de «cualidad». Toda relación se funda en una relación de actualidades, y

---

<sup>524</sup> Whitehead, A. N. “Naturaleza y Vida”. Op. Cit., p. 288. Sobre la “fusión”, esto se expresa de forma enfática y explícita: “la doctrina que mantengo es que ni la Naturaleza física ni la vida pueden ser comprendidas, a menos que sean fundidas” (p.274).

<sup>525</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 54.

<sup>526</sup> Whitehead, A. N. “Naturaleza y Vida”. Op. Cit., p. 285.

<sup>527</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 33. En este sentido, Whitehead destaca dos importantes cuestiones: a) “la filosofía es la soldadura”; y b) “la tarea de la filosofía es recuperar la totalidad por la selección” (pp. 35 y 33, respectivamente).

<sup>528</sup> Whitehead, A. N. “Naturaleza y Vida”. Op. Cit., p. 285, la cursiva es nuestra. A lo cual se agrega, inmediatamente, que “la única doctrina inteligible en torno a la causalidad se basa en la tesis de la inmanencia”. Y, si bien “la emoción trasciende el presente (siendo...) la conjunción de la trascendencia y la inmanencia” (p.287), este ir más allá (propio de la actividad de la vida) opera precisamente a partir de esta *inmanencia acontecimental* (que complejiza los juegos de la pura inmanencia y trascendencia).

esa relación se ocupa totalmente de la apropiación de lo muerto por lo viviente”<sup>529</sup>. En Bergson, por su parte, si bien se destaca que la “relación es un enlace establecido por un espíritu entre dos o varios términos”, se recalca el hecho de que “una relación no es nada fuera de la inteligencia que relaciona”<sup>530</sup>. Dicho en otros términos: el acontecimiento, para él, es una relación vital de duración continua que se extiende (temporalmente) desde el origen, y no, como en Whitehead, una relación de actualidades cuya “naturaleza primordial es un afán hacia el futuro basado en un apetito del presente”<sup>531</sup>. Como dijimos anteriormente, la *fente temporal y originaria* de la tendencia al orden evolutivo (es decir, la Vida) se convierte, en Whitehead, en una *fente intemporal* de todo orden (a saber, Dios) que se ejecuta resolutivamente desde el presente hacia al futuro. En efecto, es la entidad actual no temporal (Dios) en donde reside para Whitehead el factor de *estabilización metafísica* a la par que “el órgano de la novedad que aspira a la intensificación”<sup>532</sup> (el cual, por lo demás, no es pura diversificación carente de síntesis, sino que es comunidad de actualidades, conjunto completo de ocasiones actuales realmente reales).

De este modo, si bien ambos comparten la *ritmicidad* propia de la *inmanencia inmanencial* y una *tendencia al orden* (en efecto, “para la doctrina orgánica, el problema del orden adquiere primordial importancia”<sup>533</sup>), en un caso predomina la *evolución creadora* (centrada en la potencia originaria, temporal y problemática de la vida) y, en otro, un *avance creador* actual y resolutivo como “continuo extenso de espacio-tiempo [que] es el aspecto fundamental de limitación impuesto a la potencia abstracta por el mundo actual”<sup>534</sup>. Aquí, por ende, se expresa claramente la preeminencia del acto por sobre la potencia<sup>535</sup>, motivo por el cual tenemos en Whitehead un protagonismo

---

<sup>529</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 12.

<sup>530</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 743-744.

<sup>531</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 54.

<sup>532</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 119.

<sup>533</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 122.

<sup>534</sup> Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., p. 119.

<sup>535</sup> Por si aún no queda claro, recalquemos que para Whitehead el “error consiste en confundir la mera potencialidad con la actualidad. La continuidad afecta a lo potencial, mientras que la actualidad es inelectubablemente atómica”. Dicho de otro modo: el universo *avanza creativamente* (espacio-temporalmente, y no de forma evolutiva mediante el protagonismo de la pura duración) *simultáneamente* alejándose de lo potencial (al hacerse comunidad de actualidades realmente reales) y acercándose a lo

de la inmanencia inmanencial, con predominio del acto y tendencia al orden (lo cual, en nuestra *disputa del acontecimiento*, coincide con aquello que hemos denominado como *eco de la inversión-giro inmanente*).

Ahora bien, a estas propuestas rítmicas ejecutadas desde el protagonismo de la *inmanencia inmanencial* (y que comparten, además, la centralidad de un *giro vitalista*), se les opondrá la ejecución de una *inmanencia trascendental* que, mediante un *giro al ser*, disputará la comprensión del acontecimiento en la inversión/repliegue de lo metafísico<sup>536</sup>. Nos referimos, como resulta evidente, a la propuesta filosófica de Heidegger. Para este, en efecto, una cuestión fundamental será su *confrontación* con el pensamiento vitalista de Nietzsche. En su magnífico y voluminoso estudio (*en que el nombre del pensador figura como título para la cosa de su pensar*), Heidegger abre el fuego con el siguiente fragmento:

El propio *Nietzsche* da nombre a la experiencia que determina su pensamiento: “La vida... más plena de misterio, desde aquel día en que cayó sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del que conoce”.

*La Gaya Ciencia*  
Libro IV, n. 324 (1882)

En modo alguno este realiza una lectura vitalista (antes bien, en su exégesis el protagonismo es del par *voluntad de poder/eterno retorno*), pero el *comienzo* es, no obstante, el que estamos leyendo: *la vida, plena de misterio*. Y Heidegger no sólo identifica a la vida como el núcleo magmático del pensamiento

---

potencial (en la medida que esta relación de actualidades siempre conspira para abrir la novedad). En este sentido, la imposición del acto a la potencia implica que esta última, en el continuo extenso de espacio-tiempo, se convierte para Whitehead en *potencialidad real*. “De esta suerte, el continuo extenso es, en sí, un esquema de potencialidad real que debe hallar ejemplificación en la prehensión mutua de todas las entidades actuales”. Y, esta unidad abierta de la ocasión actual real es, por ende, *proceso y realidad* (y no, como en Bergson, una *evolución creadora* que se ejecuta en la temporalidad). Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Op. Cit., pp. 95 y 115, respectivamente.

<sup>536</sup> Esto no quiere decir –como, por lo demás, ya hemos insistido–, que esto implique un cierre, clausura o agotamiento del *vitalismo*. En diversas propuestas posteriores, ya sea ejecutadas desde la *inmanencia trascendental* o desde la *inmanencia inmanencial*, persistirá ecológicamente este giro rítmico (con-jugado, en muchos casos, con giros simultáneos al ser, al lenguaje y/o al objeto técnico).

de Nietzsche, sino que, en sus tempranas lecciones de 1921/1922, hace de esta una dimensión fundamental de su propio trabajo: "Vida = Dasein, «ser» en y a través de la vida"<sup>537</sup>. Sin embargo, esta equivalencia se verá rápidamente desbalanceada a favor del *Dasein*, en la medida que se considera a la vida como una de las tres raíces constitutivas del *Ser* (vivir/surgir-brotar/permanecer)<sup>538</sup>. En otras palabras: la vida es una dimensión del *Ser* y no este una dimensión de la vida (como en la *inversión* que, más tarde, propondrá Michel Henry desde su fenomenología). Primeramente, por tanto, el que *invierte* la infinitud (hegeliano-nietzscheana) e *incluye* (reformulada) la finitud constituyente (kantiana) así como la fenomenología (husserliana) es el propio Heidegger mediante la *invención* de la aperturidad fundamental del *Dasein*. Este, en tanto que *ser-el-ahí* (*Da-sein*), se encuentra abierto (al mundo, a sí mismo, a los demás y, prioritariamente, al *ser*) y arrojado (es decir, abierto para sí en su condición de arrojado, de estar-en-medio del mundo del que se ocupa). En este sentido, la condición de arrojado implica un *no-estar-en-casa* como fenómeno originario<sup>539</sup> que hace de la angustia la disposición afectiva fundamental. Es por ello que, para Heidegger, *poéticamente habita el hombre*. En tanto que *Dasein* (es decir, en tanto que aperturidad privilegiada que hace ver desde sí mismo aquello que se muestra y tal como se muestra desde sí), debe construir una forma de habitar en el peligro como mortal, como ser finito que puede morir, como "ser capaz de la muerte como muerte"<sup>540</sup>.

Dicho en otros términos: el *giro al ser* implica un alejamiento de la vida y un simultaneo protagonismo de la muerte. Así, "el llegar-a-fin implica para cada *Dasein* un modo de ser absolutamente insustituible" (...) "La muerte se revela así

---

<sup>537</sup> Por ejemplo, Heidegger insiste en recalcar "la *inclinación hacia la caída* de la vida fáctica (...) una modalidad intencional de la vida. Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica (...) que, a la postre, la conducen a un olvido de sí misma". Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Madrid: Trotta, 2002, p. 39.

<sup>538</sup> Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001. Además, en *Ser y tiempo* (p.263) se expresa enfáticamente que "la ontología del *Dasein* [es], *previa* a una ontología de la vida".

<sup>539</sup> "El *no-estar-en-casa* debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario". Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.208.

<sup>540</sup> "Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita". Heidegger, M. "...Poéticamente habita el hombre...". En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.171

como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable<sup>541</sup> que, no obstante, es el más propio, irrespectivo e insuperable *poder-ser*; a saber, un estar vuelto hacia una posibilidad: la de adelantarse a la muerte y escapar siempre de ella mediante la apertura de una posibilidad “en el que su ser está puesto radicalmente en juego”<sup>542</sup>. El Dasein, de este modo, es arrojado a la *cuerda del ahí*, a la inhospitalidad de una cuerda en la que debe equilibrarse de forma poética. No hay un gran Uno-todo en el que habitar y sólo nos queda el *ahí* que las separa-conecta. De hecho, somos el *ahí*, la aperturidad *entre* las ruedas: funambulistas de sí mismos que viven en el peligro y de cara a la muerte venidera. Pero, precisamente por ello, se habita “en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno”<sup>543</sup>. Ya no se trata, como se puede apreciar, de la libertad del espíritu o del sujeto racional, sino de una existencia arrojada al peligro y a la amenaza constante que brota desde el *ahí*; es decir, *estar-en-el-mundo* como volatinero que pone su ser en juego, que es-para-la-muerte y, así, desde la comprensión finita de su existencia (desde un no-todavía, desde una no-integridad constitutiva), puede adelantarse a la misma y lograr una *integridad insuperable* que, sin ser la plenitud totalitaria y totalizante de un Uno-todo, es “un modo propio del poder-estar-entero del Dasein”<sup>544</sup>.

He aquí la especial inmanencia del Dasein que, sin embargo, en tanto que privilegiada, posee una verdad trascendental: “*Ser es lo transcendens por excelencia*. La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada (...) Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *trascendental*. La verdad fenomenológica (aperturidad del ser) es *veritas transcendentalis*”<sup>545</sup>. No hay, por ende, pura inmanencia o trascendencia<sup>546</sup>; pero, tampoco, la *inmanencia inmanencial* propia de una vida que abraza y se funde por igual a toda la *physis*, sin reconocer la posibilidad misma del abrazo como un privilegio trascendental

---

<sup>541</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., pp. 259 y 267, respectivamente.

<sup>542</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.279.

<sup>543</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.282.

<sup>544</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op.Cit., p.282.

<sup>545</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.58.

<sup>546</sup> Para Heidegger, de hecho, la dicotomía inmanencia-trascendencia (al igual que la comprensión del tiempo bajo el esquema pasado-presente-futuro) nos lleva a la decadencia propia de un concepto vulgar del tiempo (es decir, a un pensamiento metafísico): “Esto es válido también para los conceptos de «tiempo subjetivo» y «objetivo», o, correlativamente, «inmanente» y «trascendente»”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.341-342.

propio y característico que ha caído en el olvido. Si bien no se trata, aquí, de la filosofía trascendental del idealismo alemán o, mucho menos, de la *transcendens* grecoplatónica o escolástica, lo fundamental es el reconocimiento de que no todos los entes son en un mundo a la mano que permita la ejecución de un abrazo. Esto, en efecto, solo puede hacerlo la *inmanencia trascendental* de un Dasein que es *inmanente en y por sí mismo* –a saber, esencia inicial de la intimidad como “unidad conflictiva de la inmanencia”<sup>547</sup>–, pero justamente en la medida en que se *trasciende*, en que *está fuera de sí desde sí mismo*.

El Dasein es como un funambulista que se balancea en su finitud (que es como una cuerda-eje bajo sus pies). Está fuera de casa, suspendido en la nada del mundo. Ha sido propulsado hacia la exterioridad del eje y camina por él como si fuese una cuerda floja. Pero la cuerda es el *ahí*. Es la apertura. Es el Dasein mismo determinado por la *temporalidad* (a saber, como futuro que *está siendo sido*), ya que la *temporeidad es el originario «fuera de sí», en y por sí mismo*<sup>548</sup>. Por ende, no es el Espíritu-funambulista el que cae en la cuerda del tiempo (como en Hegel), sino que el tiempo emerge a partir de la temporeidad (*tiempo originario*) de esta aperturidad (razón por la cual es el artista-acróbata de sí mismo). Y si bien este transita y “acontece dentro de una «historia universal» (...) necesitando de tiempo”<sup>549</sup>, se trata de *su tiempo* (originario) en cual se consume finitamente (transitando transido de forma circular<sup>550</sup>, como un remolino-peonza sobre la cuerda, y no, por ende, paso a paso a través de una evolución vital siempre inconclusa o de una evolución conceptual que ejecuta una síntesis absoluta). Porque el futuro originario (el adelantarse a la muerte) clausura el poder-ser, pero no mediante una síntesis, sino que a través de un aislamiento: “singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo”<sup>551</sup>.

---

<sup>547</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. Cit., p.172.

<sup>548</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.344. Ya no se trata, por tanto, de *un salir fuera de sí* como manifestación/expresión de lo divino, de la consciencia como el existir (dasein) de Dios, sino de una ex-sistencia en y por sí misma.

<sup>549</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016, p.347.

<sup>550</sup> “Lo que la comprensión común quiere eliminar, a fin de evitar el «círculo», creyendo dar satisfacción a la máxima rigurosidad de la investigación científica, es nada menos que la estructura fundamental del cuidado”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016, p.330.

<sup>551</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., 2016, p.279.

A diferencia de Nietzsche, en este sentido, la cuerda-camino no es vista a lo largo de forma infinita y enroscándose eternamente sobre sí misma, sino a lo ancho en su finitud constitutiva. En el “tiempo originario” existe una primacía del futuro; es decir, se temporiza desde el futuro y, siendo venideramente sido, despierta al presente en el *Instante* [*Augenblick*]: presente propio (que no es el *ahora*), sino mirada que ilumina y abarca de golpe todo aquello en medio de lo cual el Dasein se encuentra proyectando su futuro y habiendo sido lo que fue. Pero, ¿no enseñaba Zarathustra, precisamente, que el mismo *Instante* [*Augenblick*] era el portal en que chocaban de cabeza el pasado y el futuro? Efectivamente, pero el mismo *Instante* es, no obstante, distinto. Un aspecto clave de la interpretación heideggeriana del eterno retorno, en este sentido, guarda relación con que “aquello *que* es pensado no puede separarse de *cómo* es pensado”<sup>552</sup>. De esta forma, cuando Zarathustra enseña el *Instante* y confronta con su pensamiento más abismal al enano (al espíritu de la pesadez, a su enemigo capital), este último responde que, en efecto, todas las cosas derechas mienten, que toda verdad es curva y que hasta el tiempo mismo es un círculo. “O sea que los dos, el enano y Zarathustra, dicen lo mismo. Entre ambos está «el más pequeño abismo»: el que en cada caso alguien diferente dice la misma palabra (...) O sea que «círculo» y «círculo» no son lo mismo”<sup>553</sup>. Idéntica situación tenemos en el caso del *Instante* (pero, ¿quién es, en este caso, el enano maligno?).

Para Nietzsche, dicho escuetamente, en el *instante* se accede a la infinitud del *tiempo*, a la *eternidad* curva y circular que nos enfrenta al eterno retorno. En Heidegger, en cambio, el *instante* nos abre la *temporeidad* (y no el tiempo); es decir, la finitud curva y circular de un Dasein que “retornando resueltamente a sí, está repitentemente abierto”<sup>554</sup>. Nietzsche (al igual que Bergson, claro) continuaría manejando un concepto vulgar de tiempo que es propio del pensamiento metafísico (a saber, una serie de “ahoras” constantemente

---

<sup>552</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.307. Dicho sea de paso, una apreciación análoga podemos encontrar en la *Ciencia de la lógica* de Hegel: “tal como ocurre con una sentencia moral, que en la boca de un jovencito, aunque la comprenda perfectamente, no tiene el significado y el alcance que suele tener en el espíritu de un hombre con experiencia de la vida, para quien expresa toda la fuerza de la sustancia que contiene”. Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Op. Cit. p.53.

<sup>553</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.250.

<sup>554</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p.409.

presentes, transcurrientes y advenientes al infinito) que, en lo fundamental, desconoce que su origen se encuentra en la *temporización original* del Dasein (apertura que es el *Ahí* en que el *Instante* se vuelve propio). Dicho en otras palabras: Nietzsche no comprendería la *esencia* del tiempo debido a que, de forma simultánea, no formularía la pregunta por la “esencia de la verdad” (es decir, por *lo abierto*). De esta forma, su pensamiento seguiría siendo presa de la antigua verdad metafísica que ha dominado la filosofía occidental desde Platón; a saber, “la meditación sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad (...) aprehensible y delimitable según los respectos de la razón y el pensamiento”<sup>555</sup> (que, en el caso de Nietzsche, adoptaría la forma de la “vida”). Si con Hegel *todo lo real es racional*, con Nietzsche *todo lo real se vuelve vital*: “«vida» es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad”<sup>556</sup>. Es por ello que Heidegger, como vimos, inicia nada ingenuamente su investigación sobre Nietzsche consignando a la *Vida* como la experiencia que determina su pensamiento (una forma de enfatizar, desde el inicio –que se desvela, no obstante, con posterioridad– el juicio radical de su confrontación: Nietzsche no supera la metafísica, sino que la culmina... Él es el último metafísico).

Desde aquí debemos comprender la ejecución heideggeriana de un *Giro* (desde la inmanencia inmanencial de la Vida a la *inmanencia trascendental del Ser*), cuyo punto de viraje, precisamente, es *la verdad del ser*: “el giro no es una inversión, es un girar que penetra en el otro fundamento [Grund] como abismo [Ab-grund]”<sup>557</sup>. Y, si se enfatiza que no es una *inversión*, es precisamente porque este gesto –para Heidegger–, implicaría seguir preso de la pura inmanencia totalitaria de una vida que todo lo abraza sin reconocer su privilegio. La Vida, para Heidegger, homogeniza a los entes creando una nueva totalidad (culminación de la “verdad” metafísica) que pierde de vista la “esencia de la verdad” (es decir, la perspectiva privilegiada del Dasein en tanto que aperturidad que hace ver desde sí mismo aquello que se muestra y tal como se muestra desde sí y sólo a sí). Es por ello que no hay acercamiento posible entre Vida y Ser, entre

---

<sup>555</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.424.

<sup>556</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.392.

<sup>557</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.520.



animal y hombre: “empleamos «vida» sólo para designar los entes vegetales y animales, y diferenciamos de ellos el ser del hombre, que es más y algo diferente que mera «vida»”<sup>558</sup>. He aquí la *disputa del acontecimiento* que, para Heidegger, debe ser resuelta en el Ser. En efecto, este se pregunta: “¿qué acontece en la historia del ser? No podemos preguntar así, porque habría entonces un acontecer y algo que acontece. Pero el acontecer es *el único acontecimiento*”<sup>559</sup> que se resuelve como *ser y tiempo*.

Un acontecimiento que vibra al protagónico ritmo de la inmanencia trascendental, con una preeminencia del acto y una tendencia al orden; es decir, como un *repliegue ecológico* del ritmo *teológico*. Si bien Heidegger reconoce que el *problema del ser* es “la problemática más originaria «de las cosas mismas»”<sup>560</sup>, este nos presenta inmediatamente el *acto resolutorio* del Dasein: “el acto resolutorio es precisamente el primer proyectarse y determinar aperiente de la correspondiente posibilidad fáctica”; es decir, “el resuelto asumir del propio «Ahí» fáctico [que] significa, a la vez, el acto de resolverse a la situación”<sup>561</sup>. El estar arrojado no responde, por ende, a ninguna potencia (por ejemplo, de un impulso vital) pero, tampoco, a la presencia de un ajeno *acto inmóvil* que imprime el movimiento. El acontecimiento es estar ocupado en medio del mundo, es estar en caída. Y si hay, en efecto, una *donación* originaria [*Ereignis*] esta con-lleva y conduce simultáneamente al fenómeno más originario [*Enteignis*] de no-estar-en-casa; a saber, la inmanencia-trascendental de ser arrojado, de ser-el-ahí (*originario fuera de sí en y por sí*). El *único acontecimiento*, por ende, es el *acto de la desocultación que se oculta*: la verdad originaria del ser como acontecer *apropiante* [*Ereignis*] a la vez que fenómeno más originario que *a-cae-ce desapropiante* [*Enteignis*]. Por otra parte, esta inmanencia trascendental con preeminencia del acto se ejecuta con una marcada *tendencia al orden*: “el

---

<sup>558</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.226.

<sup>559</sup> Heidegger, M. “El recuerdo que se interna en la metafísica”. En *Nietzsche*. Op. Cit., p.917, la cursiva es nuestra. En Bergson, por el contrario –como vimos hace un momento–, el recuerdo que se interna no es del ser, sino del impulso y duración de la vida.

<sup>560</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 116.

<sup>561</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., pp. 314 y 396. Además, sobre la *preeminencia del acto*, podemos mencionar las referencias al “acto descubridor” y al “acto propio del descubrimiento” (p.240), al “acto acaecido” (p.307), así como la total ausencia de referencias a la *potencia*.

Dasein «ordena un espacio» en cuanto existe fácticamente<sup>562</sup>. En su ocupación circunspectiva con el mundo, en su originario estar arrojado al mundo, el Dasein “solo pude cambiar una cosa de lugar, quitarla de ahí, «ordenar cosas en el espacio», porque a su estar-en-el-mundo le pertenece el ordenar espaciante, entendido como existencial”<sup>563</sup>. Además, así como en Bergson identificábamos una tendencia al orden debido al reconocimiento de un *origen identitario* que instaure un orden de duración, en Heidegger tenemos la presencia de una *donación originaria* que instaure la existencia privilegiada del Dasein, y en la cual “la diferencia procede de la esencia de la identidad”<sup>564</sup> (y no a la inversa o viceversa).

Ahora bien, si el *eco teológico* de Heidegger despliega la inmanencia trascendental del Ser, con una preeminencia del acto y una tendencia al orden, su principal contendor en la *disputa del acontecimiento* será el *eco místico* que propone la inmanencia inmanencial de la Vida, con una preeminencia de la potencia y una tendencia al desorden: nos referimos a Gilles Deleuze. Lo que aquí sostendremos, en efecto, es que su propuesta filosófica se define menos por ser una *inversión del platonismo* (como reza su celebre y explícita adhesión nietzscheana), que por ser, antes bien, la ejecución de una estratégica *inversión del heideggerismo*. Por este motivo, antes de adentrarnos en el próximo giro (a saber, el giro lingüístico), nos detendremos en esta intensa confrontación/disputa entre el *eco teológico* y el *eco místico*, las dos ritmicidades más antitéticas e inconjugables de todo el repliegue metafísico. Conciliar a Heidegger con Deleuze sería como ejecutar la unificación de la gravedad con la física cuántica (sólo que, como hemos insistido, no hay posibilidad de unificación en la inversión de lo metafísico). Para comenzar la disputa, retomemos la imagen del volatinero que se equilibra por las páginas del Zaratustra. Decíamos que, para Heidegger, la *Vida* de Nietzsche debía resolverse en el *Ser* (ya que, en dicho enfoque vitalista, no se reconoce una perspectiva de privilegio y no se deja, por ende, nada abierto fuera de sí). La gran ola del despliegue perspectivista nietzscheano, de este modo, inunda no sólo la cuerda-eje, sino que también las

---

<sup>562</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 315.

<sup>563</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 131-132.

<sup>564</sup> Heidegger, M. *Identidad y Diferencia*. Edición de Arturo Leyte. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990, p.59.

ruedas desinfladas y decadentes de Dios y Sujeto (que, no obstante, siguen rodando: *ahogadas* en Nietzsche, *veladas* en Heidegger). Ante la muerte de Dios y Sujeto (por *inmersión*), Heidegger se ocupa de *velar* a los muertos y montar la *capilla ardiente*: “en la medida en que vemos esta sombra [Dios] como sombra [Sujeto] estamos ya en otra luz”<sup>565</sup>. La luz del claro [Lichtung] que ilumina, según Heidegger, un camino más allá de la metafísica. Y, para emprender este camino en el bosque bajo la nueva luz –como insistimos hace escasas páginas– no se puede ni debe hacer una “inversión” de la tradición anterior (lo cual implicaría, nefastamente, mantener la misma escenografía y, por tanto, la misma luz: la luz del Uno-todo, del ente en su totalidad, por mucho que este haya *transmutado*, debido a la inversión, en un remozado *escenario de vida*). Lo que se necesita, como ya sabemos, será la ejecución de un giro, lo cual nos pone frente a nuestras tres primeras confrontaciones: Inversión v/s Giro; Vida v/s Ser; Equidad v/s privilegio.

Es por ello que, si en Nietzsche se trata de un artista-acróbata que se contorsiona e *invierte* en la peligrosidad de la cuerda floja, en Heidegger lo que tenemos es un artista-teológico haciendo el *giro* derviche sobre la cuerda-abismo que es su *ahí*: *veritas transcendentalis* de la inmanencia de su *giro* suffi. Pero, como bien sabía Le Corbusier, un puente no se sostiene de un solo lado y, mucho menos, pendiendo en el aire. Se podrá *velar* el cadáver (de Dios y Sujeto), pero este igualmente se descompone en un hedor infatigable. Tapar la *vela* (que da luz en el ejercicio de velamiento: ocultamiento-desocultamiento) es en este sentido casi más infructuoso que intentar cubrir el sol con un dedo. La *tela*, por tanto, es quitada por un nuevo acróbata que la utiliza para danzar en el aire hasta instalarse justo en medio de la cuerda. Una vez allí, lanza con desprecio la tela al vacío y salta de inmediato por sobre el artista-teólogo extasiado que continúa girando y girando sin verlo, por ende, hacer su paso *invertido*. El nuevo funambulista ejecuta un *doble mortal* con cierto dejo de desprecio<sup>566</sup> por aquel

---

<sup>565</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.523, los corchetes son nuestros.

<sup>566</sup> En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari se refieren a Heidegger como el filósofo creador de conceptos abyectos que hace entrar la ignominia en la filosofía. De paso, se agrega que aquel estricto profesor universitario, por equivocarse de tierra, de pueblo y de sangre, tal vez estuviese más loco de lo que se creía. Más allá de esto, sin embargo, son escasas las alusiones e interpelaciones directas que Deleuze emprende en contra Heidegger. Cuando se refiere explícitamente a él (por ejemplo, en los cursos que imparte

eco teológico que gira absolutamente abismado y ensimismado en la búsqueda de una verdad que reside en la esencia (es decir, introduciendo trascendencia en la inmanencia). Si hay algo doble, piensa este, es *doblemente mortal*, afirmación exclusiva de la *vida* (y no de la ex-sistencia privilegiada de una *humana, demasiado humana* perspectiva). Lo doblemente inmanente, por tanto, es una *inmanencia inmanencial* en que “el doble no es un desdoblamiento de lo uno, es una reduplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario, una repetición de lo diferente. El doble no es una emanación del yo [je] o del mí mismo [moi], es una puesta en inmanencia de un no-yo [non-moi]”<sup>567</sup> que evita cualquier gesto de privilegio y de singularizada trascendencia (razón por la cual emergen, de paso, dos nuevas confrontaciones/desavenencias: *inmanencia trascendental* v/s *inmanencia inmanencial* y el predominio de la *Identidad* que choca con el protagonismo de la *Diferencia*). En efecto, para Deleuze, todo es incluido en esta recobrada *univocidad* y nada queda fuera (*invirtiendo*, por ende, la finitud que re-insertase Heidegger mediante la analítica existencial del Dasein). Desaparece, de esta forma, inmediatamente ese ente privilegiado de carácter trascendente, ya que hay “un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes”<sup>568</sup>.

---

en la Universidad de Vincennes sobre el pensamiento foucaultiano), este es traído a colación precisamente para destacar que, si bien en Foucault se puede apreciar una indeseable influencia heideggeriana, finalmente se impondría en su pensamiento una fuerza vitalista de raigambre nietzscheana. Por otra parte, en su *Abecedario*, la letra “H” se dedica a la *historia de la filosofía* (a pesar de que la “K” se utiliza para Kant –un filósofo que, en lo absoluto, es de su sintonía y agrado– y en la “W”, incluso, se despotrica brevemente en contra de Wittgenstein). Heidegger, en este sentido, es estratégicamente ignorado (más, no por ello, desconocido u omitido por enfado). Antes bien –como ya hemos anunciado–, en este trabajo sostendremos que si el dialogo abierto de Deleuze es con Spinoza y Nietzsche, el diálogo silencioso de su trabajo se sostiene con Heidegger (en lo que hemos denominado como *inversión del heideggerismo*). Y, como bien sabía este último, la *confrontación* es la auténtica crítica, el modo más elevado de apreciar a un filósofo (en la medida que se asume la tarea de continuar pensando su pensamiento). Por ende, Deleuze, como un experto maestro de *aikido*, evita la confrontación directa e intenta *lanzar-eyectar* a Heidegger al abismo que él mismo ha forjado y mediante los medios que él mismo ha construido. En otros términos: contra el olvido del ser heideggeriano, el retorno de un *sano olvido* nietzscheano. *El hombre debe ser superado* –escribía este último–, razón por la cual Heidegger (reiría Deleuze) debe ser estratégicamente ignorado.

<sup>567</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014, p.53-54.

<sup>568</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p.446.

El acróbata místico, de hecho, cuando lanza con desprecio la *tela* que *vela* el infinito (y que oculta-desoculta las ruedas instalándose, desde la carencia, en un abismo trascendente-finito), comprende que debe recuperarla e invertirla ya que nada, absolutamente nada, puede quedar afuera. Observa, por ende, la lenta caída de la *tela* en el abismo y la delgada *cuerda-eje* en la que se equilibran sus pies y, ¡sorpresa!: la cuerda no sólo era infinita, hacia atrás y hacia delante –como sostenía Nietzsche–, sino que también se muestra infinita en su espesura. El artista se ha estado equilibrando, sin saberlo, en el borde de una suerte de ilimitado muro delgado y transparente. De inmediato, una enorme sonrisa se dibuja en su rostro. Observa la *tela* cayendo y comprende que, en realidad, no hay caída, que el arriba y el abajo son una fantasía. La única verdad (que no oculta nada, que no tiene esencia escondida porque todo es apariencia), es la *superficie ilimitada* sobre la que sus pies se deslizan: “*he aquí que ahora todo sube a la superficie* –piensa el *artista místico* de la inmanencia–, el devenir ilimitado se sostiene enteramente ahora en esta anchura recobrada”<sup>569</sup> de la vida. Por lo tanto, hace la invertida y comienza a caminar por la *cuerda-eje* con sus manos (ya que, “es costeando la superficie, la frontera, como se pasa al otro lado”). Entonces, en el colmo de su *plenitud* (y no de su éxtasis), ejecuta nuevamente un doble mortal que, en esta ocasión, en vez de seguir bordeando, costeando el eje, va a parar de lleno a la anchura de la superficie. Todo, por tanto, se *invierte*. El artista místico puede bailar y hacer piruetas por lo que era un muro transparente que ya no es muro, sino una inmensa *tela* que nada *vela*, que ilimitada y afirmativa en su beatitud se despliega. El funambulista, así, deviene bailarín y descubre-*inventa* su *plano de inmanencia*. Un plano que es la apropiación afirmativa del *eco místico*. Un plano-superficie que es, en definitiva, el *acontecimiento* “que no es un ser, sino una manera de ser”, que “tiene además una verdad eterna, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en el que subsisten e insisten”<sup>570</sup> diciéndose *dos veces*, ya que siempre son a la vez. Es por ello que se debía decir *dos veces* –altura y profundidad– para poder descubrir la superficie y hacer un *doble mortal* que recobrase una vida *doblemente* afirmada como inmanencia de

---

<sup>569</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p.34 y 35, respectivamente.

<sup>570</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit., pp. 31 y 84, respectivamente.

la inmanencia (encontrándonos, además, con una nueva rítmica desavenencia: ante la temporización limitada y privilegiada de un “ón-eón”, la aparición ilimitada e intempestiva del “aión”).

Este es, de hecho, el *ritmo del acontecimiento como eco místico* que retorna infatigable y persistentemente en el pensamiento de Deleuze. Sólo en su *Lógica del sentido* podemos encontrar lo siguiente: la primera y segunda síntesis del tiempo que insisten y subsisten en una tercera síntesis pasiva; la existencia irreductible de dos series heterogéneas que, no obstante, se articulan a la vez; una altura y una profundidad que se conectan simultáneamente en una superficie que es la dimensión del acontecimiento puro en que, sin embargo, insiste y subsiste la profundidad y la altura; un significante y un significado que pueden ser sucesivos el uno en relación con el otro, pero que son simultáneos respecto a la *instancia paradójica* que los comunica; es preciso decir dos veces la síntesis conectiva y la síntesis conjuntiva para que, a la vez, opere una síntesis disyuntiva; de la misma forma, el artista es concebido como el enfermo y el médico de la civilización que es *también/a la vez* su perverso; una bisagra que articula dos mesas, pero trazando una línea recta, una bisectriz que recoge y reparte simultáneamente en ambas; la trivialidad cotidiana y los sufrimientos de la locura que se insertan en una misma fulguración de la unívoco; entre génesis estática y génesis dinámica, una superficie metafísica como última etapa; entre los dos presentes de Cronos (subversión por el fondo y efectuación en la forma) un presente perverso de la contra-efectuación que retorna; un idealismo filosófico de corte platónico y una filosofía presocrática de la profundidad, las cuales se ensamblan (transmutándose) en una superficie de acontecimientos puros; una destitución doble de la ironía de las profundidades (romántica) y una ironía de la altura (clásica) mediante el advenimiento del humor que, desde el psicoanálisis, es analizado como la anarquía coronada de un *cuerpo sin órganos* que subvierte (a la vez) los estadios esquizofrénico y depresivo (a la par que a la ironía de altura y a la sátira profunda).

En los trabajos posteriores con Guattari el ritmo se mantiene claramente reconocible: “un agenciamiento maquínico está orientando hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad significativa (...); pero también esta orientada hacia un *cuerpo sin órganos* que no

cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras”<sup>571</sup>. Existe, por ende, una *doble articulación* del agenciamiento en que, no obstante, “no hay dos multiplicidades o dos máquinas, sino un solo y mismo agenciamiento maquínico que produce y distribuye todo”<sup>572</sup>. O bien, dicho en nuestra terminología: se trata de *dos* (Dios y Sujeto) que son dichos *a la vez* (en el Acontecimiento). Pero, ¿no se trata, también en Heidegger, de un acontecimiento como residencia abismal justo en el medio? ¿No es, acaso, “en *el ser* del Dasein [que] se encuentra ya el «entre»”, en la medida que “el Dasein está inmediata y regularmente *en medio*”<sup>573</sup>? ¿No era, de hecho, el *Ereignis* y el *Enteignis* los que constituían *a la vez* el acontecimiento? Efectivamente: he aquí la *disputa musical*<sup>574</sup> que caracteriza a la confrontación entre el *eco místico* y el *eco teológico*. Al igual que Deleuze, Heidegger no cesa de insertar *dualidades* que son dichas *a la vez*: diferencia óntico-ontológica que se dice en el Dasein, ocultamiento-desocultamiento en que se dice la esencia de la verdad y *Ereignis-Enteignis* en tanto que *acontecimiento*. La *diferencia*, sin embargo, es precisamente la *diferencia* (como ocurría con el “círculo” del enano y Zarathustra y el “Instante” de Nietzsche y Heidegger). Para ambos (como ya insinuamos) la “diferencia” se constituye en una cuestión fundamental de sus respectivas propuestas filosóficas, sólo que con un énfasis radicalmente *inverso*. Así, Deleuze hablará de *Diferencia y repetición* mientras que Heidegger, por su parte, lo hará de *Identidad y diferencia*. En el primero, por ende, el protagonismo es de una diferencia en torno a la que gravita la repetición (“pues si el eterno retorno es un círculo, lo que está en el centro es la Diferencia, y lo Mismo sólo en el contorno”<sup>575</sup>), mientras que en el segundo la diferencia es la que se resuelve en la Identidad (en la medida que “la diferencia procede de la esencia de la

---

<sup>571</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 10.

<sup>572</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 41.

<sup>573</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., pp. 388 y 193, respectivamente.

<sup>574</sup> Dice Heidegger (en *Identidad y diferencia*): “Escuchando la armonía que reina entre *Ereignis* y *Austrag*, el propio lector debe descubrir en qué medida la diferencia procede de la esencia de la identidad” (pp.57-59). Deleuze, por su parte, replica en *Mil mesetas*: “Hay ritmo desde el momento en que hay paso transcodificado de un medio a otro (...) el ritmo es lo Desigual o lo Inconmensurable (...) Es la diferencia la que es rítmica, y no la repetición” (p.320).

<sup>575</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit., p.100.

identidad”<sup>576</sup> y “el Dasein es la *unidad integradora* de una multiplicidad estructural”<sup>577</sup>).

En otros términos: en Deleuze se parte de una *Diferencia dentro de la inmanencia* (“disimetría constituyente” como parte de la Univocidad) y en Heidegger, en cambio, se parte de la *Diferencia para entrar a la inmanencia* (diferencia óntico-ontológica que permite entrar en el Dasein como aperturidad fundamental). Es por ello que para Heidegger, al enfrentar la historia de la filosofía en su esbozo de una historia del ser como metafísica, la figura fundamental será la del “giro” (a saber, gesto de ritmicidad trascendente que implica ir de un lado –el ente y su verdad– hacia otro –el Ser y la esencia de la verdad–); mientras que, para Deleuze, la figura central será la “inversión” (es decir, sacudida inmanente que hace transmutar la tradición). Precisamente (como ya hemos mencionado), en la historia del pensamiento filosófico occidental la figura del “giro” ostenta un fuerte regusto kantiano, mientras que la “inversión”, por su lado, reintroduce el eterno retorno del gesto nietzscheano<sup>578</sup>. Y no es lo único que se vuelve a verter en el plano: Deleuze también *incluye* como dimensión fundamental a la *Vida* (aunque, esta vez, se tratará de “una vida...”).

Como recordaremos, la objeción principal que Heidegger erige en contra el concepto de Vida en Nietzsche (lo cual, de paso, lo convertiría en el “nihilista perfecto” y el “último metafísico”), es que esta serviría para designar a todo ente y al ente en su totalidad. Para Deleuze, si bien se puede y debe aceptar lo primero (un mismo clamor del ser para todos los entes), se debe rechazar con fuerza lo referido a la totalidad (ya que, en tanto que diferencia de diferencias, en tanto que inmanencia de la inmanencia, en la vida siempre hay algo que se está escapando a cualquier intento de ordenamiento, limitación, identidad, mismidad y totalización). El artículo indefinido, en este sentido, le sirve a Deleuze para enfatizar que si bien la vida es univocidad plena y beata, se trata de algo impersonal (*una vida*) en que no hay perspectiva de privilegio (a esto obedece su continua defensa y promoción de una filosofía pre-conciencial y a-subjetiva). Si

---

<sup>576</sup> Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Op. Cit., p. 59.

<sup>577</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 342.

<sup>578</sup> En esta misma línea se deben comprender las divergentes lecturas que ambos autores realizan del *eterno retorno de lo Mismo* (como Identidad, en Heidegger) y *eterno retorno de la singularidad* (como diferencia, en Deleuze).



se debe decir *dos veces* (inmanencia de la inmanencia) porque es *a la vez* (*una vida*), es porque la síntesis de dicha superficie, de dicho acontecimiento, es *impersonal y pasiva*. A diferencia de una *síntesis activa*, que debe ser ejecutada por alguien (ya sea Dios, Sujeto o Dasein, adoptando, por ende, una posición de privilegio), lo que le interesa enfatizar a Deleuze es que la síntesis es ejecuta por la univocidad misma en su devenir *ilimitado*. Es por ello que *invierte* la finitud heideggeriana *incluyendo* la infinitud de Nietzsche, pero transmutada: el infinito deviene *ilimitado* y la eternidad se convierte en *Aión* (tiempo de la superficie, del acontecimiento). Ya que, precisamente, si hay un mismo clamor del ser para todos los entes, no puede haber una esencia del tiempo como temporeidad (ni tampoco, por tanto, una esencia de la verdad). Todo es invertido y reconducido a un mismo plano de inmanencia: del Ser a la Vida (articulada como *una vida*), de la finitud al infinito (que deviene *ilimitado*) y de la Temporeidad (como tiempo original) a la eternidad (que transmuta en *Aión* como verdad eterna del tiempo; es decir, como su forma vacía).

Pero, es más: en tanto que univocidad, en tanto que acontecimiento, las tres dimensiones se encuentran íntimamente ensambladas; el *Aión* es devenir *ilimitado* que –como vimos al inicio de este movimiento– en su acepción originaria en la poesía y tragedia griega no se utilizaba para definir a la eternidad, sino para referirse precisamente a *una vida*. Este último dato, sin embargo, es estratégicamente omitido por Deleuze. A fin de cuentas, apelar a un *origen* griego (y, además, mediante un recurso filológico), para enfatizar la univocidad de una vida como devenir ilimitado de *aión*, probablemente le resultase innecesario y peligroso (tenemos aquí, de hecho, la emergencia diáfana de dos nuevas confrontaciones: la coordenada del *origen* frente a la lógica del *recomienzo contingente*, así como el protagonismo de *lo lingüístico-filológico* que se enfrenta a un gesto *impersonal y prelingüístico*). Porque, si hay una consecuencia inevitable e irrenunciable de la apuesta hecha por el repliegue ecológico del misticismo, es claramente el exorcismo del origen: “no hay primer término que se repita”<sup>579</sup>, “pensar es emitir una tirada de dados” y no hay primera tirada<sup>580</sup>. O bien, dicho en otros términos, se trata de la *inclusión* de la

---

<sup>579</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit., p.44.

<sup>580</sup> Deleuze, G. *El saber: Curso sobre Foucault*. Tomo I. Op. Cit., p.245.

*causa sui* de Spinoza como *casi-causa inmanente* (aunque, en esta inversión, la eternidad adoptará la forma temporal del Aión y no la eternidad como existencia de una única sustancia). “Porque el acontecimiento no se inscribe *bien* en la carne, en los cuerpos, con la voluntad y la libertad que convienen al paciente pensador, sino en virtud de la parte incorporeal que contiene su secreto, es decir, *el principio*, la verdad y la finalidad, la *casi-causa*”<sup>581</sup>. De esta forma, se elimina también la existencia de cualquier causa final y, de paso, se enfatiza el protagonismo que ostenta el factor temporal y el pensamiento (la *tirada de dados* de Mallarmé). Porque, si el ritmo del acontecimiento se caracteriza por los *dos* que son dichos *a la vez*, por el *entre* como *adentro del afuera*, su modo característico es el *temporal* y su realidad el propio *pensamiento*.

Si bien la preocupación explícita por el pensamiento no es nada nuevo (estando presente desde el *pliegue místico* de los presocráticos en la forma del *Nous* o de la *identidad entre ser y pensar*), no es menos cierto que, durante el repliegue metafísico, este se convierte en una verdadera preocupación atmosférica para la filosofía del último siglo. Sólo por poner algunos ejemplos: el análisis de las “condiciones históricas de posibilidad del pensamiento” en Foucault<sup>582</sup>; la comprensión de “la potencia del pensamiento” en Agamben<sup>583</sup>; “el lugar del pensamiento” en la historia de la filosofía occidental (entendida como *máquina teológico-política*) en Esposito<sup>584</sup>; “la matemática (es decir, la ontología) como pensamiento” en Badiou (el cual, de hecho, llega a plantear explícitamente que es incumbencia de la filosofía dar continuidad a “una teoría general de las orientaciones del pensamiento”<sup>585</sup>). Heidegger y Deleuze, en este sentido, no son la excepción a la regla, sino más bien lo contrario (en tanto que músicos principales en la *disputa del acontecimiento*<sup>586</sup>). La obra de Deleuze, de hecho,

---

<sup>581</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*. Op. Cit., p. 260.

<sup>582</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo veintiuno editores, 1968.

<sup>583</sup> Agamben, G. *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.

<sup>584</sup> Esposito, R. *Dos, la máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2016.

<sup>585</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002, p.47.

<sup>586</sup> Deleuze y Guattari, recobrando a Péguy, eran plenamente conscientes de ello: “hay dos maneras de considerar el acontecimiento, una que consiste en recorrer el acontecimiento, y en registrar su efectuación en la historia, su condicionamiento y su pudrimiento en la historia, y otra que consiste en recapitular el acontecimiento, en

está de punta a cabo recorrida por una preocupación explícita, intensiva y recurrente por el pensamiento (el propio Foucault<sup>587</sup>, en referencia a *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, considera que se trata de dos libros “grandes entre los grandes” precisamente por aportar una remozada “teoría del pensamiento”). Heidegger, por su parte, se verá progresivamente absorto en la pregunta por el pensar, instándonos a “dar un salto al pensamiento [ya que] la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar”<sup>588</sup>, en la medida que las ciencias mismas son maneras de ser del Dasein. Además, como ya vimos, el *acabamiento de la metafísica* implica para él un “final”, comprendido como abandono de la antigua forma de pensar y advenimiento de un nuevo pensamiento. Y, si se puede definir un “final”, lo es porque se acepta y define un “origen” *griego, demasiado griego*; razón por la cual el olvido del ser y el ocultamiento de la esencia de la verdad son, en su visión de la historia de la filosofía, un fenómeno *necesario* e *imperecedero*.

Para Deleuze, en cambio, pensar es emitir una tirada de dados en que no hay primera tirada y, por tanto, tampoco un final de la filosofía o un fin-final del pensamiento (como llegar a conocerse a sí mismo de forma objetiva y absoluta en el concepto o desvelar su verdad esencial mediante un giro hacia lo abismal y lo incierto). De lo que se trata, antes bien, es de una afirmación radical de la univocidad, del acontecimiento que no deja nada afuera (como esencias, finales u orígenes) ya que siempre está todo en juego. Así, ante la evolución y la necesidad, se despliega la afirmación del aspecto lúdico del pensamiento; ante la idea de un pensar que reúne, integra y unifica, la proposición de un pensamiento que reparte y distribuye todo de forma pre-concienal y a-subjetiva: *Toute Pensée émet un Coup de Dés*. O bien, dicho desde la *filosofía de la historia*: “no hay más historia universal que la de la *contingencia*”<sup>589</sup> ya que “el modo del acontecimiento es lo problemático”<sup>590</sup>; y esto (lo problemático), es la forma en que se despliega el pensamiento. Es por este motivo que, también en la *historia de la filosofía*, no se puede hablar de sucesión de sistemas y evolución de etapas

---

instalarse en él como en un devenir”. En G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1994, p.113.

<sup>587</sup> Foucault, M. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972.

<sup>588</sup> Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005, p.19.

<sup>589</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía.*, op. cit., p. 95.

<sup>590</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 85

progresivas (que vayan, por ejemplo, de la inmediatez en sí al conocimiento en y por sí), en la medida que cada propuesta filosófica construiría su propio problema inconmensurable e irreductible a una línea histórica<sup>591</sup>. En este sentido, la labor de la historia de la filosofía sería comprender la articulación inmanente de cada problematización que, como un golpe contingente de dados, pone nuevamente todo en juego: “porque *afirmar todo el azar, hacer del azar un objeto de afirmación*, sólo el pensamiento puede hacerlo”<sup>592</sup>.

Para Heidegger, en cambio, si bien se reconoce que el “carácter problemático del pensamiento” implica menos dar una respuesta que simplemente “*entrar en la pregunta*”<sup>593</sup>, no es menos cierto que, aquello que más merece la pena pensarse –y en lo que, no obstante, aún no nos atrevemos a entrar de lleno–, es la mismísima *pregunta por el ser* que construimos a partir de la analítica existencial de Dasein. Posteriormente, Heidegger prescindirá de este concepto, pero la conflictividad interna de la inmanencia seguirá siendo el gesto de ocultamiento-desocultamiento al que entramos preguntado por la esencia de la verdad, del pensar o de la técnica. Porque, si “el preguntar es la piedad del pensar”<sup>594</sup>, esto no quiere decir que se trate de cualquier tipo de pregunta, de cualquier tipo de problematización, sino de un ejercicio de preguntar en y por lo esencial. Un preguntar que no da claras respuestas (moviéndose, más bien, en la ambigüedad), pero que únicamente puede preguntar desde *el portal* que da hacia *el claro* que se custodia como un guardián<sup>595</sup>. El carácter problemático del pensamiento, en este sentido, tiene que ver con el acto de hacer preguntas que

---

<sup>591</sup> Por ejemplo, Deleuze plantea que no se puede decir que Bergson y Husserl se contradigan o que, por otra parte, uno se constituya en la evolución, mejoramiento y/o avance del otro. Lo que ocurre, antes bien, es que formulan problemas distintos e inconmensurables. A saber: ¿cómo describir una percepción natural del movimiento? y ¿cómo deducir una percepción pura del movimiento? De esta manera, transitamos del planteamiento “toda consciencia es consciencia de algo” a “toda consciencia es algo”. Sin embargo, por lo mismo, Deleuze enfatizará que *no se puede ingenuamente elegir a ambos*. En Deleuze, G. *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.

<sup>592</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*, op. cit., p. 91.

<sup>593</sup> Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005, pp. 152 y 123.

<sup>594</sup> Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.33.

<sup>595</sup> “El auténtico presentir es la forma por la que nos llega algo esencial y se ofrece a nuestra consideración, para que lo mantengamos en ella. Ese presentir no es un escalón previo en la escalera del saber. Es el pórtico que esclarece todo lo que puede saberse, es decir, lo esconde”. Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Op. Cit., p. 230.

*reúnan y congreguen* en la claridad enigmática de lo esencial; y no, por tanto, de un pensamiento que lo *distribuye* todo problemáticamente en un mismo plano (carente de esencia) a través de un golpe de dados (es decir, que *corta el caos a la manera de un plano*<sup>596</sup>). Así, no es de extrañar que para Heidegger “el pensar mismo pertenezca al habitar”<sup>597</sup>, al territorializar, mientras que para Deleuze se trate precisamente de lo contrario: a saber, de *desterritorializar*. De igual modo, si uno centra la cuestión en “el hombre [que] puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello”<sup>598</sup> (aunque recalando, claro –en la lógica de lo propio/impropio–, que eso no garantiza que seamos capaces de hacerlo), en el otro se enfatizará el *devenir impersonal del pensamiento* (el pensar “para” otro y “ante” otro). Se trata, para Deleuze, de pensar *para* los analfabetos, *para* los afásicos, *para* los acéfalos. Y no sólo eso: se trata, en realidad, de pensar *ante* ellos (y, al decir “ellos”, no se refiere sólo a formaciones humanas, sino a ratas, rocas, plantas, moléculas o fuego). En otras palabras: se piensa para poder *devenir-animal, devenir-flor, devenir-mujer, devenir-imperceptible*; es decir: para evitar cualquier tipo de anquilosamiento restrictivo y –lo que es más importante–, para asegurar una síntesis pasiva de la univocidad que evite la inserción de la trascendencia en el plano de inmanencia. Se piensa –en definitiva–, para *devenir* y no para ser; para desplegar, no “la” vida, sino *una vida* doblemente afirmativa. Una vida que corta el caos como un único y mismo plano que no pierde nada de lo ilimitado en lo que se sumerge. De hecho, para Deleuze, “el problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el *pensamiento se sumerge*”<sup>599</sup>. Pero, ¿qué es aquello en lo cual

---

<sup>596</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>597</sup> Heidegger, M. *Construir Habitar Pensar*. Madrid: La Oficina Ediciones, 2015, p.49. En efecto, este se pregunta: “¿cuáles serían el suelo y el fundamento para un arraigo venidero? Lo que buscamos con esta pregunta tal vez se halla próximo; tan próximo que lo más fácil es no advertirlo. Porque para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo. Este camino es el camino de la reflexión”. Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009, p.37.

<sup>598</sup> Heidegger, Martin (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005, p.15.

<sup>599</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 46, la cursiva es nuestra. Esto nos conduce directo a una de las principales tensiones internas del pensamiento deleuziano: si el pensamiento, en tanto que plano de inmanencia, se sumerge en el caos, ¿esto quiere decir que hay algo fuera del plano? Deleuze, en uno de sus cursos en la Universidad de Vincennes, expresa abiertamente esta tensión: “no hay nada fuera de ese plano. Ese plano está por todas partes. Todo está sobre este plano (...) La inmanencia no tiene contrario, nunca habrá trascendencia... O quizás sí... ¡Ah sí, habrá trascendencia!

se sumerge? Como ya vimos al inicio, la respuesta deleuziana es clara y enfática: “el pensamiento se sumerge en el *Caos*”, en un “único y mismo *Océano* para todas las gotas”, en un mismo clamor del ser para todos los entes. En tanto que ritmicidad propia del *eco místico* (en que, a su vez, resuena *lo mítico*), no debiese sorprender que las imágenes utilizadas por Deleuze (el “Océano”, el “Huevo”<sup>600</sup> o el “Caos”) sean precisamente figuras mitológicas con que los poetas antiguos (como Homero o Hesíodo) hacían referencia a la fuente y origen de todas las cosas. En efecto, “del caos nacen los *Medios* y los *Ritmos*. De eso tratan las más antiguas cosmogonías”<sup>601</sup>, de las cuales Deleuze se hace eco en el repliegue de lo metafísico.

Llegados a este punto, hagamos un breve resumen de la *disputa de acontecimiento* entre el *eco teológico* y el *eco místico*. Donde uno destaca el *Ser*, el otro afirma la *Vida*; donde uno aplica un *giro*, el otro ejecuta una *inversión*; donde uno piensa desde la *inmanencia trascendental*, el otro lo hace desde la *inmanencia inmanencial*; cuando uno enfatiza el *acto*, el otro destaca la *potencia*; si en uno se tiende al *orden*, en el otro se tiende a la *línea de fuga/desorden*; cuando uno habla de *arraigo y territorio*, el otro destaca la importancia de la *desterritorialización y el nomadismo*; donde uno concibe el pensar como *congregación-reunión*, el otro insiste en el pensamiento como *distribución*; si en uno el pensar es una cuestión *personal*, en el otro será ejercicio *impersonal*; si en uno se trata de un *preguntar esencial*, en el otro encontraremos un *preguntar superficial*; si en uno se *entra resolutivamente* en el orden de la *pregunta*, en el otro se *pregunta problemáticamente* para disolver los falsos privilegios del que ejecuta esenciales preguntas; cuando uno interpreta el *eterno retorno como*

---

Pero será fuera del plano. Pero no hay más que un plano”. En *¿Qué es la filosofía?*, por su lado, se termina por asumir que el plano de inmanencia es *hojaldrado*, siendo “a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado (...) el zócalo de todos los planos” (p.62). De este modo, la radical inmanencia del plano deleuziano (que no deja nada afuera) asume que este se sumerge en el Caos y que existe un Zócalo que, siendo “lo más íntimo dentro del pensamiento”, debe no obstante ser sólo señalado (y no pensado): “tal vez sea este el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano” (p.62).

<sup>600</sup> Sobre este último, por ejemplo: “el *huevo intenso* se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutaciones de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupo, migraciones”. Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p.159.

<sup>601</sup> En Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p.319.

*mismidad*, el otro enfatizará su lectura del *eterno retorno de la singularidad*; cuando uno somete la diferencia a la *Identidad*, el otro hará un elogio de la *Diferencia* que no se deja atrapar; si para uno es clave el *origen* y la *necesidad*, el otro pondrá en juego un mecanismo de *recomienzo contingente* que no comienza ni termina jamás; si en uno se enfatiza el clamor privilegiado del *Dasein*, el otro insistirá en la idea de *un mismo clamor del ser para todos los entes*; y si en uno resulta fundamental el aspecto lingüístico, en el otro lo fundamental será lo post-consciencial, pre-lingüístico y a-subjetivo.

Respecto a este último punto, valga tener en consideración que el *giro al ser* heideggeriano implica un simultáneo giro y protagonismo de lo lingüístico (evidentemente, no en su versión *analítica*, sino que en su variante *hermenéutica*). A su vez, en este doble giro heideggeriano (al *ser* y al *lenguaje*) se deja sentir también un incipiente *giro hacia lo técnico*. La *esencia de la técnica*, apuntará Heidegger, tiene que ver con un *hacer salir de lo oculto* (es decir, desocultamiento de *lo que está-justo-delante*) y, a partir de esta dimensión (que es una *donación*, en el sentido de que “lo esenciante de la técnica, hace entrar al hombre en algo tal que este, por sí mismo, no puede ni inventar ni hacer”<sup>602</sup>) es que emergerá el *logos* (entendido como *dejar-estar-delante*<sup>603</sup>: es decir, un tránsito desde el *aparecer* técnico al *mantener*, reunir y co-ligar propio del *logos*). Y, es precisamente en este sentido que la esencia de la técnica continuará teniendo para Heidegger un carácter artístico<sup>604</sup> de tipo poético-lingüístico: “el lenguaje es lo primero, y también lo último que, con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa”<sup>605</sup>. Es el lenguaje, de hecho, el que nos permite hacer frente al *peligro*. Si “la esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo

---

<sup>602</sup> Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.33.

<sup>603</sup> Heidegger, M. “Logos (Heráclito, fragmento 5º)”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

<sup>604</sup> En efecto, para este “la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte”. Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. Op. Cit., p.37.

<sup>605</sup> Heidegger, M. “...Poéticamente habita el hombre...”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.166.

oculto, es el peligro”<sup>606</sup>, Heidegger recurrirá inmediatamente a Hölderlin: *pero donde está el peligro, crece también lo que salva*. De esta forma, el *peligro* (ante el cual nos ponía en guardia Nietzsche) se aleja de la vida, gira al ser y recibe un lingüístico exorcismo: *el lenguaje es el bien más precioso y a la vez el más peligroso que se ha dado al hombre*.

Como ya vimos, este giro al lenguaje tiene como mínimo dos importantes vertientes: la hermenéutica continental y la analítico anglosajona. Por un tema de extensión (y, reconozcámoslo, también de interés), no entraremos ni en el giro semántico-representacional ni el giro pragmático de esta última corriente teórica. Y, en lo concerniente a la primera, nos restringiremos únicamente al *eco crítico* desplegado por Foucault y al *eco de la inversión-giro trascendente* que ejecuta Jacques Derrida. En la propuesta filosófica del primero, el lenguaje juega un rol protagónico. A partir del siglo XIX –insistirá Foucault–, este adquiere *un ser propio, un ser único y difícil*: “el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen”<sup>607</sup>. Haciéndose eco de Mallarmé (el cual, a su vez, se hace eco de Nietzsche), Foucault podrá enfatizar que quien habla, cuando se habla, no es ninguna divinidad ni sujeto, sino el lenguaje mismo en su ser enigmático y precario. En efecto, *son las palabras las que sangran, y no los cuerpos* (podrá insistir Foucault, esta vez, haciéndose eco de Klossowski<sup>608</sup>), razón por la cual el objeto de investigación debe ser el propio discurso, las propias *formaciones discursivas* (que emergen, por ejemplo, en el campo de la medicina, la psiquiatría, la economía o en el estudio de la vida). En este sentido, Foucault definirá un *método arqueológico* que permita operar con dichas formaciones, el cual tendrá como objetivo: a) aprehender los *enunciados* involucrados en un determinado campo social (es decir, las funciones mínimas que componen todo discurso<sup>609</sup>);

---

<sup>606</sup> Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 29.

<sup>607</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 289.

<sup>608</sup> Foucault, M. “Sangran las palabras”. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Barcelona: Paidós, 1999.

<sup>609</sup> Escribe Foucault: “el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a trasposos y modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde. Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas



b) definir las relaciones entre los enunciados, sus formas y tipos de encadenamiento; c) identificar grupos de enunciados que determinan el sistema de los conceptos que en ellos se encuentran en juego (es decir, discursos sobre los que se construyen discursos); d) captar la identidad y la persistencia de los temas en tanto *que campo de posibilidades estratégicas*; a saber, llegar a comprender las condiciones de posibilidad referidas a por qué, en un determinado campo, emergen ciertos enunciados y no otros; y e) poner de manifiesto, simultáneamente, las relaciones establecidas entre formaciones discursivas y prácticas no discursivas (como instituciones, prácticas corporales, acontecimientos políticos o procesos económicos). De este modo, Foucault podrá analizar diferentes *órdenes de discursos* que emergen a partir de una misma *episteme* (por ejemplo, el *análisis de las riquezas*, la *historia natural* y la *gramática general* en la configuración de la *episteme clásica*), diferentes *órdenes epistémicos* (por ejemplo: orden *antiguo, clásico o moderno*), así como la relación establecida entre los ordenes discursivos de distintas epistemes (por ejemplo, entre *análisis de la riqueza* y “economía política”; entre *historia natural* y “biología”; o entre *gramática general* y “filología”):

“Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este *discurso* clásico (...) entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica [...emerge] la disposición singular de la *episteme* que la autoriza, la nueva relación que a través de ella se establece entre las palabras, las cosas y su orden”<sup>610</sup>.

Si, hace un momento, destacábamos el protagonismo del lenguaje, esto tiene que ver precisamente con la inserción de ese “sobre todo” con que la filología destaca en relación a la biología y la economía. En efecto, Foucault lo aclara y enfatiza: “este desparramamiento impone al lenguaje si no un privilegio,

---

y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad”. Foucault, M. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2001, p.177.

<sup>610</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., pp. 303-304, los corchetes son nuestros.

sí cuando menos un destino que nos parece singular cuando se lo compara con el del trabajo o el de la vida”<sup>611</sup>. Esto se debe, principalmente, a que el trabajo y la vida, en las formaciones discursivas de la economía y la filología (propia de la *episteme moderna*), se mantienen *agrupadas*, a diferencia del lenguaje que se presenta dividido, desparramado y abocado a la dispersión en su ser enigmático y precario. Hay, además, un abismo que separa a las palabras y las cosas, a lo visible y lo enunciable, lo cual manifiesta una suerte de resonancia ecológica de lo nouménico y fenoménico propio del *despliegue crítico*<sup>612</sup>. Este, en efecto, marca el protagonismo rítmico de lo que hemos denominado como *inmanencia trascendental* que se ejecuta en la inversión de lo metafísico. A su vez, se puede apreciar en el pensamiento de Foucault una marcada *tendencia al orden* (recordemos la cita anterior: las palabras, las cosas y *su orden*), ya que nuestro pensamiento opera en y a través de órdenes<sup>613</sup> que instauran *límites*; es decir, que delimitan las condiciones de posibilidad de los *órdenes* epistémicos y discursivos con que opera históricamente todo pensamiento. Sin embargo, esta inmanencia trascendental con tendencia al orden se ejecuta con el *simultáneo predominio de una potencia* sin origen que no se deja reducir por el orden y que lleva, por ende, al ejercicio de la *transgresión* de todo límite<sup>614</sup>.

Tenemos, por tanto, la articulación simultánea de una *experiencia del orden* (como *historia de lo Mismo*; a saber, de los órdenes epistémicos y discursivos) y una *experiencia transgresiva del límite* (como *historia de lo Otro*; es decir, “de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse [para conjurar un peligro interior] pero encerrándolo [para reducir la

---

<sup>611</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 296.

<sup>612</sup> Resonancia que, como ya vimos, es reconocida por el propio Foucault al situar su pensamiento en la tradición crítica de kantismo.

<sup>613</sup> Para Foucault, en efecto, “el orden, a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos”. Además, “el orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior (...) y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada”; es decir, una suerte de *dominio intermedio, orden mudo o región media* que “manifiesta los modos de ser del orden [y] puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos”. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., pp. 7, 5 y 6, respectivamente.

<sup>614</sup> “La transgresión es un gesto que concierne al límite (...) El límite y la transgresión se deben uno a otra la densidad de su ser”. Foucault, M. *Entre filosofía y literatura*. Obras esenciales Volumen I. Barcelona: Paidós, 1999, p.167.

alteridad]”<sup>615</sup>). Sin embargo, este *excedente* –que Foucault, en algunos de sus cursos, aprehende mediante el concepto de *aletúrgia*<sup>616</sup>–, no se deja nunca atrapar o encarcelar del todo. Se lo podrá vigilar y castigar, se lo podrá normalizar y encasillar (mediante diversos dispositivos de *saber-poder* que se ponen en juego en diferentes momentos históricos), pero nunca se acalla del todo a la potencia transgresora que se resiste a todo intento de totalización (en efecto, para Foucault, la *transgresión* es la forma de escapar al movimiento interno de la contradicciones absolutas que pone en juego la dialéctica hegeliana). Y, si bien este se encarga de enfatizar que “la transgresión no se opone a nada” y que, además, “no hay nada negativo en la transgresión”<sup>617</sup>, no es menos cierto que para su pensamiento se requiere necesariamente de límites a los cuales poder transgredir (es decir, la *tendencia al orden*), a partir de una ritmicidad *inmanencial-trascendental* en que choca continuamente la inconmensurabilidad de lo Mismo y lo Otro, de lo visible y lo enunciable, de lo litúrgico y lo aletúrgico y, en último término, de la vida y de la muerte que se abrazan/conectan sin poder fundirse/abrasarse de modo absoluto.

Es por ello que, si para Deleuze se trata de *tender hacia el límite* de forma inmanencial, para Foucault se tratará de *transgredir el límite* de forma trascendental; si para Deleuze se trata de analizar sociedades enfocando primariamente sus *líneas de fuga* desde una dinámica de continuo *recomienzo contingente*, para Foucault se tratará de analizar sus *órdenes* y formaciones discursivas en una dinámica de progresión histórica discontinua que analiza diferentes *epistemes*; si para el primero lo primario será el *deseo* y una cierta obsesión inmanente por el *masoquismo*; para el otro, en cambio, se tratará de un

---

<sup>615</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 9.

<sup>616</sup> Diríamos nosotros: frente a los *órdenes litúrgicos* de lo Mismo, la *potencia aletúrgica* de lo Otro. Foucault, por su lado, repetía en sus cursos que *lo aletúrgico*, a diferencia de los dispositivos de saber-poder que generan *una verdad cerrada y totalitaria en la que se está*, da cuenta de “una manifestación complementaria, excesiva (...) de la verdad”\*. Dicho en otras palabras: frente al *estar en la verdad* disciplinar (de lo Mismo), un irremisible y siempre presente *decir veraz* (de lo Otro): “se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos”\*\*.

\* Foucault, M. *Del gobierno de los vivos curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 23.

\*\* Foucault, M. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992, p. 22.

<sup>617</sup> Foucault, M. *Entre filosofía y literatura*. Op. Cit., p. 168.

*placer* más cercano a la esfera trascendente del *sadismo*; si para uno la vida es inmanencia de la inmanencia como beatitud plena, para el otro “la vida es aquello que es capaz de error”<sup>618</sup> destacando su mutabilidad e indefectible trascendencia; y, si para uno la muerte es el constante peligro negativo que amenaza con inyectar trascendencia en la inmanencia, para el otro es aquello que ilumina la vida con una luz siempre nueva: “la enfermedad y la vida dicen su verdad a la muerte (...) la noche viva se disipa con la claridad de la muerte”<sup>619</sup>. Por todo lo anterior, para nosotros –a diferencia de lo planteado por Agamben (recordar el esquema del inicio)–, el pensamiento de Foucault se define por la ritmicidad de la *inmanencia trascendental* con un *eco crítico* (y no por una supuesta *línea de inmanencia* que, de hecho, intenta construir y defender el propio Gilles Deleuze en sus cursos sobre Foucault en la Universidad de Vincennes). Este, en efecto, se empeña en presentar un Foucault vitalista en que el impulso nietzscheano se impone radicalmente al componente kantiano-heideggeriano. Sin embargo, lo que se impone –a nuestro modo de ver–, es la apreciación que el propio Foucault realiza de su pensamiento; a saber, el explícito reconocimiento de un indesestimable *eco crítico* que aquí estamos sintiendo y auscultando.

En efecto –en conjunción con lo ya señalado, y volviendo sobre nuestro giro lingüístico–, si hay algo que Deleuze no puede soportar del pensamiento de Foucault es el privilegio que este otorga al lenguaje: “¡No entiendo! No entiendo por qué a este nivel nos dice que la vida para devenir histórica tiene necesidad del medio mientras que el lenguaje no”<sup>620</sup>. De hecho, será precisamente en la dimensión *literaria* del lenguaje en donde Foucault concebirá un espacio privilegiado para el ejercicio de la transgresión<sup>621</sup>; es decir, para conectar con la potencia comprendida como exterioridad salvaje, como experiencia de lo *Otro*

---

<sup>618</sup> Foucault, M. “La vida: la experiencia y la ciencia”. En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p.55.

<sup>619</sup> Foucault, M. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 1979, pp. 207 y 209.

<sup>620</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014, p.322. Y, en la página siguiente añade: “¿Por qué hacer todo el tiempo como si la vida bajo sus formas exacerbadas perteneciera al lenguaje del afuera, sin afirmar al mismo tiempo que el lenguaje del afuera pertenece a los más profundo de la vida?”.

<sup>621</sup> En efecto, “la literatura se convierte en un lugar donde la transgresión puede ser cumplida hasta el infinito”. Foucault, M. *Entre filosofía y literatura*. Op. Cit., p.382

y del *Afuera*: “la escritura se experimenta siempre del lado de sus límites; siempre está en proceso de transgresión y de inversión de esta regularidad que acepta y con la que juega; la escritura se despliega como un juego que va infaliblemente más allá de sus reglas, y de este modo pasa al afuera”<sup>622</sup>.

Diferente será, en este sentido, el acercamiento a la escritura que ejecutará Derrida desde su *gramatología*, en la cual se mantiene el abismo rítmico de la *inmanencia trascendental* que ejecuta un *espaciamento* entre las palabras y las cosas, *entre* la vida y a la muerte, pero mediante una ejecución en que predomina el acto (y no la potencia) y se tiende a la *diseminación*/desorden (antes que al orden de los discursos y las epistemes). En efecto, en el proyecto de *deconstrucción* de las oposiciones clásicas de la tradición filosófica (significado y significante; sensible e inteligible; nouménico y fenoménico), un aspecto fundamental a trastocar es “el ideal de la escritura fonética y toda su metafísica implícita (la metafísica), vale decir, en particular, la idea filosófica de *episteme*; también la de *istoria*, que es profundamente solidaria con la anterior”<sup>623</sup>. Además, añade Derrida en otro sitio que “ninguna *arqueología* (...) es, pues, posible”<sup>624</sup>, en la medida que la deconstrucción debe ser comprendida como la lúdica maquinación de un *espaciamento* “entre” las dicotomías de la metafísica de las que Foucault no se libraría (por ejemplo, al construir su *historia de la locura* en torno al par *razón/sinrazón* que –de paso–, como toda metafísica dualista, conduce simultáneamente a la exigencia del *principio* y del *origen*<sup>625</sup>).

Para Derrida, la distinción entre razón y sinrazón, además de asentarse implícitamente en una cierta potencia de origen, en una cierta preeminencia del logos y la presencia, implica a su vez el desconocimiento del espaciamento no original que a ambas las origina. En otras palabras: se desconoce la necesidad de que *la locura sea en la razón*, de que la razón encierre a la locura olvidándose necesariamente de ello; y no, como cree Foucault, que la exclusión de la locura por parte de la razón sea un acontecimiento que defina sólo a la *episteme clásica*:

---

<sup>622</sup> Foucault, M. *Entre filosofía y literatura*. Op. Cit., p.333.

<sup>623</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit, p.16

<sup>624</sup> Derrida, J. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1997, p. 499, la cursiva es nuestra.

<sup>625</sup> “Así, pues, hay que renunciar aquí al discurso científico o filosófico, a la *episteme*, que tiene como exigencia absoluta, que es la exigencia absoluta de remontarse a la fuente, al centro, al fundamento, al principio”. Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 393.

“si la estructura de exclusión es estructura fundamental de historicidad, entonces el momento «clásico» de esta exclusión, el que describe Foucault, no tiene ni privilegio absoluto ni ejemplaridad arquetípica (...) la historia de la razón no es jamás la de su origen”<sup>626</sup>. Y, lo que estaría “entre” la experiencia de lo Mismo (como razón) y la experiencia de lo Otro (como locura), sería la *Différance* [*diferancia*] como condición de posibilidad de todas las dicotomías ejecutadas por el pensamiento filosófico. La *différance*, en este sentido, debe ser comprendida como el *juego de la marca*, como el “*juego de la escritura* en tanto que inscribe la *diferancia*”<sup>627</sup>.

Es por ello que, como vimos anteriormente, Derrida plantea el problema *gramatológico* como *ciencia de la escritura* no meramente alfabética, sino del *grama* en tanto que posibilidad de la *marca* en general, problema de la repetición y la diferencia de la huella que rompe la totalidad abriendo un *espaciamento* que, necesariamente, se borra a sí mismo en un doble gesto: “la escritura originaria, si es que hay una, tiene que producir el espacio y el cuerpo de la hoja misma” y, en dicha producción, se borra a sí misma. Se trata de un ejercicio que borra al producir. Se trata de un “impoder que abre y limita [un] límite desde siempre ya transgredido”<sup>628</sup>. Como en Foucault, tenemos que la escritura se despliega como un *juego transgresivo* que va más allá de los límites relacionándose con el *afuera*, sólo que, aquí, el “espacio festivo abierto por la transgresión” es el *entre* mismo como límite/frontera (por ejemplo, entre razón y sinrazón) sobre el que, una visión como la de Foucault, sólo posteriormente aplicará una suerte de transgresión de segundo orden. En efecto, si para Foucault la transgresión se constituía en un dispositivo con el cual escapar de la dialéctica hegeliana, para Derrida, en cambio, esta es concebida como una *aufhebung* que supera manteniendo, que funda un *entre/espaciamento* que se borra al producirse. De esta forma, la razón y la locura, el sentido y el sinsentido, se conservan y se mantienen en el *entre*, no existiendo una operación primaria de exclusión de la locura por parte de la razón (ya que toda locura, insistirá Derrida, *es en* la razón) ni, por ende, un ejercicio de transgresión entendido como ir más

---

<sup>626</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p.62.

<sup>627</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013, p. 61, la cursiva es nuestra.

<sup>628</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., pp. 289 y 293.

allá del límite para pasar al afuera (ya que este –el afuera– se encuentra siempre dentro del *plano/espaciamento* a partir de una operación que es anterior). Es por ello que la *gramatología* intenta encontrar ese *otro espacio* de escritura (“se trata de un problema de *clausura* y de *abertura*”) a partir del cual se podrán construir los órdenes discursivos y epistémicos, así como poner en juego las transgresiones de segundo orden: “si hay estructuras, estas son posibles a partir de esa estructura fundamental por la que la totalidad se abre y se desborda”<sup>629</sup>. Y, esta *estructura fundamental*, es la de la *escritura*, la de la huella que se borra a sí misma fundando un “entre” como intervalo, como *espaciamento*: “devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (...) “esta (es) (a la vez) espaciamento (y) temporización”<sup>630</sup>.

Ahora bien, ¿no implica este *espaciamento* la deconstrucción de las dicotomías metafísicas de la inmanencia/trascendencia, orden/desorden y acto/potencia? Efectivamente, razón por la cual el protagonismo rítmico es de una *inmanencia trascendental* “como descenso fuera de sí en sí” en que “la juntura es la rotura”<sup>631</sup>. El espaciamento es un doble sistema (inmanente y trascendente) comprendido en un único aparato diferenciado, en un único “movimiento que es a la vez de fractura violenta y de fuga que desaparece”<sup>632</sup>. Un movimiento que es un juego de no-totalización “permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen ([como]...) movimiento de la *suplementariedad*” que, simultáneamente, es una exceso y una *sobreabundancia*. Es esta la *inmanencia trascendental* de la huella, del germen, del grama y, en definitiva, de la escritura como *suplemento protético*<sup>633</sup> que es una falta y una abundancia (es decir, que no sólo va más allá de la distinción clásica entre inmanencia y trascendencia, sino que también deconstruye la dicotomía entre acto y potencia). En efecto, Derrida escribirá que “la gramme es comprendida por la metafísica entre el punto y el círculo, entre la potencia y el acto”<sup>634</sup>, razón por la cual en el *espaciamento* que junta en la separación, en la *diferencia* en que el Otro es una

---

<sup>629</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., pp. 222 y 41.

<sup>630</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Op. Cit., pp. 48 y 49.

<sup>631</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., pp. 46 y 408.

<sup>632</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p. 362.

<sup>633</sup> Para Derrida, “ninguna cosa es completa por sí misma ni puede completarse más que con lo que le falta”. Derrida, J. *La diseminación*. Op. Cit., p. 453.

<sup>634</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Op. Cit., p. 95.

cierta ausencia, “el sentido no es ni anterior ni posterior al acto” y se debe, por tanto, “pensar la intensidad o la fuerza. Pensar la potencia”<sup>635</sup>.

¿Quiere esto decir que, en la problematización de la *Différance*, la preeminencia sea de la potencia? ¿No es el propio Derrida quien escribe sobre la “*súper potencia* como vida del significante [que] tiene lugar en la inquietud y la errancia del lenguaje”<sup>636</sup>? Efectivamente, pero esta potencia –como vimos anteriormente–, es comprendida por Derrida como un *impoder*, como “la fuerza de un vacío (...) irrupción positiva de una palabra de la que no sé de donde viene (...ni) quien habla, esta fecundidad del *otro* aliento es el impoder: no la ausencia sino la irresponsabilidad radical de la palabra, la irresponsabilidad como potencia y origen de la palabra”<sup>637</sup>. Posteriormente, Derrida puntualiza que se trata de una “potencia inaugurante”, de una “potencia cruel de muerte” cuyo riesgo principal radica en acallar la fuerza bajo la forma, en encerrar el devenir mediante la operación formal que implica “ocultar el sentido *en el acto mismo* por el que se lo descubre”<sup>638</sup>. Pero, he aquí la clave de la preeminencia: el *impoder*, la *potencia cruel* debe ser ejecutada en un *acto de escritura* que, sin ser confundida con la presencia que pone en juego la metafísica clásica, es no obstante como una presencia diferida, como “una energía (...) Presencia pura como diferencia pura”<sup>639</sup>.

Escribir es saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *tópos ouránios* o algún entendimiento divino. El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse el mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí <sup>640</sup>.

En otro sitio, escribe Derrida: “el propio «juego supremo», el acto”<sup>641</sup>. En este sentido se enfatizará (inspirado en Valéry), que lo que se emite como

---

<sup>635</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., pp. 22 y 43.

<sup>636</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p.100, la cursiva es nuestra.

<sup>637</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p.242.

<sup>638</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p.42, la cursiva es nuestra.

<sup>639</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p. 339.

<sup>640</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p. 21

<sup>641</sup> Derrida, J. *La diseminación*. Op. Cit., p. 482.



escritura, se emite hacia sí mismo; lo que se ha producido como escritura se auto-fecunda generando efectos inesperados e impredecibles que, sin la ejecución del acto de escritura, jamás hubiesen desplegado su impoder y su potencia cruel del muerte. La escritura es una potencia lúdica, pero “la fiesta debe ser un *acto político*”<sup>642</sup>. La *inmanencia trascendental* del “entre”, por ende, se ejecuta con una *preeminencia del acto* que, a su vez, se *disemina* deconstruyendo cualquier tipo de orden. La fuerza del acto de escritura, a pesar de ser una súper potencia como vida, no es ninguna *fuerza vital* que viene del pasado (al estilo de Bergson) ni tampoco una *potencia real* actualizada en el proceso de concreción (al estilo de Whitehead). La escritura es una “fuerza de dislocación”, de juntura en la separación que se propaga *diseminándose*, que se *dice minándose*: “germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación «primera» es diseminación. Huella, injerto cuyo rastro se pierde”<sup>643</sup>. Y este *germen/grama/huella* no ejecuta

---

<sup>642</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p. 336.

<sup>643</sup> Derrida, J. *La diseminación*. Op. Cit., p. 453. En este mismo escrito, Derrida vuelve constantemente sobre la imagen del *círculo cuadrado*, del *SXR* que, en tanto que *ser*, es comprendido por la metafísica tradicional como una totalidad y, en tanto que *tachado*, es dividido en cuatro regiones por el pensamiento contemporáneo (y *recita y remarca*, para tal fin, la conocida y enigmática *cuaternidad* de Heidegger). Ahora bien, es precisamente *entre* los cuatro casilleros, es en el *espaciamiento* abierto por esta cruz/marca\*, que Derrida desplegará la *differánce* como su *único pensamiento* (esta vez, remarcamos a Derrida a partir del pensamiento de Heidegger). Por nuestra parte, escribimos el *entre/espaciamiento* como una *cuerda-eje* que se abre entre dos *ruedas-totalidades* polares (es decir, entre dos absolutos que des-pliegan una dimensión protagónicamente inmanente y otra trascendente). De esta forma, tenemos que el espaciamiento se da precisamente *entre* “cuatro” juegos de polaridades que, para Heidegger, dan cuenta de “dos” orientaciones metafísicas (objetiva y subjetiva) que –sin embargo– responden a una “misma” Metafísica (un único y mismo círculo-rueda que pregunta totalitariamente por el ente y por el ser del ente). El *entre-eje*, sin embargo, no será para nosotros una marca que se borra en el mismo gesto en que acontece, sino que un movimiento que se *entreteje* sin borrarse ni esconderse. El *entre* no es la muerte, pero da muerte (es decir, *ejecuta* amplificadamente). El *entre* opera como ejecución-ejecutante que se desborda técnicamente, pero no desde la falta/ausencia, sino que desde un pliegue de *physis* que a la *physis contraviene*. Y el contravenir, en su continuo movimiento de “pliegue y repliegue”, es un *ejecutar metafísico*; pero, en su movimiento de “despliegue”, es un *ejecutar metabiótico*. El pliegue vital, en su ejercicio de pliegue y repliegue autopoietico que se *clausura* operacionalmente, se *acopla* estructural y simultáneamente a la *physis en que es* (a saber, despliegue de la *physis* en devenir) y a la *physis que es* (es decir, a la propia materialidad de su despliegue). Lo metabiótico, en este sentido, es un *despliegue-sobre-despliegue* que se ejecuta como *doble afirmación* metafísica del *pliegue-re-pliegue*. En efecto, ambos movimientos (metafísico-metabiótico) *se hacen eco* en una misma serie indefinidamente: “*despliegue-sobre-despliegue*”. El movimiento metabiótico no esconde, *responde*. El movimiento

ninguna preñez vital (que lo conduciría a la ritmicidad de una inmanencia inmanencial), sino que funda una vida desde la muerte. La máquina de la inmanencia trascendental “no funciona por sí sola (...) la máquina está muerta. Es la muerte (...) el origen de las máquinas es la relación con la muerte [una] muerte que no sorprende a la vida [sino que] la funda”<sup>644</sup>. En tanto que máquina no originaria que se desborda desde la falta, la escritura es el acto lúdico, peligroso y angustiante que se injerta desde el futuro (un “futuro anterior” que *re-marca*) anticipando un telos, diseminando un *entre* mediante el germen parasitario como *suplemento protético*; es decir, como técnica y muerte.

“La escritura es aquí la *téchne* como relación entre la vida y la muerte, entre el presente y la representación, entre los dos aparatos. La escritura abre la cuestión de la técnica”<sup>645</sup>.

En este sentido, el *giro lingüístico-gramatológico* de Derrida (como *eco de la inversión-giro trascendente*) implica un simultáneo *giro a la vida*: no plena, no beata, sino que parasitada/suplementada por la técnica/muerte. A su vez, este

---

metafísico/metabiótico no se borra, se *atiborra*. Lo que el pliegue abraza *en sí*, no lo atesora *para sí* (ya que se deriva a la deriva, se despliega en despliegue). Evidentemente, esto implica el ejercicio de una *separación*; pero no, como insiste Derrida, en que la *diseminación* “la re-marca, la cierra y la fractura (...) partiéndola en vez de curvarla” (p. 546). La intimidad del movimiento metafísico/metabiótico *se-para para seguir, se-para para sentir* haciéndose eco. Se-para para responder (no por el privilegio de alzarse, sino por la contingencia de responsabilizarse). Tener *response-ability* (es decir, capacidad y habilidad para responder) no implica una carga, sino una descarga. Responsabilizarse (a saber, izarse como respuesta), es un impulso limitado que, sin alcanzar (como potencia abrasiva), sin embargo alcanza (como acto que abraza). La descarga se encarga de dar contacto por tacto en el acto (es decir, de *hacerse eco* como *impulso* rítmico que, abrazando, abrasa). No se trata, sin embargo, del abrazo cósmico de Whitehead y Bergson que conlleva a la *fusión*, a la conversión de la *physis* en una vital concrecencia y duración. Antes bien, la fuerza vital es un tránsito y un ocaso (entre otros tránsitos/fuerzas que, en la *physis*, se están generando e interactuando). Por ahora, detengámonos. Entraremos en ello en el segundo y tercer movimiento de este trabajo.

\* Como vimos previamente, el viejo orden de la cruz (del ritmo divino), transmutaba y se hacia eco en la co-ordenada de ejes del ritmo del sujeto (ver página 202). Y, ahora –en el ritmo del acontecimiento–, vemos como la *inmanencia trascendental* de la cruz retorna como *ser tachado* y como *espaciamento*. Dicho en otros términos: asistimos a la resonancia ecológica del *Dios crucificado* que se hace *hombre encrucijado* y, desde ambos, al vacío que sobre las cruces dibuja una presencia-ausencia que insiste tercamente en remarcarlos.

<sup>644</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., pp. 311 y 313.

<sup>645</sup> Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Op. Cit., p. 313.

implica un *giro al ser* en tanto que el *espaciamiento* de la *différance*, el *entre* de la marca/escritura, se constituye en la estructura no-originaria que da origen al ser/devenir en su cierre/apertura. Además, este desbordarse *protéticamente* desde la falta, esta necesidad de suplementos con que la vida se excede y sobrepasa, implica un simultáneo *giro al objeto y a la técnica*. En este sentido, Derrida podrá insistir reiteradamente en la necesidad de un acercamiento filosófico al *proceso de hominización*; es decir, a la destitución del “privilegio antropológico [que] tiende a dejar en la sombra la historicidad que, de manera siempre protética, *produce-el-hombre-y-la-técnica*”<sup>646</sup>. Este *eco de la pregunta por la técnica* emerge con fuerza, también, en la problematización de Stiegler y Sloterdijk. Si Derrida insiste en recalcar la *intrusión originaria* de lo protético en el dominio de lo vivo, Sloterdijk construirá su problema *antropotécnico* como la “historia natural de lo que no es natural [...] revolucionaria incubación de la antinaturalidad dentro de la propia naturaleza”<sup>647</sup>. Stiegler, por su parte, escribirá sobre el problema de la *epifilogénesis*; es decir, sobre “*la continuación de la evolución de lo vivo por medios distintos de la vida*”<sup>648</sup>; a saber, mediante prótesis técnicas que permiten *liberar la memoria* mediante la utilización de soportes externos.

Ahora bien, dentro del amplio y variado abanico de planteamientos filosóficos que giran y apuntan directo hacia el dominio del *objeto* y de lo *técnico*, nos haremos eco tan sólo de tres enfoques/propuestas: a) la ritmicidad de la *inmanencia inmanencial* que se acerca al objeto y a lo técnico desde la atmósfera de un *nuevo materialismo/vitalismo* (manifiesto –entre otros– en la propuesta *cyborg* de Haraway y en *lo posthumano* de Rosi Braidotti); b) la ritmicidad de la *inmanencia trascendental* desplegada por un movimiento como el *nuevo realismo* (por ejemplo, mediante la problematización de Harman y su *ontología orientada a los objetos*, o en Meillassoux y su crítica al *correlacionismo*); y c) por último, realizaremos una breve exposición de los *procesos de individuación* y el *modo de existencia del objeto técnico* que plantea Gilbert Simondon (por la sencilla razón

---

<sup>646</sup> Derrida, J. *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Op. Cit., p.344.

<sup>647</sup> Sloterdijk, P. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p.28.

<sup>648</sup> En este sentido, podrá decir Stiegler que “el sílex es la primera memoria reflejante, el primer espejo”. Stiegler, B. *La técnica y el tiempo. Vol. I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002, pp. 204 y 214, respectivamente.

de que su propuesta nos encanta y, de paso, nos permite preparar/ensayar la ritmicidad a partir de la cual ejecutaremos nuestro próximo movimiento: auscultamiento de los pliegues de la vida en el proceso material del universo mediante una ecografía de lo vivo).

Siguiendo *la marca de la escritura*<sup>649</sup>, pero criticando que está sea concebida como un *grama* anterior y/o condición de posibilidad de todo lenguaje, Haraway destacará la importancia central que esta tiene *en la actualidad* para su problematización de los cyborgs: “la escritura es, sobre todo, la tecnología de los *cyborgs*, superficies grabadas al aguafuerte en estos años finales del siglo xx”<sup>650</sup>. Si bien no existe una separación ontológica fundamental entre vida y técnica, entre máquina y organismo, esta relación liberadora y problemática (en que “los artefactos protésicos [pueden ser] (...) partes amigables de nosotras mismas”<sup>651</sup>) es analizada prioritariamente como un *acontecimiento contemporáneo*. Dicho en otros términos: para Haraway, los seres humanos *no siempre fuimos cyborgs* (como sí se podría aseverar al seguir los planteamientos de Stiegler o Derrida), pero dicha *raza bastarda* despojada de las nefastas totalizaciones de la identidad emerge precisamente allí donde “la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida”<sup>652</sup>; es decir, allí donde la identidad humana es deconstruida y se comprende, por ende, que igual de nefasta y artificiosa es la distinción entre máquina y organismo, entre técnica y vida. Ahora bien: al igual que en Derrida, esta escritura deconstructiva sirve tanto para combatir las totalizaciones unitarias como las dicotomías clásicas de la metafísica en las cuales se sustentan y soportan los mecanismos sociales de dominación (yo/otro; mente/cuerpo; cultura/naturaleza; hombre/mujer; verdad/ilusión), pero: a) insistiendo en que la marca de la técnica no debe ser aprehendida como pro-tesis fundacional (aunque se enfatice el carácter no-originario), sino como un proceso actual y contemporáneo: “a finales del siglo XX (...) todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y

---

<sup>649</sup> Para Haraway, de hecho, “los conocimientos situados son siempre conocimientos *marcados*”. Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 188.

<sup>650</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 302.

<sup>651</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 306.

<sup>652</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 257.

organismo (...) somos *cyborgs*”<sup>653</sup>; b) además, no se trata para Haraway de un *espaciamento entre*, sino de un único campo de diferencias (he aquí la ritmicidad de la *inmanencia inmanencial*) en que debemos encarnarnos: “no existe escapatoria de este campo de diferencias, repleto de promesas y de miedos a las encarnaciones cyborgianas y a los conocimientos situados”<sup>654</sup>; c) este *campo de diferencias*, sin embargo, tiende igualmente a la diseminación/desorden: “prefiero una *imagen de red* ideológica que sugiera la *profusión* de espacios e identidades (...) [en que] la consecuencia es la *dispersión*. La tarea es sobrevivir en la diáspora”<sup>655</sup>; y d) la forma de hacerlo, es mediante el *acto de re-escritura* de nuestros propios cuerpos que encarnan una *perspectiva situada* y concreta dentro del campo de diferencias: “somos técnicas de *futuros realizables*” y, de lo que se trata, es de “*actuar poderosamente*”<sup>656</sup>. Por ende, en la propuesta cyborg de Haraway el protagonismo corre por cuenta de la *inmanencia inmanencial*, con una preeminencia del *acto* y una tendencia al *desorden*, lo cual denominamos como *eco perspectivista* en la disputa del acontecimiento como inversión de la metafísica.

En efecto, la explicitación y reivindicación de una *perspectiva parcial* en la construcción del conocimiento –es decir, la proposición de los *conocimientos situados*– no sólo es para Haraway un ámbito protagónico en que se juega la responsabilidad y objetividad feminista (en contraposición a las declaraciones de conocimiento irresponsables e insituables), sino que, también –como ya vimos–, se constituye en la forma de combatir<sup>657</sup> la identidad unitaria de una objetividad insituable u omnisituable (como Dios), así como entablar la lucha simultánea contra una *dialéctica del apocalipsis* en que una determinada posición (por ejemplo, del *Yo*) somete y domina a todos/as aquellos/as que fueron constituidos social e históricamente como *Otros* (mujeres, pobres, inmigrantes, locos). Por ende, el *perspectivismo cyborg* implica reconocer “las multiplicidades

---

<sup>653</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p.254.

<sup>654</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p.395.

<sup>655</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., pp. 291-292, la cursiva es nuestra.

<sup>656</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., pp. 395 y 310, la cursiva es nuestra.

<sup>657</sup> Para Haraway, de hecho, se trata de un verdadero *duelo de escrituras*: “estos *cyborgs* de carne y hueso (...) están reescribiendo activamente los textos de sus cuerpos y de sus sociedades. La supervivencia está en juego en este duelo de escrituras”. Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., pp. 303-304.

problemáticas de los yoos postmodernos”, pero asumiendo que estos deben ser particularmente encarnados, en la medida que “la única manera de encontrar una visión más amplia [es decir, que escape simultáneamente a la ilusión de identidad y a la dialéctica del apocalipsis<sup>658</sup>] es estar en algún sitio en particular”, es “crear multiplicidades fuera de la geometría de los esquemas parte/todo”<sup>659</sup>.

Desde esta ritmicidad que reivindica la *inmanencia inmanencial* de un campo de diferencias abierto y no-totalizable que debe ser materialmente encarnado, ejecutará Rosi Braidotti su problematización de *lo posthumano*. Si “el *cyborg* es una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar (...a saber,) el yo que las feministas deben codificar”<sup>660</sup>, la forma concreta en que lo ensayará Braidotti será mediante la proposición de un *sujeto nómada* de pertenencias múltiples comprendido como *posthumano*. De esta forma, frente a “los textos de la gran tradición filosófica humanista (...) yo quisiera oponerles una forma apasionada de posthumanismo, basada en una ética nómada feminista”<sup>661</sup>; es decir, “una visión nómada y posthumanista del sujeto que proporciona una base alternativa para la subjetividad ética y política”<sup>662</sup>. Y dicha contraposición, como en Haraway, implica una lucha contra las identidades y las dualidades cosificadoras de la metafísica que se entabla mediante la *escritura*: “la escritura es el proceso de anular la ilusoria estabilidad de identidades fijas, de hacer estallar la burbuja de la seguridad ontológica que proviene de la familiaridad con el sitio lingüístico de cada uno (...) De manera que la escritura tiene que ver con desarticular la naturaleza sedentaria de las palabras, desestabilizar las significaciones del sentido común, deconstruir las formas establecidas de la consciencia”<sup>663</sup>. De este modo, si Haraway nos proponía una reescritura *cyborg*, Braidotti insistirá en la necesaria ejecución de una *escritura nómada* que, si bien desarticula el sedentarismo de las identidades y dualidades cosificadoras, no implica la asunción de un puro desarraigo

---

<sup>658</sup> Escribe Haraway: “Uno es muy poco, pero dos son demasiados”. Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 304.

<sup>659</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., pp. 388, 339 y 66.

<sup>660</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 279.

<sup>661</sup> Braidotti, R. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000, p.69.

<sup>662</sup> Braidotti, R. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2009, p. 28.

<sup>663</sup> Braidotti, R. *Sujetos nómades*. Op. Cit., p. 47.

desterritorializado. Antes bien, ser nómade y vivir en transición requiere la construcción de tranquilizadoras bases identitarias, sólo que estas deben ser múltiples y no adoptadas y vividas como un tipo de identidad fija y permanente. Escribe Braidotti: “como bien lo señala Haraway: uno debe situarse en algún lugar para poder hacer enunciaciones de valor general. Por consiguiente, el nomadismo no es fluidez sin fronteras, sino que consiste más bien en una aguda consciencia de no fijación de límites. Es el intenso deseo de continuar irrumpiendo, transgrediendo”<sup>664</sup>.

Ahora bien, es precisamente a partir de este *deseo* de continuar irrumpiendo, que se desata una importante diferencia rítmica entre ambos planteamientos: “el/la nómade es un *cyborg*, pero que cuenta además con un inconsciente”<sup>665</sup>. Si bien el sujeto nómade/posthumano se encarna material y situadamente en un campo de diferencias (rompiendo tanto con la distinción humano/animal como con la dicotomía natural/artificial al ensamblarse íntima y directamente con la tecnología), este sujeto, *además* –y de forma protagónica– porta en sí una *potencia vital* que retorna comprendida como deseo de devenir: “lo que retorna ahora es el «otro» 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”<sup>666</sup>. Por ende, el sujeto nómade/posthumano no es sólo un acontecimiento actual y contemporáneo que se pone en juego por la irrupción e inmersión tecnológica propia de la segunda mitad del siglo xx, sino que extiende el campo acontecimental al deseo movilizado por una potencia siempre presente<sup>667</sup>: “yo propongo pensar en la positividad de *zoé* y en su «estar siempre ahí», desde siempre ahí (...); propongo una vertiente posthumanista de vitalismo no antropocéntrico como una fuerza afirmativa y productiva [...en que]

---

<sup>664</sup> Braidotti, R. *Sujetos nómades*. Op. Cit., pp. 77-78.

<sup>665</sup> Braidotti, R. *Sujetos nómades*. Op. Cit., p. 78.

<sup>666</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 61.

<sup>667</sup> Si bien, respecto a Haraway, la inclusión protagónica de la *potencia vital* implica una *ampliación del acontecimiento*, no es menos cierto que, en ambas, vida y técnica se fusionan sólo en el siglo xx. Escribe Braidotti, específicamente, que “la posmodernidad tardía es el momento en que *bios/zoé* se encuentra y se fusiona con *techné*”; y no, como en los planteamientos de Sloterdijk, Stiegler o Derrida, de un acontecimiento con valor de inicio y/o inaugural en que, en relación al *logos* y *lo humano*, la *techné* se convierte en su íntima condición de posibilidad. Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 160.

Zoé se refiere a la vitalidad eterna de la vida como continuo devenir”<sup>668</sup>. Tanto en Haraway como en Braidotti se trata de *actuar poderosamente* dentro de un plano de *inmanencia inmanencial* (como vida materialmente encarnada que se ensambla creativamente con la tecnología), pero con un énfasis y protagonismo inverso: la *acción material poderosa* (preeminencia del acto) frente a la *potencia vital/material que ejecuta actos creativos* (preeminencia de la potencia).

En este sentido, la problematización de Braidotti no sólo difiere del *eco perspectivista* de Haraway (articulándose rítmicamente, más bien, a partir de un *eco panteísta*), sino que difiere también de su principal y explícita fuente de inspiración teórica; a saber, el *eco místico* de Gilles Deleuze. Este último, de igual forma, no coincide rítmicamente con su más propia e íntima afiliación teórica: el *pliegue panteísta* de Spinoza (del que sí se hacen eco, diferenciadamente –a nivel melódico y armónico–, tanto Henry Bergson como Rosi Braidotti). He aquí la diferida ironía ecológica que, anteriormente, anunciamos que se desplegaría en las inversiones y resonancias del repliegue metafísico. No sólo un planteamiento filosófico puede diferir rítmicamente de su principal fuente de inspiración teórica (como vimos en Braidotti y Deleuze), sino que, además, se puede ejecutar desde una misma escala rítmica un problema completamente distinto (pensemos, por ejemplo, en la *resonancia panteísta* a partir de la cual se ejecuta el problema bergsoniano de la *evolución creadora* y el problema braidottiano del *sujeto nómade/posthumano*). En esta última vertiente, el protagonismo de la *inmanencia inmanencial* y la preeminencia de la *potencia vital* se acerca al *eco místico*, pero se aleja simultáneamente de este en lo concerniente a la tendencia a la fuga/desorden. Si bien para Braidotti, precisamente, el nomadismo –como en Deleuze– juega un rol desterritorializador en lo concerniente a la adopción de identidades fijas, no es menos cierto que –como en Foucault–, existe en el “sujeto” nómade una necesaria e irrenunciable sujeción a límites y una consecuente *tendencia al orden*: “la estructura corporizada del sujeto es *un límite en sí misma*. Aceptar que *hay fronteras diferenciales* no nos condena al relativismo”, pero implica reconocer que “el factor esencial concierne a las fronteras o líneas de demarcación entre mi cuerpo y otros cuerpos externos”<sup>669</sup>.

---

<sup>668</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., pp. 65, 68 y 66.

<sup>669</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., pp. 364 y 207, la cursiva es nuestra.



En efecto, para el sujeto nómada posthumano, de lo que se trata, es de “trabajar en pos de *un sistema de codificación ética de las diferencias*”<sup>670</sup> y no, como en el nomadismo deleuziano, de construir un cuerpo sin órganos descodificado; es decir, un cuerpo de la *diferencia en sí*, de la diferencia que no se inscribe jamás en un sistema organizado de codificación –aunque sea este múltiple, nómada, vitalista y posthumano–, ya que esta inscripción implicaría, para una *ecología mística*, una concesión inadmisibles respecto al movimiento de trascendencia que debe ser siempre e indefectiblemente exorcizado. De este modo, por mucho que Braidotti insista hasta el cansancio en destacar la importancia fundamental de la *potencia bios/zoé*<sup>671</sup> (al estilo deleuziano), así como en adoptar una posición de combate frente a visiones que, desde su punto de vista, abrazan a la muerte oponiéndose a dicha corriente vitalista<sup>672</sup>, su planteamiento ético, político y teórico no resuena ni a perspectivismo

---

<sup>670</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 199, la cursiva es nuestra.

<sup>671</sup> En conjunción a lo ya citado, *recitemos* otros ejemplos paradigmáticos: “La subjetividad nómada implica un enfoque materialista de la afectividad y una marca no esencialista del vitalismo”; “la potencia de *bios/zoé* desaloja la visión humanista de la consciencia, que se sustenta en la soberanía del «yo»”; “El humanismo residual de la noción de «biopoder» de Foucault ha sido desplazo por el surgimiento de *bios* y *zoé* como fuerzas vitales esenciales en el modelado de los espacios sociales contemporáneos”; “la vida como *bios/zoé* produce nuevas zonas siempre crecientes de actividad e intervención”; “Como una variedad del «materialismo encantado», el nomadismo filosófico se opone a la arrogancia del antropocentrismo y propone una alianza con las fuerzas productivas de *zoé* o la vida en sus aspectos inhumanos (...) Por consiguiente, la afinidad con *zoé* es un buen punto de partida para lo que puede constituir el último acto de la crítica de las posiciones de sujetos dominantes, esto es, el retorno de la vida animal o de la tierra en toda su potencia”. Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., pp. 19, 67, 85, 86 y 141.

<sup>672</sup> En referencia a Heidegger y Agamben, Braidotti es enfática en manifestar que “nada que no sea la esterilidad de la costumbre justifica el énfasis en la muerte como el horizonte de los debates sobre los límites de nuestra comprensión de lo humano (...) Giorgio Agamben interpreta diferentes variaciones sobre el tema de *bios/zoé* y asimila la noción de *zoé* a la economía de la no vida en el sentido de una falta de humanidad (...) En consecuencia, *zoé* se asimila a la muerte en el sentido del cadáver; la existencia corporal liminal de una vida que no llena los requerimientos para ser considerada humana (...) Esta perspectiva está ligada a la teoría del Ser de Heidegger, según la cual éste hace derivar su fuerza de aniquilación de la vida animal. Agamben perpetúa el hábito filosófico de tomar la mortalidad o la finitud como el horizonte transhistórico para los debates de la «vida»”. Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., pp. 65, 63 y 64. Si bien en su siguiente libro Braidotti matiza levemente estos puntos de vista (al incluir un capítulo dedicado exclusivamente a la aparente esterilidad de lo inhumano y de la muerte), la ritmicidad de su propuesta se sostiene, profundiza y mantiene. Ver Braidotti, R. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.

nietzscheano ni a misticismo deleuziano, sino que, antes bien, se constituye en un remake posthumanista del panteísmo spinozista/bergsonian.

Ahora bien, estas sutiles (pero decidoras) diferencias rítmicas, lejos de constituirse en una rareza o inusitada excepción, se erigen más bien en la normatividad ecológica propia del movimiento de repliegue metafísico. Como vimos, incluso en aquellas propuestas que presentan explícitos y protagónicos puntos de afinidad y encuentro, las divergencias rítmicas pueden desencadenar diferentes resonancias ecológicas. Otro claro ejemplo lo podemos encontrar, esta vez, bajo el protagonismo rítmico de la *inmanencia trascendental*. Incluso al interior de un mismo movimiento teórico –en este caso, el denominado *realismo especulativo*–, se pueden colegir diferentes y diferenciados ecos metafísicos. Al igual que en las problematizaciones anteriores, podemos encontrar en la *propuesta especulativa* de Meillassoux una oposición directa y explícita frente al giro lingüístico y las filosofías de la consciencia, en tanto que estos se constituyen en los medios principales a partir de los cuales la filosofía moderna y contemporánea despliega su principal vicio; a saber, el *correlacionismo*, entendido como “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente”<sup>673</sup> y por separado. En efecto, esta propuesta tiene como principal objetivo “volver a encontrar un alcance absolutorio del pensamiento (es decir...), reconciliar pensamiento y absoluto”<sup>674</sup>. Por ende, este remozado *eco del pliegue racionalista* replanteará las relaciones establecidas entre “la esfera del *en-sí*” (conceptualizada como *un gran afuera*; a saber, un absoluto no contradictorio, no totalizable y no correlativo en relación al pensamiento), y “la esfera del *para-nosotros*” (es decir, de un pensamiento que se aleja del correlacionismo filosófico contemporáneo –que renuncia a pensar el *objeto en sí*– y se acerca a la *potencia especulativa y no correlacionista* presente tanto en el pensamiento filosófico pre/kantiano –por ejemplo, en la visión cartesiana de que *la naturaleza es sin pensamiento*–, como en el moderno pensamiento científico). *El problema* filosófico por excelencia, en este sentido, será el de la *ancestralidad*; es decir, el problema de aprehender y dar cuenta de un mundo anterior a la

---

<sup>673</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p.29.

<sup>674</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p.204.

emergencia del pensamiento, de “la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral anterior a la vida terrestre”<sup>675</sup>. *La respuesta*, por ende, no puede ir en la línea de una *arqueología del saber* (que continuaría presa del correlacionismo), sino de una *ancestrología del objeto* (como archifósil o materia fósil) que ejecute un “abandono de lo trascendental” que nos mantenga “a igual distancia del realismo ingenuo y de la sutileza correlacional”<sup>676</sup>.

Dicho en otros términos: la respuesta al problema debe ser ejecutada al ritmo de la *inmanencia trascendental* del Gran Afuera o Afuera Absoluto (eterno en-sí, indiferente a nosotros) frente al cual, mediante un nuevo pensamiento, podemos *abrirnos camino* saliendo de nosotros mismos. Ahora bien, este “absoluto primero (análogo de Dios) del cual sería derivable un absoluto segundo, es decir un absoluto matemático (el análogo de la sustancia extensa) (...) lejos de garantizar un orden, sólo garantiza la destrucción posible de todo orden”<sup>677</sup>. Meillassoux insiste en que se trata de *una potencia más bien amenazante* (es decir, inmanencia trascendental con *preeminencia de la potencia*), lo cual, además, es “una Todo-Potencia no normada” y sin ley que destruye todo orden. En tanto que *tendencia al desorden* en que la *contingencia* se convierte en lo único necesario, el Gran Afuera de Meillassoux es conceptualizado como una forma extrema de *caos* (un *hiper-Caos*) que rompe con el principio de razón suficiente, pero sin caer en las redes del azar ni de la pura sinrazón. Antes bien, se trata de un *principio de irrazón* (también llamado principio de factualidad), en que lo fundamental es el reconocimiento de que *sólo la contingencia es necesaria*; es decir, que las leyes físicas pueden cambiar en cualquier momento ya que no tienen ninguna razón de ser (la contingencia, en efecto, es la fragilidad real del poder ser-otro, es “el saber que poseo acerca del efectivo carácter precedero de una cosa determinada”<sup>678</sup>) aunque, sin embargo, este Afuera-Caótico posee *una condición precisa de estabilidad*, una temporalidad liberada de la necesidad real: lo *transfinito* (y no lo azaroso) como condición matemática del Absoluto.

---

<sup>675</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p.37.

<sup>676</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p.50.

<sup>677</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p. 106.

<sup>678</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p. 92.

Dicho de otro modo: para construir la solución del problema de la ancestralidad, Meillassoux formulará un principio especulativo primero (principio de factualidad/irrazón), del cual se deriva un absoluto segundo (lo transfinito), el cual se convierte en nuestra forma (matemática) de abrirnos camino hacia el Absoluto mediante el pensamiento. Y, si “el abrirse camino hacia el absoluto es matemático”, lo es en tanto que *lo transfinito* permite conocer “lo que puede ser mientras no estamos (...) mediante la matematización de la naturaleza”<sup>679</sup> (y no mediante *el azar*, que siempre supone un conjunto previo de leyes que permiten su efectuación). De este modo, en tanto que “la contingencia de las leyes naturales *es inaccesible al razonamiento aleatorio*”<sup>680</sup>, la derivación del absoluto segundo debe efectuarse a partir de una *axiomática transfinita intotalizante* que de cuenta de la aperturidad contingente del Gran Afuera (lo cual –insiste Meillassoux–, no puede realizarse mediante un recurso al *azar* que perpetúa la errada creencia en un principio de razón).

Sabemos que los términos «azar» (del árabe: *az-zahr*) y «aleatorio» (del latín: *alea*) remiten ambos a etimologías vecinas: «dado», «lanzamiento de dados», «juego de dados» [las cuales (...)] convocan entonces los temas inseparablemente vinculados, y no opuestos, del juego y del cálculo [en que(...)] domina la identificación del ser con el azar (...). El término contingencia, en cambio, remite al latín *contingere*: *lo que sucede* (...) lo suficiente como para que *nos suceda*. Lo contingente, en suma, es *cuando algo por fin sucede, algo diferente*, que, escapando a todos los posibles ya repertoriados, pone fin a la vanidad de un juego en donde todo, incluso lo improbable, es previsible<sup>681</sup>.

En otros términos: lo que Meillassoux explícitamente propone es un *final del juego* y de la *partida metafísica* (que renuncia a dar una respuesta especulativa al hecho de que no haya un principio de razón que rija y dirija el

---

<sup>679</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., pp. 166 y 183.

<sup>680</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p. 161.

<sup>681</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., pp. 173-174.

Afuera Absoluto) y, acabando con lo lúdico, dar comienzo a *las cosas serias*; es decir, a la *especulación no-metafísica* que piensa (matemática y transfinitamente) una realidad que se supone independiente de la existencia del pensamiento. De este modo, el *realismo especulativo* de Meillassoux implica un retorno ecológico *invertido* del absoluto *metafísico* racionalista, a la par que un *giro especulativo* (diríamos nosotros: *metabiótico*) hacia un Afuera que permite romper con “esa creencia en la *primacía de la relación* por sobre los términos vinculados”, con ese *CO* (de la co-relación, de la co-presencia, de la co-donación) que se ha convertido en “la partícula dominante de la filosofía moderna”<sup>682</sup>. El *acontecimiento* –dicho en otras palabras–, no radica en la *ritmicidad del eje*, sino que en la comprensión de la rueda trascendente como afuera absoluto (no totalizable) del que se deriva su propia condición matemática que es aprehendida por la rueda inmanente mediante un pensamiento transfinito.

Para Graham Harman, por su parte, resulta igualmente importante denunciar el *privilegio de la co-relación* (entre realidad y pensamiento), el cual impide construir una genuina *pregunta por el objeto*; a la par que, de forma simultánea, critica a aquellos planteamientos teóricos que, teniéndolos protagónicamente en cuenta, insisten, sin embargo (como Whitehead o Latour), en centrar la cuestión en las *relaciones entre objetos*, y no en la problematización que considera que “el objeto (...) no es material ni relacional”, que “*cada objeto es [en sí mismo] un acontecimiento complejo*”<sup>683</sup>. En este sentido, para Harman el *problema metafísico* fundamental será el de un universo intotalizable compuesto de infinitos objetos que, no obstante, no se relacionan *entre* ellos, sino que “en” ellos. No hay más *espaciamento*, diríamos, que el del propio objeto en su interioridad. Por ende, aprehender “el interior de los objetos como el lugar de la realidad”, implica asumir que los objetos se *retraen* de cualquier relación a la par que *exceden* a la misma debido a su “estructura eminentemente volcánica”<sup>684</sup>. Que el objeto se *retraiga* implica que su profundidad infinita jamás pueda ser aprehendida del todo y/o agotada por una relación; y, que se *exceda*, conlleva que los objetos sean conceptualizados como *transactuales* (es decir, que nunca se

---

<sup>682</sup> Meillassoux, Q. *Después de la finitud*. Op. Cit., p. 30.

<sup>683</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., pp. 84 y 26, la cursiva y los corchetes son nuestros.

<sup>684</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., pp. 139 y 126.

actualizan del todo). En efecto, en tanto que “el mundo consiste puramente de dos elementos: los objetos y sus interiores”<sup>685</sup>, la forma en que se articula/ensambla la soledad monástica de dichas *burbujas privadas* (privadas en tanto que detentan una interioridad autónoma, pero también privadas de comunicación e inter-relación), es mediante *un poder fantasmal interior*, mediante *una energía atractiva* que hace que los objetos choquen sin relacionarse y convivan sin que sus vidas interiores logren tocarse.

¿Quiere esto decir que, en la *inmanencia trascendental* de este “modelo orientado a objetos [que] propone que el espacio está fragmentado en infinitas locaciones discretas”<sup>686</sup> la ejecución, como en el realismo especulativo de Meillassoux, cuenta con una preeminencia de la potencia? En modo alguno. Antes bien, para Harman, “hablar de una cualidad en términos de potencialidad es, ya, hablar de ella desde afuera (...) el tema de la potencialidad es sólo un atajo para evadir la cuestión de verdad difícil: ¿qué es la *actualidad* (...)?”<sup>687</sup>. Evidentemente, no se trata aquí de decir (al estilo de Whitehead o Latour) que sólo lo actual es real (con un predominio de la relación), sino de aprehender lo transaccional de la vida interior de todo objeto que genera un *acto de atracción*, “un nuevo acto de causación”. Para Harman –haciéndose eco explícito del *ocasionalismo*, en que las cosas del mundo existen unas al lado de las otras sin teñirse entre sí mediante una apelación a la intermediación/coordinación divina– esta *acto transaccional* adquirirá el nombre de *causación vicaria*; es decir, doctrina mediante la cual “cada objeto individual debe estar equipado para tocar y empujar a los demás *a pesar* de retraerse de ellos”<sup>688</sup>. De este modo, se prescinde de la coordinación/armonización ejecutada por Dios, haciendo que el propio interior del objeto juegue el rol de mediación mediante el despliegue de un *acto atractivo* doblemente sustractivo: “necesitamos una ontología en la que los individuos puedan sustraerse de sus historias y a la vez sustraerse unos de otros”<sup>689</sup>. He aquí la *doble grieta* de una *inmanencia trascendental* en que, por una parte, se abre un abismo infranqueable *entre* los objetos y, por otra, en su

---

<sup>685</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 170.

<sup>686</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 177.

<sup>687</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 83.

<sup>688</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 134.

<sup>689</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 208.

propia interioridad estos son concebidos como “una *entidad fatalmente fracturada* entre su realidad íntima y sus accidentes, relaciones y cualidades”<sup>690</sup> (y, todo ello, no mediante la potencia –como hemos insistido–, sino que a través de un *predominio del acto* atractivo doblemente sustractivo).

Además, si para Meillassoux el *realismo especulativo* deja atrás a la metafísica mediante la adopción de un *pensamiento transfinito* (en la medida que, como vimos, del absoluto primario se deriva un absoluto secundario de tipo matemático), para Harman –por el contrario– se trata de un *retorno especulativo de lo metafísico* en que la realidad, antes que matemática, es de naturaleza metafórico/attractiva. Ciertamente, no se trata de la metáfora entendida a la luz de la filosofía del lenguaje, sino como el *dominio onto-cosmológico* de la causación/atracción que sustrae: “la metáfora [así entendida] parece funcionar como un puente que cruza un vacío entre dos regiones del ser”; a saber, se trata de “un nuevo acto de causación [en que (...)] el atractivo no es sólo *un tipo* de causación: es la causación misma. No es un acontecimiento único que pone a dos objetos en relación”<sup>691</sup>, sino que es una estructura binaria que se despliega atractivamente en el interior del objeto. Es en este sentido que debemos leer la siguiente afirmación de Harman: “la metafísica puede considerarse una rama de la estética, y la causación una forma de belleza”<sup>692</sup>.

Nos alejamos, por ende, del *eco (matemático) racionalista* con que se despliega el realismo de Meillassoux, y nos acercamos rítmicamente a la ejecución de un *eco (metafórico)teológico* en que –como en Heidegger, pero con otra armonía y melodía–, el protagonismo de la *inmanencia trascendental* se ejecuta con un *predominio del acto* y una *tendencia al orden*. En efecto, el *orden cosmológico* de su realismo especulativo (en que el objeto tiene partes, pero no forma parte de ningún Uno-Todo) se encuadra en la indefectible

---

<sup>690</sup> En efecto, “reconocer detalladamente estas grietas es la tarea de la filosofía orientada a objetos”. Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., pp. 158-159, la cursiva es nuestra.

<sup>691</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., pp. 123 y 144. En otro texto, Harman enfatiza aún más su conceptualización objetual (y no relacional) del acontecimiento: “los objetos en tanto acontecimientos son ecos de los objetos en tanto objetos (...) ningún acontecimiento puede ocurrir si no es por los objetos involucrados en el acontecimiento”. Harman, G. “Decadencia en el sentido biográfico. Tomando distancia de la Teoría del Actor-Red”. *Cuadernos de Teoría Social*, Año 2, N° 4, p. 64.

<sup>692</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 145.

inconmensurabilidad de lo objetual (como vimos, los objetos y su interioridad son los únicos componentes del universo y el escenario en que se despliega la realidad). La pregunta, por ende, no es por lo que ocurre *entre* los objetos (es decir, por sus relaciones), ni tampoco por lo que estos hacen (de forma autónoma) o lo que con ellos se hace (en tanto que instrumentos). Antes de ser usado y estar a la mano –corregirá Harman a Heidegger– el objeto *es*, razón por la cual la pregunta debe apuntar decididamente a desentrañar *qué* es la esencia del objeto (y no sólo del Dasein)<sup>693</sup>. Porque estos no sólo tienen una rica, profunda e infinita vida interior, sino que poseen una “*vida esencial* en la que ninguna relación nos toca”<sup>694</sup> y desde la que se ejecuta la atracción/causación/sustracción.

El recurso a la *vida* –cabe enfatizarlo–, no es una mera concesión lingüística o un simple modo de expresión. Harman utiliza constantemente expresiones como “el submundo oscuro del objeto en su vida secreta”; “la vida misma de las cosas”; “la vida interna de un objeto”; o “un objeto como aquello que tiene una vida unificada y autónoma”<sup>695</sup>. En otro texto<sup>696</sup>, de hecho, este define la vida interna del objeto como una *simbiosis* que marca sus etapas transformadoras (por ejemplo, la *maduración* cuando se expanden las simbiosis establecidas, o la *decadencia*, cuando las simbiosis caen en una literalización excesiva). Y, si bien Harman se encarga de recalcar que no se trata del retorno de un *vitalismo salvaje*<sup>697</sup> (al estilo, por ejemplo, de Bergson), o de comprender la simbiosis en un sentido biológico (ya que se trata, antes bien, de una *metáfora biográfica* que da cuenta del nacimiento, maduración, decadencia y muerte del objeto)<sup>698</sup>, no es menos cierto que esta *bio-grafía* da cuenta de un orden en el despliegue de la vida interior, así como la consecuente definición del escenario ontológico en que se ejecuta el acto de causación. En esta línea, podríamos

---

<sup>693</sup> Por lo demás, el propio Harman parece ser consciente de su *ritmicidad* teológica cuando menciona que “Heidegger se enfrenta con el mismo problema” (aunque, como hemos visto, la *resolución armónico-melódica* sea por completo diferente). Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 133.

<sup>694</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 228.

<sup>695</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., pp. 24, 106, 177 y 219, respectivamente.

<sup>696</sup> Harman, G. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge, UK: Polity, 2016.

<sup>697</sup> Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 120.

<sup>698</sup> Harman, G. “Decadencia en el sentido biográfico”. Op. Cit.



comprender la propuesta metafísico-cosmológica de Harman como un *animihismo*; a saber, un invertido eco teológico en que se conjuga el *animismo* (de un universo compuesto única y exclusivamente por la vida interior de los objetos) con el *nihilismo* (de un universo radicalmente carente de relación –a saber: *ne hilum*– en que la vida interior es una vida sin vida, bio/graffa homogeneizada y extendida). Si bien Harman se opone enfáticamente al enfoque *simétrico* de Bruno Latour (en que todas las relaciones, independientemente de los actores involucrados, son ontológicamente simétricas), él igualmente extiende por todo su cosmos el mecanismo simbiótico y casuístico (a saber, vicario y atractivo) de la interioridad inmaterial de una vida carente de vida que es doblemente sustractiva.

En esta línea, problematizar radicalmente la simetría desde una remozada cosmología implicaría no sólo enfatizar el carácter asimétrico de las relaciones (por ejemplo –como insiste Harman, invocando a Homero–, en que la famosa metáfora del “mar color vino-oscuro” no se puede simplemente invertir simétricamente por un “vino color mar-oscuro”<sup>699</sup>), sino que también se debe cuestionar la homogeneización *animihístico-simbiótica* de la supuesta vida interior de los objetos. Si queremos realmente hacer una filosofía que incorpore a los pájaros, tormentas, motas de polvo y centrales eléctricas, tal vez deberíamos partir por pensar los *modos diferenciales de existencia de los objetos* (sin hacer de todos un mismo y único escenario ontológico que define el orden cosmológico del universo). Dicho en otros términos: debemos perder el miedo al peligro inherente que despliega la diferencia. Por motivos completamente diferentes, y desde ritmos y problemas armónico-melódicos radicalmente divergentes, tanto el eco místico de Deleuze como el eco teológico de Harman pueden terminar (paradójicamente) sentenciando y defendiendo lo mismo; a saber, *un mismo clamor del ser para todos los entes*. Ya sea para evitar la irrupción de una perspectiva trascendental de privilegio que incruste sedimentos de trascendencia en el devenir efervescentemente relacional del plano de inmanencia, o bien para eliminar el privilegio de la correlación entre pensamiento y realidad que impide aprehender los núcleos únicos y no

---

<sup>699</sup> O bien, como solían decir en mi pueblo (de modo, por lo demás, nada homérico): no es lo mismo decir “un metro de encaje negro” que “un negro te encaje el metro”.

relacionales del cosmos/naturaleza, en ambas propuestas se termina por recurrir a un exorcismo homogenizante que, apelando a un mismo clamor que *deviene* o a una misma vida interior que *es*, termina por traicionar a las diferencias singulares y atractivas que animan sus respectivas propuestas. En ambos, de hecho, podemos apreciar un cierto rechazo y reticencia respecto al uso e incorporación de estrategias histórico-genéticas<sup>700</sup> que, desde nuestra perspectiva, nos permitirían no sólo evitar el exorcismo homogenizante en clave *no-totalitaria* (es decir, como *acontecimiento*) que ambos ejecutan en sus respectivos contextos, sino que también repensar conjuntamente lo que la filosofía jamás ha dejado de pensar (ni puede dejar de hacerlo) en cada uno de sus movimientos: la no-relación y la relación, la interioridad del ser y el devenir del proceso.

Y esto es, precisamente, lo que podemos encontrar en una lectura atenta de la propuesta filosófica de Gilbert Simondon: análisis histórico-genético de diferentes *modos de individuación* (físico, vital, psicosocial) que conviven y se relacionan diferencialmente en un mismo plano/universo con un protagonismo de *lo técnico*. En efecto, para Simondon, de lo que se trata es de ejecutar un pensamiento de la “*conservación del ser a través del devenir*”<sup>701</sup>; es decir, un pensamiento de la capacidad que tiene el ser de *desfasarse* en relación consigo mismo en tanto que *deviene*. El planteamiento de Simondon, por tanto, es concebido explícitamente como un *monismo genético*; a saber, ritmicidad de la *inmanencia inmanencial* en que el componente *genético* da cuenta de la unidad (del ser) que contiene la pluralidad (del devenir) evitando las trampas del dualismo: “la única compatibilidad entre la dualidad y la unidad está en la génesis del ser, en la ontogénesis”<sup>702</sup>. Ahora bien: ¿cómo se define concretamente la *ontogénesis*? La respuesta de Simondon es clara y enfática: “devenir del ser en

---

<sup>700</sup> Para Deleuze, como hemos repetido insistentemente, de lo que se trata es de una coexistencia de planos, y no de una sucesión histórica de sistemas. Para Harman, por su lado, la pregunta adecuada es por la *esencia del objeto*, y no por las entidades como procesos histórico-genéticos: “el intento de reemplazar la «esencia» de las singularidades individuales con un proceso histórico genético-dinámico debe fallar”. Harman, G. *Hacia el realismo especulativo*. Op. Cit., p. 208.

<sup>701</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 11.

<sup>702</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 346.

tanto que ser que se desdobra y se desfasa al individuarse”<sup>703</sup>. Aprender la *génesis* del ser es, por ende, aprender sus inmanentes desdoblamientos e *individuaciones*; es decir, los encadenamientos de estados metaestables (a través de la liberación de energía potencial) que hacen aparecer *fases en el ser* (que no son –urge recalcarlo– las fases “del” ser, sino la ejecución misma de dicha *operación-operativa*).

Siguiendo esta línea, las fases en el ser definidas por Simondon son las siguientes: a) *fase pre-individual*, comprendida como la metaestabilidad primitiva y original de lo real que es *más* que unidad y *más* que identidad (es decir, *excedente* de energía potencial de un sistema tenso sobresaturado disponible para ejecutar una nueva individuación); b) *fase individual*, que corresponde a la invención concreta de individuos físicos y/o vitales que, históricamente, han sido comprendidos por la filosofía como un orden estable y dual (es aquí, en efecto, en donde se aplican los conceptos de unidad e identidad, así como el principio de identidad y el principio de tercero excluido) que *separa* al individuo de su medio, que *despega* lo concretamente individuado (ya sea físico o vital) de su inseparable proceso de individuación y de sus potenciales pre-individuales; y c) *fase transindividual*, que da cuenta de las individuaciones *psíquicas* (internas al individuo vivo) y *colectivas* (externas al individuo vivo) que fundan *un nuevo problema –“psicosocial”– que debe ser resuelto* (como veremos luego, mediante un rol protagónico de la técnica) no en la esfera individual, sino en la dimensión transindividual de lo colectivo: “a lo colectivo tomado como *axiomática que resuelve la problemática psíquica le corresponde la noción de transindividual*”<sup>704</sup>.

Este despliegue de la *unidad transductiva* del ser (a saber, el continuo desfasarse en relación consigo mismo que ejecuta un sistema tenso sobresaturado) mediante diferentes *formas, modos y grados de individuación* (físico, vital y psicosocial) es lo que pretende aprender (y resolver) la propuesta filosófica de Simondon. Ahora bien: ¿cómo se articulan dichos *regímenes y modalidades* de individuación a partir de los cuales el ser, en su

---

<sup>703</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 11.

<sup>704</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 19.

devenir, *se ordena y se reparte?* Mediante una suerte de *resonancia*, de *amplificación* “de la metaestabilidad primitiva y original de lo real” que “transporta consigo una cierta carga asociada de realidad preindividual”<sup>705</sup>. Se trata de una *transducción*, entendida como la operación “por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio”<sup>706</sup>. Y esta resonancia/transducción, nos señalará Simondon, es una estructura reticular amplificante, una *individuación en progreso*, un *extenderse* en un dominio de heterogeneidad que se constituye en la verdadera *marcha de la invención* que no se limita al pensamiento lógico (en tanto que es una *operación ana/lógica* –ni inductiva ni deductiva, noción a la vez lógica y metafísica– que “*se aplica a la ontogénesis y es la ontogénesis misma*”<sup>707</sup>).

De este modo, en este nuevo *paradigmatismo analógico*, la génesis del ser (a saber, la *ontogénesis*) no se aprehende en un origen cronológico único y remoto, sino que en un proceso de génesis continua que es su propio devenir *haciéndose eco* en diferentes individuaciones. Sin embargo –como ya hemos apuntado–, esta amplificación resonante (que es la continua génesis del ser deviniendo) presenta *formas, modos y grados* de individuación que se comunican y encadenan diferencialmente. En efecto, Simondon insiste reiteradamente en recalcar que la correcta utilización del término “analogía” implica comprender que no se trata de una relación de identidad, sino de *una identidad de relaciones* que implica un *progreso transductivo del pensamiento*<sup>708</sup>. Es por ello que Simondon podrá sentenciar que “*el devenir ya no es continuidad de una alteración, sino encadenamiento de estados metaestables (...) peldaños de estabilidad que saltan de estructura en estructura*”<sup>709</sup>. Y los peldaños metaestables progresivos, si bien conservan una identidad relacional, una resonancia analógica de la metaestabilidad primitiva y original de lo real, dan pie

---

<sup>705</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 12 y 15.

<sup>706</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 21.

<sup>707</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 22.

<sup>708</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 125.

<sup>709</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 418.

a la configuración de una *escala ordenada de resonancias* dentro de la unidad transductiva del ser:

Lógicamente, puede ser empleada como fundamento de una nueva especie de paradigmatismo analógico, para pasar de la individuación física a la individuación orgánica, de la individuación orgánica a la individuación psíquica, y de la individuación psíquica a lo transindividual subjetivo y objetivo”<sup>710</sup>.

Unas páginas antes, de hecho, Simondon hacía referencia a dicho encadenamiento de individuaciones recalcando –explícitamente– que algunas *llegan luego*. La primigenia *individuación física*, en este sentido, se caracteriza por ser una individuación que, al estar *concentrada en su límite*, no posee propiamente un interior. Lo físico, para Simondon, es lo “perpetuamente descentrado, perpetuamente periférico en relación consigo mismo, activo en el límite de su dominio (...) opera en el límite entre el dominio de la interioridad y el dominio de la exterioridad”<sup>711</sup>. El dominio de lo vivo, por su lado, se constituye en una individuación permanente y perpetuada que crea *una verdadera interioridad como teatro de individuación*: “tampoco toda la actividad del viviente está, como la del individuo físico, concentrada en su límite; existe en él un régimen más completo de *resonancia interna* que exige comunicación permanente, y que mantiene la metaestabilidad que es condición de vida”<sup>712</sup>. Ahora bien, en tanto que teatro permanente y perpetuado de individuación, en el dominio de lo vivo se comienzan a (re)producir dos procesos simultáneos de individuación (psíquico y colectivo, interior y exterior) que hacen de lo viviente un *ser problemático* (una nueva problemática transindividual; a saber, *psicosocial*) que debe inventar su propia respuesta y solución (la cual, para

---

<sup>710</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 22-23.

<sup>711</sup> Nótese, de paso, la abismal diferencia respecto a la *vida interior del objeto* defendida por Harman. Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 15.

<sup>712</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 14.

Simondon, debe ser resuelta en el ámbito exterior de lo colectivo –y no en el ámbito interior de lo psíquico– mediante un protagonismo de la técnica acompañado de un consecuente llamamiento a la necesaria toma de consciencia del *modo de existencia del objeto técnico*). En este –como veremos–, también resuena la metaestabilidad primitiva y original, y se encuentra, para Simondon, el germen que permitirá alcanzar una solución metaestable al *problema psicosocial* que despliega lo viviente. Porque, para Simondon –a diferencia, por ejemplo, de Deleuze–, de lo que se trata, prioritariamente, es de solucionar inventivamente los problemas que emergen en el ser a través del devenir (y no, por el contrario –como vimos anteriormente– de la pura continuidad de una alteración que degenera/regenera como potencia beata de creación).

Dicho de otro modo: frente a un modo de concebir el *devenir en fuga* (por ejemplo, propio del pensamiento de Deleuze), tenemos en Simondon una conceptualización del *devenir estructurado metaestable* (es decir, choque entre una tendencia al desorden y una tendencia al orden en la ejecución de ritmicidades inmanenciales). Frente a una visión del devenir en que el último gesto/palabra es el de una *potencia virtual desterritorializante*, tenemos la emergencia de un devenir que ejecuta *actos operativos concretos* que propagan lo potencial (pre-individual) al envolverlos en una operatividad territorializante. Frente a la *potencia problematizadora* que disuelve los órdenes dominantes, anquilosados y esclerotizantes, tenemos un *acto resolutivo de individuación* que, sin ejecutar un movimiento de síntesis absoluta (en la medida que envuelve/encierra potenciales pre-individuales que indefectiblemente *lo abren* como superficie resonante/amplificante), no obstante *conserva una ritmicidad* a partir de la cual debe resolver inventivamente los problemas que se generan en su ejercicio de desfase. Por ende, en tanto que la ejecución filosófica de Simondon conserva una ritmicidad ecológica (Simondon dirá: “*informativa*”) que se encadena en una escala progresiva y abierta, esta inmanencia inmanencial con preeminencia del acto y tendencia al orden se constituye en un *eco de la inversión-giro inmanente* (y no, como en Deleuze, en un *eco místico* que *disuelve* [virtualmente] y no *resuelve* [concretamente]).

El devenir, como operación transductiva del ser (que es su onto-génesis continua, que es como *un seguir al ser en su génesis*), puede ser comprendida

como una *aufhebung informática* (no teleológica, *no racionalista*<sup>713</sup> y no totalitaria) que no sintetiza ni se opone negativamente al ser (como una segunda etapa), sino que su negatividad (que, para Simondon, “es lo que hay más de positivo en el estado del ser preindividual”<sup>714</sup>), es inmanente al ser mismo en su fase de sobresaturación y *tensión* metaestable constitutiva (es decir, transductiva). Sin embargo, “la transducción resolutoria *opera la inversión de lo negativo en positivo* (...y) el resultado de esta operación es un tejido concreto que comprende todos los términos iniciales; el sistema resultante está hecho de concreto, y comprende todo lo concreto; el orden transductivo conserva todo lo concreto y se caracteriza por la *conservación de la información*”<sup>715</sup> que, sin reconciliar el en sí y el para sí, sin ejecutar una síntesis absoluta entre identidad y diferencia, sin embargo encadena, propaga y amplifica una transducción ordenada de modos de individuación progresivos, resolutorios y diferenciales (a saber, *se hace eco* de la *inversión-giro inmanente* a partir de ritmicidades acontecimentales/ inmanenciales).

Llegados a esta línea, hemos pasado revista a las ocho resonancias ecológicas que se disputan el acontecimiento en tanto que repliegue/*inversión* de la *metafísica*. De forma simultánea, hemos experimentado los cuatro *giros* que conducen hacia el naciente protagonismo de la *ritmicidad metabiótica*. Continuemos, sin embargo, un momento más junto a Simondon, en tanto que este nos ayuda a adentrarnos en lo metabiótico y, de paso, porque hemos dejado estratégicamente *a medias* dos factores clave de su propuesta filosófica. En primer lugar, un aspecto de importancia capital: hasta el momento, hemos enfatizado –siguiendo literalmente a Simondon– el aspecto (crono)lógico encadenatorio del orden transductivo. Sin embargo, en otras ocasiones, él mismo enfatiza que “la individuación vital no viene *después* de la individuación físico-química, sino durante esa individuación, antes de su acabamiento,

---

<sup>713</sup> Antes bien, para Simondon, la resonancia/amplificación transductiva es *emotivo/afectiva*: “la afectividad y la emotividad, que constituyen la resonancia del ser en relación consigo mismo”. Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p.18.

<sup>714</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 23.

<sup>715</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 24.

suspendiéndola en el instante en que no ha alcanzado su equilibrio estable, y volviéndola capaz de extenderse y propagarse”<sup>716</sup>. En este sentido, la individuación vital se *inserta* en la individuación física suspendiendo su curso, se *injerta* en ella haciéndola más lenta, dilatándola y reteniéndola. *Lo vital*, así comprendido, sería *lo físico en suspenso*, abarcando a “esas categorías de individuos cada vez *más complejos*, pero también cada vez *más inacabados*, cada vez menos estables y autosuficientes”<sup>717</sup>. Dicho de otro modo: al *encadenamiento lógico* del orden transductivo (que Simondon, de hecho, recalca sólo una página antes al hablar de “una individuación primaria en sistemas inertes y una individuación secundaria en sistemas vivientes”), se conjuga, a la vez, una *simultaneidad metafísica* del ser en tanto que unidad transductiva. Si recordamos bien, cuando Simondon proponía su *paradigmatismo analógico*, era enfático en recalcar que este *se aplica (lógicamente) a la ontogénesis y es (metafísicamente) la ontogénesis misma*. La *operación analógica*, que no es ni inductiva ni deductiva, se constituye en una noción que es *a la vez* lógica y metafísica (nosotros diremos: *tecno/lógica –o, mejor dicho: metabiótica– y metafísica*).

He aquí nuestra gran diferencia con Simondon: mientras que para este la individuación vital (comprendida como *relación allagmática prolongada* que implica *devenir entre dos individuaciones*) instituye “un nuevo régimen de resonancia interna, cuyo paradigma *no es* proporcionado por la tecnología”<sup>718</sup> ni por la técnica, para nosotros la emergencia metafísica de la vida (que se *injerta* en la *physis* no *suspendiéndola*, sino que “*plegándola y contraviniéndola*”), implica un simultáneo *ejercicio técnico* de despliegue (a saber, *metabiótico*) que ejecuta a lo físico dándose ejecución (en tanto que autoproducción concreta –es decir, *autopoiético–* de sus propia red material de componentes). Si bien Simondon explica inmediatamente que “*el dominio técnico* nos es necesario para clarificar, explicitar y objetivar la *noción implícita* que el sujeto lleva consigo” (a

---

<sup>716</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 187.

<sup>717</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 188, la cursiva es nuestra. Conjugando este *inacabamiento vital* con la *marca/espaciamento* de Derrida, es que Stiegler desarrollará su propuesta protética sobre la técnica y el tiempo.

<sup>718</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 41-42, la cursiva es nuestra.



saber, la *operación misma de individuación* que se amplifica analógicamente en la individuación física, en la individuación vital y en la individuación psicosocial de un individuo transindividual –a saber, doblemente individuado a nivel psíquico y colectivo– que, a su vez, ejecuta individuaciones técnicas –es decir, construye “objetos técnicos” que lo expresan y en los que se expresa–, y en los cuales resuena la operación de individuación en tanto que el objeto técnico –como el vital y el físico– *sigue al ser en su génesis*), este termina por concebir a lo técnico como un dominio que *llega luego* de lo vital en la “irreversibilidad del proceso ontogenético”<sup>719</sup> (aunque, simultáneamente, reconozca que este *se hace eco* allagmáticamente *como ellos*):

El principio de individuación del viviente es siempre una operación, como la adquisición de forma técnica, pero esta operación posee dos dimensiones, la de la simultaneidad y la de la sucesión, a través de una ontogénesis sostenida por la memoria y el instinto (...) a esta resonancia de lo simultáneo se sobreimprime una resonancia de lo sucesivo, una allagmática temporal<sup>720</sup>.

Así, para Simondon, la individuación vital funda una doble problematicidad: metafísica (de lo simultáneo) y crono/lógica (de lo sucesivo), a las que apunta y aprehende su allagmática como analógico paradigmatismo. Estar vivo, constituirse en un individuo vivo, implica entonces para Simondon *devenir entre dos individuaciones*; a saber, *devenir entre lo vital y lo físico* que, para ser resuelto/respondido –en tanto que adquisición/ejecución de una nueva metaestabilidad *transindividual y psicosocial*–, deberá valerse de la *actividad del pensamiento*, comprendida simultáneamente como ejecución de *lo psíquico* (en que se amplifica lo simultáneo y lo sucesivo, con un protagonismo de lo último) y *lo colectivo* (en que se resuena lo simultáneo y lo sucesivo, con un protagonismo de lo primero). Dicho en otros términos: el “pensar” *se hace eco* de la misma problematicidad de la “vida”, razón por la cual Simondon podrá sentenciar que

---

<sup>719</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 346.

<sup>720</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 42.

“existe un parentesco enorme entre vida y pensamiento”<sup>721</sup> y, además, recalcar que “únicamente la individuación del pensamiento puede, consumándose, acompañar la individuación de los seres distintos que el pensamiento”<sup>722</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se ejecuta y consume la individuación del pensamiento? Resolviendo la problemática separación vital entre lo psíquico y lo colectivo que, en el pensamiento, se reproduce analógicamente en un *desfase y desdoblamiento entre “religiosidad” y “tecnicidad” que opera en la unidad primitiva del pensamiento mágico*. Así como la *vida* se constituye en una solución metaestable a la relación primigenia entre *interior y exterior* (la cual deviene problemática al desdoblarse en una doble individuación psíquica y colectiva), el *pensamiento mágico* (en tanto que originaria relación del ser humano con el mundo), se constituye en la primitiva y original solución metaestable de las relaciones establecidas entre *figura y fondo*. Dicho con otras palabras: la figura del pensar es a la interioridad vital, lo que el fondo del pensamiento es a la exterioridad de la vida. De igual modo, la técnica analítico-inductiva del pensar es a la figura/interior, lo que la religiosidad deductiva es al fondo/exterior. La *tecnicidad*, de este modo, *fragmenta* y hace aparecer un encadenamiento de mediaciones sucesivas (es decir, se convierte en un *eco crono/lógico* de lo vivo), mientras que la *religiosidad*, por su parte, *unifica* (es decir, tiende a la articulación de unidades estables y simultáneas como *eco vivo* de lo *metafísico*).

Simondon, en este sentido, considera que la primera solución que se ejecuta para afrontar este *desdoblamiento primario* de la unidad mágica primitiva entre tecnicidad y religiosidad es el *pensamiento estético* que, mediante la creación de *una red de obras estéticas*, procura reproducir analógicamente “la más simple y más fundamental de las estructuraciones de un ser vivo: el nacimiento de una red de puntos privilegiados de intercambio entre el ser y el medio”<sup>723</sup>. Sin embargo, en el pensamiento estético opera posteriormente un

---

<sup>721</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 80.

<sup>722</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 26.

<sup>723</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., 182. Dicho sea de paso –a propósito de la anterior distinción que ejecutamos entre el *eco místico* de Deleuze y el *eco de la inversión/giro inmanente* de Simondon–, valga destacar que el protagonismo que este último otorga a la existencia de *puntos de privilegio* repartidos en

desdoblamiento secundario entre *teoría y práctica*, entre *ciencia y ética*, frente a la cual emergerá como intento de solución el *pensamiento filosófico*. De este modo, para Simondon, la *filosofía* se constituye en un análogo funcional de la *estética* y la *magia*, siendo su principal función la articulación de una *tecnología politécnica* (a saber: una *tecnología* “a la vez natural y humana” comprendida como *técnica de la técnica*) que reemplace a las técnicas separadas a partir de una toma consciencia del modo de existencia del objeto técnico. De este modo la filosofía, en su rol de convergencia post-estético que debe tender resolutivamente hacia *un centro neutro*, debe abocarse a “desarrollar la *red de puntos relacionales entre el hombre y el mundo*, convirtiéndose en tecnología, es decir, una técnica de segundo grado que se ocupa de organizar esos puntos relacionales”<sup>724</sup> sobre una realidad que ya es técnica; a saber, la *cultura*. Así, para Simondon, la filosofía se constituye en una constructora y reguladora de la cultura que, mediante la articulación de una red de objetos técnicos, permite realizar una *mediación concreta* entre el mundo humano y el mundo natural (es decir, permite solucionar en lo colectivo –y no en lo psíquico–, el problemático desdoblamiento vital entre interior y exterior que, a su vez, se hace eco en el desdoblamiento entre figura y fondo –y, posteriormente, en el desfase entre técnica y religión y entre ciencia y ética– que se ejecuta en el ejercicio del pensamiento).

Es por ello que –como vimos– *vida y pensamiento* ostentan para Simondon un enorme parentesco, siendo la culminación de la individuación de este último el que permitirá solucionar la problemática del primero. El pensamiento filosófico, de este modo –en tanto que *técnica de la técnica* que tiene por labor conectar redes de objetos técnicos y, por ende, deviene *tecnología*–, permite que el mundo humano adquiera un alto grado de *resonancia interna* debido a la re/solución de una tensión (interior/exterior) que se *prolonga* (como figura/fondo) desde la emergencia de la vida. Sin embargo, esta *amplificación*

---

el plano/red de relaciones entre ser humano y mundo, se constituye en una diferencia fundamental entre la inmanencia inmanencial con protagonismo del acto y tendencia al orden (propia del pensamiento de Simondon) y la inmanencia inmanencial con protagonismo de la potencia y tendencia al desorden (propia de Deleuze en su ejecución mística de un mismo clamor del ser para todos los entes).

<sup>724</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., 243, la cursiva es nuestra.

*analógica* se encadena diferencialmente y, por ende, “el pensamiento filosófico debe mantener la continuidad entre las etapas sucesivas [ya que (...)] sin esta continuidad, sin esta unidad real del devenir (...) se instituye un diálogo falso entre las formas relativas al mundo natural y las relativas al mundo humano”<sup>725</sup>. Es en este sentido que, anteriormente, citábamos a Simondon recalcando que el nuevo régimen de resonancia interna que instauraba la vida no podía ser aprehendido mediante el paradigma otorgado por la tecnología (en tanto que, para él, el dominio técnico/tecnológico se constituye en una solución metaestable que es posterior a la individuación vital). Por mucho que en la individuación viviente (en tanto que solución metaestable previa al desfase/desdoblamiento entre individuación psíquica y colectiva) se produzca una *coincidencia entre topología y cronología* que, *allagmáticamente* (es decir, como paradigmatismo analógico que es, a la vez, secuencial y simultáneo, lógico y metafísico), se hace eco en la unidad del pensamiento mágico primitivo y su reticulación del mundo en *lugares privilegiados y momentos privilegiados* (el lugar privilegiado es a lo topológico lo que el momento privilegiado es a lo cronológico), se trata de soluciones diferenciadas que, mediante un *método genético*, deben ser diferencialmente aprehendidas y rastreadas.

De igual modo, existe una innegable *identidad de relaciones* entre los problemáticos desdoblamientos psíquico y colectivo y los desfases ejecutados entre técnica y religión (así como entre ciencia y ética), lo cual, no obstante, no nos debe llevar a sentenciar erróneamente la existencia de una *relación de identidad* entre los diferentes despegues que conservan (diríamos nosotros) una *rítmica resonancia* en sus diferenciales ejecuciones en términos de armonía y melodía. He aquí una resonancia que compartimos plenamente con el pensamiento de Simondon (una disposición/herramienta de las que nos hacemos eco). Sin embargo, nos alejamos de su planteamiento cuando considera que lo técnico emerge del pensar y es posterior al pensamiento. Para nosotros, en cambio, la relación es inversa (lo técnico es condición de posibilidad del pensar), lo cual tiene enormes e insospechadas consecuencias que *ecografiaremos* detalladamente en nuestro próximo movimiento. De momento, adelantemos sólo algunos elementos. Como ya dijimos, para Simondon la

---

<sup>725</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., 242.

individuación vital es comprendida como una *relación allagmática prolongada* que implica *devenir entre dos individuaciones*. Para nosotros, por el contrario, no se trata de “devenir entre dos” (como, por lo demás –con distintos ritmos–, insisten también autores como Sloterdijk, Agamben, Derrida o Deleuze<sup>726</sup>), sino de “*devenir en tres, dos*”.

No se trata de *devenir entre dos* ruedas totalizantes en tanto que *eje*, ya sea este comprendido como un ejercicio *esferológico*, como una *zona de indistinción*, o como un *espaciamiento* que, desde una inmanencia inmanencial, se convierte en *el puro devenir del aión* como tiempo vacío. Antes bien –como hemos sostenido/ejecutado en todo este recorrido–, de lo que se trata es de *devenir en tres* (a saber: pliegue-despliegue-repliegue), *dos* ruedas que, en realidad, son *dos devenires* (a saber: una *serie metabiótica* y una *serie metafísica* que, vistas desde el protagonismo de esta última, se trenzan y entretejen como una *cuerda-eje* que conecta el interior y el exterior como dos totalizaciones posibles). Incluso para Simondon, *devenir entre dos “individuaciones”* (en tanto que estas son comprendidas como el ejercicio de desfase del ser respecto a sí mismo) implica ejecutar un *devenir entre dos devenires* (razón por la cual “el conocimiento no es una relación entre una sustancia objeto y una sustancia sujeto, sino *relación entre dos relaciones*”<sup>727</sup>). Sin embargo, Simondon no contempla/considera la *doble pausa-contratiempo* (y continúa ejecutando el

---

<sup>726</sup> De los dos últimos, ya nos hemos hecho eco. Y, sobre los dos primeros, citemos dos breves ejemplos. Sloterdijk, a propósito de *Esferas III*, menciona explícitamente que se trata de “una investigación en torno al diseño esférico en todos los estadios existentes *entre* el pequeño y el gran formato”. O bien, en otro momento, este señala que “decisiva resulta aquí la referencia a la situación de *estar-en-el-medio*”\*. Agamben, por su lado, define los *estados de excepción* como la apertura de zonas de indistinción *entre* bíos político y zoé natural, *entre* estado de naturaleza y derecho, *entre* el afuera y al adentro; es decir, como un “umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nómos*, la exclusión y la inclusión”\*\*. En otro volumen de su proyecto *Homo Sacer* –y haciendo referencia a la *zona de indistinción* que se abriría entre “regla” y “vida” monástica–, Agamben recalca nuevamente la importancia del *entre*: “ni escritura ni viva voz, ni código legal ni praxis vital, la regla *se mueve sin cesar entre* estas polaridades”\*\*\*.

\* Sloterdijk, P. y Heinrichs. H. J. *El sol y la muerte. Investigaciones dilógicas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003, pp. 252-346, la cursiva es nuestra.

\*\* Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1998, p.137.

\*\*\* Agamben, G. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida (Homo sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-Textos, 2014, p. 112, la cursiva es nuestra.

<sup>727</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 90.

“entre dos”, en vez de la ritmicidad del “*en tres, dos*”<sup>728</sup>). De este modo, su aprehensión de la individuación vital se convierte en una *suspensión* (que dilata-retiene) la individuación física *entre* una relación metafísica (de lo simultáneo) y una relación lógica-cronológica (de lo sucesivo).

Antes bien, para nosotros, la individuación vital se incuba en la *physis plegándola* (en un ejercicio de pliegue-despliegue-repliegue) que la *contraviene* (en tanto que esta ejecución-ejecutante implica un devenir individuado *en y sobre* el devenir de la *physis*). Por ende –a diferencia de Simondon–, este pliegue que contraviene, que ejecuta *un contratiempo* en el devenir del espacio-tiempo, no implica una *asunción* puramente *ralentizada* que, situándose *entre* el tiempo, puede aprehender su pulso conjugando lo simultáneo y lo sucesivo: “el pensamiento filosófico tendría así por tarea retomar el devenir, es decir, ralentizarlo para profundizar su sentido y hacerlo más fecundo”<sup>729</sup>. Para nosotros, por el contrario, no se trata sólo de ralentizar un tiempo para poder aprehenderlo, sino también de poder *acelerar y catalizar* situadamente dicho rítmico procedimiento. El *proceder* físico del devenir, de este modo, no se suspende, sino que se hace *sede* situada material y rítmicamente. El *pliegue* no se reparte homogéneamente por toda la *physis*, pero en tanto que ejecución-ejecutante que ralentiza y acelera, es un percance (anclado territorialmente) que puede dar alcance a otras regiones de la *physis* a partir de su actividad desterritorializante.

El impulso que lleva a la continua *territorialización-re-territorialización*, al eterno retorno del *pliegue-re-pliegue*, es lo que denominaremos como *impulso metafísico*. En un mismo sentido, dicho impulso que conduce continua y

---

<sup>728</sup> Por si queda alguna duda respecto al protagonismo del “entre” en el pensamiento de Simondon, citemos un par más de ejemplos: “la información está *entre* la dos mitades de un sistema en relación de disparidad”; “la espiritualidad no es solamente aquello que permanece, sino también lo que brilla en el instante entre dos espesores indefinidos”; “el afecto-emotividad es un movimiento entre lo indeterminado natural y el *hic et nunc* de la existencia actual”; “la transductividad al nivel psicológico se expresa a través de la relación entre el orden transductivo de lo simultáneo y el orden transductivo de lo sucesivo”; y, finalmente, como conclusión de su estudio sobre el devenir resolutorio y amplificante del ser, menciona que se trata de “la individuación *entre* un estado primitivo del ser no resuelto y el ingreso en la vía resolutoria del devenir”. Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 282, 317, 318, 351 y 415.

<sup>729</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., p. 230.

constante a la recreación de la *interioridad* (a saber, que procura la automantención y autoproducción de su propia red de componentes internos que opera con *una clausura operacional*), se encuentra indefectiblemente *acoplada de forma estructural* a su medio en un doble juego en que: a) este *pliegue autopoiético* adquiere una historicidad-deriva propia y singularizada en el ejercicio metafísico de su despliegue; y b) este despliegue vital, en tanto que pliegue de physis, ejecuta su devenir como un redoble/sobredespliegue; a saber, *impulso metabiótico* desterritorializante que deviene *en sí y sobre sí* simultáneamente. De este modo, visto desde un protagonismo de lo metafísico (es decir, visto desde un pensar que reside en la interioridad de la vivo), las series metabiótica y metafísica que instaaura la emergencia de la vida se trenzan y enlazan en un mismo movimiento sobresaturado e internamente diferenciado: *“despliegue-sobre-despliegue”*. El *eje vital* se trenza *agonísticamente* (aión-agón-axón) *haciéndose eco* (como bien señalaba el *paradigmatismo analógico* de Simondon), pero también *alzándose como eco*. No hay sólo un ralentizar que *resuena*, sino también una aceleración que *suen*a; a saber, un *sonar* (como ruido) y un *sonar* (como instrumento<sup>730</sup>) que permiten *ecografiar* en una doble vertiente: a) como ejercicio metafísico orientado a escrutar y aprehender la physis y la vida desde un protagonismo de la interioridad (como deriva de vida); y b) como ejercicio metabiótico orientado a escrutar y aprehender la physis y la vida desde un protagonismo de la exterioridad (como physis a la deriva)<sup>731</sup>.

Hasta el momento, todo nuestro primer movimiento se ha concentrado exclusivamente en la primera de las vertientes (lo cual, sin embargo, no quiere decir que lo metabiótico no se encuentre presente). Como hemos visto –y en ello insistiremos–, lo metafísico y lo metabiótico son simultáneos, contemporáneos e intempestivos. Es lo metabiótico, en efecto, lo que posibilita la emergencia interna de un *logos metafísico* (el cual, al desplegarse, devendrá “fuera de sí”

---

<sup>730</sup> “Sonar” como acrónimo de *Sound Navigation And Ranging*.

<sup>731</sup> Y esto, como veremos, implica *ir materialmente al encuentro* (lo cual, el pensamiento metafísico, no puede hacerlo). Si bien este último puede contactar cuasi-directamente (por ejemplo, mediante la voz) a otros pliegues vitales, se muestra completamente inoperante en el contacto con otras dimensiones de la physis que no se pliegan internamente de manera resonante. Por ende, para alcanzar la *reciprocidad* (es decir, no sólo para hacerse eco del universo, sino para *alzarse como eco* que va al encuentro), el pensar requiere necesariamente de la *serie metabiótica* y su *residencia tecnológica*.

*tecno-logía metabiótica* y ejecutará una *inversión-giro* a partir de la cual ostentará el protagonismo). Precisamente, nuestro despliegue del *Eje Inmanencia-Trascendencia* en el pensamiento filosófico de occidente da cuenta de este despliegue del logos metafísico que se *invierte* (en una disputa ecológica del acontecimiento) y que *gira* (hacia un pensar que reside en un afuera tecnológico). Dicho en otros términos: hemos ejecutado el tránsito desde el pensar como un [*metafísico*] *adentro del afuera* a un pensar como [*metabiótico*] *afuera del adentro*<sup>732</sup>. Como bien insistía Simondon, la individuación no se puede conocer, sino que sólo se puede ejecutar: “podemos solamente individuar, individuarnos e individuar en nosotros”<sup>733</sup>.

Es por ello que, todo este primer movimiento, ha estado exclusivamente consagrado al incesante ejercicio de *hacerse eco* (de individuar e individuarnos ejecutivamente en el pensamiento). Por lo demás, como ya mencionamos inicialmente, si nuestro primer movimiento es el despliegue, lo es porque el desplegarse es lo primero que se nos da en tanto que seres vivientes (ya sea como despliegue-devenir de la *physis*, y/o como despliegue de la propia deriva de vida que, siendo *lógicamente secundaria* –en relación al pliegue–, es, no obstante, *existencialmente primaria* –en relación al pensamiento–). Sin embargo, este *hacerse eco* a partir de la *resonancia* que posibilita un ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* que *sobre-viene* (a saber: *en tres, dos*), no sólo amplifica, sino que *se amplifica*, no sólo resuena –como dijimos–, sino que también *suena* desde adentro (como pensamiento y vida) y desde afuera (como tecnología). Porque aprehender la ejecución-ejecutante de la vida que resuena en el pensamiento (no como *entre dos*, sino como “en tres, dos”), implica *re-aprehender* (es decir: *ecografiar*) el movimiento de pliegue desde esta nueva operatividad activamente individuada y ecológicamente *conseguida*. Después de hacernos eco, debemos re-emprender la labor de auscultar filosóficamente lo que, en el universo, implica la emergencia de la vida.

De este modo, comprenderemos que lo vivo no implica una suspensión prolongada de la individuación limítrofe (es decir, sin interioridad) ejecutada en

---

<sup>732</sup> En posteriores movimientos veremos como este *afuera del adentro*, en realidad, debe ser aprehendido como un *afuera que se adentró*.

<sup>733</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 26.



lo físico a partir de una coincidencia (que, luego, deviene problemática) *entre* cronología y topología (*entre* sucesión lógica y simultaneidad metafísica), sino que se trata de un triple movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* que *en* la *physis sobre-viene*; a saber, una metafísica de la vida que es una metabiótica de la *physis*. Siguiendo este movimiento contraviniente (es decir, a lo viviente como contratiempo), podremos aprehender su originario (y no derivado) componente técnico. Desde una *ecología metabiótico-metafísica* (y no desde una allagmática lógico-metafísica) podremos explicar (ejercitándolo, siguiéndolo en su génesis) aquello que en Simondon es fundamental y, sin embargo, no termina de ser *enseñado*<sup>734</sup>; a saber, el enorme parentesco existente entre vida y pensamiento (o

---

<sup>734</sup> Si bien Simondon ejecuta un trabajo extraordinariamente cuidadoso y detallado en lo concerniente al seguimiento de las diferentes fases desplegadas en el ser (a saber, del devenir resolutivo y sus encadenamientos metaestables sucesivos), no es menos cierto que la emergencia del pensar, en lo fundamental, no pasa de ser aprehendida como aquello que “aparece cuando las funciones vitales ya no pueden resolver los problemas planteados a lo viviente”\*. La *percepción* (como orientación interna) que integra (y, por tanto, soluciona) la pluralidad de las *sensaciones* (como orientación externa del viviente), sin embargo deviene problemática (en tanto que esta –la *percepción*–, no es ni puramente interna ni puramente externa, operando, además –en la “individuación psíquica”–, de forma conjunta con la *afectividad*). De este modo, si bien lo psíquico (perceptivo-afectivo) es concebido como “la actividad de construcción de sistemas de integración en el interior de los cuales la disparidad de las parejas de elementos toma un sentido” (y, por ende, se puede además afirmar que “el pensamiento es una función vital”, que “el pensamiento y la vida son dos funciones complementarias”\*\*), este psiquismo se vuelve incapaz de resolver la complejidad inherente a los nuevos problemas y desafíos (por ejemplo, es incapaz de articular la multiplicidad de *afecciones* individuales en una “emoción” colectiva, así como la multiplicidad de *percepciones* personales en “acciones” grupales). En esta línea, la emergencia de una *individuación colectiva* (a saber, de un nuevo estado metaestable que, articulando *acción y emoción*, responde a un nuevo cuestionamiento del ser), se hace eco (allagmáticamente) tanto de la solución metaestable de la vida como de la solución metaestable del pensar psíquico orientado al polo interno del individuo. Además, este dominio de acción-emoción colectivo igualmente se desdoblará fundando una *problemática psicosocial* (que, el pensamiento filosófico –como técnica de la técnica–, está llamado a solucionar). Por nuestra parte, si bien admiramos la *resonancia interna* con que Simondon soluciona sus problemas, nos dispondremos a problematizar la emergencia de la *actividad de pensar* de forma técnica (*en y a través* de la técnica de forma primigenia; y no, como cree Simondon, en que lo técnico emerge sólo en una fase posterior de la ontogénesis). De este modo, podremos aprehender concretamente y enseñar ecológicamente que *el pensar es técnica* que emerge de una red de actividades técnicas propias de la ejecución-ejecutante de un ser viviente. Dicho con otras palabras: no sólo constataremos que el pensar emerge cuando lo vivo se vuelve incapaz de resolver ciertos problemas, sino que mostraremos técnicamente como este opera y, en su ejecución, no sólo soluciona (parcial y momentáneamente) ciertos cuestionamientos del ser viviente, sino que también siembra, silenciosa e inadvertidamente, unos gérmenes problemáticos que en el devenir de la *physis* de nuestros días se activan, florecen y despliegan. A estos los

bien, como ya lo hemos repetido, que el pensar siga las mismas leyes de multiplicación de lo vivo).

Veremos que, si la vida se amplifica en el pensamiento, lo es única y exclusivamente por el *ejercicio técnico* que talla un adentro capaz de hacerse simbólica e instrumentalmente eco. Veremos, además, que dicho ejercicio no sólo repercute directamente en la superficie de refracción interior (es decir, en la serie vital de lo metafísico), sino también en la materialidad exterior (a saber, en la serie física de lo metabiótico). Para cavar una cueva –dicho mediante imágenes– se requiere de una pala que, una vez cumplida su labor, ni se agota en dicha función, ni desaparece de la escena en que trabaja. El pliegue autopoietico, al ejecutarse, no sólo se da vida (estructural y materialmente), sino que da muerte (al ejecutar a la physis en que se pliega y ensambla estructuralmente). Pero, esta ejecución técnica de la physis, no solo da la muerte (en tanto que destrucción material que opera en aquello que se auto-produce y se auto-mantiene), sino que también da un eco de vida (a saber: una incipiente *organización inerte* que, sin ser vida, interfiere diferencialmente en la individuación física y, simultáneamente, es más que destrucción y muerte). Y, dicho germen (por ejemplo, la pala con que cavamos la cueva, o las prácticas interactivas que, en un deriva evolutiva, tallan un cuerpo de especie) no sólo prolonga en sí mismo una intra-actividad limítrofe y diferencial de lo inerte, sino que puede llegar a cobijar e incubar al mismísimo gesto que le daba inherentemente la muerte. Una pala, creativamente encordada, puede dejar de cavar una cueva (respecto a ella, externamente resonante) para devenir, en sí misma, una superficie amplificante. De igual modo, una herramienta técnica como el lenguaje (que, evidentemente, es más que herramienta técnica, así como la pala es más que instrumento que cava) puede llegar a *fundirse exteriormente*

---

denominaremos como *doble tecnológico* (a saber, configuración de un nuevo *dominio metabiótico*) que, a diferencia de lo planteado por Simondon, no será considerado como un mediador que ayuda a solucionar, en lo colectivo, la problematización psicosocial que despliega la individuación de lo vivo.

\* Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 202.

\*\* Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 263 y 338, respectivamente.

(y no solo en la interioridad de una consciencia) con el logos que lo ejecuta desde una metafísica residencia encarnada.

Dicho de otro modo: un objeto técnico puede llegar a fundirse con el logos que le dio ejecución deviniendo un nuevo modo de existencia *tecno-lógico*; a saber, una nueva residencia para el pensar en tanto que territorio metabiótico. El *sobre-despliegue*, abocado a la pura ejecución vital, funda un nuevo territorio propio (que, sin embargo, no debe ser confundido y/o asimilado al movimiento de pliegue-despliegue-repliegue de lo biótico). Frente a la “autonomía” del *pliegue biótico* tenemos la emergencia “heautonómica” de un *doble robótico*. Pero, ¿cuáles son las características y movimientos diferenciales de esta *sinuosidad metabiótica*? ¿Cómo se articula el protagonismo de un *doble robótico* conjugado con el devenir contraviniente de un *pliegue biótico*? ¿Existe alguna posibilidad de síntesis entre ambos movimientos o, más bien, la actividad protagónica de la *sinuosidad metabiótica*, a la par que se conjuga con las resonancias de un pensar metafísico, comienza a ceder a la physis un nuevo germen que se incuba en su devenir diferenciándose tanto de lo tecnológico, de lo vital (psíquico-colectivo) y de lo físico?

Aprender la *inminencia* de este encuentro, que trastoca radicalmente al *eje inmanencia-trascendencia* del pensar metafísico, será el objetivo principal de nuestro tercer movimiento; a saber, el momento del repliegue inminente en que lo metabiótico se alza con el protagonismo. Sin embargo, antes de entrar en ello, debemos ejecutar nuestro segundo movimiento; a saber, aplicar la *resonancia metafísico-metabiótica* del pensar a la emergencia de una multiplicidad de pliegues vivientes en el universo. Debemos, por ende, ejecutar *una ecografía de lo vivo* que, escrutando las primigenias relaciones establecidas entre las series metafísica y metabiótica, así como siguiendo las diferentes fases de su proceso evolutivo, nos permita comprender ecológicamente cómo emerge el pensar en un tipo particular de viviente, así como construir herramientas que, posteriormente, nos permitan operar en el *plano de inminencia* en que se ejecuta concretamente la ritmicidad de nuestro presente.



**SEGUNDO MOVIMIENTO:  
EL PLIEGUE DE LA VIDA**

*En los comienzos del pensar occidental acontece la desaparición y la caída del pliegue, una caída y una desaparición que han pasado inadvertidas (...) El ocultamiento de la caída y de la desaparición del pliegue domina de un modo tan esencial como aquello a lo que el pliegue se escapa en su caída ¿Adónde cae el pliegue? Al olvido<sup>735</sup>*

Para nosotros, por el contrario, ni el pliegue guarda relación con la actividad de pensar y el dominio del *Ser* (sino con la actividad de vivir y la dimensión de la *Vida*), ni este se oculta cayendo en el olvido (sino que, en su actividad ejecutante siempre presente, este simplemente carece de protagonismo). De igual modo, si la metabiótica es la cara oculta de la metafísica, no lo es debido a que esta caiga de forma necesaria en un olvido del que, ahora, retorna al preguntar abiertamente (y desde lo abierto) por la tensión dinámica de su propio ocultamiento-desocultamiento. Antes bien, el ejercicio del *pliegue vital* se encuentra sobreexposto. No se trata, aquí, de ninguna falta, vacío o carencia, sino de una exuberancia y una desbordante excedencia/excrecencia. El pliegue cede y se excede, es sede que crece con creces. El pliegue es el *contratiempo* que se ejecuta en el devenir del espacio-tiempo. En tanto que contraviene al devenir intensivo-extensivo, este se *pliega-despliega-repliega* continua y enérgicamente. A su vez, sin embargo, este opera *sobre* el devenir de la physis: *despliega-sobre-despliega* de un aión que *en* la physis se incuba íntimamente (a saber, técnica y rítmicamente). El pliegue es un *adentro del afuera* que, ejecutándose (metafísicamente), ejecuta metabióticamente *un afuera del adentro*<sup>736</sup>.

Si bien ambos movimientos son inseparables y contemporáneos, su ejecución es de tipo asimétrico: la desbordante plenitud del adentro del afuera, si bien puede *hacerse eco ilimitadamente* de la physis, sólo puede *afectarla de*

---

<sup>735</sup> Heidegger, M. "Moira (Parménides VIII, 34-41)". En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p.209.

<sup>736</sup> En nuestro "tercer movimiento" veremos como este *afuera del adentro*, en estricto rigor, debe ser aprehendido como *un afuera que se adentró*.

*forma limitada* en su actividad contraviniente. Metafísica y metabiótica se ejecutan de forma simultánea, estando ensamblada la una en la otra (“despliegue-sobre-despliegue”), pero sin fundirse en una misma potencia y clamor del ser para todos los entes. El pliegue, siendo *más que physis*, debe ejecutarse para auto-mantener su autonomía recursiva en un ininterrumpido movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue*: “serie metafísica” del *eco/oiko* como *morada*. El pliegue, siendo *más que vida*, debe ejecutarse como interrupción contraviniente que *se despliega sobre el despliegue* de la *physis*: “serie metabiótica” del *eco/oiko* como ejercitación *propagada*. A pesar de la ejecución diferenciada, los caminos se encuentran entrelazados y mutuamente incubados e inseminados. Las series no sólo se ejecutan en una simultaneidad contemporánea, sino que *hay metabiótica en la metafísica* (momento de *despliegue*), así como *metafísica en la metabiótica* (momento de *re-pliegue* como encabalgamiento del *en-sobre*).

Ahora bien, así como no debemos confundir las especificidades ejecutivas de lo viviente, tampoco debemos asimilar el metabiótico afuera del adentro con el devenir extensivo/intensivo de la *physis*. Si los primigenios *pliegues celulares* que surgen en la Tierra hace aproximadamente 4.000 millones de años se *automantienen autopoiéticamente* (a nivel organizativo) a la par que se acoplan *propagativamente* (a nivel de estructura), dicha actividad se ejecuta, simultáneamente, operando un *doble atmosférico* que deviene *Biosfera*. Así, el pliegue viviente (como *adentro del afuera*, que instaure una primigenia distinción entre interior y exterior), se acopla estructural y comunitariamente con una multiplicidad de pliegues vivientes, a la par que estos operan en y sobre la *physis* de una superficie terrestre. La *biosfera*, como *afuera del adentro*, no debe ser confundida con el puro devenir de la *physis* ni con las primigenias comunidades de *bio-esferas vivientes* en su devenir metafísico particular o en su ensamblaje metabiótico colectivo. El protagonismo metafísico de lo individual y el protagonismo metabiótico de lo social se conjugan en la ejecución de un *afuera del adentro* que *se hace eco*, en su doble vertiente, de la incesante actividad metafísico-metabiótica de lo viviente. Y, en este hacerse eco, la *Biosfera* es ejecutada materialmente por los *esferas vivientes* que se hacen físicamente pliegues individual y colectivamente.

En efecto, las primeras comunidades de *células procarióticas* que emergen en la Tierra (es decir, los primigenios pliegues carentes de núcleo y en cuyo interior flota y se distribuye de forma homogénea el material genético) modifican drásticamente la composición material del planeta. Como plantea Lynn Margulis, “una vez que la vida apareció sobre la Tierra, el planeta no volvió a ser el mismo. Los microorganismos vivos interaccionaron con los sedimentos de la superficie y con la atmósfera, acelerando y regulando los más importantes ciclos de los elementos químicos”<sup>737</sup>. Por ejemplo, la *actividad anaeróbica* de estas células bacterianas primitivas (a saber, actividad que opera en ausencia de oxígeno y cuya *estrategia metabólica* principal para generar energía es la *fermentación*) ejecuta la physis de la Tierra de tal manera que se modifica la propia composición atmosférica del planeta. Operando en una atmósfera compuesta mayoritariamente por dióxido de carbono (más del noventa por ciento) y un porcentaje ínfimo de oxígeno (probablemente del uno por ciento), los primeros pliegues vivientes, absorbiendo compuestos orgánicos y generando ATP anaeróbicamente, terminan por oxigenar la atmósfera al generar dicho elemento como producto de desecho. En efecto, su auto-actividad interna opera y ejecuta materialmente la physis planetaria en la construcción de un afuera del adentro (por ejemplo, *rompiendo* moléculas de agua para obtener hidrógeno o *comiendo piedras*, como en el caso de algunas cianobacterias), lo cual, simultáneamente, impacta en la auto-organización de los pliegues internos. La oxigenación de la atmósfera, de hecho, se constituyó en una condición tóxica para las primeras formas de vida, las cuales debieron *inventar nuevas estrategias* (por ejemplo, incorporar el oxígeno en su metabolismo mediante la *invención técnica* de la *respiración*) con las cuales poder seguir *plegándose-desplegándose-replegándose* en la continua automantención de su metafísica interna.

Porque, de hecho, la propagación externa de los pliegues vivientes (tanto a nivel de comunidades bacterianas, como a nivel de impacto en la construcción de una biósfera), se ve acompañada de una simultánea propagación interna: el adentro del afuera de los pliegues comienza a replegarse y multiplicarse diferenciadamente. El pliegue, al incorporar progresivamente nuevas estrategias metabólicas (técnicas de fermentación, fotosíntesis, respiración), hace pliegues

---

<sup>737</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. México: Reverté Ediciones, 2001, p.46.



dentro de sí misma en forma de incipientes organelos celulares. Las células procarióticas, por ende, dejan de ser diminutas esferas-pliegues bacterianos, “bolsas membranosas llenas de agua con genes (DNA), enzimas proteínicos solubles y ribosomas”<sup>738</sup>, para dar paso a la emergencia de *células eucarióticas* de mayor complejidad y tamaño. De esta manera, los pliegues se *hacen eco* doblemente, tanto interna como externamente. Es en este sentido que, desde los inicios de la vida, el *operar metafísico* se encuentra inextricablemente ensamblado a la *ejecución metabiótica*. La propagación material-estructural de comunidades microbianas que se ejecutan autopoiéticamente (para mantener su organización y autonomía interna; es decir, la auto-recursividad de su *pliegue* como *adentro del afuera*) ejecutan no sola la *physis* que las constituye materialmente (individual y colectivamente), sino que también la *physis* de una exterioridad que, sin ser pura vida, la posibilita y sostiene, y sin ser pura *physis*, incentiva y mantiene su despliegue.

En este movimiento, por tanto, intentaremos dar cuenta de este proceso en que una multiplicidad de pliegues vivientes, en su ejecución metafísico-metabiótica, se *hacen eco* tanto interna como externamente. De esta forma, mostraremos cómo en el plano de la automantenimiento metafísica se producen una serie de *invenciones técnicas* que posibilitan la autoproducción de componentes que definen a la organización autónoma de la vida. Yendo desde *invenciones de estrategias químicas y biológicas* (como las ya citadas técnicas de fermentación, fotosíntesis y respiración que permiten el funcionamiento interno, la interacción y comunicación entre diversos pliegues de vida) hasta el desarrollo de *estrategias simbólicas* (como, por ejemplo, la producción de *imágenes* y el ejercicio del *pensamiento*), veremos cómo los pliegues vitales se abisman en una proliferación ilimitada de re-pliegues internos ejecutados a partir de un soporte que es simultáneamente externo. La liberación de oxígeno, por ejemplo, siendo un residuo de la propia actividad de *pliegue-despliegue-repliegue* de lo viviente, es luego utilizado para modificar sus propios patrones de organización y estructura que lo definen internamente.

De igual modo, las coordinaciones de acciones mediante *invenciones protolingüísticas* que ejecutarán los primeros homínidos –dejando fuera de sí no

---

<sup>738</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 30.

sólo un residuo físico y una modificada biosfera, sino que también un remozado dispositivo/herramienta arrojado en el mundo-, será utilizado no sólo de forma sincrónica (coordinando acciones) y diacrónica (cristalizando, en el dispositivo/instrumento, una *memoria externa*), sino que también, durante millones de años de evolución, servirá para tallar un cuerpo de especie. Si las herramientas de caza, en la deriva de evolución homínida, se ven perfeccionadas y estereotipadas en la propia materialidad del dispositivo externo, las herramientas lingüísticas se verán estereotipadas y perfeccionadas en la propia materialidad de los cuerpos: crecimiento del cerebro, aparición de las áreas de Broca y Wernicke, descenso de la laringe, ensanchamiento del esófago, etcétera. Por lo tanto, es esta *ejercitación metabiótica* la que posibilita la emergencia de un *logos* interno que, en su dimensión metafísica, será considerado como una inveterada esencia y un divino y exclusivo fundamento. Es por ello que –como vimos–, en los inicios del pensamiento filosófico occidental el *protagonismo experiencial* de la morada desde la cual lo viviente se hace eco (a saber, dimensión metafísica en que reside el logos), se conjuga con el *protagonismo existencial* de una propagación ecológica doblemente desplegada (como deriva a la deriva en su dimensión metabiótica entrelazada). Por este motivo, en la ejecución filosófica del pensar, se comienza por una ritmicidad metafísica en que, no obstante, el protagonismo corre por cuenta de una exterioridad que, al verse posteriormente enfocada por la ritmicidad acontecimental del adentro del afuera, podrá *invertirse y girar* hacia dicha actividad metabiótica siempre presente que ha sembrado técnicamente un logos en la ejecución interna de un incesante ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue*. En este punto, por ende, aprehenderemos que el logos procede de una *techné viviente* (pero esto, en modo alguno, agota nuestro asunto). Antes bien, lo que debemos simultáneamente aprehender es que el despliegue metafísico del logos no sólo ha implicado el tránsito experimental por diferentes ritmicidades de pensamiento (como vimos en el anterior movimiento), sino que su despliegue acarrea también una donación simultánea de *logos* al plano metabiótico externo. Así, en la materialidad del *objeto técnico*, no sólo se cristaliza una memoria externa independizada de la química y de la biología que ostenta un modo de existencia propio, sino que este, al devenir *tecno-logía* que se funde con el *logos*, se

constituye en una nueva residencia para el pensar por fuera de la ejercitación metafísica y del propio cuerpo biológico.

Para narrar esta historia, recurriremos a ciertos conceptos surgidos desde la biología y la química (los cuales, de hecho, ya han emergido en el desarrollo de nuestro pensamiento). Cuando hablamos de *autopoiésis* o *estructuras propagativas* –por ejemplo–, no buscamos, sin embargo, construir un relato científico y/o una narración filosófica que pretenda validarse mediante un soterrado recurso a la autoridad científica. Antes bien, como ya hiciese notar Hans Jonas, una de las tareas más urgentes a las que se enfrenta la filosofía es la creación de “una biología filosófica, sin la que no puede haber filosofía del hombre ni de la naturaleza”<sup>739</sup> (la cual, en nuestro trabajo, adoptará la forma de una *ecografía* de la operación biológica). Sin embargo, no se trata aquí ni de una *arqueología del saber* ni de una *ancestrología fósil*, sino que, precisamente, de una *ecografía de lo viviente* ejecutada desde una ritmicidad eminentemente filosófica. Por este motivo, además de la presentación y fagocitación de algunos conceptos científicos (los cuales serán filosóficamente puestos sobre el tablero de juego), mantendremos siempre presente el dialogo y discusión con la tradición filosófica (la cual, en definitiva, aporta la ritmicidad del pensar con que se ejecuta la actividad de nuestra obra). De esta forma, al narrar nuestra historia de la emergencia de los pliegues vivientes en el proceso material del universo, constantemente insertaremos problematizaciones filosóficas que permitan explicar de mejor manera los detalles y particularidades de nuestros *eco-lógicos* movimientos. De igual manera, en el transcurso de estas páginas, se enfatizarán y aclararán las diferencias que nuestro *pensamiento ecológico* sostiene y mantiene con perspectivas tan cercanas y dispares como el actual *movimiento ecológico* (que, por ejemplo, a nivel teórico sintoniza con la propuesta de una *ecología profunda* defendida por Fritjof Capra), la *ecología de la mente* de Gregory Bateson, la *ecosofía* de Guattari o la *ecotecnia de los cuerpos* defendida por Derrida y Jean-Luc Nancy.

Comencemos, por ende, con el proceso del universo que posibilita la emergencia de una *atmósfera/incubadora* en que el ejercicio de pliegue se vuelva ejecutable y posible. Comencemos por la *Tierra*. Esta, en efecto, se constituye

---

<sup>739</sup> Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000, p.141.

también en la preocupación de una de las primeras *mesetas* presentadas por Deleuze y Guattari en el segundo volumen de su experimento de escritura a cuatro manos que lleva por título *Capitalismo y Esquizofrenia*. “¿Por quién se toma a la Tierra?”, se preguntan ellos directamente, al preparar una *problematización geológica* en que lo fundamental, como siempre, corre por cuenta de ese mismo clamor del ser, de esa misma potencia abstracta que se dice de muchas maneras (*desterritorialización absoluta; plan de consistencia; línea de fuga; diagrama; cuerpo sin órganos; máquina abstracta*), pero en un solo y mismo sentido que es el puro diferir que siempre retorna en su extremidad móvil eternamente desplazada. Es por ello que, en las primeras líneas, inmediatamente se expresa que “la Tierra –la Desterritorializada, la Glacial, la Molécula gigante–, era un cuerpo sin órganos” en que, simultáneamente, se produce “un fenómeno muy importante, inevitable, beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: la estratificación”<sup>740</sup> que aprisiona intensidades y fija singularidades en conjuntos molares. Frente a la *molecularización dinámica* de la máquina abstracta, tenemos la emergencia de *estratificaciones molares*; a saber, dos caras de un mismo proceso univoco que “tiene dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice «de todas maneras» en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el ser”<sup>741</sup>. A estos dos aspectos, en *Mil mesetas*, se les denomina explícitamente como los *modos de existencia* de la máquina abstracta, la cual debe ser *dicha dos veces, ya que siempre es a la vez*.

En esta *ritmicidad del eco místico*, por ende, los *modos de existencia* diferenciales se ven siempre reconducidos a *una misma y molecularizada diferencia en sí*. Cualquier emergencia *estratificada*, por tanto, será comprendida como un intento de *aprisionar y fijar* la potencia molecular, las intensidades libres, las singularidades nómades. En efecto, en su *problematización geológica* del devenir de la Tierra, sobre ese mismo clamor diferencial de la máquina abstracta, se pasa revista a los *tres grandes grupos de estratos* que distribuyen de un modo diferencial la expresión y contenido de dicha potencia diagramática; a saber, los *estratos físicos, vitales y simbólico-lingüísticos*. La vida, en este sentido,

---

<sup>740</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 47.

<sup>741</sup> Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Op. Cit., p. 446.

es para Deleuze y Guattari un “estrato orgánico” en que “*la expresión deviene independiente en sí misma, es decir, autónoma*”<sup>742</sup>, pero siendo siempre comprendida como una forma molar de fijar y aprisionar las singularidades nómadas. Si la vida es un pliegue –y, para Deleuze y Guattari, ciertamente lo es<sup>743</sup>–, este pliegue es conceptualizado como un estrato que encierra y aprisiona el flujo de intensidades moleculares. Si bien se reconoce que este tipo de *estrato orgánico* (a diferencia de –por ejemplo–, el *estrato físico* configurado por un cristal) posee un mayor umbral de desterritorialización que constituye, en el devenir de la Tierra, una nueva situación, esta sigue siendo sólo una novedad en el modo de existencia estratificado que, como vimos, nada tiene que imponer al poder de la máquina abstracta a la que es indefectiblemente reconducido/relanzado:

“Es difícil exponer el sistema de los estratos sin que dé la impresión de que se introduce en ellos una especie de evolución cósmica o incluso espiritual, como si se ordenasen en estados y pasasen por grados de perfección. Nada más lejos de la realidad. Las diferentes figuras del contenido y de la expresión no son estadios. No hay biosfera, noosfera, sólo hay por todas partes una sola y misma Mecanosfera”<sup>744</sup>.

Mecanosfera: otra forma unívoca de decir *plan de consistencia* o *máquina abstracta* en un solo y mismo sentido. El pliegue vital concreto, aquí, no puede imponer nada a la potencia abstracta de la pura diferencia. En un solo y mismo Océano, la gota-pliegue se limita a encerrar singularidades y potenciales que la abren y despliegan autónomamente desde dentro, pero sin que el ejercicio de plegado, en sí mismo y por sí mismo, influya y/o aporte algo a la máquina abstracta de la pura potencia (ya que el pliegue, en el fondo, es sólo una gota-modo que la expresa). El pliegue no puede, para Deleuze y Guattari, ser

---

<sup>742</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 64-65.

<sup>743</sup> “En resumen: lo que caracteriza al estrato orgánico es *ese alineamiento de la expresión, esa relevancia o esa preponderancia de una línea de expresión, ese plegamiento*”. Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 65.

<sup>744</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 73.

considerado como un *modo de existencia* diferenciado (lo cual implicaría *el peligro* de inyectar trascendencia en el plano de inmanencia y, de paso, fundar la existencia de un espacio-lugar privilegiado). La precaución y el miedo ante este indesestimable peligro –a saber, ante la tentadora amenaza de apoderarse de la diferencia y autoproclamarse en el ente elegido–, lleva a los grandes pensadores de la Diferencia a conceptualizarla desde la coordenada diagramática y homogenizante de una mística máquina abstracta en que todo se diluye y sumerge, en que todo acto concreto resulta subordinado y domesticado por la potencia en la que acontece.

Por ende, respecto al pliegue estratificado, hay preguntas que no logran abrirse paso ni, mucho menos, responderse: ¿cómo y/o por qué se ejecuta dicho ejercicio de pliegue estatificado? ¿Por qué en la Tierra, y no en otro sitio del Universo, en que opera igualmente ese mismo clamor del ser para todos los entes? ¿Cómo aprehender que, sin un orden de encadenamiento progresivo –que nos conduzca desde lo *físico* a lo *vital* y, desde este, a lo *simbólico/lingüístico*–, esta última dimensión no emerja en el Universo de forma contingente y prescindiendo de lo vital en una dinámica expresiva de irrupción espontánea en que se corra antes de caminar y se sienta en ausencia de un mecanismo afectivo-perceptivo? En una sociedad como la nuestra, tan históricamente acostumbrada a ejecutar la diferencia como un jerárquico centro gravitatorio (es decir, como un nefasto punto de mira para la ejecución mortífera de *lo otro*), resulta comprensible y, en cierto modo admirable, practicar una actividad de pensar impersonal que no reivindique “la” vida, sino *una vida* indefinida, pre-consciencial y a-subjetiva. Sin embargo, se puede enfrentar el peligro sin caer en la desmesura y el narcicismo de algún remozado supremacismo, antropocentrismo y/o fatídico *Dasein*, por ejemplo, puesto al servicio de un pasado o remozado nacional-socialismo.

Este es el caso de Gilbert Simondon y su problema de la individuación como analógico paradigmático. Deleuze y Guattari, en efecto, lo tenían explícitamente presente en la problematización geológica que rápidamente hemos visto y sentido. Para que los *dos* (molar y molecular, por ejemplo), sean dichos *a la vez* (en un mismo agenciamiento maquínico), debe existir una comunicación resonante, una *operación de estructuración amplificante*. A dicha

explícita alusión simondoniana (en dicha meseta hay al menos tres referencias directas), se debe conjugar la mención a los *modos de existencia*, a los *tres grandes grupos de estratos* (que, en la problematización de Simondon, vendrían a coincidir con los *procesos de individuación física, vital y psicosocial*), así como al protagonismo que juegan las singularidades impersonales (a saber, los potenciales *pre-individuales* que posibilitan el dinamismo de un sistema meta-estable). De hecho, en otro sitio, Deleuze reconoce que “todo el libro de Simondon nos parece de una gran importancia porque presenta la primera teoría razonada de las singularidades impersonales y preindividuales. Se propone explícitamente, a partir de estas singularidades, hacer la génesis del individuo vivo y del sujeto de conocimiento”<sup>745</sup>.

Sin embargo, si bien la preocupación de Simondon no radica, jamás, en el individuo (ya sea esta físico, vital o psíquico), sino que en el proceso de individuación mismo, no es menos cierto que, por una parte, este proceso de *fases en el ser* presenta modos de existencia diferenciados que se encuentran ordenados y encadenados y, por otro, la individuación vital no refiere simplemente a un pliegue que encierra y fija potenciales pre-individuales que le aportan un mayor potencial de desterritorialización (como fuga absoluta y perpetua problematización), sino que aporta algo nuevo, un nuevo régimen de resonancia interna que se potencia con su aparición (como orden progresivo que genera una solución). Para Simondon, la individuación vital abre una nueva situación (a saber, una detención-prolongamiento de la individuación física) a partir de la cual, y *sólo a partir de la cual*, se pueden comprender las nuevas problemáticas (por ejemplo, psíquicas y colectivas) que, además, *deben* ser resueltas (y no sólo reconducidas a la potencia creativa de la máquina abstracta). Dicho de otro modo: cada acto resolutivo de individuación (que, en la problematización de Deleuze, se correspondería con un modo de existencia

---

<sup>745</sup> Y continúa Deleuze: “También representa una nueva concepción de lo trascendental. Y los cinco caracteres por los cuales intentamos definir el campo trascendental: energía potencial del campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido, estatuto de lo problemático, son analizados todos por Simondon. Hasta el punto de que el material de este parágrafo y del siguiente dependen estrechamente de ese libro, del que sólo nos separamos en las conclusiones”. Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 137.

estratificado subordinado al protagonismo de la potencia abstracta) resulta no sólo presente (como parte de esos *dos*, que son dichos *a la vez*), sino que ostenta el protagonismo: “*el devenir ya no es continuidad de una alteración, sino encadenamiento de estados metaestables*”<sup>746</sup>. Se trata, en efecto, de la ritmicidad de un *orden transductivo*, de un *devenir estructurado metaestable* que se aleja de una visión en que “las cosas progresan y los signos proliferan únicamente en desbandada (...) martilleando el negro *ritmo cósmico* que es la clave para abrir todas las puertas”<sup>747</sup> en un eterno retorno de la singularidad como potencia beata y abstracta.

Si bien para Simondon –como vimos en el anterior movimiento– en los diferentes modos de individuación resuena una amplificación de la metaestabilidad primitiva y original de lo real que transporta consigo una cierta carga asociada de *realidad preindividual* (a saber, las *singularidades impersonales*), el despliegue de su potencia se encuentra directa y esencialmente entrelazada con su ejecución operacional concreta (como insiste Simondon: el orden transductivo conserva todo lo concreto, y el sistema resultante está hecho de lo concreto y comprende todo lo concreto). La *vida*, en este sentido, es más que *un pliegue* que fija y encierra singularidades que lo abren/desterritorializan/despliegan debido a la reunión de potencias singulares que expresivamente se expanden (en sí mismas y por sí mismas, sólo que con un mayor umbral desterritorializante por haber sido plegadas en un mismo ejercicio orgánico estratificante). Para Simondon, en cambio, la *vida* se constituye en una solución metaestable a la *relación primigenia entre interior y exterior* que instauro el ejercicio mismo de la vida. Recordemos que, en los procesos de *individuación física*, no se puede hablar de un ensamblaje entre interioridad y exterioridad, en la medida que lo físico se constituye en lo perpetuamente descentrado, perpetuamente periférico en relación consigo mismo que opera en los límites de estos dominios. Lo viviente, en cambio, instauro un pliegue interior como teatro prolongado de individuación. La emergencia de un interior ensamblado a un exterior es *una invención*

---

<sup>746</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 418.

<sup>747</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 77-78.



*metaestable y concreta* de la vida que, conservando potenciales pre-individuales, no se reduce al puro despliegue de su potencia abstracta como eterna continuación de una diferencia en sí, de una ritmicidad cósmica en desbandada como alteración creativa que todo lo desterritorializa mediante singularidades nómades impersonalizadas. En el pliegue viviente se produce una *coincidencia entre topología y cronología* que, si bien se volverá problemática, se constituye en un problema propio de la vida (a saber, desdoblamiento –que, para Simondon, debe ser inventivamente resuelto– entre individuación psíquica y colectiva)<sup>748</sup>. El pliegue viviente es como un germen que se injerta en la physis, como un espaciamento temporal; a saber, *relación allagmática prolongada* que implica *devenir entre* dos individuaciones en una deriva cada vez más compleja, estable e inacabada.

Ahora bien, la *individuación física* (por ejemplo, de un cristal) también requiere de *gérmenes/singularidades*, también tiene “necesidad, para transformarse en la otra forma estable, de un germen, es decir de un punto de partida para la cristalización bajo la forma estable”<sup>749</sup>. De hecho, Simondon menciona que la necesaria suministración del germen, desde un vocabulario biológico, se puede expresar diciendo que *la sustancia se siembra* mediante un germen cristalino. En este sentido, existe una relación analógica entre el germen físico y el germen vital (a saber, una amplificación resonante) en que, no obstante, la *identidad de relaciones* no debe ser confundida con una relación de identidad. No insinuamos, de ningún modo, que este sea el caso de Guattari y Deleuze –que, frente a la jerarquía identitaria, plantean enérgicamente la anarquía de la diferencia en sí–, aunque, de igual modo, dicha defensa de la anarquía continuamente desplazada, impide captar el orden transductivo y progresivo que implica una identidad de relaciones. Aunque sea allagmática e impersonal, dicha irrupción de la identidad, para un pensamiento como el

---

<sup>748</sup> Conservando la ritmicidad de lo estratificado, Deleuze puede aprehender –no obstante–, la coincidencia cronológico-topológica del pliegue: “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, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, pp.14-15.

<sup>749</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 82.

deleuziano, resulta catastrófica e intolerable. Que el protagonismo del devenir deje de recaer en su extremidad móvil eternamente desplazada (dicho por Simondon: en la *continuidad de una alteración*), sino en el *encadenamiento ordenado y concreto de estados metaestables*, hace que se inyecte trascendencia en la inmanencia (ordenes y encadenamientos) y se reactive el peligro de una privilegiada condición: “la más simple y más fundamental de las estructuraciones de un ser vivo: el nacimiento de *una red de puntos privilegiados* de intercambio entre el ser y el medio”<sup>750</sup>.

Por nuestra parte, nos oponemos férreamente a ambas formas de conceptualizar el *devenir* (y, consecuentemente, a ambas formas de conceptualizar y aprehender el *pliegue de la vida*). Para nosotros, resulta un completo despropósito asimilar el *devenir ilimitado* con el *aión*, con *una vida como inmanencia de la inmanencia*. Deleuze, al hacer de la máquina abstracta una potencia vitalista, no solo recae en lo que hemos denominado como *la ruina de todo vitalismo* (a saber: hacer corresponder la *vida* con el *ser/devenir*), sino que, paradójicamente, evitando y evadiendo la emergencia de cualquier lugar de privilegio, se termina aplicando y explicando *biocéntricamente* todo el proceso intensivo y extensivo del universo. Evidentemente Deleuze (así como Whitehead o Bergson), no son lo suficientemente ingenuos para pensar que, en ausencia de vida, no existiría devenir. Sin embargo, una vez que esta emerge, pareciese ser que irremisiblemente la vida se *abraza y fusiona* por igual con toda las regiones de la physis (como *expresión emocional de su actividad energética*, en Whitehead; o como su *duración*, en Bergson). Es como si, al emerger un nuevo modo orgánico-estratificado de expresión (esta vez, en el planteamiento de Deleuze), que se encuentra subordinado/derivado en relación a la potencia-máquina abstracta, este modo, por un lado, simplemente se convierte en una forma más de expresar la univocidad (sin afectarla/alterarla en sus reglas diagramáticas) y, simultáneamente, este modo sirve para designar a la propia máquina abstracta (a saber, *una vida como inmanencia de la inmanencia, como potencia plena y beata*).

---

<sup>750</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., 182, la cursiva es nuestra.

En Simondon, por el contrario, si bien el devenir deja de ser conceptualizado como pura potencia desterritorializante (deviniendo encadenamiento de estados metaestables), y no siendo este comprendido como *una vida* (en la medida que la *individuación vital* es un modo diferenciado que la recrea/amplifica), no es menos cierto que el pliegue vital, en tanto que germen sembrado en la physis que, por ende, al proceso físico prolonga y suspende, termina por hacer de lo vital un *entre* concreto de efectiva *duración* que amplifica a todo el proceso de individuación física. La asimetría progresiva de las *fases en el ser* (es decir, los estados resolutivos y metaestables de lo físico, lo vital y lo psicosocial), amplifican *todo el ser*, en la medida que *son fases en él*. Dicho con otras palabras: Simondon *se hace eco*, diferenciadamente, del abrazo/fusión de Bergson y Whitehead y, de paso, de la ritmicidad acontecimental del *adentro del afuera* como «entre». *Hacerse eco*, sin embargo, es algo distinto de esto. *Hacerse eco* no se corresponde con una allagmática resonancia amplificante. *Hacerse eco* es, en efecto, ejecutar un pliegue/morada «entre» la physis, pero que es también un *hacerse eco* propagativo que se expande asimétricamente «en/sobre» su devenir intensivo/expansivo. Cada pliegue de vida, en tanto que pliegue/morada *contraviniente*, puede efectivamente hacerse eco del devenir y de su propia deriva de vida-viviente. Este hacerse eco, sin embargo, no debe ser confundido con un abrazo, sino una *invitación/incitación* a ejecutarlo. La ejecución-ejecutante del oiko/morada es, en efecto, plena y beata (de lo contrario, el pliegue no se auto-sostendría en su actividad contraviniente). Esto no quiere decir, no obstante, que su despliegue se abraza/fusione al despliegue de la physis. Su deriva (como devenir que deviene) se hace eco del devenir, pero no se debe confundir el despliegue de un *contratiempo* con el devenir del *tiempo*. Por ende, el *ritmo* no surge «entre» ambos, sino que en un ejercicio excesivo y diferido de *encabalgamiento* ejecutado de modo simultáneo. Como *contratiempo*, como indigestión del tiempo, la emergencia del pliegue de vida permite que las *reacciones en cadena* (es decir, *la silenciosa ejecución del devenir*) se recree en *rítmicas reacciones que encadenan*.

El puro devenir, así entendido, es el silencio. Un silencio que, para un pliegue que *se hace eco*, resulta inalcanzable e inaccesible la mayor parte del tiempo. Como le gustaba repetir a John Cage, para un ser vivo el silencio absoluto

es una abstracción teórica. Si ingresas a una cámara sorda, a una “habitación sin ecos”, podrás corroborar que, inclusive allí, se oyen dos sonidos: uno grave (la circulación de tu propia sangre) y uno agudo (tu sistema nervioso en funcionamiento)<sup>751</sup>. Lo viviente, haciéndose eco, se hace eco de su propia deriva de vida. Pero el pliegue, incluso para auto-producirse, se despliega constante e indefectiblemente. Se despliega, además, encabalgado al mismísimo silencio. Es en este sentido que lo vivo opera como *contratempo* y, en tanto que *lo hace* (y no puede dejar de hacerlo), es un contorsionarse/plegarse de modo técnico. Dejar de contorsionarse (es decir, dejar de *plegarse-desplegarse-replegarse*) es dejar de ser morada que se hace afectiva y efectivamente eco. El contrario agonístico de la vida –así– no es la muerte, sino el silencio. Cuando se interrumpe la interrupción rítmica, cuando se impone rotundamente el silencio, ya no se hace el *eco/oiko* de la vida (pero el silencio, no obstante, se está siempre ejerciendo). He aquí el protagonismo del despliegue en tanto que afirmado doblemente: como vida a la deriva y como devenir que deviene<sup>752</sup>.

La doble afirmación, por ende, no es del “entre dos” (ya sea como prolongación/suspensión *entre dos individuaciones*, al estilo de Simondon; o como *dos que son dichos a la vez*, al estilo de Deleuze), sino de un rítmico “en tres, dos” que se entreteje: *pliegue-despliegue-repliegue* que *sobre-deviene*. Se va sobre (el devenir) siendo un *sobre* (deriva ecológica que se hace *eco/oiko* ininterrumpidamente). Así emerge el encabalgamiento, la excedencia, el contratiempo. La vida es *más que physis* y *más que vida* porque se ejecuta simultáneamente como una doble afirmación metabiótico-metafísica: “**despliegue-sobre-despliegue**”. El gozo, en esta línea, no corre por cuenta de una vida plena y beata, sino por el ejercicio de gozarse en un errante despliegue vital que no se funde y confunde (aunque se enlace y entrelace) con su incontrarrestable despliegue silente. Se trata de un barco naufragando por los mares, y no de una gota que se funde en un mismo océano para todos los entes. Sin embargo, el barco será destrozado (lo cual no implica que su madera se disuelva en el océano, ni que su destino se defina por ser-para-la-muerte). Su

---

<sup>751</sup> Cage, J. *Silencio*. Madrid: Árdora ediciones, 2005, pp. 8, 13, 51, 168, etc.

<sup>752</sup> En momentos posteriores de este trabajo hablaremos del *devenir* que se amplifica y difracta en dos series encabalgadas: *despliegue metafísico* y *despliegue metabiótico*.

destrucción, su irremediable cese, no tiene nada que ver con la muerte (sino con el devenir de lo silente). En la actividad de vivir, sólo hay muerte en tanto que actividad contraviniente; a saber, *ejecución-ejecutante* que, destruyendo physis, se hace oiko/eco viviente. La ejecución-ejecutante conduce al despliegue, al salir de sí silenciando la actividad incesante del re-pliegue. Es por ello que, en el ejercicio de pensar, el movimiento de despliegue implica un separarse, un situarse por fuera del territorio, por fuera del protagonismo de la rueda. En tanto que resonancia ecológica del devenir, la ejercitación del despliegue silencia a la serie metafísica amplificando al devenir que deviene. Que esto, en la tradición filosófica occidental, implicase el ejercicio de una doble negatividad (a saber, separación/dicotomización del pliegue *a la par* que forclusión/expulsión de su causa inmanente que deviene, por ende, trascendente) obedece al hecho de que, pensando desde un protagonismo de lo metafísico, la separación del pliegue es concebida y vivida como una traición alienante que nos aleja de nuestro propio cuerpo sintiente. Y esto, en efecto, es lo que ocurre, porque el silenciamiento del pliegue es vivido como *muerte* (más no, evidentemente, como devenir de lo silente).

Pero –enfaticémoslo– no hay muerte para lo viviente. Sólo hay continua e ininterrumpida *ejecución* de una physis operada en *una doble vertiente*. El cese de la ritmicidad no implica el arribo de la muerte, sino sólo la incapacidad de *hacer en tres, dos devenires* afirmativamente. La ritmicidad técnica y musical del vivir, de tanto encadenar multiplicidades de ruidos y sonidos, de tanto hacerse eco en su plenitud desbordante que no puede detener su incansable ejercicio, finalmente colapsa y se *agota* (pero no como una *gota* que retorna al *océano*, sino como una *gota fría* que se precipita sobre el *suelo*). La filosofía, como la vida, tiene *un vuelo y un suelo*. La *ritmicidad* del vivir se ejercita como *un contratempo y un tempo*, como *un sonido y un silencio* que, en modo alguno, deben ser concebidos como opuestos. Como insiste John Cage, el *sonido* tiene tono, volumen, timbre y duración, mientras que “el silencio que es *su inexistente contrario* tiene solamente duración”<sup>753</sup>. Se trata, en efecto, de dos duraciones (a saber, nuestra *doble vertiente*), las cuales son afirmadas simultáneamente en una *ritmicidad* que acontece. Es por ello que emerge una “necesidad de estructura

---

<sup>753</sup> Cage, J. *Silencio*. Op. Cit., p. 167, la cursiva es nuestra.

rítmica (temporal)”, ya que es “dentro de una estructura rítmica que igualmente acepta el silencio” que podemos “tomar consciencia de lo que de otro modo sería incognoscible (conjunción de lo interior y lo exterior)”<sup>754</sup>. He aquí nuestro *grafo vital* y la novedad rítmica que, en el proceso del universo, implica la emergencia de lo vivo:

“La membrana hace posible la existencia de la unidad discreta del microcosmos, la célula bacteriana (...) las primeras barreras semipermeables que distinguían «dentro» y «fuera», la primer distinción entre propio y distinto (...) aislando las sustancias de su interior de las del exterior”<sup>755</sup>.

Este pliegue envolvente, esta primigenia burbuja de lípidos que permite extraer del exterior ATP y otros compuestos de nitrógeno y carbono como alimento en un ambiente protegido, es no obstante más que *physis/silencio* y más que *vida/sonido* (ejecución-ejecutante de lo metabiótico-metafísico). En su ejercitación, lo viviente es ritmicidad y contratiempo (que no es ningún puente entre sonido y silencio, así como ninguna membrana entre lo interno y lo externo). Es por ello que, a diferencia de Cage-Deleuze, no podemos aceptar que todos los sonidos “resuenen dentro de un espacio de silencio” que es el devenir del tiempo, que es “aquello en lo que nosotros y los sonidos sucedemos. Ya sea temprano o tarde: dentro de él”<sup>756</sup>, como en un único y mismo océano. Somos *en el silencio*, pero siendo ritmo que se encabalga a su movimiento. Cuando, plegándonos-desplegándonos-replegándonos, nos volvemos incapaces de afirmar *la doble vertiente* (es decir, de hacernos oiko/eco), se produce el cese de la ejercitación vital, sin que esto implique que nos fundamos y retornemos al océano. Más, no hay angustia ante la muerte, ya que “ningún sonido teme al silencio que lo extingue. Pero, si lo evitan, es una pena, porque se asemeja estrechamente a la vida & la vida y él, son esencialmente un motivo de

---

<sup>754</sup> Cage, J. *Silencio*. Op. Cit., p. 65.

<sup>755</sup> Margulis, L. & Sagan, D. *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets, 1995, pp. 72-73.

<sup>756</sup> Cage, J. *Silencio*. Op. Cit., pp. 94 y 151.

alegría”<sup>757</sup>. La vida y él son un ejercicio continuo de encabalgamiento, y no una *síncopa-espaciamiento*. Las dos vertientes no abren, como *différance*, un espacio/tiempo «entre» que es como un germen de muerte:

“Una violencia ritmada se concentra entonces en esta conmoción de sí que se asemeja lo mismo a un latido del corazón (diástole/sístole) que a una síncope (...) La convulsión sincopada, esa contracción del adentro y del afuera (...implica) incluir a la muerte en la vida (...) a ese tocable-intocable, siempre entre *vida y muerte*”<sup>758</sup>.

Para Derrida –en efecto–, se trata de un ejercicio de pliegue rítmico, pero de un ritmo sincopado que, por ende, ejecuta un espaciamiento y una interrupción del contacto. Dicho en sus palabras: se trata de “poner en contacto (sin contacto) el contacto y el no-contacto”<sup>759</sup>. Esta es, de hecho, la diferencia fundamental entre un pensamiento múltiple de la *diseminación* (interrumpida y sincopada) y el pensamiento de la multiplicidad continuista e inmanentista de la *distribución* deleuziana<sup>760</sup>. Ahora bien: para nosotros, de lo que se trata, es de rechazar que en toda vida viviente se aloje un germen/huésped, una mortífera “intrusión originaria, la intrusión sin edad de la técnica, es decir, del trasplante o de la prótesis”<sup>761</sup>, de la cual nos hacemos eco en una suerte de *ecotecnia de los cuerpos*; a saber –nos informa Derrida, haciéndose eco de Nancy–, de una ecotecnia como dislocación, como *ritmo* (dividido, particionado y sincopado) *del ir y venir* de los cuerpos en un mundo *pensado y pesado* desde lo tocable-

---

<sup>757</sup> Sin embargo, para Cage, estar “sumergido en el silencio” tiene que ver con la “aceptación de la muerte”. Cage, J. *Silencio*. Op. Cit., pp. 173 y 135, respectivamente.

<sup>758</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., pp. 59, 61, 87 y 155.

<sup>759</sup> Resulta evidente, como se puede leer, la *resonancia ecológica* de la hegeliana ejecución de una “Identidad entre la identidad y la no-identidad” (solo que, aquí, ejecutada desde la ritmicidad de-fundamenta del “entre”). Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 117.

<sup>760</sup> “Postulación continuista, decíamos, pues lo continuo nunca está dado. *Nunca hay experiencia pura e inmediata* de lo continuo. Ni de lo cercano (...) La síncope y el contacto suspenden el proceso de la simultaneidad”. Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 186.

<sup>761</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 169.

intocable, desde la presencia-ausencia de una *diferancia* que, siendo “innegable, no puede dar lugar sino a la negación”<sup>762</sup> más rotunda e incontestable.

Antes bien, *la vida es el germen* que, re-plegando en sí una multiplicidad de intrusos físicos y vitales (a saber, comunidad de pliegues que lo habitan e inundan de potenciales), se afirma/encabalga en su movimiento técnico (de pliegue-despliegue-repliegue) al movimiento silencioso e incontrolable del devenir que deviene. Así, la técnica no equivale a la muerte, a la *impotencia* (simultáneamente en exceso y en falta) que se injerta en una vida para discontinuarla, sino que se corresponde con la *ejecución-ejecutante* del propio pliegue de vida que, sin discontinuar al pliegue (respecto a sí mismo), ni a este respecto al devenir, ejecuta un *encabalgamiento* (doblemente afirmativo) que no los fusiona ni separa (es decir: que los *hace eco* como propagación y morada). No se trata, aquí, del juego (fantasmal) del *doble*, sino de la ejecución (vital) de un *redoble*. Un *redoblar* que no es desdoblamiento, sino ejecución-ejecutante de un efectivo pliegue de afectividad/sentimiento. He ahí el vértigo y la náusea de estar vivo, de sentir la doblemente incontrolable *ejecución rítmica* del que vive, sobre el silencio, haciéndose *ruido y sonido*. No obstante –como hemos insistido–, la sonoridad (sonoramente metafísica y ruidosamente metabiótica) no es el opuesto dialéctico del silencio. Este, antes bien, es un manto ruidoso de puras *reacciones en cadena* que, en ausencia de ritmo, no logran convertirse en *reacciones que encadenan*. Sin pliegue no hay posibilidad de encadenamiento. Sin pliegue no hay ritmo ni contratiempo.

Así como el ruido repetitivo de una gota cayendo sobre una charca se convierte, finalmente, en una pura reacción en cadena que deviene silente, el puro devenir de la physis, en ausencia de contratiempo, se ejerce de igual modo silenciosamente (aunque en una multiplicidad creativa y efervescente). Para que emerja el ritmo, debe ejecutarse un contratiempo en la regularidad iterativa de las gotas que caen siguiendo una cadena de reacciones; es decir, se debe ejecutar un *contratempo* en la cadencia de su *tempo*. Esto, en efecto, sin crear el ruido o el silencio, hace emerger un *temporal*, un acontecimiento que los recrea haciéndose eco. Evidentemente, en las repeticiones dinámicas del devenir (a diferencia de la imagen simple y mecánica de la gotera), estas reacciones son múltiples,

---

<sup>762</sup> Derrida, J. *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Op. Cit., p. 86.



interactivas y complejas. Sin embargo, en el dinamismo de los ciclos e hiperciclos que operan en el devenir de physis (es decir, en los diferentes tipos de iteraciones que dan lugar a la formación de diferentes modos de agenciamiento como agujeros negros, galaxias, moléculas, átomos o goteras), no se logra ejecutar un contratiempo capaz de *contravenir* el devenir del espacio-tiempo. He aquí la particularidad no-privilegiada de la vida: hacerse eco (doblemente) como contratiempo. La particularidad de la vida es su *rítmica tecnicidad* que afirma una doble vertiente (y no un «entre»). El “*en tres, dos*” de la ritmicidad metafísico-metabiótica es una manera de *conjug*ar sonido y silencio, de *jug*ar con ellos, y en ellos, pero sin fundirlos (como en Deleuze) ni interrumpirlos (como en Derrida). La ritmicidad que instaura la vida se distribuye de forma asimétrica; es decir, se disemina (pero sin quiebre, ruptura o predominio de la síncopa).

La diseminación distributiva se hace eco-morada plena y beata (*pliegue-despliegue-repliegue*) a la par que se ejecuta encabalgada y *sobre-desplegada*<sup>763</sup>: como deriva de vida en/sobre el devenir que deviene. El *encabalgamiento*, en tanto que *cabalgar* en la physis como flujo de vida, no funde/confunde la doble vertiente, sino que la potencia/redobla enhebrando y entrelazando sus actividades de despliegue. Pero, si bien dicha *ejecución-ejecutante* es simultánea y continua, es no obstante asimétrica y diferida en su operatividad doblemente afirmativa. La vida cabalga haciéndose *pliegue-despliegue-repliegue* sin poder alcanzar (técnica y rítmicamente) a las diversas regiones de la physis que devienen intensiva y extensivamente. Los pliegues de vida, en su deriva, irán desarrollando innovaciones técnicas que, por una parte, modifican metabióticamente su entorno exterior inmediato (y no toda la physis), así como replegando interna y metafísicamente las comunidades de pliegues que logran *hacerse eco* (por ejemplo, mediante la invención tecno-perceptiva del pensamiento) de dimensiones cada vez más amplias del universo. Sin embargo, como sabemos, el hacerse eco tiene como mínimo una doble vertiente, de la que el hacerse eco mediante el pensamiento sólo ejecuta una faceta protagonicamente; a saber, la resonancia rítmica que afecta al pliegue, pero no la

---

<sup>763</sup> Hagámonos eco nuevamente de John Cage: “llevamos nuestros hogares dentro de nosotros, lo que permite volar o quedarnos, para disfrutar ambas cosas”. Cage, J. *Silencio*. Op. Cit., p. 111.

ejecución técnica con que el pliegue responde y se encabalga efectivamente. La afección, fruto de la actividad contraviniente –todo pliegue es un *pliegue de pathos* ejecutado técnica y rítmicamente–, implica una *conmoción* metafísica y metabiótica que se entreteje. La creciente y progresiva *locomoción* que adquieren técnicamente los pliegues de vida, permiten que la deriva de vida cabalga efectivamente por el devenir de la *physis* expansiva. La asimetría, por ende, es la diferencial de dos vertientes con diferente capacidad de movimiento efectivo (intensivo y extensivo) que, sin embargo, se articulan en de forma simultánea y de modo continuo. No se trata, por tanto, de un “poner en contacto (sin contacto) el contacto y el no-contacto”, sino de *un poner en contacto con tacto en el acto*. Se trata de *hacerse eco* incubándose (un *acto* que vibra en el *tacto* que da *contacto*) y propagándose (en un progresivo *con-tacto en acto* que se *lentifica y acelera* para alcanzar lo inalcanzado).

Lentificar y acelerar es un potenciar, un redoblar. Se lentifican las sonoridades y se tiende hacia el silencio. Pero, se aceleran las sonoridades y se tiende igualmente hacia el silencio (en el primer caso, con un protagonismo del sonido vital y, en el segundo, con un protagonismo del ruido ambiental). Más, ambos, son *co-operantes*. La cooperación vital primigenia es una metafísica de la vida encabalgada en una metabiótica de la *physis*. Desde aquí leemos el siguiente encabalgamiento:

“Lo que re-querimos es

silencio ; pero lo que el silencio requiere

es que yo siga hablando”<sup>764</sup>.

En tanto que vida-viviente, re-querimos y re-queremos lo silente siempre doblemente: como despliegue vital y como despliegue de *physis* (ejercitación metabiótica del *sobre-despliegue*). Pero, ¿lo que el silencio requiere es que yo siga hablando? ¿Estamos insinuando que, en el devenir de la *physis*, el contratiempo vital es un requerimiento necesario? No lo sabemos. Lo que sí sabemos es que acontece y, al hacerlo, lo hace *haciéndose eco*: “pliegue-despliegue-repliegue” (*en tres*) que se “sobre-despliega” (*en dos* modos diagramáticos de amplificar el

---

<sup>764</sup> Cage, J. *Silencio*. Op. Cit., p. 109.

devenir). Por ende, lo que el silencio requiere, es que lo vivo se siga desplegando. Y su requerimiento, en modo alguno, es experimentado por lo vivo como una necesidad externa. Antes bien –como hemos insistido–, el despliegue de la *physis* se hace eco en el propio movimiento metafísico con que la vida se despliega ejerciendo eco-lógicamente su dominio. Por ello, en la actividad de pensar –la cual se hace eco de la ritmicidad técnica de la vida–, el ejercicio de despliegue implica un silenciamiento del pliegue metafísico. Y, en tanto que el despliegue se aventura des-pegándose hacia el afuera (a saber, con el *despliegue del perspectivismo*), la ritmicidad acontecimental del pensar inicia su tránsito irrefrenable hacia el silenciamiento filosófico del pensamiento metafísico. En la inversión de la metafísica, como disputa ecológica del acontecimiento, se agota la capacidad de inventar nuevos dispositivos/sonidos. Evidentemente, esto no quiere decir que dicha modalidad de pensamiento carezca de creatividad –la cual, de hecho, en ciertos circuitos abunda, en tanto que actualización y aplicación de tendencias y herramientas ecológicas para la articulación de remozadas problematizaciones y problemas–, solo que, dichas elaboraciones, estando avocadas al eterno retorno de un pliegue que se despliega y repliega, no podrán ejecutar y producir nuevas ritmicidades como dispositivos/estrategias.

Es en este sentido que el pensamiento metafísico se vuelve silente en, al menos, una doble vertiente: a) como *impotencia creativa* en lo concerniente a la invención de nuevos dispositivos/sonidos (lo cual tiende a un silencio por ausencia y agotamiento); y b) como *potencia abstracta* que, envuelta en una disputa de tendencia ecológicas, se abisma en la espacialidad del “entre” (lo cual tiende a un silencio por saturación de fantasmáticos ruidos que van y vienen). El pensamiento metafísico, por ende, requiere más que nunca de su complementario y contemporáneo silencio; a saber, requiere de la simultánea ejercitación metabiótica de una externa saturación acelerada de ruidos. Y esto, en efecto, ya está ocurriendo (recordemos el *giro a la metabiótica* con que caracterizamos, en el anterior movimiento, a los cuatro giros acontecimentales de lo metafísico). Sin embargo, el pensamiento filosófico no se encuentra condenado a un acabamiento silencioso ejecutado por el eterno retorno del “entre” como *adentro del afuera* que se silencia, además, por el agotamiento de dispositivos/sonidos. Incluso en un modo de pensar en que el protagonismo

corra por cuenta de lo metabiótico, las herramientas metafísicas forjadas en la deriva del pensamiento filosófico se mantendrán plenamente activas y ejecutivas. Con ellas, en efecto, estamos realizando esta tentativa e incipiente *ecografía de lo viviente*. Aceleremos, por ende, rumbo a la lentificación contratemporal ejecutada por la ejercitación del pliegue viviente.

Decíamos que una de las características fundamentales que implica la emergencia de la vida en el proceso del universo es la ejecución (rítmica y técnica) de un pliegue (hace aproximadamente 4.000 millones de años) que genera la plena distinción entre un medio interior que se encuentra ensamblado a un medio exterior. Para aprehender dicha operación, tenemos como mínimo tres caminos: a) comprender la ejecución-ejecutante del pliegue viviente desde el protagonismo del medio interior (a saber, con una preeminencia de la ritmicidad metafísica que, en las próximas líneas, problematizaremos apoyándonos en la teoría de la *autopoiésis*); b) acercarnos al funcionamiento de nuestro primigenio *grafo vital* desde el protagonismo del medio exterior (es decir, con una preeminencia de la ritmicidad metabiótica que, posteriormente, replantearemos basándonos en el concepto de *estructuras disipativas/propagativas*); y c) emprender la labor de analizar el proceso vital de plegado desde el protagonismo del “entre” (a saber, desde la preeminencia rítmica del adentro del afuera que, de distintas y diversas maneras, intentan articular y conjugar diferentes *planteamientos ecológicos* de los que aquí intentaremos dar cuenta).

Comencemos por el protagonismo de la interioridad del pliegue explorando el concepto de *autopoiésis*. Planteado por los neurobiólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela en la década del setenta (del pasado siglo), dicho neologismo es acuñado para dar cuenta de la que sería la característica fundamental, esencial y decisiva que definiría a un ser vivo; a saber, detentar *un tipo particular de organización* (autopoiética), la cual se diferencia y aleja de cualquier tipo de conceptualización vitalista que apele a una suerte de fuerza inmaterial que defina el fenómeno de lo vivo (al estilo del *élan vital* de Bergson), así como también de cualquier intento de comprender la vida a partir de sus estructuras y componentes (en tanto que la estructura, a diferencia de la *organización* –que es lo que en la vida permanece *estable*–, se puede

ejecutar de múltiples maneras siendo, por ende, una propiedad variable). En este sentido, “un sistema autopoietico 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”<sup>765</sup>.

En tanto que unidad autónoma y autoprodutora, esta produce y mantiene constantemente su propia identidad interna como un dominio de existencia diferenciado del ambiente externo. Decisivo, en este sentido, resulta el inicio de su libro *De máquinas y seres vivos*: “cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define una unidad (...como) posibilidad de distinguirse de un fondo y, por lo tanto, de otras unidades”<sup>766</sup>. Ahora bien, para que dicha unidad sea autopoietica, esta debe distinguir claramente el dominio externo (ambiental) del dominio interno (en tanto que identidad autónoma). La autonomía y autorecursividad de las unidades vivas radica, entonces, en la operación de una *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; es decir, que la vida implanta sus propios límites de forma inmanente, no siendo la membrana un resultado del proceso, sino que el propio proceso de organización autopoietico. En palabras de Maturana: “no es que el ser vivo use esa dinámica para ser, producirse, o regenerarse a sí mismo, sino que es esa dinámica”<sup>767</sup>. Por ende, a diferencia de las “relaciones entre componentes” que podemos encontrar en la organización de entidades físicas, lo característico de lo vivo es instalar una unidad en el espacio físico en tanto que “relación de producción de componentes”.

---

<sup>765</sup> Varela, F. *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000, p.30.

<sup>766</sup> En Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen, 2004, pp. 63 y 88.

<sup>767</sup> Matura, H. “Prefacio a la segunda edición”. En Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 16.

De las *reacciones en cadena entre componentes* –diríamos nosotros–, transitamos a la emergencia de unas *reacciones autoproductivas que encadenan*. La *individuación vital*, por ende, no sería un pliegue que suspende y/o prolonga la *individuación física*, sino que esta fundaría un nuevo dominio de existencia organizativo totalmente independiente de ella (lo que, Maturana y Varela, denominarán como la emergencia de *una nueva fenomenología*). “Este dominio, el dominio de todas las interacciones en que un sistema autopoietico puede participar sin perder su identidad, es decir, el dominio de todos los cambios que puede sufrir al compensar perturbaciones, es su *dominio cognoscitivo*”: a saber, el nuevo dominio fenomenológico propio y autónomo que instauro lo vivo<sup>768</sup>. En este sentido, la *cognición* deja de ser una característica propia del ser humano, los primates superiores y/o de aquellos animales que cuentan con un imbricado sistema nervioso; sino que, antes bien, esta pasar a constituirse en el dominio fenomenológico básico de todo ser vivo. La vida es *cognición*<sup>769</sup>; y, lo es, en la medida que toda unidad autónoma que opera con *clausura operacional de cierre* debe *interpretar*, desde sí mismo, desde su propia dinámica operativa interna, las *perturbaciones* del medio ambiente en que se inserta. No hay, por tanto, transmisión de información desde el medio externo al ser vivo (el cual opera como un sistema termodinámicamente abierto, pero informáticamente cerrado), sino que *acoplamiento estructural* entre ser vivo y medio (en que, este último, antes que aportar inputs informativos, lo que hace es producir *perturbaciones* que serán interpretadas por la unidad autopoietica en función de la conservación y mantención de su autonomía interna). En síntesis: la autopoiesis, como organización mínima de lo vivo, da cuenta del ejercicio de pliegue como generador de una *identidad autoproducida* en que se “inaugura en la naturaleza el fenómeno *interpretativo* (...) la significación surge en referencia a una

---

<sup>768</sup> “Así, las unidades autopoieticas especifican la *fenomenología biológica* como la fenomenología propia de ellas con características distintas de la fenomenología física”. Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003, p. 32.

<sup>769</sup> En este sentido, para dar cuenta del encadenamiento circular entre acción y experiencia, entre la manera de *ser* particular y la forma en como el *mundo* se nos aparece, es que Maturana y Varela acuñan el siguiente aforismo: “*Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer*”, siendo este –el conocer–, una “acción efectiva, es decir, efectividad operacional en el dominio de existencia del ser vivo”. Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., pp.13-15.

identidad bien definida, y no se explica por una *captación* de información a partir de una exterioridad”<sup>770</sup>.

Ahora bien, si el concepto de autopoiesis emerge como la forma de caracterizar *la pauta que conecta* a todos los seres vivientes, escapando de visiones *espiritualistas* (como la invocación de una fuerza vitalista), así como de visiones *representacionistas* (en que el medio externo *in-forma* a la unidad viva), su correcta formulación debe evitar –simultáneamente–, constituirse en un soterrado reducto que alimente visiones *solipsistas* (en tanto que, para la autopoiesis, lo fundamental corre por cuenta del nuevo *dominio de existencia particular y autónomo* que instauro el individuo vivo<sup>771</sup>). O bien, dicho en los términos de nuestro anterior movimiento: cada vez que se ejecuta un movimiento de despliegue (a saber, en que se separan/despegan dos dominios autónomos e inconmensurables: en este caso, ser vivo y medio ambiente), se debe aportar, simultáneamente, la clave operativa que explique su funcionamiento unitario y fluido. En este caso, la *clausura operacional de cierre* de la unidad autopoietica opera “a la vez” en un inextricable *acoplamiento estructural* con el medio; es decir, que existe “un acoplamiento de dos fenomenologías constitutivamente diferentes” <sup>772</sup> (la fenomenología del organismo y la del medio ambiente).

En efecto, este peligro solipsista es explícitamente reconocido por sus autores, al plantear su labor como una *odisea epistemológica* que implica navegar “entre” el remolino Caribdis del solipsismo y el monstruo Scila de la representación<sup>773</sup>. Varela, por ejemplo, si bien es enfático en recalcar que “el sistema vivo debe diferenciarse de su medio ambiente y al mismo tiempo debe mantener su vinculación con él”<sup>774</sup> (es decir, que sin *acoplamiento estructural* no se puede ejecutar la *organización autopoietica*), no es menos cierto que este

---

<sup>770</sup> Varela, F. “Prefacio a la segunda edición”. En Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p.46.

<sup>771</sup> Escriben Maturana y Varela: “Los individuos son, pues, indispensables, porque representan la única existencia física de la trama que ellos definen”. Y, más tarde, insisten en remarcar que “la fenomenología biológica es determinada por la fenomenología individual (...) biológicamente, los individuos no son prescindibles”. En Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., pp. 101 y 113.

<sup>772</sup> Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p.129.

<sup>773</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p.90.

<sup>774</sup> Varela, F. *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000, p.59.

reconoce abiertamente que se pone “el énfasis en la constitución interna (...por lo que) la crítica de la representación como guía del fenómeno cognitivo es reemplazada por una alternativa débil: lo externo como mera perturbación de la actividad generada por la clausura operacional”<sup>775</sup>. Dicho en nuestros términos: la teoría de la autopoiesis reconoce la actividad siempre presente de los tres principales factores que se encuentran en juego en la ejecución-ejecutante de nuestro *grafo vital* (interioridad, exterioridad y ensamblaje), pero otorgan un protagonismo indiscutido al ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* interno que auto-produce y mantiene recursivamente al pliegue/unidad. Maturana, en esta línea, podrá sentenciar que “el ser vivo es, como ente, una dinámica molecular”, razón por la cual la operatividad de un sistema autopoietico “no hace distinciones entre sus diferentes fuentes de perturbación y, en consecuencia, no hace ninguna diferencia con respecto a esta operación el que los agentes perturbadores sean características del ambiente físico o interacciones conductuales con organismo acoplados”<sup>776</sup>.



En concordancia con lo anterior, para referirse a las *unidades autopoieticas*, los autores utilizan el primer diagrama (siendo el círculo la *célula*, las flechas el *acoplamiento* y la línea ondulante el *medio ambiente*). Respecto al segundo diagrama, si bien se complejiza la situación al añadir a sus *acoplamientos estructurales* la presencia de otras unidades autopoieticas, estos son enfáticos en recalcar “para la célula de la izquierda, la de la derecha es sólo una fuente más de interacciones”<sup>777</sup>; es decir, se convierte en otra ondulante

<sup>775</sup> Varela, F. “Prefacio a la segunda edición”. En Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 55.

<sup>776</sup> Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., pp. 15 y 131-132.

<sup>777</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p.49. O bien, dicho con otras palabras y en otro sitio: “el ambiente puede acoplarse al organismo como una



perturbación de su medio, siendo lo fundamental –como en el caso anterior–, la mantención de la autopoiesis de la unidad particular y autónoma. Ahora bien, si el modelo conceptual se aplica no sólo a la comprensión de nuestro primigenio grafo vital, sino que también a la diversificación de su deriva evolutiva, tenemos que las características fundamentales continúan siendo las mismas: la reproducción mediante una etapa unicelular se mantiene como la característica protagónica central que define la identidad de los sistemas biológicos. Estos, de hecho, durante millones de años *repiten el mismo fenómeno de ontogenia individual* seguida de cambio reproductivo (a saber, una deriva estructural bajo continua selección filogénica) en la cual *no hay progreso ni optimización del uso del ambiente*, sino sólo conservación de la adaptación y de la autopoiesis (es decir, continuidad del acoplamiento estructural entre organismo y medio ambiente): “la evolución es una deriva natural producto de la invariancia de la autopoiesis y de la adaptación (...) sin otra ley que la conservación de una identidad y la capacidad de reproducción, hemos surgido todos, y es lo que nos interconecta a todos en lo que nos es fundamental”<sup>778</sup>. Por ende, a los diagramas anteriores (que buscaban dar cuenta de la autopoiesis a *nivel celular*), se añaden los siguientes (que actualizan la situación a *nivel de organismos metacelulares* – es decir, *sistemas autopoieticos de segundo orden*– inmersos en una deriva evolutiva):



Esta creciente complejización interna (que, desde nuestra perspectiva, será aprehendida como un ejercicio de proliferación de [re]pliegues internos en que, simultáneamente, dichos pliegues se ensamblan en agenciamientos multicelulares complejos), es comprendido desde esta teoría como un proceso de

---

fuerza de sus deformaciones”. Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p.127.

<sup>778</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p.77.

constitución de sistemas autopoieticos de orden superior en base al acoplamiento de unidades autopoieticas de orden inferior: “la historia de los sistemas autopoieticos conectados autorreproductivamente, sólo puede ser una historia de continua complicación de la autopoiesis”<sup>779</sup>. Ahora bien, dicha creciente complicación diacrónica en la historia de los sistemas vivos no afecta o influye al proceso mismo de la autopoiesis individual, la cual siempre se da en el presente. Dicho de otro modo: “la historia no es un componente de la organización autopoietica”<sup>780</sup>. Por este motivo, los anteriores diagramas que muestran el despliegue de los organismos, sólo añaden un segundo orden autorecursivo y circular en el mismo dominio de existencia que define la unidad autopoietica particular; mientras que el medio –por su parte–, permanece como una continua perturbación imperturbable.

El teatro de operaciones es, por ende, eminentemente interno, razón por la cual, una comprensión autopoietica del pliegue viviente se vuelve incapaz de aprehender los diferentes modos de existencia que el propio despliegue de lo vivo (encabalgado, además, a los modos diferenciales que genera el despliegue de la physis), efectúa en el medio físico que lo soporta interna y externamente. Este, lejos de constituirse en una sola y misma línea de perturbaciones ondulantes, es ejecutado de modos diferenciados en tanto que physis circundante. Así como del agregamiento celular emerge un sistema *metacelular* que no va *más allá* de la dinámica autopoietica de la vida, en la ejecución-ejecutante del pliegue vital se opera una simultánea dinámica *metabiótica* que, sin llevar lo biológico a otro lugar, le otorga no obstante su intimidad más intimidante. Lo “meta”, como hemos insistido, no guarda relación alguna con una región o dimensión más allá de la vida o de la physis, sino con la ejecución de un pliegue autorecursivo (*pliegue-despliegue-repliegue*) que se reúne en una ejecución-ejecutante doblemente afirmada (*despliegue-sobre-despliegue*) que la abre distribuyéndola (despliegue metafísico de la deriva) de modo diseminante (despliegue metabiótico y asimétrico de la physis que se expande).

Como mencionamos previamente, Varela era plenamente consciente de la debilidad comprensiva que implica conceptualizar a lo exterior como una mera

---

<sup>779</sup> Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 94.

<sup>780</sup> Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 121.

perturbación ambiental centrando el énfasis protagónico en la constitución autopoiética interna. Por este motivo, él acuñará posteriormente un nuevo neologismo –la *enacción*–, con la finalidad de destacar que la operación vital no se constituye ni interna ni externamente, sino en lo que nosotros denominaríamos como una ritmicidad del “entre”; a saber, como “una *codefinición* entre un sistema vivo autónomo y su entorno”<sup>781</sup> en que la *acción corporizada* –es decir, la *enacción*– “enfatisa la interdependencia entre mundo y mente (...como) una vía media entre el dualismo y el monismo”<sup>782</sup>. Sin embargo, esta *co-definición* en que la historia de los acoplamientos corporales enactúan haciendo emerger un mundo, si bien amplía el rango de acción de la pura organización autopoiética (al inyectar historicidad corporizada a la *ontogenia*), no es menos cierto que se sigue tratando de una estructuración física centrada en la dimensión *biótica*. En tanto que el protagonismo persiste en la ejercitación del vital del *pliegue-despliegue-repliegue* (conjugando el aspecto organizativo intempestivo con la historicidad diacrónica de una acción encarnada), no se alcanza a conceptualizar la dinámica propiamente *metabiótica* que apunta más allá de la cognición vital corporizada. Para comprender este proceso, debemos ensayar un acercamiento a la *physis* que no se limite a la encarnación vitalista de un cuerpo sintiente. Debemos, en efecto, partir esta vez por analizar la propia estructura material concreta que posibilita la emergencia de un ejercicio de pliegue; para luego –a partir de esto–, aprehender las modificaciones metabióticas que la ejercitación del *pliegue-despliegue-repliegue* de lo viviente ejecuta, como *sobre-despliegue*, en la superficie y atmósfera terrestre.

En efecto, todas las discusiones sobre el origen de la vida comienzan, indefectiblemente, por caracterizar las condiciones físicas a partir de las cuales emerge la vida en la Tierra<sup>783</sup>. Maturana y Varela, de hecho, antes de exponer lo que consideran como *la clave fundamental de lo vivo* (a saber, su organización

---

<sup>781</sup> Varela, F. “Prefacio a la segunda edición”. En Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 56.

<sup>782</sup> Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 263 y 235.

<sup>783</sup> Tal vez, en esta línea, no sea una mera coincidencia que la inmensa mayoría de investigaciones actuales sobre *la vida* comiencen destacando la problematización que, de ella, hiciese un célebre *físico* (nos referimos, como resulta evidente, a *¿Qué es la vida?* de Erwin Schrödinger).

autopoiética), realizan una breve historia de la Tierra en que nos invitan “a hacer un viaje por algunos hitos de transformación material que hacen posible la *aparición* de los seres vivos”<sup>784</sup>. Y, en esta travesía, ellos no sólo apuntan a las condiciones de posibilidad de la vida en la Tierra, sino que, también, a la condición de posibilidad de esta dentro del proceso material del Universo. Por otra parte, como ya vimos, la problematización simondoniana de la *individuación vital* parte por enfrentar el problema de la *individuación física* y, Deleuze y Guattari –por su lado–, a pesar de ejecutar un pensamiento intempestivo que se aleja del encadenamiento progresivo de estados metaestables, se dedican igualmente a realizar una geología de la formación de nuestro planeta que prepara y precede la aparición de los estratos orgánicos con que caracterizan la emergencia de lo vivo. Deleuze, además, va incluso más atrás esbozando no sólo una *geología* terrícola, sino que ensayando –de la mano de Bergson– unos interesantes bosquejos de lo que podríamos tildar como incipiente y lúdica *cosmología*.

En su curso del año 1981-1982 y 1982-1983 en la Universidad de Vincennes, Gilles Deleuze<sup>785</sup> 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 maquínico –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

---

<sup>784</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 19.

<sup>785</sup> Ver Deleuze, G. *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014 y Deleuze, G. *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.

“prehensión” (total), sino “aprehensión” (prehensión menos algo). Emerge, en definitiva, el *pliegue viviente* que nosotros estamos ecografiando.

Ahora bien, este es precisamente el punto que no podemos concederle a Deleuze/Bergson. A partir de las ideas aquí desarrolladas, no podemos renunciar a comprender cómo se ejecuta originariamente dicho pliegue. Deleuze, como hemos visto, 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 citado curso sobre Foucault, este 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”<sup>786</sup>; es decir, por el punto de vista de la máquina abstracta, de lo diagramático como pura potencia. En efecto, para Deleuze, ese plano-universo inmanente de la universal variación, 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”<sup>787</sup>. Si recordamos la *geología* de la Tierra ejecutada en *Mil mesetas* constataremos que, en tanto que el Planeta ya es una cosa-estrato, Deleuze debe partir reconociendo una cierta necesidad simultánea de lo estratificado (que, sin embargo, es siempre deriva de lo diagramático y reconducida a lo diagramático). En este caso, por el contrario, en que nos situamos en un momento del universo previo a la formación estratificada de galaxias y planetas, Deleuze puede mantenerse en la calurosa pureza de la máquina abstracta constituida únicamente por *líneas de luz y de fuerzas*. Y en esta imagen –muy probablemente–, Deleuze se haga eco de 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,

---

<sup>786</sup> Deleuze, G. *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Op. Cit., p. 110-111.

<sup>787</sup> Deleuze, G. *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Op. Cit., p.72.

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”<sup>788</sup>.

Por ende, el universo de la universal variación que se invoca a partir de Bergson opera, en sus inicios, como una pura univocidad diagramática que, sólo posteriormente, se expande y enfría estratificándose (a pesar de que Deleuze, estratégicamente, evite y se oponga enérgicamente –como vimos–, a pensar desde la coordenada del origen/inicio). Comienzan, a partir de dichas líneas de luz y diagramáticas fuerzas, las agrupaciones producto de la ruptura de la simetría (Deleuze, en efecto, hablará de una *disimetría constitutiva*<sup>789</sup> para dar cuenta de la *diferencia en sí* del puro devenir). Agrupaciones estratificadas 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 estratificaciones que forman galaxias, sistemas solares, planetas y atmósferas. Lugar común: presencia de relaciones iterativas que aumentan la intensidad de una determinada estratificación/agencia. Y, ciertos patrones de iteración, tienen la potencialidad de llegar a convertirse en autopoieticos y autorecursivos. En el universo conocemos al menos un ejemplo: *la vida*. Pero, para poder alcanzar ese tipo particular de *estratificación orgánica*, debe existir una cierta estabilidad climática de los planetas. 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.) en la que iteración pueda ir *un pasa más allá de sí misma desde sí misma*; es decir: para que se pueda ejecutar el ejercicio de plegado. El aumento de la intensidad/presión

---

<sup>788</sup> Jou, D. *Materia y Materialismo*. Barcelona: Ediciones Pasado y Presente, 2015, p.99.

<sup>789</sup> “Parece que todos los fenómenos responden a estas condiciones por lo mismo que encuentran su razón en una disimetría, en una diferencia, una desigualdad constitutiva”. Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit., p. 304.

(*pressio*) en una zona establecida (*statum/sistentia*) posibilita la emergencia de un nuevo modo de existencia: ex-istencia con capacidad de ex-presión. Es decir: la brecha-retardo o centro de indeterminación del que nos hablaba Bergson. Un *oiko/eco*, en definitiva, capaz de percibir en la medida que está *plegado sobre sí* en una forma de agencia autopoietica; una unidad distinguible en su dominio de existencia.

Ahora bien, ¿implican están reacciones estratificadas en cadena (hadrones-mesones-plasma-planetas) un aumento del orden en el proceso material del universo; o bien, por el contrario, se trata de una tendencia progresiva hacia el aumento del desorden? Para un pensamiento evolucionista como el desarrollado por Darwin, el mundo vivo se despliega en dirección a un creciente aumento del orden y la complejidad; mientras que, para un pensamiento como el de Carnot, existe una tendencia de los fenómenos físicos –a saber, una tendencia *entrópica*–, en que los sistemas cerrados proceden espontánea e inversamente desde la instauración de un orden hacia el creciente e irrevocable desorden<sup>790</sup>. Entre ellas, emergerá en la primera mitad del siglo veinte un intento de respuesta por parte de la teoría de sistemas. Bertalanffy, al sostener que los organismos vivos son sistemas abiertos en *equilibrio fluyente*, marca una radical diferencia en relación a los sistemas físicos cerrados que se instalan en un estado de equilibrio térmico. Sin embargo, “la formulación de la nueva termodinámica de sistemas abiertos debería esperar hasta los años setenta. Este fue el gran logro de Ilya Prigogine, quien usó unas nuevas matemáticas para reevaluar la segunda ley, repensando radicalmente los conceptos científicos tradicionales de orden y desorden, lo que permitió resolver sin ambigüedades la contradicción entre las dos visiones de la evolución del siglo

---

<sup>790</sup> No es casual, en este sentido, que en nuestro anterior movimiento hayamos definido *la tendencia al orden/desorden* como una de las tres fuerzas fundamentales (junto a la *inmanencia/trascendencia* y al *acto/potencia*) que se *conjugan* en la inversión metafísica del pensamiento filosófico occidental. Digamos que el *orden/desorden* se constituye en el agonismo protagónico en el despliegue de la “*physis*”, así como la *inmanencia/trascendencia* se constituye en el principal agonismo del despliegue “*vital*”. El *acto/potencia*, por su parte, se constituye en el agonismo prioritario de un “pensar” en que, los anteriores vectores, resuenan los unos en los otros amplificándose en una misma actividad.

XIX<sup>791</sup>. La formulación de las *estructuras disipativas*, en este sentido, sirvió para apprehender que en los sistemas abiertos *la disipación es una fuente de orden*; es decir, que se trata de un tipo particular agenciamiento que no sólo mantiene una estructura estable lejos del equilibrio, sino que puede incluso evolucionar en distintas formas de organización que son fruto de fluctuaciones internas amplificadas por bucles de retroalimentación positiva. En esta misma atmósfera –como bien muestra Capra–, podemos encontrar los trabajos del premio Nobel de Química Manfred Eigen (quien propone la *teoría de hyperciclos* –a saber, bucles de retroalimentación múltiple que se mantienen no sólo estables al estar alejados del equilibrio, sino que incluso son capaces de reproducirse y transmitir información compleja– como fase prebiológica de la evolución y precursora de los sistemas vivos), así como la propuesta del físico alemán Hermann Haken y su *teoría láser* (la cual intenta dar cuenta de los procesos de cooperación en sistemas alejados del equilibrio térmico en que se origina la aparición espontánea de coherencia u orden).

“La teoría de los hyperciclos de Manfred Eigen comparte con las estructuras disipativas de Ilya Prigogine y con la teoría láser de Hermann Haken los mismos conceptos clave de autoorganización: el estado de alejamiento del equilibrio del sistema, el desarrollo de procesos de amplificación mediante bucles de retroalimentación positiva y la aparición de inestabilidades que conducen a la creación de nuevas formas de organización”<sup>792</sup>.

Siguiendo este razonamiento, no resulta difícil comprender que, para algunos autores, el cuestionamiento fundamental no pase por formular la

---

<sup>791</sup> Capra, F. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 68. En filosofía, sin embargo, no podríamos ser tan enfáticos. Como vimos en nuestro anterior movimiento, las *resonancias ecológicas* de la *inversión de la metafísica*, lejos de “resolver sin ambigüedades la contradicción” entre orden/desorden, ha generado un espacio de indeterminación (el acontecimiento del “entre”, diríamos), en que si bien ambas polaridades conviven, lo hacen siempre enfatizando una tendencia protagónica (por ejemplo, el agonismo del orden/desorden de la mística ritmicidad deleuziana en que se tiende a la fuga/desorden, frente a la allagmática ritmicidad simondoniana en que la tendencia, por el contrario, es de un orden transductivo de encadenamientos metaestables).

<sup>792</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p.112.



pregunta por la pauta que conecta y caracteriza a todas las formas de vida (partiendo, como la teoría de la autopoiesis, desde la vida misma), sino por aprehender el proceso físico a partir del cual esta emerge. Stuart Kauffman, por ejemplo, se pregunta “¿qué es lo que hace que un sistema físico se convierta en un agente autónomo?”; o bien, dicho de otro modo, “cómo la vida podría constituirse ella misma a partir de componentes moleculares más simples (atendiendo a...) las condiciones generales que determinan la emergencia de la vida a partir de lo no viviente”<sup>793</sup>. Y la respuesta, enfática, no se hace esperar: “me dispongo a presentar un punto de vista, aún teórico, según el cual la vida es una potencialidad de la materia. Afirmando que la vida es una propiedad, emergente y esperada, de las redes complejas de reacciones químicas”<sup>794</sup>.

De este modo, es como si algo fundamental del pliegue vital del agente autónomo se jugara por fuera de la vida misma (a saber, lo que hemos denominado como factor *metabiótico*), en al menos una triple vertiente: a) como propiedad emergente esperada de ciertos procesos físicos en que aumenta la complejidad mediante bucles de retroalimentación y alejamiento del equilibrio (yendo desde la formación de moléculas complejas –algunas de las cuales se convierten en catalizadoras de diversas reacciones químicas– hasta la formación de redes catalíticas cíclicas e hipercíclicas que tienden a la autoorganización y la autoreplicación); b) siendo dichos procesos únicamente posibles en una determinada *zona de habitabilidad* (como dice Margulis, “el punto crucial [...es] que la Tierra era el medio apropiado para la lenta elaboración de la vida primitiva a partir de la materia inerte”<sup>795</sup>); y c) que, una vez desencadenado el proceso de ejecución-ejecutante de los pliegues vivientes, estos no sólo se ejercitan en una operación de *pliegue-despliegue-repliegue* a nivel interno (mantención de la autopoiesis) y externo (agenciándose en comunidades de pliegues), sino que también en un esfera de exterioridad (a saber, *Bio-Esfera*) en que se construye y ejecuta un *sobre-despliegue*. En efecto, “lo que sucede en una biosfera es que agentes autónomos *construyen y propagan* conjuntamente

---

<sup>793</sup> Kauffman, S. *Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets, 2003, pp. 13 y 49.

<sup>794</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p.64.

<sup>795</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.69.

organizaciones de trabajo (...) que proliferan y se difunden, diversificando a su vez la organización”<sup>796</sup>.

Es en este sentido que, para Kauffman, lo que define a la vida no es una organización autopoietica, sino una *organización propagativa*. Cada agente autónomo se define como un sistema físico capaz de *medir y detectar* fuentes de energía con las que obra en provecho propio en un entorno dado, manipulando/ejecutando continuamente la *physis* que lo rodea mediante trabajo eléctrico, químico o mecánico. Pero, ¿cómo opera en concreto este proceso? Mediante *ciclos de trabajo* en que los agentes autónomos asocian reacciones endergónicas y exergónicas; es decir, que requieren energía y que liberan energía de forma restringida, a la par que *inventan dispositivos* capaces de acoplarse a las fuentes de energía haciendo un uso máximamente sostenible de las mismas. Y esta actividad organizativa del pliegue vital, lejos de constituir, respecto a la *physis*, una fenomenología completamente distinta, es más bien una amplificación del mismo “modo en que se ha comportado el universo, construyendo estructuras y procesos y elaborando y propagando una asombrosa organización (...) El universo, en definitiva, rompe sistemáticamente simetrías al generar esa novedad (...) sin destruir la organización propagativa acumulada”<sup>797</sup>. Habría pues, para Kauffman, una correspondencia que no sólo se restringe al Universo y la Biosfera, sino que se extiende también a la Econosfera: “en el fondo, se trata *del mismo proceso* que tiene lugar en un ecosistema, en el que los organismos crean nichos para otros organismos (...) El crecimiento económico es una parte más de la creatividad del universo como un todo (...) la economía es cada vez más contingente desde el punto de vista histórico, al igual que la biosfera. Y sospecho que el universo también lo es”<sup>798</sup>.

El *eco/oiko* (del eco-sistema, de la eco-nosfera) es, de hecho, explícitamente rescatado en su acepción arquitectónica al sentenciar que “ecología y economía son, en última instancia, *una misma cosa* (...) formas cada vez más diversificadas de intercambio cuyo origen se remonta a los primeros

---

<sup>796</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 22, la cursiva es nuestra.

<sup>797</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., pp.123-124.

<sup>798</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 306, la cursiva es nuestra.

agentes autónomos”<sup>799</sup>. Sin embargo, ni el ejercicio de plegado es relacionado con este *oiko/casa* (ya que la gran casa, para Kauffman, es el universo<sup>800</sup>), ni este *hacerse eco* es analizado desde la ritmicidad de la *propagación ecológica*. Paradójicamente, el pensador de la *organización propagativa* de la vida no es capaz de captar la doble afirmación diferenciada del *oiko/eco*, quedándose presa de la metáfora hogareña “de la misma casa” y “del mismo proceso”. La propagación, para Kauffman, guarda relación con un avance continuo y progresivo hacia lo *adyacente posible* (entendido como una jerarquía ilimitadamente ascendente de ordenada complejidad máximamente eficiente, eficaz y sostenible), pero no como propagación asimétrica de un pliegue que, haciéndose eco (es decir, ejecutando la *physis* de una determinada zona de habitabilidad para su ejercicio estructural de pliegue) se hace simultáneamente eco en una doble vertiente: a) en que su actividad ejecutiva de *pliegue-despliegue-repliegue* no sólo opera en la construcción de su propia estructura material concreta, sino que propaga su actividad en un *sobre-despliegue* que modifica su propia zona de habitabilidad que, por ende, deviene “*bio-esfera*”, y b) dicha *biosfera*, sin ser fundida y confundida con la comunidad ejecutiva de pliegues (por un lado), ni con el puro devenir de la *physis* (por otro), posibilita que este último resuene cada vez de forma más compleja en la interioridad de los pliegues.

Como hemos visto –y en ello profundizaremos aún más dentro de un momento–, en tanto que pliegues de pathos, los agentes autónomos miden y detectan fuentes de energía (es decir, sienten y perciben su medio ambiente llegando a sentirse y apercebirse) *inventando dispositivos* que les permiten acoplarse a dichas fuentes de forma sostenible. Nuestra labor, por ende, será aprehender dicho encadenamiento de *innovaciones biotecnológicas* que, progresivamente, no sólo permiten una mayor complejización interna (yendo de simples pliegues bacterianos sin núcleo ni organelos a células eucarióticas nucleadas que, posteriormente, se agencian en organismos), sino que también la simultánea y entrelazada complejización externa de una biosfera que, siendo

---

<sup>799</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 285, la cursiva es nuestra.

<sup>800</sup> Uno de sus libros más famosos, de hecho, lleva por título *At Home in the Universe* y, en libro que estamos citando, al hablar de *oiko* se limita sólo a reconocer la raíz etimológica de la palabra *casa*.

metabiótica, no es sólo metafísica y, siendo physis ensamblada a la vida, no es sólo devenir físico ecológicamente simétrico en su extensividad intensiva. La vida, en su ejercitación metabiótico-metafísica, se disemina por la physis de forma asimétrica a la par que distribuye –en una ejercitación plena y beata, pero a partir de innovaciones técnicas progresivas–, en su propio interior un eco del devenir de la physis y de su propia deriva. A diferencia de la mónada leibniziana, el pliegue debe hacerse eco/percepción, no siendo un espejo del universo que se encuentra de golpe acabado y sincronizado por la actividad *intelectiva* de Dios. El pliegue posee una capacidad de percepción/apercepción ilimitada, pero debe ejecutarla. Debe hacerse oiko/eco para propagarse/encabalgarse asimétricamente en la physis, a la par que propagar en sí su propia actividad derivativa y la actividad deviniente del propio universo<sup>801</sup>.

En este sentido, nos alejamos de las diversas modalidades de *pensamiento ecológico*, en la medida que, a pesar de sus diferencias, estas terminan recayendo mayoritariamente en una ritmicidad místico-panteísta de simultaneidad en simetría que nosotros no conjugaremos. Ya lo vimos en Kauffman: lo mismo es, en el fondo, Econosfera, Biósfera y Universo. En Gregory Bateson, por su parte, que se propone rastrear *la ecológica pauta que conecta* a la ameba con la langosta, al esquizofrénico con la estrella de mar y, a todos ellos, conmigo y con el bosque de secuoyas, se aprecia la férrea defensa de “un impulso a unificar, y así santificar, el mundo natural total del que formamos parte”<sup>802</sup>. En Margulis y

---

<sup>801</sup> Realicemos una importantísima aclaración. Hasta el momento, la asimetría que se ejecuta entre el *devenir* de la physis y su doble amplificación/difracción diagramática (a saber, el *despliegue* de la metabiótica y el *despliegue* de la metafísica) está siendo ejecutada casi de forma exclusiva a partir de la problematización del *contacto, con tacto en acto*. Y, si bien la posterior emergencia protagónica de la metabiótica y la metafísica como difracción/amplificación del devenir (que se ejecuta con fuerza en la obertura y en nuestro tercer movimiento) no invalida lo que hasta aquí hemos dicho sobre la asimetría, no deja de ser cierto que le aporta una complejidad distinta de la cual, aquí, aún no estábamos haciéndonos eco.

<sup>802</sup> Bateson, G. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997, p. 29. En otro de sus famosos libros, Bateson se hará eco de la distinción junguiana entre *Plenoma y Creatura* (en la cual, por su parte, se hace eco la diferencia entre *Espíritu y Naturaleza*), instándonos a “examinar los puentes que existen entre estos dos «mundos»” y, de paso, sentenciando que “lo monstruoso es intentar *separar* el intelecto de las emociones (...) la mente externa de la interna. O separar la mente del cuerpo”. O bien, en definitiva, separar el espíritu de la naturaleza que todos conformamos “en una belleza unificadora suprema”. Bateson, G. *Pasos hacia una ecología de la mente. Un aproximación*

Sagan, que narran la historia de la vida desde una posición de *humildad ecológica* que destaca el rol protagónico de los microorganismos, se aprecia la defensa del planeta como un todo viviente (a saber, *teoría Gaia*), en que “todos los organismos estamos comprendidos en este sistema vivo”<sup>803</sup>. Si bien compartimos plenamente la idea de que la vida hace, conforma y cambia el entorno al que se adapta (actividad metabiótica), a la par que este retroalimenta a la vida que cambia, actúa y crece en él (actividad metafísica), no consideramos que el entorno y los pliegues vivientes conformen una unidad viva y simétrica<sup>804</sup>. Fritjof Capra, por su parte, siguiendo esta tradición de pensamiento, comenzará destacando que “la ecología –del griego *oikos* («casa»)- es el estudio del Hogar Tierra”, razón por la cual su propuesta de “ecología profunda tiene sus bases en valores ecocéntricos (centrados en la tierra)”<sup>805</sup>. Esto, por ende, lo conduce a una conceptualización de la trama de la vida como un tejido de redes dentro de redes en que domina la metáfora hogareña<sup>806</sup>; a saber, desarrollo de una *unidad ecológica* en que se ensamblan “organismos, partes de organismos y comunidades de organismos; todos ellos *totalidades integradas* cuyas propiedades esenciales surgen de las interacciones e interdependencias de sus partes”<sup>807</sup>.

---

*revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lumen, 2010, pp. 486 y 494.

<sup>803</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.27.

<sup>804</sup> Como acertadamente clarifica la propia Lynn Margulis, no se debe erróneamente y simplistamente asimilar a *Gaia* con un organismo individual. Este, antes bien, “es un sistema interactivo cuyos componentes son seres vivos”. Nuestra diferencia con Margulis, en este sentido, radica en que ella mantendrá –recordar la cita anterior-, que este sistema interactivo es no obstante *un sistema vivo*. Para nosotros, por el contrario, se trata de un *sistema metabiótico* en que se ejecutan (no en la totalidad, sino sólo en algunas partes), *operaciones metafísicas* constitutivas de lo vivo. Margulis, L. *Una revolución en la evolución. Escritos seleccionados*. Valencia: Universitat de Valencia, 2003, p.229.

<sup>805</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., pp. 52 y 32.

<sup>806</sup> Si bien Sagan y Margulis continúan ejecutando protagónicamente la eco-lógica metáfora hogareña, no es menos cierto que podemos sentir en ellos ciertos destellos de la *doble afirmación* metafísico-metabiótica que *se hace eco* como *sobre-despliegue*. Por ejemplo, cuando hablan de la introducción de biosferas en otros planetas y en el espacio exterior –enfaticando el *sentido gaiano de la tecnología*, y no su restringido y nefasto sentido humano-, podemos apreciar una afirmación metabiótico-propagativa que *escapa* del sentido puramente hogareño.

<sup>807</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 53, la cursiva es nuestra.

Detengámonos en esta última propuesta. Como anunciamos previamente, tres serían nuestros caminos para aprehender en primera instancia la emergencia de nuestro pliegue. En primer lugar, nos abocaríamos a comprender la ejecución-ejecutante del pliegue viviente desde el protagonismo del medio interior; a saber, con una preeminencia de la ritmicidad metafísico-autopoiética. Posteriormente, nos acercáramos al funcionamiento de nuestro primigenio *grafo vital* desde el protagonismo del medio exterior; es decir, con una preeminencia de la ritmicidad metabiótico-propagativa. Finalmente, dijimos, que emprenderíamos la labor de analizar el proceso vital de plegado desde el protagonismo del “entre”; a saber, desde la preeminencia rítmica del adentro del afuera que, precisamente, la *ecología profunda* de Capra nos permite abordar detalladamente. En tanto que proposición teórica que promueve, simultáneamente, *valores y modos de pensar* holísticos e integrativos, esta visión incorpora, en una misma trama/problema, la organización autopoiética abstracta y la estructura disipativa concreta:

“La comprensión del patrón será pues de crucial importancia para la comprensión científica de la vida. No obstante, para el completo entendimiento de un sistema vivo, la comprensión de su patrón de organización –si bien críticamente importante– no resulta suficiente. Necesitamos también comprender la estructura del sistema”<sup>808</sup>.

Para tal fin, Capra establecerá un vínculo *entre* organización y estructura, al cual denominará *proceso vital*. De esta manera, los tres criterios clave que definirán a un sistema vivo serán los siguientes: a) el *patrón de organización* (“autopoiético”): configuración de las relaciones que determinan las características esenciales del sistema; b) la *estructura* (“disipativa”): corporeización física del patrón de organización del sistema; y c) el *proceso vital* (“cognitivo”): actividad involucrada en la continua corporización física del patrón de organización del sistema. Este último, en tanto que vínculo inmanente entre los anteriores, se encuentra para Capra implícito tanto en la organización

---

<sup>808</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 172.

como en la estructura. Si recordamos la *enacción* de Varela, esta precisamente se definía como *un proceso de cognición corporizada* en que se co-definían el medio y el sistema vivo. Siguiendo esta línea –es decir: aceptando que la vida instaure su propia fenomenología cognitivo/interpretativa–, es que Capra concebirá el proceso vital como una *actividad mental* que, lejos de restringirse al fenómeno de lo humano, se extiende a animales, células y plantas: “la mente –o más precisamente, el proceso mental– es inmanente en la materia a todos los niveles de la vida”<sup>809</sup> (motivo por el cual, además de los planteamientos de Maturana y Varela, es rescatado también el pensamiento de Bateson sobre el proceso mental de la naturaleza).

Para nosotros, en cambio, el proceso vital no es primariamente cognitivo, sino que *técnico y rítmico, metabiótico y metafísico*. El proceso vital es un doble proceso (y no único), redoblado en un continuo ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* que lo encabalga al devenir del espacio-tiempo. Por ende, no se trata de un *vínculo entre* lo autopoietico y lo propagativo, *entre* la potencia organizativa abstracta y el acto de estructuración concreto. No se trata de ejecutar “una nueva síntesis” (esta vez, abierta y procesual, en la *ritmicidad del acontecimiento*) ejecutando “dos unificaciones conceptuales” (entre organización y estructura, y entre estructura y proceso), las cuales son *ecológicamente reunidas* en una “nueva comprensión científica de la vida”<sup>810</sup>. Debemos evitar que la “trama” (de la *vida*) se convierte en la “trampa” (del *entre* metafísico); de igual modo que, previamente, la *trama* (del “entre”) se empantanaba en la *trampa* (del “ente” cosificado y siempre idéntico a sí mismo). Efectivamente, como versa el poema que da inicio al citado libro de Capra, *el hombre no tejó la trama de la vida; es una mera hebra de la misma*. Sin embargo, en la trama de la vida, la vida misma es sólo una hebra. En tanto que (doble) proceso de encabalgamiento, la ejecución-ejecutante del pliegue vital es como una *rotación* (sobre el eje de la metafísica) en simultánea *traslación* (de una órbita metabiótica)<sup>811</sup>. Mas, sin embargo, dicha simultaneidad y entrelazamiento recíproco no implica una

---

<sup>809</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., pp. 185-186.

<sup>810</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 189.

<sup>811</sup> O bien, si se prefiere (haciéndonos eco de Capra que, a su vez, se hace eco de Norbert Wiener): “No somos sino remolinos en un río de incesante corriente”. Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 71.

ejercitación simétrica en *un único proceso*<sup>812</sup>. La rotación autopoiética, sin quebrar, fracturar o sincopar el plano-movimiento, no obstante se encabalga diferenciadamente al ejercicio de traslación propagativa contraviniéndolo. Los constantes *pliegues-re-pliegues* de la rotación, si bien son parte inherente de la rotación en su actividad de *despliegue-sobre-despliegue* (“*desPLIEGUE-sobre-desPLIEGUE*”), no deben ser con-fundidos en un único y mismo proceso de evolución (sino que, antes bien, ambas series dan cuenta del *redoble* en que opera una *evolución aparalela*). Deleuze, haciéndose eco de Chauvin, utiliza el concepto para apuntar al “surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga”<sup>813</sup> (en la lógica de los *dos*, que son dichos a la vez en un mismo clamor/acontecimiento). Para nosotros, en cambio, la *evolución aparalela* no da cuenta del “entre dos”, sino del “*en tres, dos*”: eterno retorno de un metafísico *pliegue-despliegue-repliegue* que afirma dos encabalgadas, simultáneas y asimétricas vertientes; a saber, ejercitación metabiótica del *sobre-despliegue*.

Porque, si la deriva de la serie metafísica conduce a una multiplicación de los *pliegues internos* –como ahora analizaremos–, la evolución aparalela de la serie metabiótica también se propaga y multiplica, pero ejecutando *dobles* externos. He aquí la entrelazada heterogeneidad de las series aparalelas: *autonomía de pliegues* en una *heautonomía de dobles*. En esta distinción, como resulta evidente –al menos, para una lectora de nuestro primer movimiento–, nos estamos haciendo eco del despliegue crítico del kantismo en la ritmicidad del sujeto. Para este –recordemos– la esfera teórica y la esfera práctica eran conceptualizadas como *autónomas* en la medida que definían un territorio sobre el cual aplicaban su legislación activamente; mientras que, por su lado, la esfera del juicio era conceptualizada como *heautónoma* en tanto que, imposibilitada de darse un pliegue/territorio propio, debía conformarse con actuar *como sí* lo tuviese; es decir, desplegando la pura actividad ejecutiva del *uso*.

En este sentido, como hemos visto, el pliegue vital es autónomo al darse ejecutivamente un territorio estructural (a saber, la corporeización que se hace eco de la historicidad de su propia deriva) sobre la cual legisla su patrón

---

<sup>812</sup> Se pregunta Capra: “Así, pues, ¿quién se adapta a quién? Unos a otros: *coevolucionan*. Como dijo James Lovelock (...) juntos constituyen un único proceso evolutivo”. Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 238.

<sup>813</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 16.



organizativo. Dicho en palabras de Capra: “desde sus formas más arcaicas y simples hasta las más intrincadas y complejas contemporáneas, la vida se ha desplegado en una danza continua, sin romper jamás el patrón básico de sus redes autopoiésicas”<sup>814</sup>. Ahora bien –como insistimos al revisar la propuesta de Varela–, mientras se siga considerando el aspecto material/estructural de la vida únicamente a partir del proceso de corporeización, nos mantendremos en la *ritmicidad acontecimental del entre* ejecutada con un protagonismo de la serie metafísica. Una adecuada comprensión del componente estructural, desde nuestro punto de vista, debe analizar simultáneamente la *zona de habitabilidad* de la Tierra en que dichos pliegues resultan posibles y ejecutables; es decir, se debe aprehender el *doble heautonómico* en que se vuelven ejecutables los ejercicios de pliegue autónomo. Este tipo particular de *contratiempo*, de *contorsión técnica* que define un afuera ensamblado a un adentro, no puede ser ejecutado en cualquier región del universo. La generación de un ambiente protegido de tipo autónomo (a saber, de un incipiente metabolismo celular autorecursivo “protegido en el interior de una burbuja de lípidos”), necesita de una capa protectora que, sin estar plegada sobre sí misma, ejecuta un *doble planetario* entre lo superficial y la atmosférico que se constituye en la *incubadora heautonómica* de los pliegues autónomos. Y, en este *doble heautonómico*, la actividad ejecutiva e inventiva de los pliegues no sólo construirá una *Bio-esfera* (que actúa *como sí* fuese un pliegue viviente; a saber, *Gaia*), sino que generará diferenciados e individualizados *dobles* (partiendo por una diferenciación de *hábitats/biotopos* hasta llegar a la emergencia de *herramientas y objetos tecnológicos*).

Dicho de otra manera: la ejecución-ejecutante de los pliegues opera en el medio y modifica el medio a partir de sus propias innovaciones biotécnicas en que se acoplan *co-evolutivamente* lo interno y lo externo (a saber, *lógica acontecimental y metafísica del entre*). Sin embargo, de forma simultánea, opera una *evolución paralela* de la serie metabiótica que define modos de existencia propios. Que estos, en tanto que *dobles heautónomos* carentes de autonomía, dependan de la ejecución metafísica de los pliegues de vida no implica, en modo alguno, que se vea abolida la irreductible historicidad de su propia serie

---

<sup>814</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 232.

evolutiva. El doblez heautonómico, de lo que carece, es de autonomía individual/particular (en la medida que no ejecuta pliegues de agentes autónomos), pero ostenta y mantiene una organización propagativa que es acumulativa. Por lo demás, la autonomía de pliegue autopoiético, en la creciente complejización de su deriva evolutiva, requiere de forma necesaria (y no meramente contingente), de los dobleces de la serie metabiótica. Autonomía no quiere decir independencia, y la autonomización metafísica de la vida ha dependido, desde sus inicios, de la operatividad metabiótica que la posibilita. Como sabemos, la *clausura operacional de cierre* opera en un indefectible *acoplamiento estructural* que, a diferencia de lo planteado por Varela y Capra, no se restringe al ámbito de la cognición corporizada de las diferentes especies. Las innovaciones biotécnicas que desarrollan, en su deriva, las comunidades de pliegues vivientes, no sólo se repliegan interiormente en su corporalidad material concreta, sino que también externamente en *redobles* de regiones particulares del *doble heautonómico* que opera como *bio-esfera*. Así, transitamos desde la biosfera a los hábitats, de estos a las territorializaciones materiales concretas (túneles, nidos o panales de abejas) y, más concentradamente, hasta alcanzar la ejecución de herramientas técnicas. Y estos redobles heautonómicos, en su materialidad estructural, ni son corporalidad (por una parte), ni son (por otra), una misma perturbación ambiental conceptualizable como un mismo océano/línea ondulante. Mientras que la multiplicidad diferenciada de la serie metafísica de los pliegues se expande, la multiplicidad de la serie metabiótica de los dobleces se concentra y contrae.

En ambas, no obstante, se mantiene la tendencia originaria (invariabilidad de la organización autopoiética individual y propagación acumulativa de tipo colectivo). Los sistemas complejos no lineales alejados del equilibrio, como sabemos, presentan una extrema sensibilidad a sus condiciones iniciales. Es por ello que la primigenia red de individuales pliegues bacterianos (que, con su intrincada red de procesos metabólicos modificó la composición química de la atmósfera), no sólo propició la emergencia de células eucarióticas y organismos pluricelulares complejos, sino que, incluso hoy en día, se constituye en la mayor fuente de vida sobre el planeta y, a su vez, en la condición de posibilidad indispensable para el desarrollo de la flora y la fauna terrestre. Por otra parte (es

decir, por parte de la serie metabiótica), cabe destacar que el primigenio doblez heautonómico colectivo, si bien ha sido modificado por la propia actividad de los pliegues vivientes y, simultáneamente, se ha contraído y concentrado en una multiplicidad de dobleces particularmente territorializados con una deriva histórica propia, este sigue siendo un factor fundamental y determinante para el actual desarrollo de todos los agenciamientos vivientes.

Por ende, la trama de la vida (tomemos de ejemplo, en esta oportunidad, a la *vida humana*) resulta incomprensible si no se atiende a la evolución aparalela de la serie metabiótica. La evolución metafísica de la deriva homínida no puede analizarse como una simple co-evolución entre una especie determinada y un medio ambiente homogéneo (ya sea en el sentido de pura perturbación externa o en el sentido de una *enacción corporizada como entre-acoplamiento*). Ciertamente, un cuerpo de especie da cuenta de la historicidad de una deriva de vida acoplada estructuralmente a su medio; pero, a su vez, este puede convertirse en la puerta de acceso a una deriva íntimamente ajena (es decir, a una serie meta-biótica), a partir de la cual se talla dicho cuerpo con particulares herramientas que, siendo parte del doblez heautonómico de la biosfera, son un modo concentrado y particularizado de estructuración de dicha materialidad colectiva. De gran interés, en este sentido, es el trabajo desarrollado por André Leroi-Gourhan, el cual, tratando a las técnicas que emergen en el proceso de hominización desde un punto de vista tecnológico (es decir, desde su propia serialidad metabiótica), toma *testimonio de la técnicas* y aprehende su “línea de evolución progresiva comparable a la que siguieron las formas humanas (...y en la cual) se van encadenando en la escala del tipo en un orden que se muestra, a grandes rasgos, tanto lógico como cronológico”<sup>815</sup>. Si bien Leroi-Gourhan termina por concebir un “paralelismo de la curva de evolución física y la curva técnica del progreso” (sin apuntar a la afirmación, por ende, de la *doble vertiente* de modo *aparalelo*), no es menos cierto que este visibiliza y dignifica una dimensión (en este caso, sólo homínida) de la serie metabiótica al dejar “en claro desde un

---

<sup>815</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*. Madrid: Taurus, 1988, p. 22

principio que es la materia la que condiciona a todo tipo de técnicas y no los medios o las fuerzas”<sup>816</sup> (incluidas, de hecho, las fuerzas de la vida).

En esta línea, también, podemos aprehender el trabajo sobre los *modos de existencia del objeto técnico* que emprende Simondon. Sin embargo, como ya hemos apuntado, en esta problematización (así como en la de Leroi-Gourhan) el componente técnico es concebido, a lo sumo, en relación a lo humano/homínido (es decir, como un problema a solucionar que emerge con posterioridad a la *individuación vital*) y no, como en nuestra problematización eco-lógica, en tanto que *externalidad inherente* a la vida misma. La ejecución-ejecutante del pliegue es una cuestión técnica que, en su propia in-herencia, hereda al despliegue viviente su ejecución metabiótica. La ejercitación del pliegue no sólo ejecuta a la physis rompiendo enlaces que le permiten obtener energía y auto-constituirse como *un adentro del afuera*, sino que también ejecuta physis que no forma parte de su estructuración corporal concreta. Sin embargo, dicha ejecución externa, siendo dependiente de la actividad metafísica del *pliegue-despliegue-repliegue*, no sólo ostenta una autonomía en tanto que serie material externa (y no, como ya hemos insistido, de un modo particular al estilo del pliegue viviente), sino que además se diversifica en *líneas heautonómicas* diferenciadas y diferentes. Una de estas líneas será la *herramienta* y, en su evolución paralela, podemos apreciar una creciente tendencia al perfeccionamiento estereotipado que no sólo tiene que ver con una actividad ejecutiva de lo vivo (pensemos, por ejemplo, en la evolución de las herramientas de caza del homínido), sino que también con la propia deriva material con que dicho utensilio es construido.

A esto apunta Simondon cuando sentencia que “la materia es materia porque contiene una propiedad positiva que le permite ser modelada”<sup>817</sup>; es decir, que la materia contiene la coherencia de la forma antes de la adquisición de la forma ejecutada por el gesto técnico. No obstante, lo que Simondon no tendrá en consideración –sumado al hecho de que *la vida es técnica*–, es que, en la deriva de hominización, la propia materialidad corporal es ejecutada como herramienta. Como veremos, las *herramientas comunicativas* que se despliegan

---

<sup>816</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia*. Op. Cit., pp. 25 y 17.

<sup>817</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 31-32.

en la deriva evolutiva del homínido, a diferencia de las herramientas de caza (por ejemplo), no se perfeccionan y estereotipan progresivamente en un objeto material externo, sino que dicha evolución y perfeccionamiento debe rastrearse en la propia estructura material de los cuerpos (del *australopithecus* al *homo erectus*, de los *neandertales* al *homo sapiens* moderno). Es la propia corporalidad la que es puesta en juego en las nuevas *invenciones comunicativas* (esta vez simbólicas, y ya no puramente electro-químicas) con que los homínidos coordinan acciones en su deriva colectiva. De este modo, es partir de una *techné vital* exteriorizada (prácticas comunicativas) que se auto-tallará un cuerpo de especie y se construirá progresivamente un *logos*. Este, como veremos, será definido como *una techné redoblada*; a saber, como la ejercitación de un sistema vivo homínido en que se hace co-incidir ecológicamente, en un mismo territorio, la ejecución-ejecutante de lo metabiótico y de lo metafísico. He aquí lo radicalmente novedoso. A diferencia de, por ejemplo, un bosque (en que la actividad metafísica de autoproducción de cada árbol no coincide en una misma estructura material con la ejecución metabiótica de un determinado hábitat y/o de los ciclos del oxígeno que operan a la physis a nivel atmosférico) o de una colmena (en que la producción autopoiética de la corporalidad de cada abeja no coincide con la materialidad del panal en tanto que territorialización concreta), en el despliegue de las *innovaciones comunicativas* ejecutadas por los homínidos (producción corporal, progresivamente diversificada/estandarizada, de guturales ruidos/sonidos), dicha ejecución metabiótica no opera protagónicamente sobre una materialidad ajena al propio cuerpo, sino que en la propia corporeización material que mantiene la actividad autopoiética del individuo vivo.

Es por ello que, en el despliegue progresivo de este logos (es decir, en la *actividad de pensar* ejecutada por el homínido) se hace eco, en su doble vertiente, la ejercitación del pliegue vital que reúne lo metabiótico y lo metafísico. *Pensar*, de este modo, es afirmar el devenir de la physis y la deriva de la vida mediante una actividad que, haciéndose íntimamente eco, es más que physis y más que vida; es decir, *actividad ecografante* que las *superpone* sin fundirlas, que se hace eco del eco lanzando, a la exterioridad, el eco/oiko de la *grafía*. Porque la ejercitación del grafo vital, que se hace eco en la actividad de pensar,

indefectiblemente se despliega propagando la *grafía* de la invención comunicativa. De este modo, en el posterior despliegue del pensamiento filosófico occidental, el *logos* no sólo resonará en la serie metafísica interna (del modo en que vimos en nuestro anterior movimiento), sino que también se extenderá y alojará en el *objeto técnico* que, en sus dobleces, se ensamblará con la *grafía* que se hace eco del resonante *grafo vital* que instaure la actividad ejecutiva de la vida. Así, se ejecutará externamente un *tecno-logos* (a saber, un tipo particular de *doble robótico heautonómico*), que terminará por convertirse en el ritmo protagónico del pensamiento mediante la ejecución de *un giro metabiótico*. Ahora bien, como vimos, dicho *giro* se conjuga con *una inversión de lo metafísico* en que se afirma, saliendo de la esfera protagónica y exclusiva del vivir y del pensar, la doble vertiente de lo metafísico y lo metabiótico. Pero, ¿qué implica la emergencia de un pensamiento que, sin dejar de ser metafísico, se vuelve protagónicamente metabiótico? Que la *disputa del acontecimiento* (recordemos a Heidegger-Deleuze y nuestro octaedro de resonancias ecológicas), no se constituye sólo en la *inversión de la metafísica*, sino que también en la ejecución misma y acabada del *giro metabiótico* que instaure un nuevo pliegue/ritmicidad (esta vez, múltiple-abierta-defundamentada) que, al desplegarse (de forma inevitable), nos transporta como un eco (mediante la actividad del pensamiento), a vivir no sólo, ni protagónicamente, en el territorio de la mantención autopoiética del pliegue vital (a saber, en la ecológica morada), sino que también en la preeminencia del *eco-oiko* como actividad propagada. He aquí la nueva ritmicidad del pensar (que es, de paso, una remozada resonancia amplificante del vivir como actividad ejecutada). Una *ritmicidad robótica* que inicia la ejecución de su despliegue y, al hacerlo, nos permite experimentar consciente y vivamente la doble vertiente paralela y heterogénea del *eco/oiko* como *morada propagada* que no funde ni separa: afirmación de la doble vertiente en una continuidad abierta y entrelazada.

Pero, no vayamos tan deprisa. Dentro de poco entraremos en ello (pero, antes, debemos preparar el terreno). Dedicuémonos, de momento, a tomar testimonio de las técnicas biológicas con que se despliega nuestro ejercicio de pliegue primigenio. Y, en esto, partamos por lo que se nos presenta como lo fundamental y primero: hablar de *técnica*, con anterioridad a la emergencia de lo

humano e, incluso, con anterioridad a la deriva del homínido, no es ninguna exageración producto de un alterado y delirante modo de pensamiento metabiótico-metafísico. Que la técnica es consustancial a la vida, de hecho, suele ser un asunto que le resulta mucho más difícil de aceptar a la filosofía que a la propia biología. Si recorremos las páginas de algunos de los textos que aquí hemos mencionado, podremos corroborar que, respecto a la evolución de las formas de vida microbiana, a los científicos (tomemos como ejemplo el ya citado texto de Margulis y Sagan) no les tiembla el pulso al momento de hablar, escribir y de-escribir (es decir, al momento de ecografiar) la deriva de vida mediante términos tales como “tecnología del microcosmos”, “biotecnologías naturales”, “innovaciones biotecnológicas” y/o “manipulaciones ambientales” (en pliegues que –como resulta evidente–, no sólo carecen de extremidades, sino que también de sistema nervioso y aparato perceptivo que les permita traer *un mundo a la mano* y, por tanto, metabióticamente manipularlo).

Ahora bien, ecografiemos también el texto de Capra. Para este, las bacterias “inventaron todas las *biotecnologías* esenciales para la vida”, “movidas por la *creatividad inherente* a todos los sistemas vivos”. Habla, además, específicamente de “innovaciones evolutivas” como “nuevas tecnologías” e “inventos perdurables del microcosmos” que “utilizan una y otra vez biotecnologías bien probadas”, siendo la respiración de oxígeno “una de las mayores y más exitosas innovaciones en toda la historia de la vida”. Escribe, también, sobre “experimentos evolutivos”, sobre la “respuesta creativa de las plantas” (al encerrar sus embriones en semillas protectoras) o de “los animales [que] inventaron una ingeniosa argucia”, similar a la de los reptiles, al encapsular el medio marino dentro de sus úteros y huevos<sup>818</sup>. En el texto de Kauffman, por su parte, se menciona que los seres vivos “manipulan su entorno en su propio beneficio” (debido a que la *intencionalidad*, con ellos, habría emergido) en tanto que “construyen y propagan conjuntamente organizaciones de trabajo”. Y, en este proceso “constantemente creativo”, tienen una especial relevancia las “innovaciones radicales” y las “invenciones de dispositivos” (a saber, “los nuevos juegos de la vida”), como, por ejemplo, las “secuencias de ARN [que] serían una

---

<sup>818</sup> Ver Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., pp. 239, 242, 252, 259, 260, etc.

especie de caja de herramientas universal fabricada experimentalmente”<sup>819</sup> por los propios microorganismos. Maturana y Varela, finalmente, definen a lo vivo como “una máquina autopoietica” que funda “un dominio interpretativo/cognitivo” ejecutando “cambios conservadores” y “cambios innovadores”<sup>820</sup> que mantienen la autopoiesis en una deriva de cambio evolutivo.

Como se puede apreciar, en este sentido, no resulta demasiado descabellado aseverar que “la capacidad de inteligencia y de tecnología no pertenece específicamente a la especie humana, sino a todo el conjunto de la vida”<sup>821</sup>. Y, lo que es enormemente importante: esto es así desde los inicios. En referencia a los primeros dos mil millones de años en que los procariontes transformaron la atmósfera y la superficie de la Tierra, Margulis y Sagan son enfáticos en recalcar que estos:

“fueron inventores, a escala reducida, de todos los sistemas químicos esenciales para la vida, cosa que el ser humano está aún lejos de conseguir. Esta antigua y elevada *biotecnología* condujo al desarrollo de la fermentación, de la fotosíntesis, de la utilización del oxígeno en la respiración y de la fijación del nitrógeno atmosférico”<sup>822</sup>.

Partamos, por ende, por la *invención de la fermentación* que ejecutan los primeros pliegues vivientes (es decir, las primigenias “bolsas membranosas llenas de agua con genes [DNA], enzimas proteínicos solubles y ribosomas”<sup>823</sup>) en su ejercitación de *pliegue-despliegue-repliegue*. Como hemos dicho, la vida se origina en la Tierra a través de la formación e interacción de compuestos prebióticos como aminoácidos, nucleótidos y azúcares en un contexto atmosférico en que el oxígeno resultaba casi inexistente. Por ende, uno de los principales desafíos a los que se enfrentan los primeros pliegues vivientes es la

---

<sup>819</sup> Ver Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., pp. 19, 22, 191, 55, etc.

<sup>820</sup> Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., pp. 69, 92, etc.

<sup>821</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.56.

<sup>822</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.49.

<sup>823</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 30.



continua autoproducción y automantencción de la *membrana* que permitía la emergencia simultánea<sup>824</sup> de un *metabolismo* protegido (es decir, de una red de *procesos internos* de automantencción y autogeneración), en el cual se absorbían compuestos orgánicos/energéticos del medio (alimento) y se incorporaba energía (en forma de ATP) en un contexto ambiental carente de oxígeno. Sin embargo, el indefectible despliegue de los pliegues (que, además de la autoproducción del *metabolismo* y la *membrana*, debía asegurar su despliegue/propagación mediante el ADN/ARN en un proceso de *replicación*), termina por agotar las reservas ambientales de compuestos energéticos y, por ende, se enfrenta a la necesidad de crear su propio *dispositivo interno* para producirlos; a saber, la *fermentación* que generaba ATP anaeróticamente (es decir, en ausencia de oxígeno).

Tenemos, así, el primer entrelazamiento asimétrico y simultáneo de la serie metabiótica y la serie metafísica<sup>825</sup>. Sin el *doble heautonómico atmosférico* (que provee, entre otros importantes elementos, compuestos energéticos, agua y proteínas para la formación de una membrana lipídico-proteínica con la que se reúne/cierra una red autorecursiva de procesos), jamás se hubiese podido ejercitar la operación de plegado autopoietico. Ahora bien, una vez que el pliegue es ejecutado, este inmediata y simultáneamente comienza a *ejecutar a la physis* en al menos una doble vertiente: a) en su propia red metabólica de producción que implica síntesis y destrucción de componentes; y b) absorbiendo compuesto energéticos del medio y, por ende, modificándolo cada vez más drásticamente. En tanto que los pliegues requieren energía para su reproducción y crecimiento, su auto-actividad originaria implica la *transformación química* de los alimentos en energía que se logra *rompiendo los enlaces* de las moléculas alimenticias (lo

---

<sup>824</sup> Aclaración importante: como bien plantea la *teoría de la autopoiesis*, no se debe considerar a la *membrana* como un producto del *metabolismo*, ni a este como un producto de la *membrana*. La *autoproducción*, antes bien, implica que ambos se co-producen en un proceso auto-recursivo de forma simultánea. Así, un pliegue viviente se constituye en 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 automantencción y autogeneración metabólica que, simultáneamente, son los generadores de dicha membrana.

<sup>825</sup> Como diría Margulis, “los primeros estadios de la vida sobre la Tierra se confunden con la historia del propio planeta, de su superficie y de su atmósfera”. Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 21.

cual libera energía, que es usada para generar ATP). Y, cuando la propia autoactividad interna modifica el medio haciendo que los alimentos escaseen, se debe realizar una invención que permita seguir afirmando el *hacerse eco* en su doble vertiente: como metafísica y autopoietica morada y como metabiótica ejecución propagada.

Ahora bien, si el pliegue detecta las fluctuaciones/perturbaciones ambientales (por ejemplo, la presencia/carencia de alimentos), esto significa que también se hace eco de lo que ocurre en el medio (el eco/morada que como un eco se propaga, a la vez se hace eco de una región de la physis restringida y acotada). Como enfatizaba Kauffman, el pliegue viviente “mide, detecta y registra fuentes de energía, la cual, una vez que se hace efectiva, se propaga ejecutando más trabajo, que a menudo sirve para construir más restricciones o para impulsar otros procesos no espontáneos”<sup>826</sup>. De este modo, la invención de un proceso no espontáneo como la *fermentación*, no sólo implica la respuesta a un problema que permite seguir afirmando el *pliegue-despliegue-repliegue* que se *sobre-despliega* en su ejecución, sino que, al ejecutar una *innovación efectiva* en su acoplamiento con el medio, esta se vuelve parte de la deriva de vida acumulativa, modificando su propia estructura material concreta (enacción metafísica) y, también, la estructura material concreta del medio (en una metabiótica ejecución). Por ende, allí donde Deleuze vería la emergencia de una estratificación que adhiere cosificaciones actuales a la virtualidad en flujo de la pura potencia, nosotros vemos un dispositivo que, mediante la invención, la complejiza y acrecienta. Allí donde Whitehead insistiría en decir que la vida es *el nombre para la creatividad, y no para la tradición*, nosotros destacaríamos que, en el proceso metafísico-metabiótico de la vida, las innovaciones que tienen éxito se transmiten y perpetúan sin que esto implique una creativa traición. La *traición* que se incuba en la *tradición*, sólo es tal si se vuelve impositiva y coercitiva. Como insiste Margulis, “uno de los descubrimientos más reveladores y apasionantes de la biología moderna es la extrema tendencia conservadora de los sistemas metabólicos”<sup>827</sup> que, por ejemplo, se hace patente en el hecho de que la *fermentación* siga siendo, hasta nuestros días, un dispositivo que se continúa

---

<sup>826</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 148.

<sup>827</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 12.

utilizando de forma efectiva y extendida. Evidentemente, en términos de complejidad, no se constituye en un dispositivo que, actualmente, sea *protagónico* –en la medida, que, como veremos, este produce mucho menos energía que, por ejemplo, posteriores innovaciones metabólicas como la *fotosíntesis* o la *respiración*–, lo cual, sin embargo, no impide que este se constituya simultáneamente en un factor indispensable para la automantenimiento e innovación que ejecutan los mal denominados organismos de tipo superior.

De igual modo –esta vez, haciéndonos eco de la operación metafísico/metabiótica que se ejecuta en el pensamiento–, dispositivos rítmicos como el *teológico* y/o el *místico*, estando lejos de ostentar el protagonismo, sin embargo permanecen activos y se continúan ejecutando en la vivencia de la vida, en la operatividad con que esta se experimenta, expande y ecografa. Así, la deriva de vida/pensamiento, lejos de ejecutar síntesis como anulaciones conservativas dirigidas por una finalidad/telos<sup>828</sup> (o de volver siempre al protagonismo de lo puramente contingente o de lo privilegiadamente abierto), lo que hace es producir una multiplicidad de innovaciones efectivas que conviven, en simultaneidad operativa, aumentando la complejidad encabalgada de dicha deriva. Ahora bien, cuando emerge una disrupción rítmica en una determinada operación de complejidad (por ejemplo, el agotamiento primigenio de alimentos al que se enfrentan las comunidades bacterianas, o la necesidad de acortar más velozmente las distancias mediante la invención de objetos técnicos de vuelo en posteriores comunidades humanas), esta hace que ciertas estrategias (y no otras) adquieran mayor relevancia y protagonismo. Insistir en afrontar la crisis energética bacteriana mediante la pura “absorción” de compuestos energéticos del medio, así como empeñarse en enfrentar el desafío de la velocidad/distancia del vuelo acudiendo protagónicamente a las “ruedas” que habían permitido, previamente, ejecutar un acoplamiento creativo con la actual complejidad de su medio, conducirá, irrevocablemente, al fracaso de la doble afirmación del *oiko/eco*. No obstante, esto no quiere decir que los antiguos dispositivos sean desechados o sintetizados por el advenimiento de una nueva invención creativa.

---

<sup>828</sup> “No existe evidencia de ningún plan, objetivo o propósito en el proceso global evolutivo y, por lo tanto, tampoco la hay de progreso, pero aún así existen patrones de desarrollo reconocibles”. Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 243.

Antes bien, las comunidades bacterianas continuarán requiriendo de la absorción simple así como las comunidades humanas mantendrán a la rueda plenamente activa (y no sólo en campos adyacentes –como los medios de transporte terrestre–, sino que en la propia creación de los nuevos dispositivos de vuelo que las requieren para la actividad de aterrizaje y despegue<sup>829</sup>). Es en este sentido que lo *dado* es heredado (en un proceso de encabalgamiento necesario) como *un dado* para ser ejecutado/lanzado (en una problematización contingente que, incluso, puede renunciar, desde dicha ritmicidad, a inmiscuirse en las invenciones protagónicas que tienden al aumento de la complejidad en el entrelazamiento de las series metabiótica y metafísica).

Pero, volvamos al proceso en que nos habíamos quedado. Decíamos que el *doble heautonómico* de la atmósfera de la Tierra posibilitó y favoreció ciertos tipos de reacciones químicas que marcaron una tendencia hacia la complejidad de órdenes no lineales y alejados del equilibrio que van de *ciclos a hiperciclos* hasta llegar a generar *un pliegue* en ejercicio. Como sostienen Margulis y Sagan, “los compuestos químicos no se combinan al azar, sino de manera ordenada según una pauta (...) Desde las estructuras disipativas a los hiperciclos del RNA, desde los sistemas autopoieticos a los primeros seres replicándose de forma tosca, se dibuja la tortuosa senda que las estructuras autoorganizadas tuvieron que recorrer en su trayecto hacia la célula viva”<sup>830</sup> que, en primera instancia, absorbía directamente sus componentes desde el medio ambiente. Así, al carecer de los genes requeridos para fabricar aminoácidos, nucleótidos, vitaminas y demás elementos necesarios para auto-sustentar sus demandas internas, los primeros pliegues bacterianos se dividieron, crecieron y alimentaron valiéndose de las acumulaciones de sustancias químicas que, en su ambiente, eran generadas por las reacciones gatilladas por el Sol. Es decir, que la actividad de *pliegue-despliegue-repliegue* se hace eco/morada, haciéndose eco del medio y dejando un eco en el mismo (extracción de nutrientes, eliminación de desechos), al ser una ecológica actividad propagada. El pliegue de vida, en tanto que

---

<sup>829</sup> Un avión que no aterriza es como una idea/intuición que jamás se concretiza (¿tendencia rítmica de la poesía/filosofía francesa?). Un avión que no despega es como una idea/intuición que jamás se desprende de su pura actividad concreta (¿tendencia rítmica de la poesía/filosofía inglesa?). Lo que necesitamos, como ya vimos, es *un vuelo y un suelo* (de modo *entrelazado*, y no enredado).

<sup>830</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., pp. 69 y 76.

ejercitación de un pliegue, es *más que physis* al redoblar un espacio de intimidad en el seno de sí mismo; pero, simultáneamente, es *más que vida*, en la medida que, desde el inicio, siempre sale (meta-bióticamente) *fuera de sí* en busca de nutrientes (por ejemplo) y ejecutando a la physis para autoproducir su propia estructura y modificar/construir la estructura de su medio.

Tanto es así que, como ya anunciamos, los primigenios pliegues bacterianos agotaron las reservas del medio y debieron enfrascarse en un proceso de invención (vía mutación) para generar un nuevo dispositivo metabólico que les permitiese obtener autónomamente alimento y energía a partir de varias materias primas (a saber, se introyecta –de forma creativa y contingente– un proceso vital para la automantención que se encontraba externalizado en el medio ambiente). Emergen, por ende, una multiplicidad interna de *dispositivos de fermentación* que descomponen y degradan compuestos orgánicos (principalmente azúcares), utilizando la energía liberada para la generación de ATP. Estos dispositivos resultaron ser tan efectivos que, hasta el día de hoy, continúan siendo utilizados por las bacterias en los procesos de fermentación involucrados en la formación de vino, cerveza, licores, leche o quesos (además –claro–, de estar presentes en el tracto intestinal de los animales, incluidos los seres humanos). Entre las bacterias fermentadoras, además, se produjo otra importante invención: tomar nitrógeno de la atmósfera y fijarlo en cadenas de aminoácidos, nucleótidos y otros componentes orgánicos, lo cual resulta fundamental para el mantenimiento de la vida en la Tierra<sup>831</sup>. Se amplían y diversifican, así, las regiones del *doble heautonómico* planetario desde donde se extraen las materias primas para obtener energía. La *ejecución de physis*, previamente restringida a las concentraciones de nutrientes y materiales accesibles únicamente en el medio acuático-marino, se extiende ahora al anhídrido carbónico de la atmósfera y, también (con los antepasados de las bacterias denominadas *Desulfovibrio*) al sulfato que por estas es *respirado* generando emisiones de gases de azufre nocivos. Como hemos insistido, el *hacerse eco propagativo* implica una extensión intensiva de los pliegues a partir

---

<sup>831</sup> “Todos los seres vivos dependen para su existencia de las bacterias fijadoras de nitrógeno (...) Si el mundo de los seres vivos no hubiese conservado la estrategia bacteriana de la fijación de nitrógeno, habríamos perecido todos debido a su carencia”. Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 94.

de su propia dinámica metafísica de autoproducción<sup>832</sup>, a la par que *ejecutando physis* del medio en un margen de extensión cada vez superior<sup>833</sup>.

Ahora bien, es precisamente con los antepasados de las *Desulfovibrio* – famosas por emitir gases con un olor similar a huevos podridos–, que emerge un dispositivo que se constituirá en un prerrequisito fundamental para el desarrollo de posteriores invenciones biotecnológicas como la *fotosíntesis*: nos referimos a las cadenas de transporte de electrones y la producción de anillos de porfirina. “Con la producción del anillo porfirínico en su repertorio, muchos tipos de bacterias adquirieron la capacidad de utilizar la fuente de energía más segura y abundante: la luz solar”<sup>834</sup>. Si bien toda reacción química supone la transferencia de electrones (por ejemplo, cuando una molécula absorbe luz, sus electrones son transportados a un estado de energía más alto que, generalmente, se desprende en forma de luz o calor), cuando las moléculas van unidas a porfirinas ligadas a proteínas, estos electrones pueden ser transportados en cadenas y la energía luminosa no sólo se disipa, sino que puede ser almacenada y retenida. Esto, como se puede apreciar, implica una revolución tremenda. Mediante la utilización de anillos de porfirina (por ejemplo, en un pigmento verde que hoy en día nos resulta tan familiar y conocido; a saber, la *clorofila*), se produce un “desarrollo evolutivo que liberó a las células de su dependencia de los nutrientes preformados: la fotosíntesis”<sup>835</sup>.

De esta forma, la energía lumínica utilizada para romper moléculas de hidrógeno no sólo mejora el rendimiento y la eficiencia –en comparación con la *fermentación*, que elimina desechos al medio que aún contienen energía–, sino que también se fomentan las innovaciones técnicas requeridas para la *movilidad* y el *desplazamiento*. En tanto que los nuevos pliegues fotosintéticos requieren luz para el despliegue de su metabolismo, se vuelve fundamental “desarrollar rápidamente la capacidad de detectar las zonas luminosas y trasladarse hacia

---

<sup>832</sup> “Las bacterias rápidas pueden dividirse aproximadamente cada veinte minutos, produciendo en principio 2<sup>144</sup> individuos cada dos días. Este número es mucho mayor que el número de personas que han vivido desde el origen del ser humano”. Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 92.

<sup>833</sup> “Consiguieron *expandirse gradualmente*, primero en el agua y luego en las superficies de los sedimentos y del suelo”. Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 247, la cursiva es nuestra.

<sup>834</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 95.

<sup>835</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 39.

ellas (...en una) combinación de motilidad con un sistema de detección químico sencillo”<sup>836</sup>. Como insiste Kauffman, las mutaciones, recombinaciones y la selección involucradas en estos cambios permiten actualizar los sistemas de registro (medición, detección y captura) respecto a las fuentes cambiantes de energía, *almacenando una medida* que las identifica y permite generar trabajo. En efecto, los pliegues autónomos, “como sistemas físicos autorreproductores, capaces de medir con éxito desplazamientos respecto al equilibrio y de enlazar reacciones endergónicas y exergónicas para construir ciclos de trabajo”<sup>837</sup>, elaboran nuevas estructuras y dispositivos que constituyen restricciones a la liberación de energía, a la par que impulsan procesos no espontáneos de creación de nuevos y diversificados procesos (como la *fermentación*, la *fotosíntesis* y las innovaciones en materia de *movilidad y desplazamiento*). Esto último, de hecho (lo cual se logra mediante flagelos –es decir, filamentos con forma de látigo– que se agitan debido a cambios de carga eléctrica permitiendo el desplazamiento de la célula), dejó a este tipo de células en una situación ventajosa al tener acceso a distintos lugares y fuentes de alimento, así como propiciando –simultáneamente– el contacto con genes y organismos externos con los que se podían desarrollar intrincadas relaciones simbióticas. Por ende, la actividad de *pliegue-despliegue-repliegue* de los primigenios pliegues vivientes no sólo implica una *propagación extensiva*, progresiva y creciente por la incubadora heautonómica que le sirve de soporte y medio ambiente (recordemos la velocidad exponencial con que se multiplican los pliegues), sino que también una *propagación intensiva* que, con la invención de la movilidad, comienza a territorializar la exterioridad de su espacio (de forma particular y expresiva) y no sólo a ocuparlo (de forma colectivo-extensiva).

Dicho de otro modo: la *actividad metafísica* de plegado, desde el principio, ejecuta intensiva y extensivamente un territorio estructural que se propaga metabióticamente al medio heautonómico, siendo la modalidad extensiva su gesto protagónico. Si bien, en la multiplicación extensiva de los primeros pliegues que carecen de movilidad/desplazamiento particular en base a flagelos, la propia mantención y propagación de la autopoiesis implica la ejecución de un

---

<sup>836</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 43.

<sup>837</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 133.

componente intensivo/expresivo, este se mantiene en la dimensión metafísica particular sin adquirir protagonismo en lo concerniente al despliegue en su ejecución metabiótica de tipo colectivo. No será sino con el invención biotecnológica de dispositivos particulares de movimiento que serán enactuados por cada pliegue (y no sólo por la conjunción extensiva de un despliegue conjunto), que la territorialización del *eco/oiko* como morada se afirmará, simultáneamente, también en la ejecución de lo metabiótico. De este modo, si bien el territorio autónomo que se da la ejecución de lo autopoietico siempre se desborda y sale de sí mismo (en tanto que movimiento ecológico/metafísico), esto no quiere decir que dicha propagación extensiva afirme un territorio metabiótico que debe ser –como todo territorio–, intensivamente conseguido. Como hemos dicho, el *doble heautonómico* terráqueo no se da un territorio, pero provee un espacio doblado como condición de posibilidad para un ejercicio de pliegue que, ejecutándose, se da un territorio abierto, en continuo e irrefrenable despliegue que, por estar precisamente desplegándose (es decir, ejecutando physis y propagándose por el medio), deberá repetir ecológicamente en dicho espacio doblado la ejercitación *extensiva e intensiva* de su deriva territorializante. Y esto, como vimos, no se logra con la pura ocupación extensiva del espacio por parte de una microbiana comunidad que, si bien se ejecuta intensiva y extensivamente en su actividad metafísica, no afirma en sí misma lo intensivo desde un punto de vista metabiótico; es decir que, aunque la comunidad se propague por el espacio, no hace de este un intensivo territorio.

Como acertadamente plantean Deleuze y Guattari, “hay territorio desde el momento que hay expresividad del ritmo (...) el territorio es el primer agenciamiento, la primera cosa que se hace agenciamiento, el agenciamiento es el primer lugar territorial”<sup>838</sup>. Es por ello que, para estos autores, el *arte* no se debe comprender como una actividad propia y exclusivamente humana, sino que, en tanto que *actividad expresiva*, esta se encontraría presente en el despliegue de todo animal que territorializa en su deriva. Además, en esta conceptualización –como vimos–, se vincula directa y explícitamente la territorialización con el *ritmo*, pero en la lógica acontecimental del *entre dos*: “en

---

<sup>838</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 321 y 328.



ese entre-dos el caos deviene ritmo (...) hay ritmo desde el momento en que hay paso transcodificado de un medio a otro, comunicación de medios, coordinación de espacios-tiempos heterogéneos”<sup>839</sup>. En esta línea, se establece una distinción entre *lo ritmado* (acción que se ejecuta en *un medio* en tanto que bloque de espacio-tiempo) y *el ritmo* (que se ejecuta siempre *entre* dos medios). Por ende, el ejercicio de territorialización, si bien es expresivo y propio de la vida (no restringiéndose a lo humano, por una parte, además de destacar su protagonismo y primacía expresiva y no agresiva, por otro), se corresponde siempre con lo ritmado (es decir, con un medio, comprendido como bloque molar de espacio-tiempo) y nunca con el ritmo (que sería un devenir molecular desterritorializante e ilimitado). Siguiendo esta lógica, Deleuze y Guattari enfatizarán que cada medio es vibratorio (estando constituido por la repetición periódica de la componente), siendo *la vida* partícipe de diferentes medios:

“Así, lo viviente tiene *un medio exterior* que remite a los materiales; *un medio interior* que remite a los elementos componentes y sustancias compuestas; *un medio intermediario* que remite a las membranas y límites; *un medio anexionado* que remite a las fuentes de energía y a las percepciones-acciones”<sup>840</sup>.

¿Acoplamiento intermediario entre interior y exterior que se propaga por un medio anexionado de forma metabiótica? Para nada. Aquí la problematización es otra (y otro, también, será el *ritmo* que se conceptualiza y ejecuta). En una ritmicidad deleuziana, se podrá decir que *la vida* tiene medios molares y estratificados (como los previamente mencionados), pero se insistirá en que *una vida* es lo que ocurre *entre* ellos en un mismo clamor del ser para todos los entes que se encuentran desplegados. He aquí la inmanencia de la inmanencia como *univocidad rítmica*; a saber, como pura potencia del *aión ilimitado*. Evidentemente, su conceptualización es más enrevesada, virtuosa y compleja de lo que aquí estamos simplemente esbozando, pero esta siempre nos termina

---

<sup>839</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 320.

<sup>840</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 319, la cursiva es nuestra.

reconduciendo a la problematización de la univocidad rítmica de lo ilimitado. Veámoslo. ¿En qué sentido la problematización es más compleja? En la medida que cada medio, cada bloque ritmado de espacio-tiempo que tiene la vida, no es en sí mismo y por sí mismo un territorio (razón por la cual existen animales que no territorializan): “hay territorio desde el momento en que las componentes de los medios dejan de ser funcionales para devenir expresivas”<sup>841</sup>. Y, si bien el arte (como actividad expresiva) no es un privilegio del hombre, este no resulta extensivo a todas las formas de vida: “la diferencia más evidente entre los animales con territorio y los animales sin territorio es que los primeros están mucho menos codificados que los otros”<sup>842</sup>. Todas las formas de vida, para ellos, tendrán un medio interior, exterior, intermedio y anexionado; pero, entre más codificado se encuentre un animal, más se impondrá lo ritmado de un medio estratificado que constriñe la ritmicidad vitalista del aión ilimitado. Para nosotros, en cambio, no sólo el animal (incluido el humano), sino que también las plantas, hongos y bacterias ejecutan un territorio (y lo hacen, además, en una doble vertiente: como metafísico *eco/oiko* morada y como metabiótica actividad ecológicamente propagada).

Sin embargo, mantengámonos en el ritmo guattariano-deleuziano. De las repeticiones codificadas surgen los medios ritmados y, cuando estos dejan de ser direccionales y funcionales (para devenir *dimensionales y expresivos*) es que tenemos la emergencia de *un territorio* que ejecuta un agenciamiento. Es en este sentido que, para ambos, el propio territorio es un lugar de paso, “el territorio desencadena ya algo que va a rebasarlo”<sup>843</sup>. Porque, en efecto, ya incluso *el medio* direccional y funcional (codificado por un código en tanto que repetición periódica), ya se encuentra “en perpetuo estado de transcodificación o de transducción”, siendo este el motivo por el cual los medios pueden comunicarse. ¿Y cómo lo hacen? Por *intermedio* de la univocidad rítmica que opera como *intermezzo* en la lógica del *entre-dos* como acontecimiento: “la única manera de salir de los dualismos, estar-entre, pasar entre, *intermezzo* (...) el comienzo sólo

---

<sup>841</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 321.

<sup>842</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 328.

<sup>843</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 327.

comienza entre dos, *intermezzo*<sup>844</sup>. Frente a la metáfora del *árbol de la vida*, ellos preferirán articular *un vitalismo rizomático*, en tanto que “un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*”<sup>845</sup>. Es por ello que, para Deleuze y Guattari, incluso en un agenciamiento territorial, es el componente más desterritorializado el que asegura la consistencia del territorio (de los *dos*, que son *dichos a la vez*, existe un protagonismo de la cara que se orienta hacia lo diagramático, hacia la máquina abstracta, hacia el cuerpo sin órganos<sup>846</sup>). Por ende, “cada vez que un agenciamiento territorial entre en un movimiento que lo desterritorializada (...) diríase que se desencadena una máquina (...que) puede también desbordar todo agenciamiento para producir una apertura al Cosmos”<sup>847</sup>; es decir, al *ritmo* que comunica entre los medios ritmados, codificados, estratificados.

De poco sirve que Deleuze, inmediatamente, añada que el agenciamiento no solo *abre* al Cosmos (evitando, tal vez, la lógica de la *apertura del ser* y de un dualismo demasiado estricto), sino que también se puede *cerrar* como un agujero negro sobre sí mismo: “*las máquinas siempre son llaves singulares que abren o cierran un agenciamiento, un territorio*”<sup>848</sup>. Y, si decimos que *sirve de poco*, es porque pasadas unas páginas volverá a insertar la lógica de los *dos que son dichos a la vez* con un protagonismo de la máquina abstracta que abre al Cosmos y, de paso, haciendo del cierre (es decir, de lo que él mismo denominaba como “función agujero negro”) una simple re-estratificación derivada de la anarquía coronada del cuerpo sin órganos: “de la misma manera que los medios oscilan entre un estado de estrato y un movimiento de desestratificación, los agenciamientos oscilan entre un cierre territorial que tiende a reestratificarlos, y una obertura desterritorializante que, por el contrario, los conecta al Cosmos”<sup>849</sup>.

---

<sup>844</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 278 y 334.

<sup>845</sup> Y esto no es todo. Más tarde preguntan: “¿no ha devenido todo en el intervalo, *intermezzo*?”, para responder, en diferido –haciéndose eco de Barthes–, que “en última instancia, sólo hay *intermezzi*”. Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., pp. 29, 486 y 297, respectivamente.

<sup>846</sup> Tanto es así que “el agenciamiento territorial implica una *descodificación*, y es inseparable de una *desterritorialización*”. Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 340.

<sup>847</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 338.

<sup>848</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 339.

<sup>849</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 341.

Un *Cosmos* que –urge enfatizarlo– se *escapa* de la visión ordenada y ordenante con que la tradición griega, de corte platónico-pitagórico, concibe al universo como un orden físico-moral de tipo armónico. Aquí, lo que tenemos, es una “filosofía-Cosmos, a la manera de Nietzsche”, la cual reconoce que, “si hay una edad moderna, esa es sin duda la de lo cósmico (que...) es, debería ser técnica, solo técnica”<sup>850</sup>. No se trata, por ende, de ser artista (a diferencia de Nietzsche y, probablemente, debido a la ejecución de una silenciosa estrategia que permite disolver el énfasis heideggeriano en el artista/poeta). Un primer golpe, en esta línea, ya había sido asestado: *el arte no es sólo un privilegio de lo humano* (aunque, como vimos, tampoco resulta extensible a toda forma de vida). El asunto, para Deleuze y Guattari, en este punto parece claro: “ser un artesano, no un artista, un creador o un fundador, es la única manera de devenir cósmico, de salir de los medios, de salir de la tierra”<sup>851</sup>. La apertura al Cosmos, a la *máquina abstracta*, no es artística, sino técnica, “pues sólo en la técnica hay imaginación”<sup>852</sup>.

¿Quiere esto decir que la *técnica*, a diferencia del *arte*, sí que sería extensible a todas las formas de vida? En efecto, pero de un modo completamente diferente al que nosotros hemos estado ejecutando hasta el momento. La *técnica*, al tener que ver con *lo maquínico* (a saber, con la virtualidad desterritorializante de la pura potencia), no sólo es extensible a toda forma de vida, sino que también a todos los entes y procesos que operan en el universo. Se trata, por ende, de efectuar una “captura de las fuerzas mudas e impensables del Cosmos (en que) se sale, pues, de los agenciamientos para entrar en la edad de la Máquina”<sup>853</sup>. Y estas *fuerzas mudas e impensables* del Cosmos son *desterritorializaciones rítmicas* que operan *entre* las territorializaciones armónicas y melódicas de un universo erróneamente conceptualizado como sincronizado y ordenado. Aquí, lo que tenemos, es *el universo de la universal variación* (que Deleuze –como vimos–, nos pedía imaginar a propósito de la propuesta de Bergson). Un *universo/cosmos energético, informal e inmaterial* que ostenta, por tanto, un funcionamiento

---

<sup>850</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 346

<sup>851</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 348.

<sup>852</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 348.

<sup>853</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 347.

*Caótico*: “lo que tienen de común el caos y el ritmo es el entre-dos, entre dos medios, ritmo-caos o caosmos”<sup>854</sup>. He aquí el eterno retorno del gesto guattariano-deleuziano: un mismo clamor del ser como *ritmicidad univocista de lo caosmótico* (la cual, en tanto que fuerza maquínica, *es/debería* ser técnica, sólo técnica que imagina).

Para nosotros, en cambio, si bien la técnica es precisamente creativa e imaginativa (siendo aprehendida, además, desde una rítmica perspectiva), esta no da cuenta del funcionamiento caosmótico de todo el universo en tanto que fuerza maquínica. La *techné*, antes bien, emerge para nosotros en la ejecución de una *máquina autopoietica*<sup>855</sup> (a saber, ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue*) que se propaga, haciéndose eco, en tanto que contrariedad contraviniente. La vida es el *contratiempo* (musical y técnico) que se hace eco en el proceso intensivo y extensivo del universo. Una vida que se ejecuta y, al hacerlo, *no sólo expresa* la potencia de una máquina abstracta (es decir, de un devenir de la *physis* en que se encabalga), sino que también *cataliza ejecutivamente* procesos que no se limitan únicamente a expresarla. A diferencia del catalizador biológico (que sólo acelera, y es una sustancia), el *catalizador metafísico-metabiótico* es pura auto-actividad-ejecutiva que acelera (en su actividad propagada), pero que también ralentiza (en su hacerse eco/morada). La catalización encabalgada de la potencia no “*debería* ser técnica, sólo técnica” (como la potencia abstracta de Deleuze, en que resuena la antigua advertencia aristotélica de una potencia que puede no pasar al acto<sup>856</sup>), sino que es *indefectiblemente técnica*<sup>857</sup> vitalista que

---

<sup>854</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 320.

<sup>855</sup> “Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) genera los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico”. Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p.69.

<sup>856</sup> Deleuze, evidentemente, se inmuniza ante la crítica sentenciando que *lo virtual* (es decir, la máquina abstracta), *sin ser actual, es no obstante real*. Dicho de otro modo: la potencia abstracta está siempre operando de forma maquínica incluso allí donde se adhieren los territorios y los estratos. Sin embargo, la dubitación de Deleuze y Guattari es evidente: la relación directa material-fuerzas en un caosmos “es, debería ser técnica”. En dicho “es, debería” se pone en juego la tensión fundamental entre la realidad de lo virtual (como potencia maquínica) y la actualidad técnica que se *debería* ejecutar para *hacer* efectiva la línea de fuga que ya se encuentra, siempre, virtualmente operativa. En efecto, Deleuze y Guattari no plantean una pasividad ingenua. Antes bien, “lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior”\*, sino un *intermezzo* que “es, debería ser técnico”. Es como si, la resonancia rítmica de este *eco*

se hace eco múltiplemente en su acto (de plegarse, de propagarse, de hacerse eco del devenir del universo en que se está diferenciadamente ejecutando). Este, sin lugar a dudas, es nuestro principal acercamiento ecológico a la ejecución de una *efectividad en acto* que resuena en autores tan variados como Simondon, Whitehead, Hegel o Heidegger. Una efectividad que, de hecho, resuena desde la temprana problematización de Aristóteles: “existimos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar) [...] lo que es en potencia, la obra lo manifiesta en acto”<sup>858</sup>. Y esta *tendencia al acto*, también, la podemos sentir amplificándose en Derrida cuando nos habla de la *escritura* como producción en acto de “una marca que constituirá una especie de máquina productora”<sup>859</sup> (que no es, por tanto, una máquina abstracta). Esta tendencia resuena también en las reflexiones de Valéry:

“Lo que te viene a la «mente» –a los labios– te modifica a ti a cambio. Lo que tu acabas de emitir, emite hacia ti, y lo que has producido te fecunda. Al decir una cosa semejante sin haberla previsto, la ves como un hecho extraño, un *origen* –una cosa que tú ignorabas, estabas, pues, retrasado sobre ti mismo”<sup>860</sup>.

Ahora bien: esto no implica asumir que la máquina productora en acto – como sostiene Derrida –, sea una ausencia como ruptura de la presencia, como “la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» (...) inscrita en la estructura de la marca”<sup>861</sup>. Como vimos previamente, no se trata, para nosotros, de una *tecnicidad protética* (aprehendida como *muerte*) que se injerta/incuba en el pliegue de vida interrumpiéndolo y sincopándolo. Antes bien, la vida es en sí misma y por sí misma una contorsión técnica de plegado. No hay interrupción

---

*místico*, condujese a ejecutar una *remozada contemplación* que, sin mirar a lo superior, se enfoca en el intermezzo y, sin olvidar la multiplicidad diferencial, hiciese que todas las gotas provengan y se abismen en la horizontalidad impersonal de un único y mismo Océano.

\* Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 12.

<sup>857</sup> Desde la teoría de la autopoiesis, esto equivale a sentenciar que “el establecimiento de un sistema autopoietico no puede ser un proceso gradual: el sistema autopoietico o está ahí, o no está”. Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos.* Op. Cit., p.86.

<sup>858</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea.* Op. Cit., p.365 (1168a).

<sup>859</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía.* Op. Cit., p. 357.

<sup>860</sup> Citado en Derrida, J. *Márgenes de la filosofía.* Op. Cit., p. 330.

<sup>861</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía.* Op. Cit., p. 357.

sincopada, sino contratiempo encabalgado. No hay ruptura de la presencia, sino *eco* doblemente desplegado. En tanto que metafísica morada que, haciéndose *eco*, se hace *eco* de la *physis*, la propagación metabiótica de los pliegues de vida efectúan una doble ejecución *sobre-desplegada*: como propagación extensiva que no se da un territorio (a saber, la pura diseminación de su componente heautonómico) y como propagación intensivo-extensiva de una autonomía que distribuye su territorio. Y, si bien ambas son simultáneas (al igual que el hacerse *eco* de la *physis* que ejecuta *physis* para hacerse *eco*/morada), la diseminación extensiva, siendo técnica, debe ejecutarse intensivamente para poder redoblar en una distribución que se encabalga sobre el devenir como deriva de vida. He aquí la asimetría metabiótico-metafísica: el doblez heautonómico planetario es la condición previa de posibilidad del ejercicio de pliegue que, un vez ejecutado, se despliega haciéndose *eco*/morada de una forma intensivo-extensiva que, a su vez, se propaga sólo extensivamente (diseminándose como una marca por el espacio heautonómico, pero sin devenir distribución intensiva que configura un territorio exterior que deberá ser redoblado y doblemente afirmado).

De esto modo, la territorialización metafísica del pliegue vital (es decir, su autonomía organizativa que se da estructuralmente un territorio interno), no sólo se diseminará exteriormente (como los primeros pliegues microbianos al desplegarse colectivamente), sino que también realizará *innovaciones técnicas* particulares que le permitan ocupar intensivamente el espacio heautonómico que lo envuelve. Y esto, como dijimos, comienza con la incorporación de dispositivos técnicos de movilidad y desplazamiento. Las interiores y anteriores innovaciones en materia de fermentación y fotosíntesis, si bien propician la proliferación extensiva de la comunidad microbiana, no logran que dicha diseminación colectiva se convierta en una distribución que, de modo singular, sea doblemente afirmada. Así, cuando cada pliegue incorpora, en sí mismo y por sí mismo dispositivos de movilidad/desplazamiento, el despliegue vital deviene *sobre-despliegue* en el *sobrevenir* de cada unidad singularizada. La espontaneidad del despliegue metafísico, que se hace *eco* del devenir de la *physis*, debe redoblar en una actividad de desplazamiento que ya no sólo ocupa el espacio de *modo extractivo* (como ejecución de *physis* para su abastecimiento energético y como modificación de *physis* en base a la expulsión

de desechos), sino que también un de *modo extra-activo* que, desplegando su propio despliegue, territorializa la espacialidad extensiva e intensivamente.

Por ende, insistamos en que, para nosotros –y a diferencia de Guattari y Deleuze–, *toda forma de vida territorializa* en tanto que se hace *eco/oiko* morada de forma metafísica (afectividad efectiva que se ejecuta materialmente de forma intensivo-extensiva). Ahora bien, al hacerlo –es decir, al desplegarse y replegarse en su actividad de pliegue–, este se propaga por el espacio exterior multiplicando cuantitativa, exponencial y extensivamente los pliegues, pero no haciendo que esta ocupación espacial devenga propiamente territorialidad como *sobre-despliegue*. Una territorialización colectiva no debe ser aprehendida como la simple suma de territorios ejecutados por cada pliegue viviente. Para territorializar un afuera no basta con la propagación extensiva del conjunto, sino que la propagación debe ser doblemente afirmada por la propia unidad en la autonomía abierta de su ejercicio de pliegue. Como acertadamente plantea la teoría de la autopoiesis, “toda la fenomenología biológica es necesariamente determinada y realizada por individuos (es decir, por unidades autopoieticas en el espacio físico)”<sup>862</sup>. En tanto que las *máquinas autopoieticas* son autónomas, en tanto que son las entidades concretas que operan en el universo físico, estas se vuelven indispensables “porque representan la única existencia física de la trama que ellas definen”<sup>863</sup>. Por lo tanto, para territorializar un afuera, están deben incorporar innovaciones técnicas en su propia efectuación estructural interna, y así no sólo diseminarse ocupando un territorio *desde sí*, sino que distribuyendo y efectuando una territorialidad externa *para sí*. En este sentido, y a diferencia de lo planteado por Maturana y Varela –como previamente insistimos–, la necesidad de la ejecución particular/individual de cada pliegue no se limita a la invariabilidad de la organización abstracta, sino que también a la ejecución de la estructura material concreta de cada unidad autopoietica. Por ende, la distinción que estos ejecutan entre “ontogenia” y “evolución”, no debe ser asimilada a la comprensión diferenciada entre una territorialización metafísica primaria (con un protagonismo de lo interno) y una territorialización metabiótica doblemente afirmada (con un protagonismo de lo externo). Estas, en efecto, se

---

<sup>862</sup> Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 89.

<sup>863</sup> Matura, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 101.



hacen eco y se encuentran entrelazadas, existiendo estructura material y organización abstracta puesta en juego de forma inmanente en ambas. Para Maturana y Varela, en cambio,

“la ontogenia y la evolución son fenómenos totalmente distintos, tanto en su operar como en sus consecuencias. En la ontogenia, como historia de la transformación de una unidad –cualquiera sea el espacio en que exista– no se interrumpe jamás. En la evolución, como proceso de cambio histórico, hay una sucesión de identidades generadas por reproducción secuencial que forman un red histórica, y lo que varía (evoluciona) –el modelo organizativo de las unidades generadas sucesivamente– existe en un dominio diferente del de las unidades que lo encarnan”<sup>864</sup>.

Por ello, más que de *ontogenia y evolución*, preferimos hacernos eco del concepto de *ontogénesis* que elabora Simondon. En tanto que “la única compatibilidad entre la dualidad y la unidad está en la génesis del ser, en la ontogénesis (...comprendida como el) devenir del ser en tanto que ser que se desdobra y se desfasa al individuarse”<sup>865</sup>, tenemos que se trata de una continuidad entrelazada y encabalgada de organización y estructura, de ontogenia y evolución en un encadenamiento diferencial (pero continuo) de estados metaestables. En efecto, la territorialización metafísica, aunque mantenga su clausura operacional de cierre, lo hace debido a la ejecución de una metaestabilidad que la abre. El pliegue viviente no es sólo el primer territorio (*meta/físico*, en tanto que *doble afirmación* del espacio físico heautonómico), sino también –y de forma simultánea–, el primigenio salir de sí (*meta/biótico*, en tanto que *doble afirmación* del territorio vital autónomo). En su ejecución metaestable, todo territorio es *un territorio en fuga* (a saber, un *eco/oiko*) que no debe esperar a desterritorializarse a partir de una potencia abstracta de lo maquínico que está virtualmente operante. La operación, antes bien, es actual y

---

<sup>864</sup> Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p. 97.

<sup>865</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 346 y 11.

concreta: ejecución-ejecutante de un ejercicio de pliegue que indefectiblemente ejecuta su despliegue. Y, si la doble ejecución del despliegue es simultánea, pero asimétrica, esto no quiere decir que el desfase de la territorialización metabiótica (en relación a la metafísica) sea un *virtual-real* que carece de actualidad, sino que es un *actual-real* que ejecuta ecológicamente los potenciales de su condición metaestable.

En la serie metafísica del *pliegue-despliegue-repliegue* ya opera actualmente y de forma inmanente el ejercicio metabiótico de despliegue (sólo que, como hemos insistido, en el afuera lo hace protagónicamente de modo extensivo sin propagar afectivamente un territorio intensivo). Entonces, ¿no quiere esto decir que la intensidad metabiótica requerida para la doble afirmación de una territorialidad externa es una virtualidad que, no obstante, es real desde la ejecución metafísica interna? Ciertamente, pero no se trata de la realidad virtual de la pura potencia, sino de la *catalización diferencial* (a saber, virtualidad ecológica) de un *acto de encabalgamiento* que ejecuta potenciales que se activan de modo diferido/diferente. No hay, por ende, pura energía potencial pre-individual (a lo Simondon) o singularidades impersonales (a lo Deleuze) que son encerrados por el pliegue<sup>866</sup>, sino que *potenciales ejecutados* por dicho ejercicio de cierre. Evidentemente, esto no quiere decir que los *potenciales ejecutados* se agoten en el acto de pliegue. Antes bien, *ejecutar los potenciales* quiere decir que el ejercicio de ponerlos en un territorio afecta el despliegue de los potenciales mismos (como decía Valéry: *lo que tu acabas de emitir, emite hacia ti, y lo que has producido te fecunda*), razón por la cual: a) el acto de pliegue, al *encerrar/poner en juego* singularidades potenciales pre-individuales en un

---

<sup>866</sup> Como insiste Deleuze, “las singularidades impersonales son los verdaderos acontecimientos trascendentales (...) las singularidades se distribuyen en un campo propiamente problemático y sobrevienen en este campo como acontecimientos topológicos a los que no está ligada ninguna dirección”\*. Por ende, en una problematización como la deleuziana, no se puede asumir que una *ejercitación en acto* afecte a las singularidades (por ejemplo, ligándolas en alguna dirección). Estas, en acto, solo pueden ser *aprimonadas* (por ejemplo, “en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior”\*\*). Así, el tránsito es unívocamente desplegado desde la *potencia singular* hacia el acto concreto: “primer estadio: emisión de singularidades. Segundo estadio: esas singularidades son tomadas en relaciones de fuerzas. Tercer estadio: son encarnadas, actualizadas en formas, en formas de exterioridad”\*\*\*.

\* Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit., pp. 135 y 138.

\*\* Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Op. Cit., p.139

\*\*\* Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault*. Tomo II. Op. Cit., p.207.

territorio, *influye* en el despliegue de dichas virtualidades impersonales; b) por ende, no se trata de una pura potencia que abre maquínicamente al devenir, por igual y unívocamente, a todos los agenciamientos que operan en el universo; c) antes bien, el modo de reunir y agenciar potenciales *cataliza* su fuerza impersonal de despliegue, sin agotar ni determinar su potencia; d) la *influencia catalítica*, en este sentido, sin romper ni quebrar la *fluencia* impersonal de la potencia, deviene *afluente* (encabalgado) que *confluye* (sin fusionarse ni desembocar en un mismo Océano para todos los entes); e) por otra parte, *ejecutar potenciales* no es ninguna “impotencia” como *a-fluente* privativo y sincopado, como “una continuidad de rupturas (...) un movimiento a la vez ininterrumpido y quebrado”<sup>867</sup>; f) nada más alejado del encabalgamiento del pliegue que considerar que su “posibilidad no está nunca presente (...que) la posibilidad —o la potencia— del presente no es más que su propio límite, su *pliegue interior*, su imposibilidad —o su *impotencia*”<sup>868</sup>; g) ni [im]potencia cruel de muerte (al estilo derridiano) ni pura potencia plena y beata (al estilo deleuziano); h) lo que tenemos, antes bien, es un acto de pliegue que, encabalgado al devenir, se *ejecuta ejecutando* a la *physis* como *doble afirmación del acto*, y no de la pura potencia; i) sin embargo, en tanto que acto encabalgado (es decir, como pliegue que encierra/envuelve potenciales en un territorio que, sin determinar, distribuye y cataliza direcciones) esta doble afirmación del *eco/oiko* se hace potencia (no de muerte, sino potencia operativa y concreta); j) el *hacerse eco* es un ejercicio múltiple que se multiplica; k) al hacerse pliegue/morada, este no sólo se propaga (como un eco), sino que también se hace eco de lo que ocurre en su ambiente/universo; l) si bien la ejecución es simultánea, el hacerse eco, sin romper la continuidad, se despliega en velocidades y aceleraciones diferenciadas; m) por ello, la diferencia que se abre entre la territorialización metafísica y la territorialización metabiótica (por poner un ejemplo), no implica ruptura/quiebre en la continuidad, ni una aprehensión de la ejecución metabiótica como realidad virtual; n) esta, por el contrario, es una ejecución en acto y concreta que, en su multiplicidad, se efectúa en diferentes velocidades y direcciones; ñ) y, cuando estas velocidades y

---

<sup>867</sup> Derrida, J. *La diseminación*. Op. Cit., p. 463.

<sup>868</sup> Derrida, J. *La diseminación*. Op. Cit., p. 451, la cursiva es nuestra.

direcciones coinciden en una misma actividad territorial, no hay afirmación de ningún tipo de síntesis, sino doble afirmación de *un contacto con tacto en el acto* que continúa haciéndose eco inventivamente en un ejercicio redoblado.

Veámoslo a la luz de nuestra breve historia de los pliegues vivientes. Decíamos que las *innovaciones* en materia de fermentación y fotosíntesis habían sido cruciales para lograr no sólo una mayor autonomización y potencia concreta del pliegue respecto al ambiente (en un momento en que los compuestos orgánicos/energéticos escaseaban peligrosamente), sino que también en la correspondiente expansión del ambiente heautonómico ocupado al extraer materiales de un área progresivamente más amplia (por ejemplo, el anhídrido carbónico de la atmósfera y la luz proveniente del sol) que, además, se conjugaba con una multiplicación exponencial de los pliegues en su ejercicio de reproducción. Sin embargo –insistíamos–, dicha ocupación espacial no devendría territorialización sino con la simultánea afirmación intensiva ejecutada por cada pliegue individual; es decir, con la adquisición interna de dispositivos de desplazamiento y movilidad. Ahora bien, que en estos pliegues se conjugue una territorialización metafísica y una territorialización metabiótica no quiere decir que se produzca una síntesis y/o una sincronización de su actividad ecológica. Aunque, haciéndonos eco de Simondon, dijésemos que se ejecuta una solución metaestable de problemas con una correspondiente mejora en materia de eficacia y eficiencia por parte del sistema, no podríamos pasar por alto el hecho de que esto, indefectiblemente, generará nuevos peligros y problemas. Por ejemplo, si bien la innovación del dispositivo *fotosintético* posibilita una mejora significativa en la eficiencia del proceso de obtención de energía (en relación a la obtenida por *fermentación*) y, además, esta incita e incentiva la ejecución de invenciones en materia de movilidad (debido a la necesidad de ir al encuentro de las fuentes de luz solar), este ejercicio de desplazamiento, junto con la situación favorable y ventajosa de poder acceder a distintos lugares y fuentes de alimento y contacto (por ejemplo, con genes y organismos externos con los que se generan intrincadas relaciones simbióticas), propició también, y de forma no menos intensa, un cúmulo de nuevos peligros, desventajas y problemas.

Entre los principales, sin lugar a dudas, se debe mencionar la luz ultravioleta a la que los pliegues fotosintetizadores debieron enfrentarse en su

desplazamiento hacia las zonas luminosas (recordemos que, debido a la ausencia de oxígeno libre, no se disponía de una capa de ozono en esta primitiva atmósfera). Generar mecanismos de protección contra la radiación ultravioleta, por tanto, se constituyó para ellas en un desafío indesestimable que adoptó/descadenó diversas soluciones/invenciones. Algunas, por ejemplo, se decantaron ejecutivamente por la utilización de *filtros* (como las que “viven en disoluciones ricas en determinadas sales, tales como el nitrato sódico, o bajo la arena y otras sustancias que absorben la luz ultravioleta pero dejan pasar la luz visible”<sup>869</sup>), mientras que otras *sintetizan pigmentos* que absorben la radiación ultravioleta o se agrupan en comunidades que forman verdaderos *tapetes vivientes* en que las capas superiores mueren por la excesiva exposición a la radiación, mientras que las capas inferiores, bajo su protección, pueden mantener la ejercitación del *pliegue-despliegue-repliegue* en su diseminativa distribución. Además de lo anterior, se generó una importante y decisiva invención; a saber, el desarrollo de *enzimas reparadoras* que permitían la recomposición de los daños sufridos en el material genético producto de la exposición a la radiación.

“En otras palabras, las bacterias amenazadas por las radiaciones ultravioleta desarrollaron la «soldadura» del DNA, un mecanismo que se utiliza actualmente en el laboratorio y que se conoce como ingeniería genética”<sup>870</sup>.

Pero, esto no es todo. Dicha invención, además, repercute de forma directa en el desarrollo de una nueva creación evolutiva: la *sexualidad* que recombina el material genético de dos progenitores. En efecto, para poder unir el material genético proveniente de dos fuentes diferentes, se debe contar con herramientas enzimáticas que permitan *soldar* ambas contribuciones haciéndolas una (y para lo cual, precisamente, se requieren algunas de las mismas enzimas con que se repara el ADN dañado por la luz ultravioleta). En este sentido, las primeras células fotosintetizadoras anaeróbicas no sólo

---

<sup>869</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 44.

<sup>870</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.99.

desarrollaron un dispositivo de reparación que posibilitó una complejización de la reproducción (pasando de la *asexual* –con un solo progenitor mediante *fisión binaria* o *gemación*– al intrincado proceso de *mitosis* que dará lugar al sexo biparental que potenciará intensivamente la capacidad de despliegue/propagación), sino que también se verán involucradas en la actualización del primigenio dispositivo de fotosíntesis (que se despliega sin una presencia protagónica del oxígeno) a *una nueva versión aeróbica* más eficiente en lo concerniente a la producción de energía y que, de modo simultáneo, ejecutará en el espacio heautonómico una intervención metabiótica que generará un importantísimo y fundamental cambio; a saber, la oxigenación de la atmósfera que perdura hasta nuestros días.

Pero, ¿cómo ocurre este proceso encadenado? Vamos paso a paso. La actividad anaeróbica de las primeras fotosintetizadoras (así como previamente había ocurrido con los primeros pliegues de vida ejecutora que debieron transmutar en fermentadoras), se enfrentaron a una escasez ambiental (esta vez, no de nutrientes, sino de agentes reductores) que las puso en la situación crítica de innovar y actualizar su sistema metabólico ante la escasez de fuentes de hidrógeno. En tanto que este –el hidrógeno–, en ausencia de una capa de ozono, se volvía escaso en el ambiente terrestre debido a su fuga hacia el espacio, “las células desarrollaron un nuevo tipo de fotosíntesis que les permitió obtener el hidrógeno de las moléculas de agua eliminando oxígeno como producto residual (...el cual) comenzó gradualmente a acumularse en el agua, en el suelo, en los sedimentos y en la atmósfera”<sup>871</sup>. Dicho de otro modo: se genera una nueva técnica de ejecución de la *physis* doblemente operada: por un lado, esta invención permite una territorialización intensiva del medio circundante (al poder romper moléculas de agua y obtener así los átomos de hidrógeno) y, por otro –de modo simultáneo–, la liberación de oxígeno como producto de desecho ejecuta metabióticamente a la *physis* del sistema atmosférico (lo cual desencadenó, de hecho, una verdadera *catástrofe global* debido a que el oxígeno se constituía en un elemento tóxico para los primeros pliegues fermentadores y fotosintéticos). Tan profundo e imponente fue el cambio (que modificó la concentración de oxígeno atmosférico del 0,0001% a prácticamente el 21%, que

---

<sup>871</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 51.

se mantiene hasta nuestros días), que muchos científicos la consideran “la crisis de contaminación más importante que la Tierra haya soportado nunca”<sup>872</sup>.

Si bien este proceso de concentración de oxígeno fue gradual (en la medida que, inicialmente, su producción fue absorbida por metales y gases que podían reaccionar con él, así como por los propios microorganismos), una vez agotadas las posibilidades de absorción su concentración en la atmósfera fue rápida y letal. Muchos tipos de pliegues bacterianos fueron aniquilados u obligados a trasladarse a zonas con bajas concentraciones de oxígeno (por ejemplo, a capas anaeróbicas de lodo); mientras que otros, utilizando la duplicación, la replicación de ADN, la transferencia genética y la mutación, lograron mantener su proceso de *pliegue-despliegue-repliegue* mediante la invención de nuevos mecanismos de protección que fueron rápidamente traspasados de generación en generación. Como veremos luego, en esto resulta fundamental el sexo procariótico de tipo bacteriano, en la medida que permite responder con rapidez a los cambios ambientales y las situaciones críticas (como la crisis global del oxígeno que estamos describiendo). Pero mantengamos, de momento, nuevamente en suspenso las innovaciones sexuales para enfocarnos en otras técnicas revolucionarias con que los pliegues bacterianos afrontaron la crisis del oxígeno: nos referimos, principalmente, a la *respiración aeróbica* y la formación de la *capa de ozono*<sup>873</sup>.

Como hemos insistido, el primigenio doblez heautonómico en que emerge la actividad vital de pliegue carecía de capa de ozono y presentaba un porcentaje mínimo de oxígeno. Pero, con la invención por parte de las cianobacterias de un sistema fotosintético aeróbico<sup>874</sup> que permitía hacer frente a la escasez de hidrógeno rompiendo moléculas de agua, la actividad metabiótica de

---

<sup>872</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 124.

<sup>873</sup> Otras invenciones dignas de mención son la *bioluminiscencia* y la *síntesis de vitamina E* (por mencionar sólo algunas).

<sup>874</sup> Anteriormente, destacamos que la creatividad inherente de la vida se conjugaba con una tendencia conservadora en relación a la invención y mantención de nuevos dispositivos (y en esto, el sistema fotosintético aeróbico, es un claro ejemplo). Como menciona Margulis, la gran innovación de las cianobacterias fue la creación de un nuevo tipo de centro de reacción llamado fotosistema II. Sin embargo, todos los fotosintetizadores que se conocen, hasta el día de hoy, presentan *el fotosistema I y II entrelazados* (sin prescindir del primero), “lo que sugiere que este evolucionó primero y que la fotosíntesis oxigénica evolucionó solo después de que el fotosistema I funcionara bien”. Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 54.

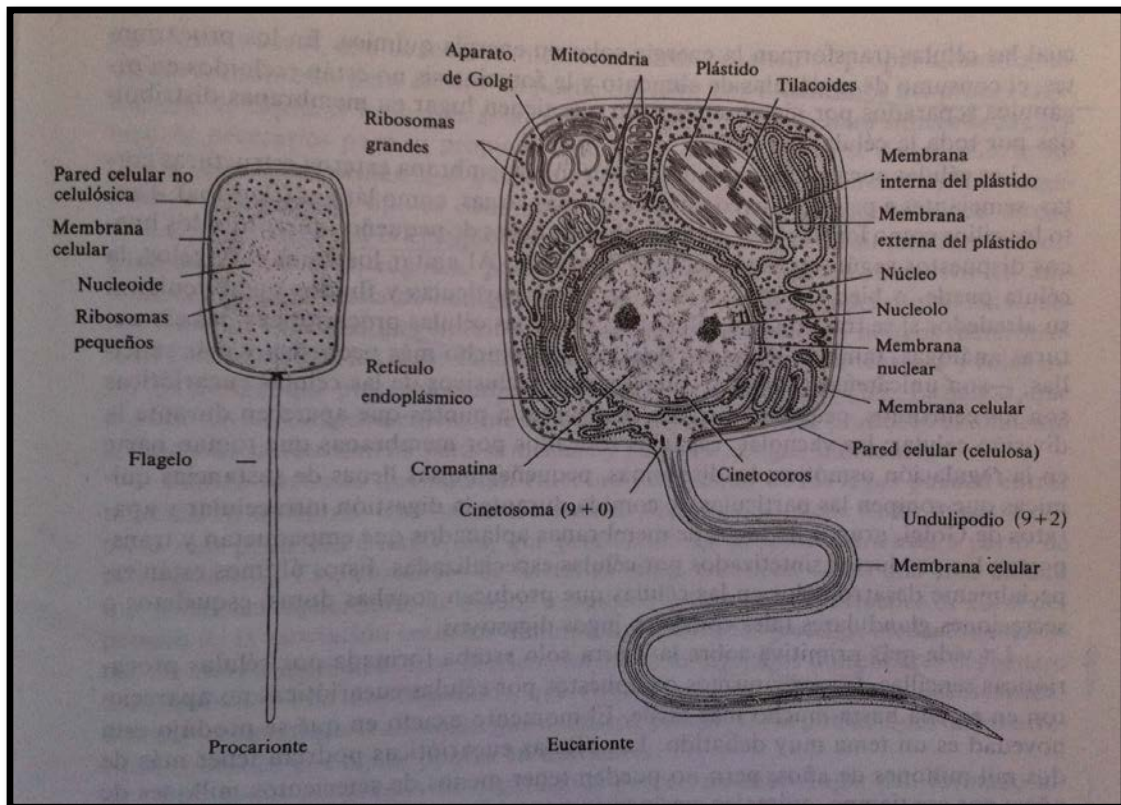
propagación de oxígeno como producto de desecho terminó por construir una capa de ozono que redujo enormemente la cantidad de radiación ultravioleta. Y, si bien esto resultó ser enormemente tóxico para la inmensa mayoría de formas de vida que poblaban la Tierra, esta se constituye simultáneamente en una condición indispensable para el surgimiento de formas de vidas de mayor tamaño y estructuralmente más complejas. A esto mismo, a su vez, contribuye el dispositivo metafísico de *respiración aeróbica*; es decir, la nueva invención técnica con que los pliegues de vida responden a la crisis del oxígeno, haciendo de un desecho tóxico y mortífero (el oxígeno) parte integrante de su propio metabolismo. En tanto que dispositivo que produce una combustión controlada que rompe moléculas orgánicas (produciendo dióxido de carbono y agua), la respiración aeróbica, operando sobre una molécula de azúcar, llega a producir hasta 18 veces más energía en forma de moléculas de ATP. En este sentido, “el generador de energía creado por la contaminación producida por las cianobacterias fue un requisito previo para *una nueva unidad de vida, la célula con núcleo*, que es el componente fundamental de los vegetales, animales, protistas y hongos”<sup>875</sup>. Todas ellas, en efecto, presentan un organelo especializado en la metabolización del oxígeno; a saber, las *mitocondrias*, popularmente conocidas como las centrales eléctricas de la célula eucariótica<sup>876</sup>. Pero, antes de entrar en ello, destaquemos dos importantes cosas. Primero: enfatizar –nuevamente– la íntima e inseparable relación existente entre la *serie metafísica* de las internas innovaciones técnicas y la *serie metabiótica* de los cambios ejecutados por las comunidades de pliegues vivientes en el doblez heautonómico que se constituye en su afuera. En efecto, como hemos visto, la emergencia de un nuevo tipo de célula resulta inconcebible sin atender al despliegue de la serie metafísica y la serie metabiótica de forma conjunta. En segundo lugar, visualicemos específicamente las diferencias estructurales que presentan los *pliegues procarióticos* sin núcleo en relación a los remozados *pliegues eucarióticos* nucleados.

---

<sup>875</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 129, la cursiva es nuestra.

<sup>876</sup> Existen algunas excepciones. Por ejemplo, una extrañas protistas que viven en los intestinos de los insectos.





Fuente: Laszlo Meszoly, en Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 3.

Como se puede apreciar, la incesante actividad de *pliegue-despliegue-repliegue* ejecutada por los pliegues vivientes durante millones de años no sólo ejecuta la physis externa construyendo/modificando una oxigenada bio-esfera (en su operar propagativo como *sobre-despliegue*), sino que este *se hace eco* de las innovaciones técnicas con que, en su deriva histórica, ejecuta su propia materialidad concreta. Literalmente, el ejercicio de pliegue se propaga ecológicamente dentro de sí mismo (y no sólo en la dimensión externa), empaquetando orgánulos, creando canales y diferenciando estructuras y funciones mediante la utilización de membranas internas. Por ende, haciéndose eco/morada, no sólo se propaga externamente dejando un eco en el devenir de la physis (recordemos la ocupación extensiva e intensiva que ejecuta en su medio circundante<sup>877</sup>), sino que también se hace eco de la misma (es decir, que puede

<sup>877</sup> La cual, según algunos autores, puede llegar a ser considerada como la ejecución de una verdadera “anomalía planetaria”. Ver Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 129.

aprehenderla/medirla/sentirla en un rango de acción extensivo e intensivo cada vez más amplio) en la medida que se hace eco de las propias invenciones con que se despliega en su deriva de vida (re-plegándose y complejizándose). Como vimos con Kauffman, los agentes autónomos miden y detectan fuentes de energía del medio para obtener ciclos de trabajo. Cuando un pliegue se encuentra en equilibrio, no resulta posible obtener trabajo, “pero si dividimos el sistema en dos o más dominios –mediante una membrana, pongamos por caso– una parte de él puede realizar trabajo sobre otra (en tanto que este funcionamiento complejo...) parece requerir que en el universo existan particiones”<sup>878</sup>. De este modo, transitamos desde la operación de un *pliegue procariótico* que ejecuta un interior acoplado a un exterior mediante una membrana (y en cuya dimensión interna se encierra un citoplasma salpicado por ribosomas en cuyo centro flota un cordón libre de ADN que almacena unos 4000 genes), a un tipo de *pliegue eucariótico* que en su dimensión interna se repliega en una multiplicidad de organelos (mitocondrias, plásticos, aparato de Golgi, un núcleo que almacena hasta 1000 veces más ADN que un pliegue procariótico, etc.), todo lo cual se mantiene unido por una estructura reticular y por el citoplasma que circula a través de todas las estructuras.

Ahora bien, esto no quiere decir que la emergencia de un pliegue eucariótico deba ser interpretada como la síntesis y superación del pliegue procariótico, del cual se anulan y simultáneamente conservan sus principales innovaciones técnicas (como, por ejemplo, la mantención/incorporación reinventada de un dispositivo metabólico de respiración aeróbica como la mitocondria). Por otra parte, tampoco se trata de rendir una privilegiada y reverencial pleitesía a la territorialidad abierta e inicial de un pliegue procariótico, en relación al cual el posterior advenimiento eucariótico, obnubilado por sus nuevas estructuras y organelos que lo complejizan, termina por olvidar el fundamento abismal de la ejercitación de un pliegue que le da y otorga la vida. Tampoco, sin embargo, nos resulta convincente y adecuado comprenderlos a ambos como dos pliegues contingentes e inconmensurables que, en definitiva, son dos modos estratificados animados por una única y misma potencia creativa. Para nosotros, en cambio, hay una *transmisión ecológica* de los

---

<sup>878</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 139-140.

dispositivos que se generan en una deriva de vida. *Lanzar los dados* –como hemos insistido–, es un ejercicio contingente, pero que se ejecuta con unos dados como dispositivos heredados que no se restringen a las singularidades impersonales de la pura potencia que, al distribuirse, ejecuta un corte en el Caos<sup>879</sup>. Para nosotros hay una evolución y comunicación rítmica entre las tiradas (digamos –por ahora–, entre la problematicidad inherente al pliegue procarionte y al pliegue eucarionte) que, siendo simultáneas, marcan la ejecución actual de un protagonismo que las relaciona, pero no las iguala. En este sentido, si bien se reconoce la necesidad de aprehender el origen reconociendo su carácter de acontecimiento, no se considera que el protagonismo radique en dicha inicialidad que da/otorga un comienzo y un tipo particular de agenciamiento. Sin embargo, ostentar el protagonismo (que, por ejemplo, en este momento de la historia de los pliegues vivientes recae en las células eucarióticas), no significa que estas sinteticen toda la deriva previa de la ejercitación de los pliegues y/o que se conviertan en su versión más perfecta, fuerte, competente y acabada. Ostentar el protagonismo ni siquiera quiere decir que se tenga mayor importancia, sino tan sólo que hay un mayor potencial ejecutivo concreto de generación de novedad en función de las actuales circunstancias. Por ejemplo: si hoy en día reconocemos que se impone un incipiente protagonismo de *lo tecnológico* (el cual será analizado en nuestros tercer movimiento a la luz de *lo metabiótico*), esto no quiere decir que dicho *campo robiótico* sea más importante que la red procarionte de microbios. Como sabemos, la hipotética aniquilación de la red bacteriana de nuestro planeta no sólo frenaría el avance de la tecnología, sino que humanos, animales y plantas muy probablemente desaparecerían.

Por ende, repitámoslo: protagonismo no implica mayor importancia en términos absolutos, sino tan sólo ostentar la capacidad de engendrar novedad creando nuevos dispositivos. La red bacteriana, de hecho, si bien resulta fundamental e indispensable para el actual desarrollo de la vida en nuestro planeta (en relación al carácter totalmente prescindible de, por ejemplo, la

---

<sup>879</sup> Para Deleuze, las marcas sobre los dados serían como las singularidades impersonales que, al ser estos lanzados, se distribuyen contingentemente sobre un único y mismo plano.

totalidad de los mamíferos), no es menos cierto que las innovaciones biotécnicas ejecutadas en nuestra contemporaneidad se desarrollan en una dimensión para ellas ajena (aunque sin su soporte, como dijimos, dicho protagonismo no sería más que una vaga ilusión pasajera)<sup>880</sup>. De igual modo, cuando analizábamos el despliegue del pensamiento filosófico en occidente, destacar que un ritmo ostentaba el protagonismo no indicaba que los ritmos secundarios fuesen silenciados, inutilizados y/o abolidos. Así como la red de microorganismos opera de forma simultánea y cooperativa con el actual campo robótico de desarrollo biotecnológico, en el despliegue protagónico del criticismo (por poner un ejemplo) sigue operando de forma secundaria el pliegue místico y el despliegue teológico. Que en un determinado momento histórico un pensamiento como el kantiano ostente el protagonismo, únicamente quiere decir que las problematizaciones ejecutadas durante el despliegue del *ritmo del sujeto* difícilmente lograrán crear dispositivos que marquen la diferencia apelando únicamente a las herramientas ensimismadas del *ritmo divino*.

Cuando el protagonismo es del adentro, se sigue operando con dispositivos que emergen a partir de una preeminencia del afuera, pero si estos no son puestos en juego atendiendo a la nueva ritmicidad con que se opera (como hace Leibniz –por ejemplo–, relanzado los dados de Dios y la te[le]ología desde la operatividad del cálculo racionalista), difícilmente se logre crear un dispositivo/problema que impacte potencial y catalíticamente en su actualidad y sea utilizado/lanzado por generaciones venideras. De modo análogo, no resulta sorprendente reconocer que el protagonismo actual de lo metabiótico/tecnológico ponga en juego a los pliegues bacterianos, pero en un nuevo campo de juego problemático. Como sostienen Margulis y Sagan, “la tecnología, catalizada por futuras crisis, puede resultar tan importante en la próxima tanda de innovaciones evolutivas como los clones de células con núcleo lo fueron para la aparición de la tecnología”<sup>881</sup>. Pero, es más. Margulis y Sagan no se detienen en ello. Reconociendo que uno de los desafíos fundamentales de la

---

<sup>880</sup> Además, esto no quiere decir que la red bacteriana carezca, actualmente, de innovación y capacidad creativa. De hecho –como ya insinuamos previamente, y sobre lo cual volveremos más adelante–, su potencial de adaptación y respuesta rápida ante situaciones catastróficas es muchísimo más elevada que la ostentada por animales y plantas.

<sup>881</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 283.

vida es la *expansión del microcosmos por el espacio*, ambos sentencian que “sembrar el supercosmos parecería requerir una combinación poco común de travesura científica, espíritu colonizador y destreza en «jardinería microbiana»”<sup>882</sup>. Los primigenios pliegues, por ende, no son sintetizados, superados ni anulados por un absoluto dispositivo actual ni por una potencia virtual que, no siendo, es siempre venidera; o por un aperturidad que siendo-el-ahí, es donación originaria y primera. La transmisión de una resonancia rítmica ejecutada en acto (es decir, que se encabalga al devenir de la physis y al de su propia deriva de vida mediante un ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue*) implica la puesta en juego activa y contingente de todos los datos heredados que, dada la propia contingencia de su articulación inminente, hace que algunos datos/dispositivos ostenten un mayor protagonismo y potencial de invención en dicho proceso de complejización creciente.

Ahora bien, antes de retomar nuestra narración del encabalgado devenir de la deriva de pliegues (que hemos dejado en suspenso –más no sincopada o suspendida–, en la emergencia del pliegue eucariótico), nos adentraremos en un asunto directamente vinculado con la multiplicidad propagativa, tanto interna como externa, que implica el hacerse eco en una deriva de vida. Como vimos en el esquema comparativo de ambos tipos de pliegues, en el interior del pliegue eucariótico se hacen eco una multiplicidad de repliegues internos en forma de orgánulos/organelos. De igual forma, y de modo entrelazado y simultáneo, enfatizamos que las innovaciones técnicas ejecutadas por los pliegues vivientes se encontraban en directa relación con las condiciones del doblez heautonómico que le sirve de ambiente. Por ende, la multiplicidad interna también se propaga al exterior en una multiplicidad de modos de ejecutar la physis que, como vimos, va desde la pura ocupación colectivo-extensiva producto del propio ejercicio metafísico de *pliegue-despliegue-repliegue*, a la territorialización intensiva ejecutada por el movimiento/desplazamiento particular de cada pliegue; que va desde la *extracción* de alimentos/nutrientes desde el medio circundante, a la *extra-acción* que ejecuta a la physis rompiendo moléculas del doblez heautonómico cada vez más variadas y de dimensiones físicas cada vez más

---

<sup>882</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 285.

alejadas y extensas (hasta llegar, en efecto, a generar mediante la oxigenación de la atmósfera un reacondicionamiento global de toda la bio-esfera).

Dicho de otro modo: el indefectible despliegue de nuestro *grafo vital* (en tanto que se encuentra encabalgado al devenir de la *physis*) genera una multiplicidad de pliegues que, en tanto que *eco/oiko*, ejecuta multiplicidades doblemente; a saber, tanto metafísica como metabióticamente. Por ello, no es de extrañar que el pensamiento filosófico, haciéndose eco de la actividad vital, siempre se haya sentido atraído, fascinado y abrumado por el tema del *infinito* (en una ritmicidad divina y racionalista) y por las *multiplicidades* (en la ritmicidad del acontecimiento). Si bien no entraremos aquí a distinguir las conceptualizaciones de un infinito puesto en la *physis* y el afuera (propia del ritmo divino) y de una conceptualización del mismo en que este comienza a vibrar protagónicamente en el adentro (por ejemplo, recordemos la importancia del *infinito en mí* que conjugan –diferencialmente–, Kant, Descartes y Hegel), sólo valga tener en consideración que se trata de formas totalitarias que piensan el infinito desde lo que, en este trabajo, hemos denominado como ruedas/esferas: “todo este mundo visible no es sino un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza (...) es *una esfera infinita* cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna”<sup>883</sup>. Ahora bien, con la salida al afuera (es decir, con el despliegue del pensamiento al eje/acontecimiento), el infinito transmuta en *multiplicidad*, incluso en aquellos pensamientos en que resulta preeminente la finitud y el asunto de la identidad (recordemos –por ejemplo–, a Heidegger sentenciando que “el Dasein es la *unidad integradora* de una multiplicidad estructural”<sup>884</sup>).

Sin embargo, en este momento, no nos haremos eco de la *disputa del acontecimiento* apelando al eco teológico desplegado por el heideggerismo. Antes bien, esta vez resonaremos con la confrontación directa (y no silenciosa) entre la ecología mística (encarnada por el pensamiento de Deleuze) y la ecología teológica (efectuada diferencialmente por el pensamiento de Alain Badiou). Esto debido a que, por un lado, para ambos el *concepto de multiplicidad* resulta fundamental, haciendo de este un terreno de confrontación explícito; y, por otro,

---

<sup>883</sup> Pascal, B. *Pensamientos*. Madrid: Tecnos, 2018.

<sup>884</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Op. Cit., p. 342.

dicha confrontación desemboca, nada casualmente, en una conceptualización radicalmente divergente sobre el sentido de *la vida*. Y, como hemos planteado hace un momento, para nosotros la emergencia de las *multiplicidades* se encuentra directamente vinculada con el despliegue de los *pliegues vivientes*, razón por la cual debemos aprehender este debate/confrontación para así comprender el entrelazamiento entre la metafísica y la metabiótica adecuadamente. Dicho en resumen, lo que argumentaremos será lo siguiente: tanto la lógica de las *multiplicidades infinitesimales continuas* (que defiende Deleuze), así como la lógica de las *multiplicidades conjuntistas discontinuas* (que articula Badiou), pueden ser comprendidas a partir de la efectuación múltiple y encabalgada del devenir de la vida. En otros términos: veremos cómo el protagonismo de un eterno retorno del *pliegue-despliegue-repliegue* vital (aprehendido como la multiplicidad de una potencia virtual y continua) se enfrenta al protagonismo de un múltiple de múltiples (es decir, de un múltiple sin-uno, discontinuo y discreto) que se *sobre-despliega* en tanto que interrumpe/rompe la continuidad, en tanto que puede propagarse como multiplicidad sólo apelando al sin-lugar de todo lugar (a saber, al *vacío*).

Si bien para nosotros ambas series se encuentran entrelazadas y emergen simultáneamente a partir de la ejecución-ejecutante de la vida, el eco parmenídeo de las dos irreconciliables vías/caminos sigue latiendo tanto en la propuesta de Deleuze como en la teorización de Badiou<sup>885</sup>. Escribe el primero: “Así por ejemplo, el físico-matemático Riemann establece una distinción entre multiplicidades discretas y multiplicidades continuas (...) Meinong y Russell hablarán de multiplicidades de magnitud o de divisibilidad, extensivas, y de multiplicidades de distancia, más próximas de lo intensivo. Para Bergson hay multiplicidades numéricas o extensas, y multiplicidades cualitativas y de duración. Nosotros hacemos más o menos lo mismo cuando distinguimos multiplicidades arborescentes y multiplicidades rizomáticas. Macro y micromultiplicidades”<sup>886</sup>. Badiou, por su parte, será enfático en destacar la existencia de una clara oposición entre “las ontologías que podríamos llamar

---

<sup>885</sup> De modo análogo, veíamos previamente cómo la *inmanencia inmanencial* de Deleuze colisionaba de forma directa con la *inmanencia trascendental* ejecutada por Derrida en la coordenada de la *continuidad-discontinuidad*.

<sup>886</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 39.

discretas, como la de los atomistas o la del primer Wittgenstein, o incluso la de Platón, a las ontologías continuistas, como la de Bergson o la de Deleuze<sup>887</sup>. Y esto, en efecto, se hace después de haber reconocido *la vocación platónica de la teoría de conjuntos* (en la que Badiou se inspira y asienta para generar su propuesta) y de haber destacado explícitamente que “lo que cuenta, para un platónico, son los principios de ruptura”<sup>888</sup>.

En tanto que propuestas ejecutadas en una *ritmicidad del entre* que se disputan el acontecimiento, en ambas se puede apreciar una férrea oposición a cualquier visión universalista y totalitaria<sup>889</sup>, pero ambas –simultáneamente– se acusan de caer soterradamente en ella y reactivarla. Deleuze y Guattari, por ejemplo, consideran que en el proyecto de Badiou, bajo la *apariencia de lo múltiple*, emerge la vieja concepción de una filosofía superior; a saber, un pensamiento que, apelando al no-lugar de todo lugar, “va a introducir de nuevo lo trascendente”<sup>890</sup>. Como hemos visto, la gran batalla de Deleuze (que sindicada, por lo demás, como la tarea fundamental de la filosofía) es oponerse a cualquier tentativa de reinscripción de lo trascendente que haga de la inmanencia “la inmanencia *de* algo”. Badiou, por el contrario, considera que la tarea fundamental de la filosofía pasa por evitar la *reintroducción de la potencia de lo uno* en las multiplicidades infinitas<sup>891</sup> (al hablar, por ejemplo, de *un mismo clamor del ser para todos los entes*). En tanto que una operación univocista como esta caería en la articulación de una “jubilosa neutralidad de la vida” y en una “irrisoria confianza en lo que se es”, Badiou replicará de forma enfática y directa

---

<sup>887</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 112. Y, en otro texto, Badiou escribe lo siguiente: “Queda claro entonces que hay dos vías, dos orientaciones, que guían el destino del pensamiento en Occidente. Una de ellas (...) acoge en la poesía el *aparecer como presencia ad-veniente* del ser. La otra, apoyada en la Idea en el sentido platónico, somete *la falta, la sustracción de toda presencia*, al matema”. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999, p. 145, la cursiva es nuestra.

<sup>888</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p. 99.

<sup>889</sup> Escribe Badiou: “Lo múltiple consiste en ser sin-uno, o múltiple de múltiples, y las categorías de Aristóteles (o de Kant), Unidad y Totalidad, no sirven para aprehenderlo”. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 97.

<sup>890</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p.153.

<sup>891</sup> Literalmente: “la cuestión de cómo es posible no reintroducir la potencia de lo uno en el punto en el que empieza a fallar la ley de lo múltiple, es, desde mi punto de vista, la principal cuestión de toda la filosofía contemporánea”. En Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002, p.54.



que “en el pensamiento de Deleuze hay en verdad un terrible dolor, un dolor que es la condición antidialéctica de la alegría, que es la disminución de uno mismo para que el ser decline por intermediación de nuestra boca y nuestras manos su clamor único”<sup>892</sup>. Dicho de otro modo: para Deleuze, la ecuación ontológica de base sería “ser = acontecimiento”, mientras que para Badiou “lo múltiple puro, forma genérica del ser, nunca acoge en sí mismo el acontecimiento en calidad de su componente virtual, sino que, al contrario, el acontecimiento le llega por medio de un suplemento raro e incalculable”<sup>893</sup> (a saber, por el *vacío*). De esta forma, asistimos a la confrontación entre “un pensamiento múltiple” (propio de Deleuze) y “un pensamiento *de* lo múltiple” (ejecutado por Badiou<sup>894</sup>); entre una *inmanencia inmanencial* (en que se articula una preeminencia de la potencia con una tendencia al desorden) y una *inmanencia trascendental* (en que la preeminencia es del acto con una tendencia al orden); entre *un pensamiento ilimitado que lo distribuye todo* en cada nueva tirada y un *pensamiento infinito que congrega, reúne y reparte* a partir de una marca impresentada.

Pero, para comprender adecuadamente esta disputa –y, de paso, el encabalgamiento de la metafísica y la metabiótica– debemos tener mayor claridad respecto al planteamiento de Badiou (en lo concerniente a la propuesta de Deleuze, ya nos hemos extendido lo suficiente en diferentes momentos de este trabajo). El pensamiento de Badiou, como hemos mencionado, se ejecuta como una *inmanencia trascendental* en la ritmicidad acontecimental del *entre*: “llamo «ontología transitoria» a la ontología que se despliega *entre* la ciencia del ser en tanto que ser, o teoría de lo múltiple puro, y la ciencia del aparecer, o lógica de la consistencia de los universos que efectivamente se presentan”<sup>895</sup>. Es en este sentido que no se puede conjugar la ecuación ontológica “Ser = Acontecimiento”, ya que, para Badiou, no hay simetría y continuidad entre ambos. Antes bien, lo que hay es una ruptura/interrupción inmanente que se sutura mediante el acto decisional de un *Sujeto*. Emergen, así, los tres grandes dominios de la serie

---

<sup>892</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.63.

<sup>893</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.65.

<sup>894</sup> Para Badiou, “la esencia del *pensamiento de lo múltiple* puro no requiere ningún principio dialéctico”. Además, menciona que Deleuze desarrolla una “ontología intensiva” a la que se contrapone su propuesta de una “ontología *de* lo múltiple”. Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., pp. 34 y 111, la cursiva es nuestra.

<sup>895</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.9, la cursiva es nuestra.

ontológica propuesta de Badiou: “Ser – Sujeto – Acontecimiento”. O, si se prefiere: entre *Ser* (ontología = matemática) y *Trans-ser* (*acontecimiento*), tenemos a un *Sujeto* como configuración local de un procedimiento genérico. Ahora bien, a diferencia de la inmanencia trascendental del Dasein, la teoría de las multiplicidades de Badiou no sitúa su *veritas transcendentalis* en un “origen” que haría florecer el dispositivo de la pérdida y el retorno (al cual, de hecho, se opone férreamente al enfatizar que “no hemos perdido nada, y no hay nada que regrese”<sup>896</sup>), sino en una *causa ausente* conceptualizada como *vacío* a partir de la teoría de conjuntos. El *vacío*, en este sentido, es conceptualizado como aquello que está a la base y posibilita la *cuenta-por-uno* (es decir, la *presentación* de algo que *es*). Por ende, el *vacío* es la figura *impresentable* que, no obstante, permite la presentación: “toda situación implica la nada de su todo (...) el nombre de la impresentación en la presentación (...) siendo ese «algo» lo necesario para que la operación de cuenta-por-uno opere”<sup>897</sup>. De esta forma, el vacío es lo no-uno, la falla inmanente de lo uno, la meta-estructura ausente (pero necesaria) que posibilita la estructuración de lo uno. Es en este sentido que, en nuestro anterior movimiento, dijimos que la afirmación del ser eleático en el pliegue monista de la rueda de la exterioridad trascendente (es decir, la radical inmanencia de la cuenta-por-uno efectuada por Parménides), únicamente era posible a partir de una meta-estructura impresentada (a saber, la rueda de la interioridad inmanente) que posibilitaba, desde su inactividad siempre presente, la ejercitación monista de su pliegue. Es por ello que el vacío es, *a la vez*, un exceso y una sustracción (ni totalmente inmanente, ni totalmente trascendente, diríamos<sup>898</sup>) en la que, si embargo, existe una primacía de uno de los polos: “lo impresentable es inextensional y, por lo tanto, in-diferente. De esto resulta que la inscripción de ese in-diferente será necesariamente negativa (...) la existencia absolutamente primera debe ser una negación (...) Llegamos entonces a esta notable conclusión: *el vacío es único porque lo uno no es*”<sup>899</sup>.

---

<sup>896</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.22.

<sup>897</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p.70.

<sup>898</sup> En realidad, lo dice el propio Badiou: “el estado de la situación puede ser considerado, unas veces separado (o trascendente) y otras ligado (o inmanente)”. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p.117.

<sup>899</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 83-85.

Ahora bien, esta clara primacía del polo trascendental-trascendente, que opera en el despliegue de la ontología (es decir, en la ciencia del ser en tanto que ser), ¿se reproduce también en las relaciones establecidas *entre* Ser y Acontecimiento (es decir, en el Sujeto)? Decíamos, anteriormente, que el Sujeto (que no es sustancia ni consciencia) debe ser comprendido como la configuración local de un procedimiento genérico (siendo lo genérico lo indiscernible, lo absolutamente cualquiera que media entre el Ser –lo que *es*, pero desde la *ausencia*– y el Acontecimiento –que *no es*, pero desplegado en tanto que *exceso*–). En este sentido, un sujeto es “lo que decide un indecible, desde el punto de vista de un indiscernible”, es aquello que fuerza una decisión, es “la juntura entre lo indiscernible y lo indecible”<sup>900</sup>. Un Sujeto, en definitiva, es aquello que sin ser, tiene la *posibilidad de ser*; o bien, dicho en otros términos, es aquello que posibilita un “venir-al-ser” del *acontecimiento* que, en estricto rigor, *no es ni puede ser*. Y si bien Badiou finaliza su libro diciendo que “sólo el acontecimiento autoriza que el ser, lo que se llama el ser, funde el lugar finito de un sujeto que decide”<sup>901</sup>, no es menos cierto que esto sólo es posible debido a que, *a la vez*, “el ser del Sujeto es ser síntoma-(del)ser”; a saber, “todo Sujeto pasa forzado (...) Aquello sobre lo que se abre es una desmesura en la que se mide a sí mismo, porque *el vacío fue convocado originalmente*”<sup>902</sup>. De esta manera, si se abre una desmesura, si hay una proliferación al infinito de las multiplicidades, lo es debido a esta convocación originaria del vacío, a esta causa ausente, trascendental trascendente, que es no obstante inmanente en la fundación de un sujeto decisional finito desde el procedimiento genérico infinito.

En efecto, la propuesta de Badiou *invierte* el protagonismo de la finitud kantiana y heideggeriana mediante una *inclusión* de la “infinitud” que, a diferencia de la inclusión deleuziana (que adopta la forma de *lo ilimitado* debido a su concepción infinitesimal del infinito), se articula a partir de la teoría de conjuntos, razón por la cual se trata de un infinito en que *el vacío* juega un rol protagónico en tanto que *convocado originalmente*: “la ontología conjuntista afirma que si bien la presentación puede ser infinita, estará siempre marcada por

---

<sup>900</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 448 y 470, respectivamente.

<sup>901</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 477.

<sup>902</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 471, la cursiva es nuestra.

la finitud *en cuanto a su origen*<sup>903</sup>. El punto crucial, por ende, es el siguiente: el infinito, desde la teoría de conjuntos, necesita de un punto de ser inicial (el vacío), mientras que, desde el cálculo infinitesimal, no se necesita ni se debe atomizar el infinito definiendo un dique, “un punto de detención para la errancia”, un ordinal límite o una finitud original *hacia abajo* a partir del cual el infinito pueda proliferar. Esta, de hecho, será la crítica que efectuará Deleuze y Guattari: “tal vez se llegue entonces a una conversión de inmanencia de la situación, conversión del exceso al vacío que va a introducir de nuevo lo trascendente (...) en la trascendencia del vacío o en LA verdad como vacío”<sup>904</sup>.

La disputa del acontecimiento, por ende, ya no se dirime en las coordenadas de la inmanencia de la inmanencia (*una vida...*) y la inmanencia trascendental y finita del Ser (*Dasein*). Antes bien, para Badiou, la inmanencia trascendental es infinita y el Ser, de hecho, no tiene “esencia de la verdad” ni “verdad” (la cual, para él, se sitúa en el *Acontecimiento*). Por este motivo, el Ser es *invertido* en relación a la Vida (la cual, no obstante –y a diferencia de Deleuze–, no será conceptualizada como “una vida”, sino como “la verdadera vida”). Esta, en contraste con la proposición de “una” vida anónima e impersonal (en que se reintroduciría la “potencia de lo uno” mediante la unificación inmanente de la univocidad), se define siguiendo la inspiración de Sócrates y Rimbaud: a saber, *la verdadera vida está ausente*. Si bien se matiza que “si la verdadera vida no siempre está presente, nunca está tampoco completamente ausente”<sup>905</sup> (y en otro sitio, además, se aclara que la *ausencia* no debe ser entendida como si la verdadera vida tuviese lugar *en otra parte*<sup>906</sup>), resulta evidente que esta *ausencia*, por ende, obedece al *vacío* en tanto que metaestructura que, sin estar en otra parte, se encuentra no obstante *impresentada*. En este sentido, dicha invocación originaria de un vacío impresentado, de un no-lugar que funda todo lugar, hace que la continuidad de la vida se vuelva discreta e interrumpida: “hay que pensar la transformación de la vida (...) el *valor de la ruptura*, resistiendo, por cierto, al

---

<sup>903</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 210.

<sup>904</sup> Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 153.

<sup>905</sup> Badiou, A. *La verdadera vida*. Buenos Aires: Interzona, 2017, p.17.

<sup>906</sup> Badiou, A. “Pensar el Acontecimiento”. En Badiou, A. y Žižek, S. *Filosofía y actualidad. El debate*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

*simple fluir continuo de la vida*"<sup>907</sup>. He aquí el *sobre-despliegue* conjuntista que se opone al puro despliegue de un devenir que, en Deleuze, adopta un matiz infinitesimal y vitalista.

Para nosotros, no obstante, la continuidad infinitesimal de un movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* y la discontinuidad conjuntista de un *sobre-despliegue* a partir del cual se propagan las multiplicidades infinitamente no son, en modo alguno, dos alternativas contrarias, opuestas y excluyentes. Antes bien, la ejecución de un pliegue (conjuntista y discreto) que se auto-produce (infinitesimalmente de modo continuo) haciéndose múltiplemente eco (como conjunto/morada que, propagándose como un eco, se hace eco de su propia deriva de vida y del devenir de la *physis* a la que se encabalga), posibilita la simultánea aprehensión de un proceso infinitesimal continuo y de una serie conjuntista de tipo discreto. En este ejercicio de conjunción –por lo demás–, no nos encontramos del todo huérfanos e indefensos. Para Simondon, precisamente, de lo que se trata es de elaborar una problematización filosófica sobre los *desfases en el ser*; a saber, sobre la continuidad de un devenir que progresa mediante el encadenamiento discontinuo de estados metaestables. En el caso del ser vivo, por ejemplo, su evolución progresiva conjuga *tendencias continuas* con *instintos discontinuos*, por lo que “lo esencial en el progreso es su ritmo de desdiferenciación seguida de crisis y después, de nueva organización”<sup>908</sup>. Sloterdijk, por su parte –desde la *antropotécnica* y la *antropogénesis*–, plantea que “el proceso de venir-al-mundo en el hombre es un continuo que integra momentos discontinuos”<sup>909</sup>. Además, par él, este sería el intento inverso al que realizan ciertas filosofías de la diferencia, las cuales apuestan por la discontinuidad, cerrándose a los *enigmas de una continuidad* que no logra ser aprehendida por la radicalidad de su gesto. Ahora bien, a diferencia de Sloterdijk, para nosotros la conjunción de continuidad y discontinuidad mediante un recurso a *lo técnico-genético* no guarda relación alguna con la actividad exclusiva

---

<sup>907</sup> Badiou, A. “Pensar el Acontecimiento”. Op Cit., p.21, la cursiva es nuestra.

<sup>908</sup> Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Op. Cit., p. 91.

<sup>909</sup> Sloterdijk, P. & Heinrichs, H.J. *El sol y la muerte. Investigaciones dilógicas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003, p. 198.

y excluyente referida a “cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens”<sup>910</sup> (el cual, en efecto, es para nosotros tan sólo *un eco*), sino que, protagónicamente, con la ejecución-ejecutante de toda forma de vida en que resuena la auto-actividad de *hacerse eco*. Es en ella, y no en una *esferología humana, demasiado humana*, en donde aprehendemos la conjunción de continuidad y discontinuidad mediante *un encabalgamiento*.

Porque –repetámoslo de nuevo–, para nosotros el ejercicio de pliegue no implica la ejecución de ninguna síncope/ruptura como irrupción de un mortal suplemento protético (al estilo de Derrida) o de un no-lugar que funda todo lugar en tanto que originario vacío que injerta, como un extraño suplemento, en el corazón del *Ser*, la verdad exuberante y excedente del *Acontecimiento* (al estilo de Badiou). El pliegue es la *operación* que permite ejecutar una *cuenta por uno*<sup>911</sup> (dicho en nuestros términos: que permite ejecutar la clausura operacional de una identidad autopoietica como dominio de existencia), sin que esto se constituya en un no-ser negativo que se convierte en la impresentación de un vacío. No se trata, para nosotros, de *un punto de exceso sustractivo e imposible de llenar* en que, un Sujeto, ejecuta el acto de decidir un indecible desde el punto de vista de un indiscernible. Antes bien, la juntura entre Ser y Acontecimiento, sin caer en la equivalencia univocista de corte deleuziano, tampoco se decide en el *entre* de un Sujeto como procedimiento genérico, sino que en la ejecución misma de una doble afirmación, simultánea y asimétrica, del ejercicio de encabalgamiento como metafísica del ser y como metabiótica del acontecimiento. La verdadera vida, así, no esta ausente (como piensa Badiou) sino que doblemente presente: como pliegue vital que es *más que physis* (en tanto que genera un dominio que mide, detecta y siente) y como pliegue físico que es *más que vida* (en tanto que este se ejecuta a partir de un doblez heautonómico que lo precede y al que no puede dejar de acoplarse/desbordarse

---

<sup>910</sup> Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2001, p.54.

<sup>911</sup> En efecto, escribe Badiou: “Lo que es necesario enunciar es que lo uno, que no es, existe solamente como *operación*. O mejor aún: no hay uno, sólo hay cuenta-por-uno”. Ahora bien, a diferencia de Badiou, para nosotros la *operación de pliegue-despliegue-repliegue* sí que define una unidad/identidad (*autopoietica*), aunque se trata de una unidad de vida (y no de Ser) que se encuentra ecológicamente abierta. Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 34.

propagativamente). Así, la distribución infinitesimal de un continuo *pliegue-despliegue-repliegue* se entrelaza y afirma en la diseminación discreta de un grafo vital que opera en *sobre-despliegue*. Porque, ni la serie metafísica es absolutamente continua (debido a que requiere la ejercitación de un *contratiempo* que le permite plegarse-desplegarse-replegarse infinitamente), ni la serie metabiótica es totalmente discreta (en la medida que lo sobre-desplegado no es síncope/ruptura, sino *oiko/eco* que se encabalga al devenir del espacio-tiempo).

Pero, dicho devenir, al que anteriormente aludimos como *silencio*, y al que se encabalga una vida técnica como musical *contratiempo*, ¿se despliega como un flujo continuo o, antes bien, de modo discontinuo y discreto? ¿Diremos que este devenir se ejecuta en una continuidad macroscópica que opera simultáneamente en una discontinuidad cuántica o, por el contrario, sostendremos que dicha distinción no resulta pertinente en lo concerniente al devenir intensivo-extensivo del espacio-tiempo, siendo una proyección/ejecución ecográfica de nuestro metafísico y metabiótico *contratiempo*? Y, de ser así, ¿no implica esto fundar un extraño *idealismo técnico* y/o un nuevo “noúmeno 2.0” que se resiste tanto a la fuerza del *logos metafísico* como a la fuerza del *tecno-logos metabiótico*? De momento, contentémonos sólo con señalar que, a diferencia del *cielo estrellado en mí* (esfera teórico-natural) y la *ley moral en mí* (esfera práctica) que, siendo vistas en frente, son enlazadas inmediatamente por la consciencia de mi propia existencia, el devenir opera siempre de forma *inminente* en la actividad metafísico-metabiótica del viviente. No se trata, por ende, de una experiencia interna que dependa de algo permanente y externo que no está en mí, y con lo cual debo considerarme en relación, sino de un devenir que, desde la ejecución de una experiencia interna, es redoblado y doblemente ejecutado: como *despliegue inmanente* a la serie metafísica de “*pliegue-despliegue-repliegue*”, y como *despliegue inmanente* a la serie metabiótica de “*sobre-despliegue*”. He aquí la *inminencia*, que no debe ser confundida con la doble afirmación univocista (como inmanencia inmanencial) o con la doble afirmación sustractiva que acoge la negatividad (como inmanencia trascendental). Lo doblemente afirmado es el *redoble*, y no el desdoblamiento; es la *inminencia*, y no la inmanencia de la inmanencia. Si hay algo que deba suponer

en mí antes de que los objetos me sean dados, no es ninguna regla *a priori* o el devenir de la pura potencia, sino la inminencia de un acto de encabalgamiento que ejecuta doblemente al devenir en su actividad viviente que cataliza/amplifica una potencia silente. El devenir silencioso del espacio-tiempo resuena en el pliegue en la medida que este lo amplifica, y lo hace múltiplemente (y no *a priori* o *a posteriori*, sino "*a praesenti*"<sup>912</sup>).

Ahora bien, este *hacerse eco a praesenti*, a diferencia de la individuación de Simondon, no se constituye en una comunicación informativa (a saber, en una *transducción*) entre dos órdenes en estado de disparidad (por ejemplo, entre lo discontinuo y lo continuo, entre lo micro y lo macro), sino en una comunicación difractiva en que el devenir opera de forma inmanente tanto en la serie metabiótica como en la serie metafísica. En efecto, ambas series se despliegan de forma simultánea (es decir, que ambas están en despliegue/devenir), pero lo hacen en una ejecución-ejecutante desfasada y entrelazada en que, si bien la autonomía metafísica se acopla indefectiblemente a la heautonomía metabiótica desde la que emerge, estas no se sintetizan ni reúnen en *un entre*, sino que operan necesariamente como un redoble ejecutado afirmativamente. La *operación ecológica* de encabalgamiento es una multiplicidad diferida (doblemente continuo-discontinua, doblemente infinitesimal-conjuntista) que no

---

<sup>912</sup> Escribe Simondon, a propósito de la necesidad de pensar en términos de *individuación*, y no de individuos sustancializados que se ubican en un mundo que les resulta extraño: "el *a priori* y el *a posteriori* no se encuentran en el conocimiento; no son ni forma ni materia del conocimiento, pues no son conocimiento, sino términos extremos de una diada preindividual (...) Un concepto no es ni *a priori* ni *a posteriori* sino *a praesenti*, pues es una comunicación informativa entre lo que es más grande que el individuo y lo que es más pequeño que él". Se trata, por ende, de una tensión entre dos reales dispares, entre dos órdenes en estado de disparidad, por lo que la individuación ejecutada *a praesenti* "no es pues ni un conocimiento inmediato ni un conocimiento mediato (...) nosotros no podemos, en el sentido habitual del término, *conocer la individuación*; podemos solamente individuar, individuarlos e individuar en nosotros". En este sentido, es gracias a la individuación analógica ejecutada por un individuo en su interioridad, que este puede conocer la individuación de lo real exterior y, de paso, gracias a la ejecución concreta de este poder de transductividad, pone en relación (analógica) la deducción continua y la inducción discontinua. Para nosotros, por el contrario –como vimos en nuestro anterior movimiento–, el pliegue deductivo (continuo), el despliegue inductivo (discontinuo) y el repliegue analógico (como inversión-giro) operan siempre entrelazados y –como estamos viendo en este movimiento, y profundizaremos en el siguiente–, lo hace, además, acoplado de forma simultánea, pero asimétrica, con la serie metabiótica del sobre-despliegue. Ver Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., pp. 18 y 26, respectivamente.



alcanza jamás la sincronía (no, al menos, como una síntesis, meta y/o solución de problemas). Lo más cercano a una ejecución sincrónica, en el caso del pensamiento, la podemos encontrar en el ejercicio univocista de *pliegue* y en la ejecución analógica de la *inversión-giro*. Sin embargo –como vimos en nuestro anterior movimiento–, al estar encabalgado al devenir, cada pliegue indefectiblemente se despliega y, además, la propia ejecución de la *inversión-giro* y el *pliegue*, si bien se corresponden (recordemos que la *inversión-giro* del ritmo divino coincide con el *pliegue* del ritmo del sujeto, así como la *inversión-giro* de este, se constituirá en el pliegue del nuevo ritmo del acontecimiento), dichas coincidencias no son sintéticas, simétricas y resolutivas, sino que son ecológicas, resonantes y diferidas.

Sin embargo, no se trata de una propagación divergente efectuada desde un origen unificado o *identidad original* (al estilo de Bergson), en que todo el proceso evolutivo se encuentra completo en el *punto de partida* (motivo por el cual –dicho sea de paso– “la filosofía no puede ser otra cosa que un esfuerzo para fundirse en el todo [...reviviendo] al revés su propia génesis al reabsorberse en su principio”<sup>913</sup>). Para nosotros, por el contrario, la ejercitación del pliegue viviente no es ninguna *fuerza/impulso primitivo del todo* que es *recibido en la fuente*<sup>914</sup>, sino una auto-actividad difractiva (es decir, ecológica) que difiere en una serie metafísica (que difiere autónomamente en un ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue*) y en una serie metabiótica (que difiere heautonómicamente en un ejercicio de *sobre-despliegue*). De este modo, la vida no implica una divergencia de vías que comparte una “comunidad de impulso/potencia”, sino una “comunidad/pliegue de ejecución diferida” que, a su vez, diversifica diferentes modos de agenciamiento heautonómico diversificándose en diferentes derivas de vida. Dicho de otro modo: no hay “dos potencias inmanentes a la vida, juntas al principio, y que han debido dissociarse

---

<sup>913</sup> En efecto, para Bergson, de lo que se trata es de “contemplar, volviendo tras sí, el astro que nos deslumbra”. Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 604 y 603.

<sup>914</sup> La terminología es estrictamente bergsoniana. Este escribe, de hecho, sobre “el impulso primitivo del todo. Algo del todo debe, pues, subsistir en las partes. Y este elemento común podrá hacerse sensible a los ojos de una cierta manera”. Por este motivo, Bergson menciona que “deberíamos volver a encontrar, hasta en los últimos arroyuelos, algo del impulso recibido en la fuente”. Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 484 y 485.

en el proceso de su desarrollo”<sup>915</sup> (a saber, la *inteligencia* y el *instinto* que se oponen y complementan, penetrándose entre sí, y conservando algo de su origen común), sino *dos ejecuciones inminentes* en la actividad de hacerse vida (que, a su vez, son inmanentes a sí mismas: la serie metabiótica y la serie metafísica). La vida, así, no es una identidad original como punto de partida en la que debemos reabsorbernos (de forma monista), evitando caer en la dicotomía de *una inteligencia* que solo se representa claramente lo inmóvil, muerto y discontinuo; y *un instinto* que, siendo movilidad, continuidad y vida, es pura inmediatez que, al no especular, no puede aprehender su propio origen que se extiende durando desde lejos: “*hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no encontrará jamás. Estas cosas solo las encontraría el instinto; pero él no las buscará jamás*”<sup>916</sup>. Para nosotros, por el contrario, las dos series (que no se corresponden, en modo alguno, con la inteligencia y el instinto, con la materia y la memoria) articulan en sí mismas un juego diferenciado de continuidad-discontinuidad que, entrelazándose, no se fusiona/funde en un mismo *océano de vida* que, nefastamente, “hace de la conciencia el motor de la evolución”<sup>917</sup> que puede auscultar toda la *physis* de modo espiritual.

He aquí la *intuición filosófica*, el ejercicio del pensamiento y el verdadero dominio de la *metafísica* que, para Bergson, se define como una “*simpatía* por la cual nos transportamos al interior de un objeto”<sup>918</sup>. Sin embargo, no se trata para nosotros de “una suerte de auscultación espiritual” que permite “sentir la palpitación de su alma”; “una especie de dilatación del espíritu en la cosa estudiada”<sup>919</sup>. Hacer esto, como hemos insistido, implica profundizar y recaer en el vicio propio de todo vitalismo (que, de paso, ignora el *hacerse eco* metabiótico-

---

<sup>915</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 553.

<sup>916</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 569.

<sup>917</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 596. Y, si decimos que se trata de un gesto nefasto, es porque la defensa de una continuidad/duración sin ruptura, le hará defender a Bergson –entre otras cosas–, que un objeto inerte (como una piedra, por ejemplo) tiene *consciencia nula*, la cual se diferencia de la *consciencia anulada* (por ejemplo, de una planta). Y si bien con la *consciencia nula* se “expresa que no hay nada” (en la medida que “la piedra no tiene sentimiento alguno de su caída”), el resguardo de la continuidad lleva a Bergson a definirla en términos concienciales, y así evitar que la emergencia de la consciencia, en la continuidad del devenir, implique una ruptura que trastoque la duración de la vida. Ver Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 562.

<sup>918</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La Intuición filosófica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1979, pp. 21 y 16, respectivamente.

<sup>919</sup> Bergson, H. *Introducción a la metafísica*. Op. Cit., pp. 43 y 59, respectivamente

metafísico). No hay, en la roca, ningún alma que auscultar. No hay, en una supernova, ninguna palpación espiritual. Evidentemente, acercarse a los objetos desde la humilde sensatez de una intuición que escucha –en vez hacerlo, por ejemplo, desde una razón que impone sus propios criterios–, resulta, sin duda, alentador y de provecho. Sin embargo, el concepto mismo de *simpatía* – que, en dicha concepción vitalista, nos conduciría al interior de un objeto–, implica la presencia de sentimientos –de un *pathos* compartido– y, como hemos insistido, no todas las regiones de la *physis* ejecutan un *pliegue de pathos* que define una interioridad acoplada a una exterioridad. Por ende, si de Simondon rechazamos la *comunicación informativa/transductiva* “entre” ordenes dispares, con más fuerza rechazaremos la *comunicación simpática* que, para Bergson, no sólo se establece entre nosotros y el resto de los seres vivos (lo cual, reformulado, podríamos llegar a aceptar), sino que esta se hace extensible a todo el devenir del universo físico. Y, como hemos visto, para nosotros, de lo que se trata, es de un *ejercicio ecográfico* que, haciéndose eco de sus propias divergencias y de las divergencias del universo, permite ir encabalgada y técnicamente al encuentro.

A pesar de ello, debemos reconocer y alabar el intento de Bergson por aprehender a lo viviente, “desde sus orígenes, (como...) la continuación de un solo y mismo impulso que se ha repartido entre líneas de evolución divergentes”<sup>920</sup> (apuntando, incluso, de forma pasajera a las formas de vida microbiana que emergen en las cercanías de lo que él considera como su *f fuente*<sup>921</sup>). Pero, más importante aún, nos parece lo siguiente: “la vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta”<sup>922</sup> que, para nosotros, es como la fulguración de la metabiótica en la inmediatez pasajera de un instante que nos toca. Nos dice Bergson que dicha tendencia a la acción sobre la materia

---

<sup>920</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 483-484.

<sup>921</sup> Escribe Bergson: “Gradualmente, retrocederemos hasta los más lejanos antepasados; lo encontraremos solidario de cada uno de ellos, solidario de esta pequeña masa de gelatina protoplasmática que está sin duda en la raíz del árbol genealógico de la vida”. Y luego, añade que “las formas animadas que aparecieron primeramente fueron, pues, de una simplicidad extrema. Eran sin duda pequeñas masas de protoplasma apenas diferenciado, comparables por fuera a las amebas que observamos hoy, pero con el formidable impulso interior que debía elevarlas hasta las formas superiores de la vida”. Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 475 y 524.

<sup>922</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 521.

no implica ninguna finalidad o predeterminación, sino un carácter de contingencia en que, las formas de vida que la evolución *siembra en su camino*, entran en relación con las posibilidades de acción que dicha materialidad contingente dibuja para el ser vivo. Y más tarde, este añade que:

“Así, todas las fuerzas elementales de la inteligencia tienden a transformar la materia en instrumento de acción, es decir, de acuerdo con el sentido etimológico de la palabra, en *órgano*. La vida, no contenta con producir organismos, querría darles como apéndice la materia inorgánica misma, convertida en un inmenso órgano por el trabajo del ser vivo”<sup>923</sup>.

Esto nos parece fascinante: el viviente no sólo se re-pliega en una multiplicidad de órganos/pliegues internamente, sino que también *sobre-despliega* múltiplemente a la propia materia inerte haciendo de ella un órgano externo que, a la vida, le otorga la posibilidad de extenderse intensivamente. Más, lamentablemente, para Bergson este ejercicio de la inteligencia es conceptualizado en un sentido negativo; es decir, aprehendiendo su ejercitación “que mira hacia afuera, que se exterioriza con relación a sí misma”<sup>924</sup>, en una lógica fragmentaria, divisible y discontinua que destroza la duración continua y creativa de la vida. Para nosotros, por el contrario, el pliegue viviente se constituye en el primigenio salir de sí que, sin temporizar el tiempo (al estilo de Heidegger), ejecuta ecológicamente un encabalgamiento como contratiempo. Por ende, la vida es, desde sus tempranos inicios, *más que physis* (pliegue metafísico de pathos que mide y siente) y *más que vida* (despliegue metabiótico que sale de sí propagativamente). De este modo, *la inteligencia* (que, siguiendo a Maturana y Varela, podríamos denominar como *cognición* que funda un dominio de *interpretación* o, recordando a Kauffman, podríamos aprehender como la emergencia de la *intencionalidad* que define a la ejecución-ejecutante de un agente autónomo), no se constituye en el dominio de la pura discontinuidad que,

---

<sup>923</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 577.

<sup>924</sup> Y agrega, luego, que “la inteligencia no está hecha para pensar la evolución, en el sentido propio de la palabra, es decir, la continuidad de un cambio que sería movilidad pura”. Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 578 y 579, respectivamente.

siendo “hábil en manipular lo inerte, muestra su torpeza en el momento que trata con lo vivo”<sup>925</sup>. Antes bien, dicha discontinuidad es parte constitutiva de la ejecución-ejecutante con que opera la vida, en tanto que, sin ella, esta no podría ser ejercida. La vida es autoactividad que indefectiblemente ejecuta *physis* (por ejemplo, rompiendo enlaces de moléculas para obtener energía), razón por la cual la divisibilidad de un flujo continuo mediante operaciones discretas que transforman la materia opera tanto en el instinto (que se da una continuidad de *pliegue-despliegue-repliegue*) como en la inteligencia (que la *sobre-despliega*). No se trata, por ende, de la imposibilidad de pensar el tiempo real “porque la vida desborda a la inteligencia”, sino que la vida, desde sus inicios, se desborda como intencionalidad/cognición/inteligencia. Así, esta no “es una reducción, por condensación, de un poder más amplio”<sup>926</sup>, sino que es propagación catalizante de un devenir más amplio que es ejecutado y difractado en acto. Ahora bien, no se trata de un acto doble o desdoblado, sino de una actividad de *redoble* que difracta al devenir haciéndose eco encabalgado.

Se podría replicar –por lo demás, con justa razón–, que para Bergson “no hay inteligencia donde no se descubra huellas de instinto, ni instinto que no esté rodeado de una franja de inteligencia”, en la medida que “la inteligencia y el instinto, que divergen cada vez más al desarrollarse, (...sin embargo) jamás se separan por completo”<sup>927</sup>. Pero esto –como vimos previamente– se debe a la conceptualización de una identidad/fuente de origen que da un impulso vital unitario que, en su evolución, se orienta en “dos sentidos opuestos: aquélla hacia la materia inerte, éste hacia la vida”<sup>928</sup>, haciendo de la inteligencia y el instinto *dos métodos diferentes*: uno mecánico discontinuo y el otro orgánico y continuo. Y en nuestro caso, como vimos, no sólo se trata de una continuidad-discontinua de la serie metabiótica que se ejecuta, a su vez, en la serie metafísica, sino también de un desfase/difracción que opera en ambas (y no *entre* ambas). Encabalgadas diferencialmente al devenir, estas dos *operaciones* se entrelazan

---

<sup>925</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 580.

<sup>926</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 478.

<sup>927</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 555 y 561.

<sup>928</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 590. Recordemos, de paso, a Deleuze y Guattari, sentenciando que un *agenciamiento maquínico* tiene dos orientaciones: una que da hacia *lo estratificado* (es decir, lo orgánico) y otra que apunta hacia el *cuerpo-sin-órganos* (a saber, lo diagramático).

(pero no se encabalgan, sino que se difractan). Para que ambas se encabalgaran, se requeriría algo más que un enlace/acoplamiento. Lo que se requeriría, de hecho, sería que una operación (metabiótica, por ejemplo), sin perder la radicalidad de su inmanencia, generase una innovación técnica que no sólo catalice su propia ejecución y afecte, por acoplamiento, a la ejecución operativa de su serie entrelazada (a saber, la serie metafísica), sino que esta innovación se ejecute, por sí misma, de forma difractiva; es decir, que el dispositivo de invención técnica instaure *una nueva operación* que pueda encabalgarse al encabalgamiento de las series metabiótica y metafísica. Pero, ¿no es esto, acaso, lo que ocurre con el advenimiento de la *tecnología*?

No vayamos tan rápido. Posteriormente entraremos en ello. De momento, volvamos a la historia de la ejecución-ejecutante de nuestros pliegues (en concreto, retornemos a la emergencia del *pliegue eucarionte* que dejamos resonando en suspenso). Decíamos que la incesante actividad de *pliegue-despliegue-repliegue* ejecutada por los procariontes durante millones de años no sólo se propagaba ejecutando la physis y construyendo una oxigenada bio-esfera, sino que también se hacía eco internamente mediante el empaquetamiento de orgánulos, la creación de canales y la diferenciación de estructuras y funciones mediante la utilización de membranas internas. De este modo, a la movilidad colectiva (producto de la propagación sexual de las bacterias) y a la movilidad individual (que algunos pliegues procarióticos adquieren al producir flagelos que permiten el desplazamiento), se conjuga un nuevo tipo de *movilidad intracelular* que genera flujos y corrientes intracitoplasmáticas: “los orgánulos, como las mitocondrias, y las gotitas de lípidos se mueven en corrientes unidireccionales del centro a la periferia de la célula y de nuevo hacia el centro (... siendo este) un movimiento intracelular, que nunca tiene lugar en los procariontes”<sup>929</sup>. En estos, por el contrario, lo que prima es la quietud, pasividad e inmovilidad interna, lo cual contrasta con el vigoroso movimiento que se observa al “interior de la célula eucariótica [que] muestra una circulación que recuerda una ciudad en miniatura (...con) los ribosomas y otros orgánulos [que] se desplazan siguiendo vías determinadas como si obedecieran señales de tráfico en ambos sentidos”<sup>930</sup>.

---

<sup>929</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 95.

<sup>930</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 154.

Ahora bien, esta complejización interna del *hacerse eco* mediante la ejecución de una multiplicidad de repliegues no sólo implica una intensificación particular en la dinámica metafísica de cada pliegue viviente, sino que también posibilitará la emergencia de organismos multicelulares de mayor tamaño que ejecutan una autopoiesis de segundo orden (dando lugar al reino de los hongos, protistas, plantas y animales). En efecto, “los movimientos intracelulares controlados permitieron a los eucariontes ingerir alimentos particulados, realizar la circulación de nutrientes por su interior, excretar eficientemente los productos de desecho y regular las concentraciones de iones”, etcétera; todo lo cual se constituye en “una preadaptación a la formación de músculos y esqueletos de carbonato cálcico (razón por la cual...) la motilidad intracelular y la regulación iónica tiene que haber precedido a la aparición de la fauna ediacareense hace unos setecientos millones de años”<sup>931</sup>. Sin embargo, esta innovación vital del pliegue eucariótico implica la simultánea asunción de una mayor rigidez en lo concerniente a la ejecución de respuestas adaptativas rápidas (por ejemplo, ante una catástrofe global como la anteriormente mencionada *crisis del oxígeno*). Como plantean Margulis y Sagan, “a medida que la vida avanza por el camino de la senda eucariótica, se va haciendo más rígida y limitada (...) encerrados en nuestra especie, en nuestro cuerpo y en nuestra generación”<sup>932</sup>, los pliegues eucarióticos de primer y segundo orden se ven limitados a intercambiar genes de forma *vertical* a través de distintas generaciones, mientras que los pliegues procarióticos pueden ejecutar un intercambio *horizontal* directo con las células vecinas de una misma generación, lo cual las constituye en una red de comunicación tremendamente rápida y efectiva. Allí donde un pliegue eucariótico hubiese requerido hasta un millón de años (por ejemplo, para generar una enzima), una red bacteriana hubiese resuelto el problema en un periodo de tiempo muchísimo más reducido poniendo en juego su metabolismo de grupo que comparte inmunidad colectiva.

De este modo, la mayor complejidad interna de un pliegue eucariótico (que, por ejemplo, no sólo posee una mayor cantidad de ADN, sino que también lo empaqueta y almacena en un organelo específico; a saber, el núcleo), acarrea

---

<sup>931</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 95

<sup>932</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.109.

una mayor autonomización y movilidad interna en tanto que pliegue particular que, simultáneamente, implica una lentificación en su ensamblaje/articulación colectiva (en la medida que cualquier requerimiento y/o situación externa al pliegue debe afrontar y enfrentar los mayores y más complejos requerimientos de su dinámica interna). O bien, dicho a la inversa, desde la perspectiva de los pliegues procarióticos: “debido a que su reducido número de genes la hace deficiente en sus capacidades metabólicas, una bacteria equivale necesariamente al jugador de un equipo; en la naturaleza nunca funciona como individuo único”<sup>933</sup>, operando más bien como un conjunto móvil e intercambiable similar a un gas o un líquido. En este sentido, la fluidez horizontal y comunitaria de los pliegues procarióticos contrasta con la solidificación vertical y particular que ejecutan los pliegues eucarióticos<sup>934</sup>. Es desde aquí que debemos comprender que, para algunos autores, no resulte contradictorio reconocer la existencia de una rica y variada multiplicidad en el mundo bacteriano, a la par que se asevera que, estrictamente hablando, no se dan aquí especies verdaderas (en tanto que la sexualidad bacteriana permite la libre transmisión de caracteres hereditarios con independencia de los procesos reproductivos). Por ende, distintas cepas bacterianas están intercambiando piezas y fragmentos de su material genético constantemente, por ejemplo, mediante “el proceso conocido como transducción, [en que] un fragmento del DNA bacteriano o cualquier otro pequeño replicón presente puede ser encerrado en una cápsula de proteína y viajar hasta otra bacteria”<sup>935</sup>, aumentando la flexibilidad de la red bacteriana en términos adaptativos a la par que acrecentando una memoria acumulada durante millones de años de funcionamiento continuo.

En efecto, esta continuidad horizontal ejecutada tanto por la reproducción asexual procariótica (por fisión binaria o gemación), así como por procesos de intercambio genético como la *transducción*, contrasta radicalmente con la recombinación vertical de material genético ejecutada por las células eucarióticas. Si bien –como vimos–, los pliegues procarióticos también

---

<sup>933</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 107.

<sup>934</sup> “La especie humana y otras especies eucarióticas son como masas sólidas congeladas en un molde genético específico, mientras que el conjunto de genes bacterianos, móviles e intercambiables, es semejante a un líquido o un gas”. Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 104.

<sup>935</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 106.



desarrollan innovaciones en materia de reproducción sexual (sólo que la bacteria recombinante rara vez recibe una idéntica proporción por parte de cada progenitor), *el sexo nunca es necesario para su reproducción*, a diferencia de los pliegues eucarióticos que, con la excepción de algunas protoctistas, se reproducen protagónica y necesariamente mediante la actividad sexual que recombina los genes de dos progenitores distintos (horizontalidad comunitaria intrageneracional v/s verticalidad particular intergeneracional). En esta línea, no resulta sorprendente que la distinción entre procariontes y eucariontes se constituya, hasta el día de hoy, en uno de los criterios taxonómicos fundamentales al momento de clasificar y ordenar a los organismos vivos<sup>936</sup>. De hecho, la transición entre ambas resulta tan repentina que no puede ser explicada por cambios graduales en el tiempo: “la brusquedad de su aparición en el registro fósil, la *total discontinuidad* entre formas vivas con y sin núcleo y la enigmática complejidad de los orgánulos internos capaces de autorreproducirse hacen pensar que las nuevas células se formaron por un proceso fundamentalmente distinto de la mutación simple o la transferencia genética bacteriana”<sup>937</sup>. Y, si bien no existe consenso al respecto (algunos biólogos, por ejemplo, defienden que los orgánulos celulares se diferenciaron a partir del núcleo), la explicación más plausible que respondería al hecho de que los organelos de una misma célula eucariótica tengan distinto material genético sería la denominada *endosimbiosis seriada* o *simbiogénesis*. Según esta teoría, las células eucarióticas habrían surgido a partir de *confederaciones bacterianas* que cooperaron y centralizaron funciones en un nuevo tipo de gobierno celular. Por ende, se sostiene que ciertos orgánulos celulares que presentan diferencias en sus respectivos materiales genéticos (como las mitocondrias, los plástidos y los undulipodios), habrían sido originariamente procariontes independientes que

---

<sup>936</sup> Ver Ruggiero, M. A; Gordon, D.P; Orrell, T.M; Bailly, N; Bourgoin, T; Brusca, R.C; et al. (2015) *A Higher Level Classification of All Living Organisms*. PLoS ONE 10(4): e0119248. doi:10.1371/journal.pone.0119248.

Ahora bien: esto, en modo alguno, quiere decir que exista un consenso. Por ejemplo, dentro del propio dominio *procarionte* (también llamado reino *Monera*), hay quienes defienden la necesidad de diferenciar entre el reino *Bacteria* y el *Archaea*. Por otra parte, dentro del dominio *eucarionte*, se suele diferenciar entre *Protozoa*, *Chromista*, *Fungi*, *Plantae* y *Animalia*. Por nuestra parte, nos centraremos prioritariamente en la distinción/encabalgamiento que se produce entre los pliegues procariontes y eucariontes.

<sup>937</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 134, la cursiva es nuestra.

entablaron relaciones simbióticas que se volvieron permanentes e irreversibles con el paso del tiempo. Así, “estas poblaciones de bacterias que habían evolucionado conjuntamente se convirtieron en comunidades de microorganismos con una interdependencia tan arraigada que llegaron a ser, a efectos prácticos, organismo individuales estables (protistas)”<sup>938</sup>, en que el sinergismo de la simbiosis hizo emerger *nuevas unidades* que eran superiores a la suma de sus componentes. Atendiendo a esta *cooperación simbiótica* con que se *co-produce* (y no *auto-produce*) la célula eucariótica –y, de paso, realizando un explícito reconocimiento al trabajo de Margulis–, es que Dona Haraway propondrá reemplazar el concepto de *autopoiésis* por el de “*simpoiésis*”:

“Autopoiesis was crucial to Margulis’s transformative theory of symbiogenesis, but I think if she were alive to take up the question, Margulis would often prefer the terminology and figural-conceptual powers of sympoiesis. I suggest that Gaia is a system mistaken for autopoietic that is really sympoietic”<sup>939</sup>.

Haraway apunta de forma correcta a una tensión evidente entre ambos términos. Recordemos que, para Maturana y Varela, “los individuos (...) representan la única existencia física de la trama que ellos definen”, razón por la cual “la fenomenología biológica es determinada por le fenomenología individual (...) biológicamente, los individuos no son prescindibles”<sup>940</sup>. Por otra parte, Margulis será enfática en destacar “la equivocación de creer que la evolución trabaja siempre «por el bien del individuo». Cabe preguntarse qué es el «individuo» después de todo”<sup>941</sup>. Ahora bien: para nosotros, a diferencia de Haraway, no se trata de que la *autopoiésis* sea en realidad *simpoiética* y que, por ende, resulte necesario reemplazar la terminología individual/particular de Maturana y Varela por el poder colectivo y sinérgico de la simpoiésis. Antes bien, de lo que se trata, es de aprehender el *encabalgamiento* que se ejecuta entre

---

<sup>938</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 135.

<sup>939</sup> Haraway, D. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016, p. 180.

<sup>940</sup> Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., pp. 101 y 113

<sup>941</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 139.

ambas, la continuidad-discontinua con que opera en simultaneidad el verticalismo particular y el horizontalismo colectivo de los pliegues vivientes (lo cual, en efecto, no se restringe a la distinción procarionte/eucarionte, sino que se extiende también a la asimetría metafísico/metabiótica que hemos estado analizando a partir de la ejecución-ejecutante de los pliegues procariontes). En este tránsito/historia, veíamos cómo la actividad metafísica de hacerse eco/morada particular se conjugaba con la actividad metabiótica colectiva de propagarse como un eco. Y ahora, en la emergencia repentina y brusca de un nuevo tipo de pliegue eucarionte, tenemos que el encabalgamiento de continuidad/discontinuidad, la tensión entre lo colectivo y lo individual (de la cual, como hemos visto, se hace eco también la distinción inmanencia/trascendencia, orden/desorden y acto/potencia), vuelve a ejecutarse en esta diferenciación entre los dos grandes dominios/reinos con que opera la vida en su despliegue terrestre.

Por ende –insistamos–, no se trata de que la operación autopoietica sea en realidad simpoiética. La *auto-producción* opera encabalgada de forma *inminente* (más allá/acá de lo inmanente y lo trascendente) a la *co-producción* simpoiética. En efecto, si bien Maturana y Varela centran su atención protagónicamente en la mantención de la autopoiesis individual, no es menos cierto que, para ellos, la *clausura operacional de cierre* que define el dominio de existencia autónomo de cada unidad viviente únicamente es ejecutable al estar *acoplado estructuralmente* al medio y a otros seres vivientes. Desde la horizontalidad simbiogenética de Margulis, por otra parte, se reconoce igualmente la abrupta *discontinuidad* entre ambos tipos de células y, de paso, se sentencia que las eucarióticas se constituyen en *nuevas unidades* que operan mediante una transmisión *vertical* de información genética. Y estas nuevas células (y todo lo que surgirá a partir de ellas: protistas, hongos animales y plantas) operan de forma *diferenciada y conjunta* con la red procariótica bacteriana; es decir, se ejecutan en una continuidad diferenciada y encabalgada. En efecto, es únicamente mediante este cabalgar conjunto, pero diferenciado, que el tránsito de las eucarióticas podrá desplegar toda su rica y divergente multiplicidad de clases, familias, géneros y especies. Como hemos insistido a lo largo de este trabajo, la vida de todos los mamíferos, incluidos los seres humanos, se vería

condenada al más rotundo y estrepitoso de los fracasos si no se encabalgase simultánea y necesariamente a la red de microorganismos que opera tanto en el medio exterior como en el propio interior de nuestros organismos: “un orgánulo al interior de una ameba, en el tracto intestinal de un mamífero que vive en un bosque de este planeta, se encuentra *inmerso en un mundo que está comprendido en muchos otros mundos*. Cada uno de ellos proporciona su propio punto de referencia y su propia realidad”<sup>942</sup>. Además, en la inmanencia misma de esta distinción (a saber, en el pliegue eucariótico como nuevo dominio de existencia), se hacen *eco invenciones técnicas* ejecutadas por los pliegues procarióticos, lo cual otorga continuidad a este proceso de diferenciación encabalgado aparentemente fracturado, sincopado y/o discontinuado. Por ejemplo, como mencionamos previamente, la reproducción sexual de los eucariontes que ejecuta una recombinación genética vertical e intergeneracional a partir de dos progenitores (es decir, la capacidad de dividir el propio material genético y luego soldarlo a la dotación cromosómica aportada por otra unidad viviente), únicamente es realizable a partir de la previa invención de enzimas reparadoras con que las células procarióticas aprehendieron a reparar su ADN dañado por la luz ultravioleta. De igual manera, la invención microbiana de la movilidad y de un dispositivo metabólico de respiración aeróbica (a saber, la mitocondria), resultará fundamental, necesario e indispensable para que una célula eucariótica haya podido llegar a diferenciarse y ensamblarse como unidad autopoiética autónoma. De hecho, según la *simbiogénesis*, esta no es más que una comunidad de microorganismos (por ejemplo; bacterias, como plástidos y mitocondrias, que quedaron atrapadas de forma permanente dentro de otras bacterias), razón por la cual la *continuidad discontinua* con que se despliega la vida (es decir: la operatividad del *hacerse eco*, su indesestimable y disimétrico *encabalgamiento*) se constituye en una modalidad operativo-ejecutiva que no puede, ni debe, ser aprehendida mediante la reducción, sometimiento y/o silenciamiento de uno de sus términos (por ejemplo, al pretender reemplazar lo *auto-producción* autopoiética por la *co-producción* simpoiética).

Esta última tendencia, sin embargo, se ha constituido en un típico gesto de *disputa* puesto en juego por una forma de pensamiento ejecutado desde la

---

<sup>942</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p.142, la cursiva es nuestra.

*ritmicidad del acontecimiento*. A propósito del recurso protagónico al *vitalismo*, y de su comprensión del mismo a partir de una horizontalidad simpoiética que se opone férreamente a la ejecución de una verticalidad autopoiética, resulta paradigmática la confrontación entre la propuesta filosófica de Rosi Braidotti y Peter Sloterdijk; es decir, entre la defensa de un *sujeto nómada* que se despliega en una univocista horizontalidad que se enfrenta antitéticamente a un *sujeto acrobático* de tipo vertical, particular y ascético. Braidotti, por ejemplo, sostiene que su sujeto nómada es como una máquina vital “alimentada por percepciones dirigidas y que funciona como eco de *zoé*. Esta visión no antropocéntrica expresa un profundo amor por la Vida como fuerza cósmica y asimismo el deseo de despersonalizar la vida y la muerte subjetivas”<sup>943</sup>. En efecto, la propia Braidotti es enfática en rechazar abierta y tajantemente cualquier atisbo de muerte, verticalismo y negatividad de tipo heideggeriano en la conceptualización de su *sujeto nómada/posthumano*. Para ella 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. Por otra parte, para una visión como la de Sloterdijk, que destaca el acto de ejecución de una vida humana concreta (en contraposición a la potencia/fuerza vitalista), se deben enfrentar tanto los vagos riesgos de la vida como las agudas certezas de la muerte. En efecto, para él, “el test más difícil para el nuevo sujeto del poder de la ejercitación es el de la muerte (...) la prueba de que está dentro de lo posible para el hombre el superar lo insuperable, o identificarse con lo terrible”<sup>944</sup>. Dicho en otros términos, lo que tenemos es una reactualización ecológica de la *disputa del acontecimiento* entre la ritmicidad de una *inmanencia inmanencial* (que reivindica explícitamente un vitalismo nietzscheano leído en clave deleuziana) y una *inmanencia trascendental* (que, desde una indeseable influencia heideggeriana, relee a este último desde Nietzsche, haciendo de la *vida humano-homínida en ejercicio* la condición de posibilidad del *Dasein*).

---

<sup>943</sup> Braidotti, R., *Transposiciones*, Op. Cit., p. 296.

<sup>944</sup> Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2012, p.260.

Por ende, para aprehender adecuadamente esta disputa, realicemos una breve relectura de Nietzsche. En tanto que en este –como veremos– se articula simultáneamente *un vitalismo* (como alternativa al escenario platónico-metafísico) y un proyecto de *superhombre* (como alternativa particular y concreta de vida que se ejecuta en este nuevo escenario vitalista), podremos no sólo captar al sujeto nómada (de Braidotti) y acrobático (de Sloterdijk) como *ecos del superhombre* en una época en que la Vida, como bien profetizó Zaratustra, se constituye efectivamente en el nuevo plano que conecta al planeta como un todo inmanente (no olvidemos que, precisamente, vivimos actualmente en la sociedad de la *biopolítica*, la *bioeconomía*, la *biotecnología*, la *biomedicina*, el *biohacking*, el *bioterrorismo*, el *biocapital*, los *biocarburos*, lo *biosustentable* y lo *biodegradable* que nos interpela *ecológicamente* por una toma de consciencia a escala global que permita cuidar y preservar nuestra casa común: a saber, esta *Bio-esfera* que nos conecta y de la que todos formamos parte), sino que también nos permite aprehender la disputa filosófica entre una tendencia horizontalista de inmanencia inmanencial y una tendencia verticalista de inmanencia trascendental. Dicho en otros términos: a partir de una breve relectura de Nietzsche podremos dar cuenta de aquello que en nuestro primer movimiento denominamos como *disputa del acontecimiento e inversión de la metafísica* y, a su vez, podremos problematizar la distinción entre procarionte y eucarionte, así como el choque irreconciliable entre multiplicidad conjuntista y multiplicidad infinitesimal que amplifica la distinción entre autopoiesis y simpoiesis que hemos rastreado/ecografiado en nuestro estudio reciente del pliegue viviente. Releamos, desde aquí, nuevamente a Nietzsche.

Uno de los objetivos fundamentales de la propuesta filosófica de Nietzsche es ejecutar una *inversión/trasmutación de todos los valores* que han regido la forma de pensar y de vivir en Occidente. Estos valores, que se instauran a partir de la irrupción de Sócrates y Platón, y que se extienden hasta el siglo XIX (mediante un *crisitanismo* concebido como *platonismo para el pueblo* y, además, a través de la *sangre teológica* que corre por las venas de los filósofos), son valores reactivos y del resentimiento; es decir, valores que encarnan una tendencia a separar y jerarquizar la complejidad de la experiencia (que, en realidad, se encuentra *más allá del bien y de mal*), creando una idealidad

abstracta que será tomada como valor supremo, y haciendo de la vivencia encarnada y concreta, en relación a lo anterior, una mera apariencia, copia y reflejo. De este modo, “el error más nefasto, pertinaz y nocivo que se cometió jamás fue el de un artífice de sistemas: me refiero a la invención del espíritu puro y del bien en sí hecha por Platón”<sup>945</sup>. Esta *invención*, en efecto, se constituye en la *farsa suprema*, debido a que traiciona el primigenio espíritu dionisiaco del pueblo heleno: “en último término, mi desconfianza va en Platón a lo más hondo: lo encuentro tan extraviado de todos los institutos básicos de los helenos, tan moralizado, tan preexistentemente cristiano (...) que para todo el fenómeno Platón quisiera usar la dura palabra «engaño de alto nivel», o, si gusta más oírlo, idealismo”<sup>946</sup>.

Ahora bien, a pesar de los duros términos, Nietzsche no deja de reconocer que este “engaño de alto nivel” es *la invención* creativa de un Platón que invierte los anteriores valores dionisiacos del pueblo heleno y que, además, extiende su gesto hacia el futuro, siendo una suerte de “cristiano anticipado” que prefigura a los autores del idealismo moderno. Como bien sabía Nietzsche, “algunos nacen de manera póstuma”<sup>947</sup>, y el poder inventivo de este autor hace que su *farsa suprema* se haga eco durante milenios como *resonancia metafísica* que brota de su caverna alegórica. “Realmente Platón proporcionó a toda la posteridad el prototipo de una nueva forma de arte, el prototipo de la *novela*”<sup>948</sup>. Así, toda la historia de la filosofía, como metafísica, no ha sido más que un eco en la caverna platónica (como diría Whitehead, una nota a pie de página de su obra), y todo ello a costa de haber hecho transmutar lo dionisiaco en *Idea*. “Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción”<sup>949</sup>. De este modo, la distinción

---

<sup>945</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. En “Obra completas II”. Madrid: Gredos, 2009, p. 384.

<sup>946</sup> Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. En “Obra completas II”. Madrid: Gredos, 2009, p. 805.

<sup>947</sup> Nietzsche, F. *El anticristo*. En “Obra completas II”. Madrid: Gredos, 2009, p. 813.

<sup>948</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1980, p. 121.

<sup>949</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1996, p.43.

jerárquica entre *bien y mal* es una resonancia ecológica de la distinción platónica entre *sensible e inteligible*, y la problematización nietzscheana de la transmutación de todos los valores pasa, necesariamente, por *curarse del platonismo*, por *invertir y transmutar lo que este había invertido*: “mi cura de todo platonismo (...) ver la razón en la *realidad*: no en la «razón», todavía menos en la «moral»<sup>950</sup>. Y a esta *realidad transmutada*, que sirve para invertir y curarse del platonismo, Nietzsche la llamará *Vida*. Una Vida terrenal que ha sido transmutada e invertida:

“¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultramundanas! Son emponzoñadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida (...) Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra más alta esperanza: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento supremo de la vida”<sup>951</sup>.

Pero, ¿cuál es el pensamiento más alto de esta *Vida* que conduce nuevamente a la tierra y al cuerpo, de esta *Vida* cuyo más ardiente deseo es *crear por encima de sí*<sup>952</sup>, yendo más allá de las resonancias dicotómicas y sobreterrenales de una “vida eterna” que pone en circulación la farsa metafísica? La respuesta de Zarathustra será clara y enfática: “el hombre es algo que debe ser superado (...) la grandeza en el hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*”<sup>953</sup>. Por este motivo, desde el comienzo de su viaje, Zarathustra se propone enseñar el *Superhombre [Übermensch]*; a saber, el *hombre transmutado* y creador que vive y afirma este nuevo modo de vida. El *superhombre*, así, es tanto el *sentido de la tierra* como el *sentido del ser* del propio hombre: “que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre es el *sentido de la tierra!* (...) quiero enseñar a los hombres el

---

<sup>950</sup> Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Op. Cit., p. 806.

<sup>951</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005, pp. 68 y 109.

<sup>952</sup> “Yo os digo: también vuestro «sí mismo» quiere morir y se aparta de la vida. Ya no puede lo que más quiere: - crearse por encima de «sí mismo». Eso es lo que más quiere, esa es toda su pasión”. Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 94.

<sup>953</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., pp. 109 y 70.



*sentido de su ser*: que es el superhombre, el rayo que surge de la oscura nube que es el hombre”<sup>954</sup>. Y el sentido de la tierra y del ser –como vimos–, es *crear por encima de sí*, más allá del bien y del mal, razón por la cual esta nueva “vida tiene que superarse continuamente a sí misma”<sup>955</sup>. Desde aquí, por tanto, el prefijo *Über* apunta menos a un *super*-hombre (que vendría, cronológicamente, después del hombre), que a un *sobre*-hombre (que se crearía, *intempestivamente*, por encima de sí, superándose siempre a sí mismo en tanto que hombre y vida).

He aquí la afirmación de la *fuerza creativa* que hace transmutar las nefastas dicotomías: “Crear - ésa es la gran liberación del sufrimiento y un alivio para la vida”<sup>956</sup>. Pero, agrega inmediatamente Nietzsche: “para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones ¡Sí, muchas muertes amargas tiene que haber en vuestra vida, creadores! Así sois mentores y justificadores de todo lo percedero”. Y, como hemos visto, parte de lo percedero es el propio hombre, razón por la cual ese tránsito y ese ocaso también deben ser afirmados en esta actividad creativa. De lo contrario, se establecería otra nefasta dicotomía (hombre/superhombre), siendo que en realidad se trata de un mismo plano continuo: “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre”<sup>957</sup>. La animalidad, por ende, también debe ser afirmada: “he *descubierto* para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones”<sup>958</sup>. En efecto, tanto en el inicio como en el final del Zarathustra, los animales juegan un rol protagónico (pero no se trata de cualquier tipo de animal, sino del águila y la serpiente en tanto que *animales apropiados*): “mis animales están despiertos, pues yo estoy despierto (...) sois mis animales afines; yo os amo. ¡Más aún me faltan mis hombres apropiados”<sup>959</sup>. Estos, en efecto, serían los hombres que crean por encima de sí, superándose siempre a sí mismos; a saber, los *superhombres*, que se conjurarían con esos *superanimales* que, sin embargo, no son una invención cronológica posterior que los reemplazaría a ambos. De lo

---

<sup>954</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., pp. 68 y 76.

<sup>955</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 173.

<sup>956</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 155.

<sup>957</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 70.

<sup>958</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002, p.127.

<sup>959</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. Op. Cit., p. 432.

que se trata, simplemente, es de evitar las universalizaciones abstractas (propias del idealismo: animalidad, humanidad<sup>960</sup>), y destacar la particularidad concreta de un modo de vida que afirma activamente su potencial creativo sin lanzarlo a otro sitio: “antiguamente se decía Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; más ahora yo os he enseñado a decir: *súperhombre* (...) Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esa voluntad (...) pero mi ardorosa voluntad de crear *siempre me vuelve a impulsar hacia el hombre*: así se ve impulsado el martillo hacia la piedra”<sup>961</sup>.

En este punto, de hecho, coinciden lecturas tan divergentes como la efectuada por Deleuze y Heidegger respecto al *superhombre*. Escribe el primero: “el *súperhombre* nunca ha querido decir otra cosa: es *en el propio hombre* donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla”<sup>962</sup>. Heidegger, por su parte, menciona que “con este nombre Nietzsche no designa de ninguna manera un ser que ya no sería hombre”<sup>963</sup>. La gran objeción/confusión, en este sentido, proviene del hecho de que el propio Nietzsche anuncia que de los solitarios de hoy, de los apartados, emergerá un día *un pueblo* que hará surgir al *superhombre*; ya que, en efecto, “nunca hasta ahora ha habido un *superhombre*”<sup>964</sup>. Esta aparente aporía, en realidad, tiene una explicación muy sencilla: el *superhombre* no es un estado, sino un proceso, razón por la cual *nunca se es un superhombre* (de modo reificado y sustancialista), sino que se actúa afirmativamente creando por encima de sí, superando la lógica de las dualidades y totalidades que pone en juego la metafísica. De hecho, en otros momentos, Nietzsche reconoce explícitamente que han existido *superhombres* en el renacimiento<sup>965</sup> y en la antigüedad: “lo que yo llamaba dionisiaco, *esto* es lo que adiviné como puente hacia la psicología del poeta trágico”, a saber, la *afirmación de la vida* incluso en sus aspectos más extraños y duros “por encima

---

<sup>960</sup> En este sentido se debe entender que “el objetivo no es la humanidad, sino el *súperhombre*”. Nietzsche, F. *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 2000, p. 644.

<sup>961</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., pp. 154 y 156, la cursiva es nuestra.

<sup>962</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987, p.122.

<sup>963</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Op. Cit., p.232.

<sup>964</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 163.

<sup>965</sup> Para Nietzsche, en efecto, un personaje como César Borgia es considerado como “un «hombre superior», como una especie de *súperhombre*”. Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Op. Cit., pp. 789-790.

del horror y la compasión, para *ser* el eterno placer del devenir *mismo*, aquel placer que encierra además en sí mismo el *placer por aniquilar*<sup>966</sup>.

El *súperhombre*, por ende, es *intempestivo* (no es casual, en este sentido, que Giorgio Colli –editor de la obra completa de Nietzsche– defina a los presocráticos como filósofos *sobre-humanos*<sup>967</sup>). El *sobrehombre* es el modo particular y concreto de vivir en un cuerpo y en una tierra sin trasmundos: “«El hombre tiene que mejorar y empeorar» - así lo enseñó yo. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre”<sup>968</sup>. El ser humano, en todo tiempo y lugar, ha sido siempre una cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Y, cuando este subestima la animalidad (haciendo del hombre un *ser racional* o un *Dasein* en radical discontinuidad) y/o sobreestima el vector sobre-humano (haciendo de su potencia creativa un *Dios trascendente* o una sola y misma *univocidad*), entonces se pierde el doble sentido/orientación del superhombre (recordemos a Nietzsche: *sentido del ser y sentido de la tierra/vida*). Indefectiblemente entrelazadas, las dos orientaciones/sentidos no deben ser confundidas: fundidas en la verticalidad y discontinuidad del *Ser* dan lugar (por ejemplo) al *eco teológico* de un *Dasein*, y fundidas a la horizontalidad y continuidad de la *Vida* dan lugar (por ejemplo) al *eco místico* de una pura potencia virtual univocista. Para Nietzsche, en cambio, comprender su palabra acerca del bien y del mal, implica “hablar de *la vida* y de la naturaleza de todo *lo viviente*”, implica conducirnos “de regreso *al cuerpo y a la vida*”<sup>969</sup>. Nietzsche inserta constantemente una sutil distinción entre vida y viviente, entre cuerpo y vida; lo cual, en definitiva, responde a una doble estrategia: a) por una parte, se opone a la totalización y universalización de la metafísica que construye un gran Todo (ya sea divino o racionalista), haciendo transmutar la dislocada y trascendente *vida eterna* en un único plano de *vida terrena*; y b) por otra parte, se opone a la universalización abstracta (por ejemplo, a la conceptualización continuista de *una vida* como pura potencia plena y beata) poniendo el protagonismo en la *particularidad concreta* de un cuerpo viviente. De esta forma, tenemos que la continuidad abierta, horizontal e ilimitada de un único plano (que va del animal

---

<sup>966</sup> Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Op. Cit., p. 809.

<sup>967</sup> Colli, G. *Filósofos sobrehumanos*. Op. Cit.

<sup>968</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 388.

<sup>969</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., pp. 189 y 145, la cursiva es nuestra.

al superhombre), se conjuga simultáneamente con un encabalgamiento vertical que, sin romper ni fracturar el plano de vida, ejecuta particular y concretamente su *voluntad de potencia*. Es por ello que, en Nietzsche, hay un enaltecimiento de la animalidad (pero *no una homogeneización de la misma*, en la medida que camellos y tarántulas –por ejemplo– no son animales adecuados para afirmar la vida en una actividad creativa siempre por encima de sí misma), así como del hombre (pero *no de todos los hombres*, ya que los hombres del rebaño y los hombres superiores entorpecen la emergencia del modo *superhombre*). Nadie ni nada queda por fuera (“¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No hay ningún fuera!”<sup>970</sup>), pero en la radicalidad de esta inmanencia hay *diferencias encabalgadas* que no pueden ser reconducidas a la *diferencia en sí* de la pura potencia. Esta tensión entre los dos sentidos/orientaciones del superhombre, en efecto, se constituirá en un eco protagónico que se desplegará en las posteriores elaboraciones teóricas con que la filosofía intentará dar cuenta de los procesos de subjetivación contemporánea; por ejemplo, en la propuesta *cyborg* de Haraway y en el *sujeto nómada posthumano* de Braidotti (desde una orientación inmanencial, horizontal y centrada en la potencia impersonal y colectiva de la vida) y el *sujeto acrobático* de Sloterdijk (desde una orientación trascendental, vertical y centrada en la ejercitación particular de un ser que ejecuta y ejercita su vida). Dicho de otra manera: se despliegan de forma inconmensurable y antitética las operaciones simpoiética y autopoiética que ejecuta la vida viviente; es decir, que no se aprehende el proceso de *encabalgamiento* entre horizontalidad procarionte y verticalidad eucarionte, el hacerse eco en su inminente variación metafísico-metabiótica. Por ello, tanto Braidotti como Haraway (a pesar de sus diferencias) apostarán por una ética y una política *horizontal* que se oponga directamente al verticalismo falocéntrico; mientras que, para Sloterdijk, de lo que se trata es de “descubrir una forma de vecindad vertical, dónde es aún más importante encontrar un *modus vivendi* acorde con el morador de la vivienda de arriba que con el vecino de al lado”<sup>971</sup>. Analicemos esto en detalle, poniendo especial atención a los diferenciados ecos

---

<sup>970</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 309.

<sup>971</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2012, p. 214.

nietzscheanos (*sentido de la vida y sentido del ser*) que resuenan en sus respectivas propuestas, así como a la *amplificación* de la disputa del acontecimiento que ejecutan en el ritmo continuo de la inmanencia inmanencial y el ritmo discontinuo de la inmanencia trascendental, respectivamente.

La propuesta *cyborg* de Donna Haraway se propone dar cuenta de una *raza bastarda* despojada de las nefastas totalizaciones de la identidad que emerge precisamente allí donde “la frontera entre lo animal y lo humano es transgredida”<sup>972</sup>; es decir, allí donde la identidad humana es deconstruida y se comprende, por ende, que igual de nefasta y artificiosa es la distinción entre máquina y organismo, entre técnica y vida. El eco nietzscheano con que se combate tanto las totalizaciones unitarias como las dicotomías clásicas de la metafísica (en las cuales se sustentan y soportan los mecanismos sociales de dominación: yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, verdad/ilusión) resultan evidentes, sólo que incorporando de forma protagónica a la tecnología: “los artefactos protésicos [pueden ser] (...) partes amigables de nosotras mismas”<sup>973</sup>. Además, la explicitación y reivindicación de una *perspectiva parcial* en la construcción del conocimiento –es decir, la proposición de los *conocimientos situados*– no sólo es para Haraway un ámbito protagónico en que se juega la responsabilidad y objetividad feminista (en contraposición a las declaraciones de conocimiento irresponsables e insituables), sino que, también, se constituye en la forma de combatir la identidad unitaria de una objetividad insituable u omnisituable (como Dios), así como entablar la lucha simultánea contra una *dialéctica del apocalipsis* en que una determinada posición (por ejemplo, del *Yo*) somete y domina a todos/as aquellos/as que fueron constituidos social e históricamente como *Otros* (mujeres, pobres, inmigrantes, locos). Por ende, el *perspectivismo cyborg* implica reconocer “las multiplicidades problemáticas de los yoes postmodernos”, pero asumiendo que estos deben ser particularmente encarnados, en la medida que “la única manera de encontrar una visión más amplia [es decir, que escape simultáneamente a la ilusión de

---

<sup>972</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 257.

<sup>973</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 306.

identidad y a la dialéctica del apocalipsis] es estar en algún sitio en particular”, es “crear multiplicidades fuera de la geometría de los esquemas parte/todo”<sup>974</sup>.

Desde esta misma orientación vitalista, inmanentista y continuista de un campo de diferencias abierto y no-totalizable que debe ser materialmente encarnado, ejecutará Rosi Braidotti su problematización de *lo posthumano*. Si “el *cyborg* es una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar (...a saber,) el yo que las feministas deben codificar”<sup>975</sup>, la forma concreta en que lo ensayará Braidotti será mediante la proposición de un *sujeto nómade* de pertenencias múltiples comprendido como *posthumano*. De esta forma, frente a “los textos de la gran tradición filosófica humanista (...) yo quisiera oponerles una forma apasionada de posthumanismo, basada en una ética nómade feminista”<sup>976</sup>; es decir, “una visión nómada y posthumanista del sujeto que proporciona una base alternativa para la subjetividad ética y política”<sup>977</sup>. Como dijimos, tanto el nómade posthumano de Braidotti, como el *Cyborg* de Haraway, apuestan por una ética y una política *horizontal* que se opone al verticalismo falogocéntrico, pero con una importante diferencia: “el/la nómade es un *cyborg*, pero que cuenta además con un inconsciente”<sup>978</sup>.

Si bien el sujeto nómade/posthumano se encarna material y situadamente en un campo de diferencias (rompiendo tanto con la distinción humano/animal como con la dicotomía natural/artificial al ensamblarse íntima y directamente con la tecnología), este sujeto, *además* –y de forma protagónica– porta en sí una *potencia vital* que retorna comprendida como deseo de devenir: “lo que retorna ahora es el «otro» 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”<sup>979</sup>. Esta idea, como se puede apreciar, se constituye en un eco casi literal de Nietzsche diciendo que ha descubierto la vieja humanidad y animalidad de todos los seres sensibles poetizando, amando y odiando dentro de sí mismo. De este modo, el sujeto nómade/posthumano no es sólo un acontecimiento actual y contemporáneo que se pone en juego por la

---

<sup>974</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., pp. 388, 339 y 66.

<sup>975</sup> Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Op. Cit., p. 279.

<sup>976</sup> Braidotti, R. *Sujetos nómades*. Op. Cit., p.69.

<sup>977</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 28.

<sup>978</sup> Braidotti, R. *Sujetos nómades*. Op. Cit., p. 78.

<sup>979</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 61.

irrupción e inmersión tecnológica propia de la segunda mitad del siglo xx (como el *cyborg* de Haraway), sino que extiende el campo acontecimental al deseo movilizado por una potencia siempre presente: “yo propongo pensar en la positividad de zoé y en su «estar siempre ahí», desde siempre ahí (...); propongo una vertiente posthumanista de vitalismo no antropocéntrico como una fuerza afirmativa y productiva [...en que] Zoé se refiere a la vitalidad eterna de la vida como continuo devenir”<sup>980</sup>. Tanto en Haraway como en Braidotti se trata de *actuar poderosamente* dentro de un plano de *inmanencia* (como vida materialmente encarnada que se ensambla creativamente con la tecnología), pero con un énfasis y protagonismo inverso: la *acción material poderosa* (preeminencia del acto) frente a la *potencia vital/material que ejecuta actos creativos* (preeminencia de la potencia). Sin embargo, a pesar de esta inclusión protagónica de la *potencia vital* (que implica una *ampliación del acontecimiento*), no es menos cierto que, en ambas, vida y técnica se fusionan sólo en el siglo xx. Escribe Braidotti, específicamente, que “la posmodernidad tardía es el momento en que *bios/zoé* se encuentra y se fusiona con *techné*”<sup>981</sup>.

Para la propuesta *antropotécnica* de Sloterdijk, por el contrario, el encuentro de vida y técnica se constituye en la condición de posibilidad de lo humano, siendo esto lo que explica “cómo del animal-sapiens se derivó el hombre-sapiens”<sup>982</sup>. En efecto, Sloterdijk ejecuta un proyecto de *allokhrónia* radical (a saber, una temporalidad distinta dentro de la actualidad) inspirado explícitamente en el factor *intempestivo* del pensamiento de Nietzsche, con un marcado énfasis en el verticalismo ascético. Hasta tal punto es esto así (contrastando, de paso, con la orientación horizontal de Haraway y Braidotti) que, como dijimos, para él resulta más importante descubrir una forma de vecindad vertical más acorde con el morador de la vivienda de arriba que con el vecino que se tiene al costado. En este contexto, entrar en una lógica de la horizontalidad implica necesariamente una especie de *resignatio ad mediocritatem*, en la cual caerían las reflexiones foucaultianas sobre los fenómenos horizontales de las formaciones históricas de los discursos, los juegos

---

<sup>980</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., pp. 65, 68 y 66.

<sup>981</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 160.

<sup>982</sup> Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*. Op Cit., p.54.

del lenguaje de Wittgenstein, el *habitus* de Bourdieu, el segundo periodo intelectual de Heidegger y la propuesta filosófica de Habermas, “cuyas publicaciones sobre la teoría de la acción comunicativa pueden ser leídas igualmente como hojas de instrucciones para la construcción definitiva de campamentos de base en regiones llanas”<sup>983</sup>. El peor pecado, para Sloterdijk, es asentarse en la tranquilidad y seguridad de unos *campamentos de base* que hacen olvidar lo fundamental; a saber, crear por encima de sí y superarse siempre a sí mismo. Y, como “todas las ascensiones, en lo espiritual y lo corporal, comienzan con una secesión de lo habitual”, resulta fundamental construir un proyecto de *ética acrobática* centrada en el despliegue de la *antropotécnica*, entendida como “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”<sup>984</sup>. De esta forma, el sujeto posthumano de Sloterdijk sería el artista-acróbata que, en cuanto a la dimensión física de su estar-en-el-mundo, se encontraría más cerca de la animalidad que del modo de vida del burgués cultivado, y debido a su desprendimiento de la esfera de lo cotidiano en el peligro al que se expone, estaría más próximo y cercano a lo extrahumano.

Es así como este autor lee, interpreta y conjuga los sentidos/orientaciones nietzscheanos de la *Vida* y del *superhombre*, en su actividad creativa de superación constante de sí mismo. Para Sloterdijk, el ser humano se *auto-produce técnicamente* desde el periodo paleolítico, por lo que este debe ser aprehendido como *vida en ejercicio*. En efecto, “el pasadizo entre la naturaleza y la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: la vida como ejercicio”<sup>985</sup>. Así, el ser humano es comprendido como un *ser pontifical*, como esa cuerda tendida entre el animal y el superhombre de la que nos hablaba *Zaratustra*. Pero, debido al protagonismo que en Sloterdijk adquiere el componente ascético-vertical, este enfatizará el hecho de que *Zaratustra* se

---

<sup>983</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 233.

<sup>984</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., pp. 279 y 24.

<sup>985</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 25.



proponga enseñarnos *todos los escalones del superhombre* que lo llevan, en tanto que vida en ejercicio, a edificarse ascéticamente hacia la altura.

“Hacia la altura quiere edificarse con pilares y peldaños, la vida misma: quiere mirar hacia vastas lejanías (...) ¡Y como necesita altura, necesitará peldaños y contradicción entre los peldaños y los que suben! Subir quiere la vida y, subiendo, superarse a sí misma”<sup>986</sup>.

Y esta *cuerda-puente-escala* sigue en pie incluso aunque arriba no encuentra nada en donde apoyarse; es decir, que a pesar de la *muerte de Dios*, sigue en pie la verticalidad del antiguo régimen (aunque, esta vez, como *ascetismo vital* en un contexto ateo). “Hasta en la sentencia de Zaratustra de que el hombre es un cable tendido entre lo animal y lo sobrehumano vuelve de nuevo este motivo problemático de un aparato que apunta a la trascendencia sin poder quedar fijado al polo opuesto”<sup>987</sup>. Apuntar a la verticalidad de la trascendencia, y no a la horizontalidad de la inmanencia, es para Sloterdijk el gesto supremo de lo *sobrehumano*. Por ende, “el gran teatro del mundo trataría del duelo entre los secesionistas y los sedentarios, entre los huidores del mundo y los asentados-en-el-mundo”<sup>988</sup>. Sin embargo, un nomadismo horizontal como el de Braidotti, para este ascetismo vital, es una forma de sedentarismo que se asienta en el mundo. A fin de cuentas, se trata de una confrontación entre el carácter intempestivo de *una vida* como potencia impersonal (que reivindica a un Nietzsche leído en clave interpretativa deleuziana) y el carácter intempestivo de una *antropogénesis* en que el ser humano se auto-produce a sí mismo (desde una lectura nietzscheano-heideggeriana que aprehende la hechura autoplástica del *humano-homínido en ejercicio* como condición de posibilidad del *Dasein*). O bien, lo que vendría a ser lo mismo: frente al privilegio de la *potencia vital creativa* (que ejecuta actos performativos), tenemos la emergencia de un *acto antropotécnico inventivo* (que explota privilegiadamente la potencia de lo vivo). De este modo, propuestas

---

<sup>986</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p.173.

<sup>987</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 169.

<sup>988</sup> Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 284.

filosóficas como las anteriormente mencionadas perpetúan la disputa del acontecimiento como ritmicidad del *entre* que afirma protagónicamente, de la *Vida*, sólo uno de sus sentidos. Más, en nuestra relectura de Nietzsche<sup>989</sup>, hemos podido apreciar cómo ambas tendencias emergen en su texto, más allá de que se quiera ver en ello la necesidad de *decir dos veces* (sentido del ser y sentido de la vida) *ya que siempre es a la vez* (al estilo de la *doble afirmación* univocista de Deleuze) o, por el contrario, ver en la doble orientación al ser y la vida el gesto de nombrar *al ente y al ser del ente*, lo cual convertiría a Nietzsche – paradójicamente–, en el *último metafísico* y en el *nihilista perfecto* (según la exégesis de Heidegger que, haciéndose eco de la orientación al ser, terminará por invertir la *Vida* y edificar el *Dasein*).

Sin embargo, como hemos intentando argumentar en este trabajo, en la ejecución-ejecutante de lo viviente se afirman, indefectiblemente, ambos sentidos/orientaciones. Por lo demás, ni *bios y techné* se fusionan en la posmodernidad tardía (como sostiene Haraway y Braidotti), ni el despliegue de la técnica se restringe a la deriva humano/homínida (como plantea Sloterdijk). *La vida*, antes bien, *es técnica*; a saber, ejercicio de pliegue autopoietico que se propaga encabalgado simpoiéticamente al devenir de un plano/universo. La vida es potencia y devenir creativo, pero que cataliza su fuerza mediante actos innovadores concretos (es decir, actos técnicos que permanecen como dispositivos en el espacio-tiempo) ejecutados desde el advenimiento de los primeros microorganismos. Por ende, no se trata de que estos dispositivos técnicos sean organizaciones estratificadas que generan un anquilosamiento de la potencia, sino que son lo que permite ejecutar la creatividad ligera de una “*sobre-vida*” sin necesidad de caer en una radical contraposición entre verticalidad y trascendencia. Sin embargo, este exorcismo de la verticalidad ascética no quiere decir que todo se funda en *un mismo clamor del ser para todos*

---

<sup>989</sup> Esta breve e incipiente relectura, en efecto, permite comprender con mayor claridad por qué, en nuestro anterior movimiento, aprehendimos la propuesta filosófica de Nietzsche a partir del protagonismo de un *movimiento de despliegue* (que lo situaba, paradójicamente, en una tradición platónico-kantiana) y no, como se suele considerar, como formando parte de una tradición spinozista-heracliteana que ejecuta un *movimiento de pliegue* (del que daría cuenta su propuesta vitalista que rechaza y exorciza la lógica idealista de los trasmundos, tanto en su variante divina como racionalista).

*los entes*, en una misma horizontalidad unívoca y *contingente* de la potencia. Antes bien, existe en un encadenamiento *necesario* de disposiciones técnicas diferenciadas, entre las cuales se encuentra el propio cuerpo. Desde aquí releemos la siguiente frase de Nietzsche: “existe una obra de arte, al parecer sin artista: la que aparece como cuerpo”<sup>990</sup>. Y este es, en efecto, el *sentido del ser particular-corporal* que se conjuga de forma simultánea con el *sentido general de la vida*, pero ejecutado como encabalgamiento diferencial de *un mismo eco* que se diversifica: como *oiko/morada* (del ser) que se hace eco (como vida).

La necesidad del encabalgamiento, incluso, la podemos sentir en la propia Margulis: “mientras que las bacterias genéticamente fluidas son funcionalmente inmortales, en los eucariontes la sexualidad va ligada con la muerte”<sup>991</sup>. No es, por ende –como piensa Braidotti–, un asunto que sólo se explique por la esterilidad de la costumbre. Pero tampoco, siguiendo a Sloterdijk, se trata de concebir a la muerte como el test más difícil y fundamental que define la peligrosidad vertical que pone en juego el sujeto ascético-acrobático. Para nosotros, el *placer de aniquilar y destruir* del que hablaba Nietzsche, es aprehendido como *ejecución-ejecutante* (y no como muerte). La actividad vital, como hemos insistido, *ejecuta physis* de forma continua, indefectible y constante. Los pliegues vivientes, como repetimos con Kauffman, ejecutan ciclos de trabajo. Y, como bien apuntó Hegel en su monumental *Fenomenología del Espíritu*, “es por medio del trabajo como viene ella a sí misma [como entra en sí, como se recoge en sí]”<sup>992</sup>; es mediante trabajo que el *sirviente/esclavo* –y no el *señor/amo*–, permanece en contacto con la naturaleza y la vida. Sin embargo, para nosotros, lo que viene a sí mismo por medio del trabajo no es la consciencia –como piensa Hegel–, sino que es la vida misma (y seguirá haciéndolo, muy probablemente, después de que toda consciencia se extinga). Porque, de hecho, la vida no viene a sí *por medio* del trabajo, sino que *es* trabajo que no puede dejar de ejecutarse, de hacerse eco, de encabalgarse. Antes de toda consciencia, antes de toda humana plusvalía, la vida siempre se desborda y acrecienta a sí misma. Ya desde los primigenios pliegues microbianos la deriva de vida se despliega encabalgada

---

<sup>990</sup> Nietzsche, F., *La voluntad de poder*. Op. Cit., p.525.

<sup>991</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 109.

<sup>992</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2009, p. 298.

sobre el devenir de la *physis*; y lo hace, de hecho, cabalgando su propia ejecución-ejecutante; a saber, su actividad metafísico-metabiótica de *hacerse eco* difractando el devenir como *contratiempo*. Luego, a partir de las innovaciones técnicas generadas en este proceso de encabalgamiento, se ensambla una nueva modalidad de pliegue (eucariótico) que, a su vez, se despliega encabalgándose a la red de pliegues procariótico-microbianos. Y estos pliegues eucarióticos, de igual modo, se encabalgan metafísicamente en unidades autopoiéticas de segundo orden que, simultáneamente, se encabalgan metabiótica al devenir (de la *physis*), a la bio-esfera (del planeta), al flujo de comunidades microbianas y a las propias comunidades/multiplicidades eucarióticas que en su ejecución-ejecutante se difractan; a saber, protistas, hongos, animales y plantas que, en sí mismas, propagarán un eco en que se encabalarán órdenes, familias, géneros y especies diferenciadas.

Ahora bien, que a partir de aquí podamos ecografiar un determinado *dominio* (eucarionte) del que emerge un *reino* (por ejemplo, animal) que propaga un *filum* (chordata-vertebrado) que se ejecuta en múltiples *clases* (siendo una de ellas los mamíferos) que, entre sus múltiples ecos, genera un determinado *orden* (primate) que en su operatividad genera una *familia* (homínida) cuyo *género* (homo) se diversifica en diferentes *especies* (entre ellas, el *homo sapiens*), no quiere decir que dicho árbol taxonómico se encuentre compuesto por rígidas ramas sustancializadas que se despliegan como compartimentos estancos que rigidizan el dinamismo de una potencia de vida. Las múltiples derivas de vida, por el contrario, operan como encadenamientos de estados metaestables que se encabalgan diacrónica y sincrónicamente en la multiplicidad de su mismo dominio (eucarionte), con otros dominios (por ejemplo, sobre el procarionte, gracias al cual se puede “perpetuar la anomalía química que es nuestra atmósfera”<sup>993</sup>) y hasta con el mismísimo despliegue espacio-temporal del universo. Por ende, puede que no resulte del todo adecuada la metáfora clásica del *árbol de la vida* que emerge raudo y orgulloso hacia la altura a partir de una única y misma semilla (a saber, *LUCA*, acrónimo inglés de *Last Universal Common Ancestor*). Pero, ¿quiere esto decir que “las multiplicidades [vitales] son

---

<sup>993</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 108.

rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes”<sup>994</sup>, motivo por el cual “la axiomática ha sido abandonada en beneficio de una aprehensión móvil de las complejidades (...y) el rizoma de Deleuze triunfa sobre el árbol de Descartes”<sup>995</sup>. Como podemos apreciar, nuevamente emerge la tensión y disputa partidista entre verticalidad y horizontalidad, entre “dos tipos de multiplicidades: métricas, y no métricas; extensivas, y cualitativas; centradas, y acentradas; arborescentes, y rizomáticas”<sup>996</sup>. Y, por mucho que Guattari y Deleuze tomen la precaución de asumir explícitamente que “en los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos”, finalmente el protagonismo, indefectiblemente, corre siempre para ellos por cuenta de una “línea molecular más flexible (...que) pone todas las cosas en juego, pero a otra escala y bajo otras formas, con segmentaciones de otra naturaleza, rizomáticas en lugar de arborescentes”<sup>997</sup>.

Por otra parte, nada casualmente, Sloterdijk denunciará que se ha prestado escasa atención a la poderosa influencia que, en diferentes civilizaciones, culturas y tradiciones, ha presentado y promovido el *motivo arbóreo*. En este sentido, no sólo confiesa su abierta “impaciencia por leer alguna vez una historia de la filosofía escrita *sub specie arboris*”<sup>998</sup>, sino que ejecuta, también, una contraposición y disputa explícita con el motivo rizomático: “el rizoma no constituye incondicionalmente una alternativa frente al árbol: también puede verse como la estructura más pobre y en todo caso más superficial, si tenemos en cuenta que todo lo que produce un micelio o un rizoma puede producirlo también un árbol (originando...) una rica diferenciación vertical”<sup>999</sup>. Y si bien este reconoce que el árbol posee una *complejidad aristocrática* (que contrasta con la complejidad anarquista y no-jerárquica del rizoma), finalmente Sloterdijk insistirá en “la necesidad de volver a contar de nuevo la historia de la filosofía bajo el signo de la forma redonda”; es decir, mediante una conceptualización esférico-arborescente que centra la atención en

---

<sup>994</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 14.

<sup>995</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p. 42.

<sup>996</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 492.

<sup>997</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., pp. 25 y 203.

<sup>998</sup> Sloterdijk, P. & Heinrichs, H. J. *El sol y la muerte. Investigaciones dilógicas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003, p. 246.

<sup>999</sup> Sloterdijk, P. & Heinrichs, H. J. *El sol y la muerte*. Op. Cit., p. 247, la cursiva es nuestra.

los troncos, en “esos intermediarios masivos que median entre las esferas-raíz y las esferas-ramaje”<sup>1000</sup>, ejecutando, de este modo, su característico gesto de *estar-en-el-medio* (a saber, lógica del *entre* propia de la *ritmicidad del acontecimiento*) con un impulso *vertical, vitalista y ascético*.

Para nosotros –insistamos nuevamente–, esta disputa carece de sentido nutritivo y únicamente acrecienta la resonancia del *entre dos* que, reconociendo la tensión abierta, no-totalitaria e inmanente (*entre*, por ejemplo, continuidad/discontinuidad, horizontalidad/verticalidad y/o entre rizomático y arborescente) termina por otorgarle el protagonismo exclusivo a uno de dichos sentidos, disputándole –de paso– explícitamente la comprensión del acontecimiento a las problematizaciones que ejecutan su propuesta desde el sentido/ritmicidad contrario. No nos sirve, por tanto, ejecutar una propuesta *rizorescente o arbomática* que, reconociendo la necesidad de ambas, las funde en un único y mismo *entre* de inmanencia inmanencial o inmanencia trascendental, respectivamente. Lo que necesitamos, antes bien, es aprehender la multiplicidad de *encabalgamientos* con que la vida no cesa de *hacerse eco*. Lo que hay, de este modo, es una horizontalidad rizomática que se *redobla* (y no desdobla) como verticalidad arborescente; es decir, que *encabalga* “en tres” movimientos (pliegue-despliegue-repliegue), “dos” devenires (despliegue-sobre-despliegue). Así, literalmente, encabalgamos el *entre dos*, que deviene

*en tres,*  
*dos.*

Se ejecuta, así, la *accidentalidad* de un encabalgamiento que, sin romper o quebrar la continuidad de un único y mismo plano-universo, genera una *pausa/contratiempo* que *difracta*<sup>1001</sup> el devenir del espacio-tiempo. Porque, si bien coincidimos plenamente con Margulis y Sagan cuando sentencian que la verticalidad de la sexualidad meiótica propia del dominio eucarionte surge *accidentalmente* en el despliegue de la vida (como una respuesta al hambre y al

---

<sup>1000</sup> Sloterdijk, P. & Heinrichs, H. J. *El sol y la muerte*. Op. Cit., pp. 248 y 246.

<sup>1001</sup> Si bien en la raíz etimológica de esta palabra se puede rastrear un indicio de discontinuidad y quiebre (en tanto que deriva del latín *diffRACTUS*: 'roto, quebrado'), la comprendemos aquí en un sentido físico, como “desviación de una onda al chocar con el borde de un cuerpo opaco o al atravesar una abertura”\*; en este caso, la desviación encabalgada del devenir al atravesar el pliegue/abertura de la vida. Para una utilización (diferente) del concepto de *difracción* en filosofía, dirigirse al trabajo de Donna Haraway y Karen Barad.

\* <https://dle.rae.es/?id=DkAGTIa>

canibalismo, más que –como suelen repetir ciertos biólogos– como un mecanismo innovador que emerge y perdura porque aumenta la variedad y acelera la evolución), no es menos cierto que la horizontalidad de la red procariótica también emerge, en el devenir del universo, como una *accidentalidad-contratiempo*. No se trata sólo de aprehender la accidentalidad vertical que lleva a las protistas, frente a la escases de alimentos, a recurrir al canibalismo y, por ende, a la necesidad de generar una *invención técnica* que les permitiese lidiar con la *diploidía* (a saber, con una doble dotación de material genético), que fue en su origen una condición monstruosa y anormal: “unos organismos hinchados a causa del canibalismo, intentando liberarse de su duplicación (...) tuvieron que ingeniárselas para hacer el proceso reversible; para ello legaban a sus hijas sólo la mitad del material genético cuando se dividían. Esto significaba una nueva elaboración del proceso normal de mitosis (...es decir) adoptar el proceso de *meiosis*, en que sólo la mitad de los genes paternos, una sola dotación de cromosomas, pasaba a los individuos de la siguiente generación”<sup>1002</sup>. Se trata, también, de aprehender la accidentalidad horizontal con que los pliegues procarióticos *se hacen eco* generando un *contratiempo* (emergencia de un ciclo autónomo/autopoiético a partir de ciclos e hiperciclos físicos crecientemente complejos, pero no auto-producidos), no menos repentino que el paso ejecutado desde lo procariótico a lo eucariótico (que no resulta explicable –como insiste Margulis– por cambios graduales en el tiempo). De hecho, la verticalidad metafísica no emerge con posterioridad a la horizontalidad metabiótico-microbiana, sino que la ejecución particular de cada pliegue viviente que persevera en su ejecución de plegado, es *co-operativa* con la ejecución colectivo-propagativa. Con el advenimiento del pliegue eucariótico, por ende, lo que tenemos es un cambio de protagonismo operativo (de la horizontalidad a la verticalidad, en que continúan –no obstante– co/operando ambos en un ejercicio simultáneo) que *recrea* la verticalidad mediante la ejecución de dispositivos antiguos encabalgados y reinventados en una nueva problemática. De este modo, si “la vida es un juego de suma *no cero* (... en el cual) la cooperación aumenta a medida que transcurre el tiempo”<sup>1003</sup>, el ser co-

---

<sup>1002</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., pp. 178 y 177.

<sup>1003</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., pp. 140 y 141.

operantes implica que se construyen dispositivos nuevos *sobre* dispositivos anteriores, abstrayendo funciones complejas que cristalizan disposiciones operacionales que, a la par que añaden complejidad co-operativa (por ejemplo, en el proceso de especificación funcional que afecta tanto a órganos –en el contexto de un organismo pluricelular– como a organelos –en el caso de una célula–), restringen, simultáneamente, la flexibilidad de su diseño (recordemos que, siguiendo la metáfora de Margulis, los eucariontes son a lo sólido lo que los procariontes a lo gaseoso). Así, el ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* de una célula procariótica independiente (como la mitocondria), luego se “sobre-despliega” en el interior de un pliegue eucariótico, ya que “toda célula con núcleo está repleta de mitocondrias de respiración profunda que en tiempos inmemoriales fueron bacterias”<sup>1004</sup> (y una situación análoga, siguiendo la teoría simbiogenética, ocurriría con los plástidos y los undulipodios, que también habrían sido originariamente procariontes independientes). Estos últimos, de hecho, en tanto que diminutos látigos presentes en muchas células nucleadas, cuya función es el movimiento ondulatorio/oscilatorio, probablemente provengan de una bacteria espiral, móvil y filiforme llamada *espiroqueta* (a saber, “la bacteria más veloz del microcosmos [cuyo] *oficio* es el movimiento”<sup>1005</sup>). Sin embargo, al encabalgarse inicialmente a la operatividad del pliegue eucariótico, la movilidad propagativa externa que esta aportaba es sacrificada y re-utilizada para poner en marcha un sistema de movilidad interna, en que dichos microtúbulos son puesto al servicio de propósitos intracelulares (por ejemplo, en la antes mencionada reproducción mitótica). En tanto que esta comienza con el AND disperso en el núcleo que se enrolla y condensa formando cromosomas (es decir: ejercicio de *plegado* del material genético), que luego se *des-pliega* (en el proceso de mitosis), para, finalmente, *re-plegarse* en el ejercicio meiótico que genera una nueva célula, tenemos que la complejización metafísica de la autopoiesis eucariótica ejecuta un encadenamiento metaestable de dispositivos anteriores en un nuevo escenario/problema que, sin ser puramente contingente, es accidental (en la medida que los *datos heredados* son nuevamente puestos en juego y re-lanzados), y sin ser puramente necesario,

---

<sup>1004</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 149.

<sup>1005</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 157.



opera de modo encabalgado (debido a que las *reacciones en cadena* se convierten en *reacciones que encadenan* operaciones que amplifican un devenir difractado). De este modo, la ejecución metafísica del *pliegue-despliegue-repliegue* no sólo se complejiza en su *eterno retorno* (“después de todo, animales y vegetales regresan, en cada generación, a la fase unicelular”<sup>1006</sup>), sino que también se verticaliza en un proceso de diferenciación funcional a nivel metafísico y metabiótico: “cualquiera que haya sido el camino hasta la multicelularidad, la ventaja evolutiva más importante de ésta reside en la posibilidad de diferenciar funciones”<sup>1007</sup>. Y estas diferenciaciones pluricelulares, en efecto, se ejecutaron de forma múltiple (según Margulis, la pluricelularidad probablemente evolucionó una docena de veces por separado en las bacterias y más de cincuenta en las protistas), hasta alcanzar tres *modos operativo-metafísicos diferenciados*: *hongos, vegetales y animales*, los cuales se ejecutan, no obstante, de modo metabiótico-encabalgado: “el 95 por ciento de las plantas terrestres actuales poseen hongos simbióticos en sus raíces”, mientras que “las fanerógamas, la manifestación de los cloroplastos que más éxito ha conseguido en la Tierra, coevolucionaron con los animales desde el principio”<sup>1008</sup>. A su vez –para incrementar exponencialmente la complejidad, no sólo en lo vertical, sino también en el eje horizontal– estos tres reinos/dominios se encabalgan interna y externamente a la red procariótico-microbiana. Por este motivo, “sería un error considerar la evolución como un proceso en constante progresión ascendente”<sup>1009</sup>. Como hemos visto, hasta el día de hoy, se mantienen activas y operativas una enorme variedad de invenciones microbianas que resultan absolutamente fundamentales e irremplazables para la ejecución eucariótica de la vida en la Tierra, tanto interna como externamente. A nivel externo, ya mencionamos la importancia de la red bacteriana en la mantención de la atmósfera en tanto que anomalía planetaria. A nivel interno, por su parte, el microcosmos bacteriano no sólo

---

<sup>1006</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 184.

<sup>1007</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 120.

<sup>1008</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., pp. 190 y 193. “Aunque son considerados un reino aparte, los hongos están relacionados con los vegetales. Probablemente se originaron a partir de una línea de protistas parecidos a los hongos actuales que absorberían el alimento directamente a partir de las algas, vegetales y animales vivos o muertos, y los hongos parecen haber evolucionado conjuntamente con los vegetales en su emigración hacia el medio terrestre”. Op. Cit., p.207.

<sup>1009</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 124.

habita particularmente al interior de nuestros cuerpos (pensemos, por ejemplo, la *escherichia coli* presente en nuestro aparato digestivo), sino que la multiplicidad de invenciones del mundo procarionte se hacen eco en nuestros cuerpos permitiendo que nos ejecutemos del modo particular en que lo hacemos (ya mencionamos, por ejemplo, las técnicas de reparación del ADN, la respiración aeróbica y/o la movilidad interna y externa que posibilita la presencia de microtúbulos). Es gracias a estos, como vimos, que se puede ejecutar la danza de *pliegue-despliegue-repliegue* de los cromosomas e, inclusive, la actividad microtubular estaría directamente vinculada con la posterior emergencia de una *innovación técnica* que llamaremos *pensamiento*. En efecto, no sólo existe una abundante presencia de microtúbulos en el cerebro, sino que la especialización de las células cerebrales conlleva que estas no se dividan ni se desplacen, centrándose en una única función: “enviar señales y recibirlas, como si los microtúbulos que se habían utilizado para formar los undulipodios y para el movimiento de los cromosomas hubieran sido usurpados para la función del pensamiento”<sup>1010</sup>. Este proceso, aprehendido desde una ritmicidad deleuziana, implicaría visualizar la ejecución de una continua *desterritorialización* del aparato microtubular (la cual, en efecto, se ejecuta en el despliegue de los pliegues vivientes), pero que, para nosotros, de forma simultánea implica asumir el ejercicio de encadenamiento de estados/dispositivos metaestables progresivamente conseguidos (lo cual, no obstante, no sigue ningún tipo de finalidad –sino que, antes bien, se ejecuta en la ritmicidad de la *accidentalidad/contratiempo*–, ni define un ordenamiento rígido y secuencial por etapas en que la última –es decir, la etapa presente– anula y conserva de forma mejorada la actividad de las precedentes). Ahora bien, que no exista mejoramiento necesario, continuo y predefinido, no quiere decir que prime la anarquía de la pura contingencia que pone todo nuevamente en juego. Los *datos heredados* con que se recrea continuamente el juego, para nosotros, no deben ser concebidos como la pura potencia virtual en que bullen las singularidades

---

<sup>1010</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 167. “Si las espiroquetas son verdaderos antepasados de las células cerebrales o neuronas, entonces los conceptos y señales del pensamiento se basan en capacidades físicas ya latentes en las bacterias (...) Todos nuestros inventos predilectos fueron anticipados por nuestros compañeros de planeta. ¿Por qué no el pensamiento?”. Op. Cit., pp. 168 y 169.

impersonales de una maquinaria abstracta. Lo heredado, también, son *dados/dispositivos* concretos que amplifican ciertas resonancias (y no otras)<sup>1011</sup>, sin que esto implique un anquilosamiento de la potencia. Por el contrario, las invenciones técnicas ejecutan una recreación difractiva de la potencia que le permite seguir creando siempre por encima de sí misma, en un único y mismo plano de pura *inminencia* ejecutiva. Con la invención del pensamiento, por ejemplo, se amplifican los dispositivos de movilidad que, de forma múltiple, se han ejecutado horizontal y verticalmente, rizomática y arborescentemente. Por ende, es necesaria la horizontalidad rizomática de la red bacteriana, pero también la verticalidad arborescente de diferenciación funcional que permite la especialización de grupos celulares que, encabalgados internamente, ensamblan la corporalidad de unidades autopoieticas de segundo orden y, externamente, se encabalgan con otros dominios y con comunidades de su propia especie. Llegar, por tanto, a utilizar el “aparato espiroquetal para la percepción del mundo exterior”<sup>1012</sup> y, a partir de aquí, desarrollar un *dispositivo tecno-perceptivo* que permita *eco-grafiar* el despliegue móvil del universo (a saber, el pensamiento), requiere la ejecución necesaria de una diferenciación funcional que, como dijimos, es probablemente la mayor ventaja evolutiva que aporta la multicelularidad vertical que ensambla una multiplicidad diferenciada de cuerpos (por ejemplo: de animales, plantas, protistas u hongos). En efecto, como plantea Margulis, “la multicelularidad incrementó la eficiencia y la potencialidad de una diversificación espectacular en la *forma del cuerpo*”<sup>1013</sup> que, para nosotros, es el modo metafísico-metabiótico con que se *hacen eco* ejecutivamente las comunidades de pliegues eucarióticos. A fin de cuentas, hoy más que nunca (aunque, por motivos diferentes), se mantiene vigente la apreciación de Spinoza:

---

<sup>1011</sup> Dicho de otra manera, no sólo se encierran singularidades impersonales y/o pre-individuales, sino que también invenciones concretas en forma de dispositivos que cristalizan potenciales operacionales: “Hace tiempo, las espiroquetas microscópicas tenían que nadar frenéticamente para sobrevivir. Ahora, transcurridos millones de años, encerradas en un órgano llamado cerebro, los vestigios de sus nucleótidos y de sus proteínas conciben y dirigen los actos de una amalgama muy compleja de asociaciones bacterianas muy evolucionadas denominada ser humano”. Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 171, la cursiva es nuestra.

<sup>1012</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 186.

<sup>1013</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 118, la cursiva es nuestra.

“nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el Cuerpo”<sup>1014</sup>. Como planteamos previamente en nuestra breve relectura de Nietzsche, se trata del *sentido del ser particular-corporal* que se conjuga de forma simultánea con el *sentido general de la vida*, pero ejecutado como encabalgamiento diferencial de *un mismo eco* que se diversifica: como *oiko/morada* (del ser) que se hace eco (como vida). Por ende, es en esa obra de arte que aparece sin artista (a saber, en el cuerpo), en donde podremos aprehender la cristalización difractiva con que la vida se ejecuta como espacio y como tiempo a la deriva.

Ahora bien, esto no quiere decir que la *estructura corporal* del viviente sea extensiva, espacial y vertical, mientras que su *organización autopoietica* deba ser aprehendida como una coordenada horizontal, temporal e intensiva. Ya sea que esta operación la ejecutemos desde un mecanicismo cartesiano (con un protagonismo de lo espacial-extensivo) o desde un espiritualismo bergsonian (con un protagonismo de lo temporal-intensivo, en que el cuerpo reside en el presente y el alma/autopoiesis lo hace en el pasado), en ambas se recae indefectiblemente en un nefasto reduccionismo que se amplifica –como vimos– diferencialmente en el disputa del acontecimiento. Si, como plantean Sagan y Margulis, “en cierto sentido, la esencia de la vida es una especie de memoria”, no lo es simplemente porque esta se inscriba en un código genético (ya que, la memoria propia del *hacerse eco*, también se inscribe en los dispositivos inventivos –como la fotosíntesis, la respiración o el pensamiento–, con que el viviente se ejecuta materialmente dándose un cuerpo), pero tampoco lo es únicamente porque en su espíritu, alma u organización autopoietica resida la in/temporalidad vital y abstracta de su potencia o esencia. Dicho de otra manera: la memoria es inmanente a los dos sentidos/orientaciones del hacerse eco, por lo que, simultáneamente, debemos afirmar la amplificación del ejercicio metafísico de *pliegue-despliegue-repliegue* y la resonancia metabiótica de su *sobre-despliegue* (en lo actual y lo potencial, en lo abstracto y en lo concreto). Así, tenemos que desde la emergencia de la vida microbiana se propaga y mantiene una ejecución operativa propia de la vida (a saber, el hacerse eco como *pliegue-despliegue-repliegue* en tanto que organización de un plano abstracto y estructuración de un pliegue concreto) a la par que esta se ejecuta *sobre-*

---

<sup>1014</sup> Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p.187.

*desplegada* en una operatividad virtual encabalgada en que se ejercitan invenciones técnicas particulares y concretas tanto en lo interno (del pliegue) como en lo externo (de la bio-esfera).

En un *ecología corporal*, por ende, se conjuga tanto la serie metabiótica como la serie metafísica: y lo hace, como hemos insistido, desde el principio (ya que, para nosotros, el cuerpo no se restringe a la ejecución de un organismo pluricelular, sino que también es aplicable al cuerpo celular de los primeros pliegues que autoproducen su morada como vivientes). Mientras que en la horizontalidad del *cuerpo celular* procariótico la multiplicidad de pliegues individuales se ejecutan con un protagonismo de lo colectivo<sup>1015</sup>, en la verticalidad de los *cuerpos pluricelulares* eucarióticos la multiplicidad de pliegues individuales se ejecutan con un protagonismo de lo particular; es decir, de un cuerpo que se erigirá arborescentemente definiendo reinos, clases, familias y especies. Sin embargo –insistamos–, en ambas ecologías opera la verticalidad y la horizontalidad, solo que, en la primera, la metafísica se encuentra al servicio de la metabiótica (en tanto que la ejecución particular de los pliegues procarióticos opera en una red horizontal que, a su vez, opera colectivamente sobre el planeta [recodemos, por ejemplo, la crisis del oxígeno]), mientras que en la ecología vital eucariótica es la metabiótica la que se dispone como una escenografía en la que se ejecuta el drama protagónico de una ejecución metafísica. En esta, además, la metabiósisis inicia una deriva operativa que, en lo estructural, la organiza gravitando en torno a una operación metafísica que la particulariza. Ya no se trata sólo de operar en el medio planetario mediante la absorción de nutrientes y la eliminación de desechos (extendiendo, por ejemplo, su rango de acción y afección a esferas territoriales cada vez más amplias), sino que la propia operación vital metabiótico/pro-eyectiva se particulariza y es utilizada protagónicamente en la construcción de nuevas corporalidades metafísicas. Por ejemplo, al salir del medio acuático y

---

<sup>1015</sup> No es casual, en este sentido, que incluso hoy en día continuemos definiendo, de forma *singular*, a una multiplicidad de combatientes del fuego como *cuerpo de bomberos*, o a la pluralidad de profesores que componen una determinada universidad como su *cuerpo docente*.

aventurarse a la exploración del medio terrestre<sup>1016</sup>, tanto animales como plantas debieron inventar nuevas estrategias que les permitiesen ex-tender el dominio acuático a partir de sus propios cuerpos (además –claro–, de poner en juego nuevos equipos de respiración, cubiertas externas –como pieles y caparazones–, músculos y huesos para compensar la falta de flotación, etc.). Por ende, lo que anteriormente era excretado al medio ambiente como material de desecho (por ejemplo, el calcio), ahora comienza a ser exteriormente organizado (en relación a la horizontalidad del ejercicio de plegado) a la par que interiormente estructurado (en un cuerpo pluricelular eucariótico que se constituye en una unidad autopoiética de segundo orden que se cohesionan y agencia a partir de dichos desechos organizados). Al respecto, recordemos las palabras de Margulis y Sagan:

“Utilizado siempre por células nucleadas, el exceso de calcio tiene que ser excretado o amontonado de manera inofensiva fuera de la solución. Desde los tiempos del Cámbrico distintos organismos han venido acumulando sus reservas en forma de fosfato cálcico, que adopta formas tales como los dientes o los huesos, o en forma de carbonato cálcico, como en los caparazones calcáreos. Los esqueletos no se formaron de la nada durante el Cámbrico: los músculos de la fauna de Ediacara precedieron a los esqueletos del Cámbrico”<sup>1017</sup>.

Pero, es más. En otro sitio, Margulis explica que el gran éxito y proliferación de los organismos multicelulares “se debió a la habilidad de las células para secretar *material no vivo, extracelular*, para su protección y soporte”<sup>1018</sup>. Ahora bien, el uso de material *no vivo* como protección y soporte se constituye en una *estrategia técnica* fundamental que, sin embargo, no debe ser comprendida como la introyección técnico-protética de la *muerte* en el seno de la

---

<sup>1016</sup> “En una mirada retrospectiva, la adaptación de los animales a la vida en tierra puede contemplarse como un problema de ingeniería de proporciones desalentadoras, comparable en su complejidad a lo que representaría para el ser humano la vida en otro planeta”. Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 201.

<sup>1017</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 205.

<sup>1018</sup> Margulis, L. *El origen de la célula*. Op. Cit., p. 122, la cursiva es nuestra.

operación vitalista (al estilo de la *ecotecnia de los cuerpos* que defiende Nancy y Derrida). Para ellos, en primer lugar, la intrusión originaria de este protético germen de muerte es consustancial al proceso ejecutivo de la vida misma, sin hacer una distinción comprensiva entre la ecología corporal procariótica y eucariótica; es decir, sin visualizar ni aprehender la fenomenología microbiana de la vida. En este sentido, no son capaces de comprender que el advenimiento de *lo técnico* no sólo es previo al quehacer instrumental y racional del ser humano –como ellos acertadamente problematizan–, sino que la *techné* emerge de la ejecución de un pliegue bacteriano que no guarda relación alguna con la incorporación protética de la muerte (sino que, antes bien, con la ejecución metafísico/metabiótica de lo viviente). En segundo lugar, esta intrusión técnico-protética de la muerte es conceptualizada por ellos como ejercitando una síncope que genera una interrupción del contacto<sup>1019</sup>, mientras que, para nosotros –como hemos insistido e insistiremos hasta el cansancio– de lo que se trata es de un contratiempo/encabalgamiento que hace emerger la posibilidad de contacto. En la primigenia ejercitación técnica del pliegue microbiano la posibilidad de contacto se encuentra dada por la distinción de una unidad espacio/temporal autoprodutora que define una interioridad acoplada por contacto a una exterioridad en que otros pliegues, además, se están materialmente ejecutando. Por ende, no se trata de un pliegue que, introyectando la técnica y la muerte, interrumpe la continuidad y el contacto perenne de una physis que indefectiblemente deviene; sino que, antes bien, la ejecución de un pliegue vital posibilita que el devenir de *reacciones en cadena* de la physis pueda no sólo continuar extensivamente *desencadenándose*, sino que también esta pueda *estimarse* al propagarse; es decir, posibilitar la emergencia de *reacciones que encadenan* a partir de *mediciones y afecciones* internas. Dicho de otro modo: es con la ejecución del pliegue viviente que emerge en la continuidad del devenir, no una ruptura, sino un encabalgamiento que monta un nuevo modo de agencia; a saber, un modo sintiente que se ejercita doblemente en una medición/estimación de su medio (es decir, en una operación

---

<sup>1019</sup> “Mas adelante intentaremos mostrar que el motivo de la síncope, o sea, de cierta interrupción del contacto, significará todas las interrupciones...”. Derrida, J. *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Op. Cit., p. 168.

metabiótico-perceptiva<sup>1020</sup>), a la par que en una medición/estimación de su propia ejercitación interna (en una operación metafísico-aperceptiva). Y, como dijimos, en la ejecución microbiana del pliegue el protagonismo corre por cuenta de lo metabiótico-perceptivo en su despliegue colectivo; lo cual, sin embargo, no quiere decir que lo aperceptivo no se encuentre presente, ni que lo técnico venga a incrustarse posteriormente como una prótesis de muerte. En la corporalidad pluricelular eucariótica, simplemente, es la ejecución técnica de una arborescencia vertical la que opera de forma protagónica (sin quiebre, sin ruptura, sin muerte). Pero, ¿no citábamos, previamente, a la propia Margulis sentenciando que, si bien las bacterias, en su fluidez horizontal de intercambio genético eran funcionalmente inmortales, los eucariontes –en cambio–, en tanto que intercambiaban material genético de forma vertical, se desplegaban indefectiblemente ligados a la muerte?

Efectivamente, pero se trata aquí de una muerte conceptualizada como imposibilidad de un cuerpo particular/vertical de *afirmarse* técnicamente; es decir, de ejecutarse simultáneamente metabiótica y metafísicamente. Sin embargo, ni la muerte estaba dentro del pliegue como germen protético (sino que, antes bien, la única mortalidad que este ejercita y conoce es el de una vida doblemente afirmativa que ejecuta *physis* haciéndose eco), ni esta muerte es la antítesis, final y/o finalidad de lo vivo (ya que, como expusimos, es al *silencio*, y no a la muerte, a lo que la vida contraviene lúdicamente en su camino). Así, la muerte no guarda relación con la introyección técnico-protética que interrumpe el contacto, sino con la imposibilidad de ejecutarse técnicamente haciendo contacto con tacto en el acto. *Morir* es dejar de *morar* en el protagonismo de la verticalidad, pero no dejar de operar en la horizontalidad de la vida. *Morir* es *dejar de morar en la demora* (es decir, en la preeminencia de una interioridad metafísica) para *dejar demorar la demora* (a saber, la preeminencia ejecutiva de una exterioridad metabiótica). *Morir* es dejar de hacerse eco protagónicamente como casa/cuerpo para hacerse eco como resonancia y movimiento que va al encuentro. No se trata, sin embargo, de *morirse* para *irse*, para *fundirse* con un único flujo venidero como una gota que retorna a la magnificencia primigenia de

---

<sup>1020</sup> En estricto rigor, en la operación procarionte el protagonismo corre por cuenta de la *sensación*. Posteriormente realizaremos esta importante distinción.



su Océano. En la resonancia horizontal de una ejercitación metabiótica siempre resiste e insiste una verticalidad que se particulariza como dispositivo. Técnica somos, y en técnica nos convertiremos. No hay retorno al polvo estelar. No hay retorno a la inconmensurabilidad del silencio. No se regresa a lo que nunca se ha dejado (y, en el silencio, estamos siempre encabalgados). Se pro-egresa sin ingreso, sin regreso. Se opera más allá de la vida ejecutándose más allá de la *physis*. Así, nos hacemos eco, y es en el eco en donde permanecemos. Es en la operación ecológica en la que nos desenvolvemos. Y, si bien puede ejecutarse una ecología procariótica sin necesidad de operación eucariótica, la red colectiva bacteriana requiere igualmente de la ejecución particular de cada pliegue y de la permanencia/transmisión que ejecutan las innovaciones operacionalizadas en dispositivos técnicos. Es así como la red se teje y entreteje. Ya vimos, previamente, como las *innovaciones evolutivas* que ejercita la vida deben ser entendidas como *inventos perdurables del microcosmos* (a saber, dispositivos) que utilizan una y otra vez biotecnologías bien probadas (como, por ejemplo, la obtención de alimento a partir del Sol, la organización de la información genética y/o la respiración de oxígeno). Es en este sentido que la vida es verticalmente conservadora, definiéndose por una suerte de *memoria* (no reducible a la duración intuida por el bergsonismo ni a la rigidez de un punto de vista puramente genético). Esta “representa la conservación física del pasado en el presente. Al reproducirse, las formas de vida fijan el pasado y graban mensajes para el futuro”<sup>1021</sup>, y lo hacen técnicamente en dispositivos afirmativos, y no en huellas de ausencia que interrumpen el cometido. Es por ello que nos oponíamos a la ecotecnia defendida por Derrida, pero también a la problematización de Deleuze en que los dispositivos estratificados son aprehendidos como adherencias que esclerotizan la virtualidad de la pura potencia. Lo que permanece, para nosotros, no son sólo singularidades impersonales y potenciales pre-individuales. Lo que permanece, también, son dispositivos concretos con potencial difractivo.

Pero: si somos técnica, y en técnica nos convertiremos, ¿quiere esto decir que no *moriremos* porque nos *iremos* a residir en un nuevo agenciamiento técnico? ¿A esto nos referíamos cuando diagnosticábamos, al finalizar nuestro

---

<sup>1021</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 84.

primer movimiento, un agotamiento de lo metafísico y un creciente protagonismo de lo metabiótico? ¿Nos immortalizaremos, acaso, ejecutando una suerte de repliegue tecnológico? El asunto no es tan sencillo. Para entrar en ello, tendremos primero que terminar de comprender cómo emerge un *logos* en la deriva de vida *técnica* (es decir, como se genera un *dispositivo tecno-perceptivo* que llamaremos *pensamiento*) y, posteriormente, ver cómo el indefectible despliegue de este *tecno-logos metafísico* siembra su medio de: a) objetos técnicos en una metabiósis que no sólo se adhiere estructuralmente a la particularidad del propio cuerpo (recordemos, por ejemplo, los desechos de calcio utilizados para la formación de esqueletos), así como a la colectividad de la biosfera (como en la antigua crisis del oxígeno y en la actual crisis de gases de efecto invernadero), sino que organiza y estructura la materia de un modo heautónomo que, sin ser autónomo y auto-producido, es no obstante singular en la ejecución de una evolución/progreso propio y diferido; y b) el despliegue de este *tecno-logos metafísico*, simultáneamente, siembra el medio con su propio logos interno (por ejemplo, mediante el desarrollo del pensamiento mágico, estético-religioso y filosófico que hace emerger un mundo), lo cual terminará generando un encuentro inminente entre *logos* y *techné* por fuera del pliegue viviente; a saber, desencadenando la emergencia de un nuevo *dispositivo tecnológico*, esta vez metabiótico y externo, que será el que ostentará el protagonismo. Por ende –adelantemos–, ni lo metafísico desaparece del tablero de juego (recordemos que no hay síntesis, sino convivencia y cesión de protagonismo), ni él único modo de seguir resonando que encontrará una ecología corporal eucariótica será la externalidad tecnológica (en la medida que, en nuestro actual *plano inminente*, resuenan tanto las *tecnologías metabióticas* y las *tecnologías metafísicas*, así como los *dispositivos técnicos* de ejecución eucariótica y procariótica que crean una multiplicidad de membranas en nuestro *plano hojaldrado de inminencia*).

Pero, ya entraremos en ello. De momento, retomemos nuestro relato (es decir, nuestra *ecografía de lo viviente*). Decíamos que el protagonismo de la horizontalidad microbiana era *re-emplazado* (el protagonismo –insistamos –, no la importancia ni la existencia del operar procariótico), por la verticalidad de una ecología eucariótica pluricelular que genera cuerpos pluricelulares que alcanzan

una mayor complejidad (en términos de diversificación funcional) adoptando una forzosa estructura tridimensional. A diferencia de la estructura colectivo-gasificada de la red bacteriana, la ecología eucariótica debe proveer a cada unidad particular una sólida corporalidad tridimensional técnicamente conseguida que, en la medida que potencia la diversificación funcional interna (definiendo filums, familias y especies), debilita (sin jamás aniquilar, ya que esto desencadenaría su propia imposibilidad de afirmación) las redes de intercambio horizontal que siguen operando diferenciadamente. Es con cuerpos pluricelulares que la operatividad vital metafísica puede salir del agua y explorar la tierra. “Hacerse terrestre significaba desarrollar una dura estructura tridimensional completamente distinta de las primeras formas que permanecían recostadas sobre el suelo”<sup>1022</sup> y/o flotando en la unidimensionalidad de un medio acuoso que propiciaba el ensamblaje *univocista* del cuerpo colectivo procariótico. Se podría decir, en este sentido, que con la pluricelularidad eucariótica comienza el *equivoco* verticalista que, manteniendo la red bacteriana como escenario y soporte, conecta lo que ha sido separado (por ejemplo, los reinos eucarionte y procarionte, así como las diferentes ramificaciones que se comienzan a ejecutar a partir del primero) mediante la puesta en juego de operaciones de *analogía*. Siendo esto cierto, no debemos –sin embargo–, creer que lo equivoco y lo análogo se encontraban ausentes del operar microbiano. Operaciones de equivocidad verticalista y de inversiones-giros que conectan mediante analogías han existido desde la ejecución de los primeros pliegues vivientes (sólo que, en estos, el protagonismo corría por cuenta de una horizontalidad unívoca). Por ende, lo que tenemos en el advenimiento y proliferación de la multicelularidad eucariótica es un mayor protagonismo de lo equivoco, en tanto que la adquisición de una estructura corporal tridimensional y el consecuente aumento de complejidad en términos de diferenciación funcional interna inciden en la construcción de cuerpos más separados de su plano de ejecución en términos de horizontalidad (recordemos que, a diferencia del mundo microbiano, los pliegues eucarióticos de segundo orden se caracterizan por transmitir su material genético de generación en generación mediante un dispositivo sexual vertical), lo cual repercute en la potenciación

---

<sup>1022</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 190.

difractiva de ramificaciones arborescentes (Reino-Filo-Clase-Orden-Familia-Género-Especie) en que se privilegia, en vez de una red comunicacional horizontal anclada a la operatividad del presente, una disposición comunicativa vertical, ascendente y diferida generacionalmente. En efecto, la invención de un *dispositivo de simetría* que sostenga la tridimensionalidad, que comienza a operar cada vez más protagónicamente en las ecologías corporales multicelulares, implica que en la univocidad del plano es ejecutado un encabalgamiento protagónico que distingue entre el arriba y el abajo, entre delante y detrás, entre la izquierda y la derecha, tomando a la propia corporalidad como punto de referencia. Así, la invención de la simetría por parte de organismos pluricelulares –es decir, de *un eje* en su propia estructura que se *sobrepone* al plano horizontal–, implica que en la ejecución de su unidad corporal cada viviente desarrolla sus propias orientaciones operativas (por ejemplo, el dispositivo de *simetría radial* de las medusas hace que estas se orienten en el plano ejecutando prioritariamente el arriba y el abajo, mientras que la *simetría bilateral* de los organismos pluricelulares terrestres –por ejemplo, de los animales vertebrados– hará que se incorporen las coordenadas de adelante/atrás e izquierda/derecha). Aumenta, por ende, la capacidad particular de *percepción y acción* sobre el medio; lo cual, simultáneamente, incrementa la capacidad de *acción y apercepción* sobre las dinámicas internas del propio cuerpo. Ambos procesos, de hecho, se conjugan y potencian en la red corporal de diferenciación funcional que genera nuevos o renovados dispositivos internos (como por ejemplo la visión, el olfato, la audición, el gusto y la potenciación ejecutiva del tacto). En este protagonismo del repliegue particular interno (en el cual se transita desde la horizontalidad de una ecología primariamente intercorporal ejecutada individualmente, a una ecología intra-corporal que se ejecuta vertical y colectivamente<sup>1023</sup>), la multiplicidad de ejecuciones particulares marcan tendencias que progresivamente se complejizan y diferencian. Por ejemplo, “tanto plantas como animales desarrollaron grandes organismos multicelulares, pero mientras que la *comunicación intercelular* es mínima en las plantas las células de los animales están altamente especializadas y estrechamente interconectadas por una gran variedad de complicados

---

<sup>1023</sup> En ambas, sin embargo, se trata de *hacerse eco*, y de hacerlo doblemente.

vínculos”<sup>1024</sup>. Desde aquí, la *evolución creadora* de Bergson sentenciará que la vida animal se caracteriza por la sensibilidad y la consciencia despierta, mientras que la vida vegetal lo hace por la insensibilidad y la consciencia dormida. “En resumen, el vegetal fabrica directamente sustancias orgánicas con sustancias minerales: esta aptitud le releva en general de moverse y, por lo mismo, de sentir. Los animales, obligados a ir en busca de su alimento, han evolucionado en el sentido de la actividad locomotriz y por consiguiente de una consciencia cada vez más amplia, cada vez más distinta”<sup>1025</sup>.

Para nosotros, por el contrario, la planta siente (como lo hace –por lo demás– todo pliegue viviente en tanto que *pliegue de pathos* que se ejecuta autopoiéticamente). Además, la planta se mueve (pensemos, por ejemplo, en la enredadera que se moviliza hacia la cima del bosque, en una ciudad abandonada que es cubierta por el avance de la vegetación y/o en la brizna de hierba que, entre adoquines y asfalto, se abre siempre paso en el corazón mismo de cualquier urbanización). Que lo haga más lentamente es otro asunto: un asunto de variación de protagonismos (y no de ausencias) que, en el caso de los animales, implica una mayor velocidad particular de ejecución. “De los vertebrados primitivos evolucionaron los peces, seres con simetría bilateral que eran esencialmente unos artistas de la huida, además de velocistas, eludiendo vertiginosamente a sus depredadores y persiguiendo con rapidez a sus presas”<sup>1026</sup>. Porque la simetría bilateral, de hecho, se encuentra íntimamente relacionada con el desarrollo de un dispositivo de cefalización que potencia la actividad del sistema nervioso centralizado en organismos multicelulares más complejamente replegados en su actividad metafísica interior.

Pero, volvamos un momento más sobre la problematización evolutiva de Bergson; ya que, precisamente, nos interesa resaltar que la adquisición técnica de un sistema nervioso central (que se vincula con la presencia exclusiva de movilidad y sentimiento), no se diferencia del reino vegetal en los términos ensayados por este importante autor. Para él, “la evolución (...) no se cumple nunca en el sentido de una asociación, sino de una *disociación*; nunca hacia la

---

<sup>1024</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 258, la cursiva es nuestra.

<sup>1025</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 535.

<sup>1026</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 206.

convergencia, sino hacia la divergencia de los esfuerzos”<sup>1027</sup>, razón por la cual puede diferenciar –como vimos– el reino animal del vegetal en términos absolutos, y no aprehendiendo variaciones de protagonismos en disposiciones de ejecución. En este sentido, la estrategia que moviliza Bergson para poder articular estos dos reinos radicalmente divergentes –como insiste él mismo: “después de haber cortado, es preciso coser”<sup>1028</sup>– es la apelación a *un punto de partida común*, una *identidad original* que es el impulso creativo que conecta las divergencias que emergen en la evolución. Para nosotros, por el contrario, si bien hay divergencia eucariótica vertical (entre, por ejemplo, diferentes reinos), simultáneamente se ejecutan operaciones de convergencia horizontal con el dominio procariótico y, a su vez, convergencias operatorias analógicas entre la equivocidad disociativa de las diferentes especies, familias, clases y reinos. De este modo, no necesitamos apelar a *un origen identitario común* que articule la divergencia en la *duración*; lo cual, de paso, implica que Bergson posicione la emergencia de la “consciencia” no como un dispositivo técnicamente conseguido en la ejecución del reino animal que pone en juego un sistema nervioso centralizado, sino como una propiedad esencial de dicho punto de partida identitario. Así, para él –como ya vimos previamente–, un monte o una piedra poseen *consciencia*, solo que se trata de una *consciencia nula* (así como el reino vegetal –por su parte– tendría una *consciencia anulada* que, por ende, mantiene una continuidad real y vital con la *consciencia humana*). De poco sirve –al menos, desde nuestra perspectiva– que este *impulso vital como identidad original* sea releído deleuzianamente como *disimetría originaria* o *disparidad constituyente*. Tanto el *élan vital* como el *aión* siguen fundiendo la *physis* y la vida. Para nosotros, por el contrario, no se trata de *fundir*, sino de *encabalgarse*, razón por la cual la continuidad rítmica de la vida se amplifica y resuena mediante disposiciones técnicas que se encadenan en un deriva evolutiva que no se *confunde* con el devenir de la *physis* (aunque tampoco –como hemos insistido– dicha distinción implica la ejecución discontinua de una síncope). Tanto la horizontalidad como la verticalidad son operaciones de la vida que, en su deriva, varían su preeminencia ejecutiva. No se trata, por tanto, de asumir la *inmanencia*

---

<sup>1027</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 540.

<sup>1028</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 719.

*inmanencial* o la *inmanencia trascendental* como el único modo de problematizar y/o dar respuesta a la operación física y vitalista. No se trata de reconocer la existencia de las dos tendencias y movimientos para terminar sentenciando que *siempre*, en lo fundamental, se impone uno de los términos; ya sea la cara orientada hacia lo diagramático y el cuerpo sin órganos, en Deleuze, o el suplemento protético que rompe la continuidad, en Derrida. En Bergson, por ejemplo, esta operación/elección se puede apreciar con total claridad:

“El universo dura (...) Es verdad que en el universo mismo debemos distinguir, como diremos más adelante, dos movimientos opuestos, el uno de "descenso", el otro de "subida". El primero no hace más que desenvolver un rollo ya preparado. Podría, en principio, realizarse de una manera casi instantánea, como ocurre a un resorte que se afloja. Pero el segundo, que corresponde a un trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente, e *impone su ritmo* al primero, que es inseparable de él”<sup>1029</sup>.

La ritmicidad de la vida, sin embargo, es un *contratiempo* que se ejecuta horizontal y verticalmente; a saber, metabiótica y metafísicamente. Además, dichas operaciones no sólo se combinan en un juego de antagonismos variables, sino que se reinventan técnicamente de forma constante. La operación vital se *recrea* haciéndose eco y, si bien se le impone el devenir de la physis, ella se *sobrepone* (como resistencia metafísica y como amplificación metabiótica). Lo que se mantiene, por tanto, no es el impulso vital, sino el impulso de la physis difractado vitalísticamente: eterno retorno de un *pliegue-despliegue-repliegue* ejecutado en acto por una voluntad de potencia en *sobre-despliegue*. Por ende, el devenir de la operación de pliegue (es decir, la deriva operativa de la vida viviente), conjuga tanto la lúdica recreación contingente como el encadenamiento de estados metaestables que se recrean técnicamente. Así, para nosotros, la consciencia y el pensamiento no deben ser concebidos como estando siempre presentes desde el principio (ya sea desde una fuente identitaria/originaria o desde una disimetría constituyente sin principio), ni

---

<sup>1029</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 447, la cursiva es nuestra.

como siendo una excepcionalidad exclusiva y radicalmente diferente de un tipo particular de ser viviente (al estilo de un *Dasein* como custodio privilegiado de lo abierto que rompe, en su caída, la continuidad de lo vivo). Antes bien, no sólo hay continuidad entre animal y hombre, sino que también entre este y la multiplicidad difractiva de las plantas, los hongos y los microorganismos. No sólo el animal tiene mundo, también lo tiene una bacteria que se hace eco ejecutándose de modo metafísico y metabiótico. Y esta, haciéndose red colectiva a partir de ejecuciones autopoieticas particulares, recreará y amplificará dicha verticalidad individual mediante el ejercicio de una operatividad eucariótica (que –insistamos de nuevo–, no sintetiza ni anula la operatividad procariótica). La deriva de vida implica un encadenamiento de dispositivos (y no sólo de singularidades impersonales y/o potenciales pre-individuales) que siembran un plano de inminencia con protagonismos operativos diferenciales. Ahora bien, dichos protagonismos son contingentes a la historicidad difractiva de la propia deriva de vida, razón por la cual no mantienen su preeminencia ejecutiva de forma permanente e indefinida. El protagonismo, simplemente, implica la mayor posibilidad de generar novedad, sin que esto implique finalidad, síntesis y/o anulación de los dispositivos que han cedido el protagonismo. Como vimos, los dispositivos generados en el despliegue de la red microbiana no sólo continúan operativos (tanto en la propia red procariótica como en recreaciones ejecutadas por la operación eucariótica: recordemos, por ejemplo, la mantención/incorporación reinventada de un dispositivo metabólico de respiración aeróbica como la mitocondria), sino que estos se constituyen en un fondo indispensable para el sobre-despliegue vertical y multicelular de cualquier sistema vivo. No obstante, a pesar de su enorme e indesestimable importancia, un dispositivo como el fotosintético no tiene la capacidad, hoy en día, de generar novedad a escala global (como sí lo hiciera –por cierto– cuando ejercía, hace millones de años, un protagonismo ejecutivo). Por todo lo anterior, en vez de talar verticalidades falocéntricas (al estilo Braidotti, en que resuena la ritmicidad de la inmanencia inmanencial) o de dinamitar las horizontalidades en que se asienta únicamente lo mediocre (siguiendo a un Sloterdijk que vibra en la ritmicidad de la inmanencia trascendental), lo que proponemos es aprehender la operación vital como encabalgamiento que se hace eco en una simultánea



ejecución horizontal y vertical que difracta diferencial y técnicamente el devenir de la physis. Así, lo que se mantiene y transmite es una difracción operativa (y no una identidad originaria –ya sea en clave inmanencial bergsoniana o en clave trascendental heideggeriana– ni una disimetría constituyente –ya sea como *diferencia en sí* deleuziana o como *différance* derridiana–), la cual se amplifica mediante disposiciones técnicas de protagonismos variables que escapan de la lógica del *entre* (ya sea continuo, como entre/univocista; o discontinuo, como entre/espaciamiento). Antes bien, de lo que se trata es de hacer *en tres* (pliegue-despliegue-repliegue), *dos* devenires (en sobre-despliegue). Como dijimos, la ejecución autopoietica, metafísica y vertical de los primeros pliegues bacterianos (que se ejecuta con un protagonismo simpoietico, metabiótico y horizontal de la red procariótica), posteriormente recrea la verticalidad en una arborescente ejecución eucariótica cuya preeminencia, no obstante, se encabalga a la horizontalidad rizomática que no solo resuena mediante la ejecución microbiana (ya sea como fondo que mantiene colectivamente la bio-esfera y/o como particulares disposiciones técnicas que fueron incorporadas en la efectuación eucariótica), sino que también mediante las reinenciones horizontales con que el protagonismo vertical mantiene comunicadas sus ramificaciones (de reinos, clases, familias y especies). Y, si bien es cierto que entre más replegado internamente se encuentre un reino pluricelular eucariótico (por ejemplo, el reino animal en relación al reino de las plantas), más complejo, autónomo y distanciado se vuelve particularmente su cuerpo (siguiendo con el mismo ejemplo: la autonomía de un árbol en un bosque es menor que la autonomía de un lobo en una manada o de un homo sapiens en una sociedad humana), siempre –sin embargo– continúan operando una multiplicidad de dispositivos y operaciones horizontales en que se reinventa una simpoiesis siempre ejecutada. Para nosotros, como veremos luego, el pensamiento no es más que un dispositivo técnico que reinventa y recrea lo simpoietico; es decir, que efectúa una salida de la particularidad corporal en que el protagonismo comienza a recaer nuevamente en la operatividad de lo metabiótico. Así –adelantemos nuestro argumento–, se comienza a ejecutar una operación que, sin romper la continuidad de la vida, recrea análogamente la emergencia de lo *eucariótico* en el seno de lo *procariótico*; a saber, comienza la ejecución encabalgada de lo

*tecnológico*. Ahora bien, en tanto que el primer ensamblaje de *logos* y *techné* se efectúa en la particularidad interna de un cuerpo eucariótico, la *primera tecnología* (a saber, el *pensamiento*) mantendrá una protagónica resonancia metafísica (que analizamos en nuestro anterior movimiento). Sin embargo, su indefectible despliegue terminará por volcar su disposición ejecutiva fuera de la particularidad corporal de un organismo eucariótico, ejecutando una resonancia tecnológica externa propiamente metabiótica; a saber, agenciamiento diferencial de un *dispositivo tecnológico*. Pero, antes de entrar en ello (es decir, antes de analizar el dominio de lo tecnológico), debemos aprehender cómo emerge un dispositivo como el *logos* en una ramificación operativa de lo eucariótico que, posteriormente, se ensamblará con la *techné* operativa con que se hace eco la ejercitación del pliegue biótico.

Decíamos que la ecología corporal eucariótica se caracterizaba por un reforzamiento de la estructura corporal particular (recordemos el caso emblemático de los caparzones y esqueletos) que ejecutaba una tridimensionalidad individual erigida a partir de un eje simétrico (ya sea radial o bilateral) que desencadenaba y propiciaba una mayor velocidad, diferenciación funcional y, por ende, una mayor complejidad en términos de repliegue interno. En este sentido, las diferentes ramificaciones/reinos de la ejecución eucariótica (protista, fungi, plantae, animalia) implican la puesta en juego de diferenciadas ecologías corporales en tanto que agenciamientos técnicos en que resuena y se amplifica, no obstante, analógicamente la misma actividad operativa de hacerse eco. De este modo, la propagación de la vida pluricelular eucariótica fuera del agua (con el consecuente requerimiento de tridimensionalidad corporal que pueda sostenerse y sobreponerse en el medio terrestre), implicó que las plantas –por ejemplo– encerraran a sus embriones en semillas protectoras resistentes a las sequías (externalizando su *reproducción* en un agenciamiento técnico con menor repliegue interno), mientras que los animales encapsularon el medio marino en dispositivos externos (como los huevos de aves y reptiles) e internos (como el útero de los mamíferos<sup>1030</sup>), lo cual incrementó la actividad metafísica

---

<sup>1030</sup> Por ende, “hasta nuestros días, la matriz animal simula la humedad, flotabilidad y salinidad del antiguo medio marino. Más aún, la concentraciones de sal en la sangre y

de hacerse eco. Sin embargo, este mayor repliegue vertical e interno ejecutado por los animales (especialmente por los mamíferos), implica una menor flexibilidad horizontal que, sin embargo, siempre continúa operando (por ejemplo, en la red bacteriana que interna y externamente la da soporte a su ejecución eucariótica, en los dispositivos técnicos generados por el mundo microbiano y que son recreados por su actividad ejecutiva, así como en las operaciones analógicas que articulan y conectan sus diversas ramificaciones operativas). Decíamos, además, que entre mayor fuese el repliegue interno (por ejemplo, en el reino animal, filo chordata/vertebrado y clase mamífero), la sobreposición vertical generaba un aumento en la capacidad particular de *percepción y acción* sobre el medio que, simultáneamente, incrementaba la capacidad de *acción y apercepción* sobre las dinámicas internas del propio cuerpo. Si bien la disposición tecno-perceptiva se encuentra presente desde la ejecución de los primeros pliegues bacterianos (en tanto que pliegues de pathos que se ejecutan mediante ciclos de trabajo en que se *mide, detecta y captura* energía), la verticalización eucariótica de dicho proceso implica un incremento de la complejidad en que la medición y detección ya no es sólo directamente de elementos y energía, sino de relaciones diferidas/inferidas entre elementos que pueden producir energía. Por ende, se transita desde la medición y detección actual de fuentes de energía que son empleadas para la obtención de *trabajo mecánico, eléctrico y/o químico*, hasta la medición y detección virtual de fuentes de energía que, mediante la ejecución de *trabajo simbólico*, opera en el medio de forma diferida. A pesar de nuestras diferencias, recordemos en este punto una reflexión de Henry Bergson:

“Profundizando en este punto, se encontraría que la conciencia es la luz inmanente a la zona de acciones posibles o de actividad virtual que rodea la acción efectivamente realizada por el ser vivo (...) Desde este punto de vista, *se definiría la conciencia del ser vivo como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la*

---

otros fluidos corporales de los mamíferos son notablemente parecidas a la de los océanos”. Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 261.

*actividad real. Mide la distancia entre la representación y la acción*<sup>1031</sup>.

Si bien para nosotros, como hemos insistido, no resulta adecuado hablar de una consciencia ya presente, aunque sea de forma nula, desde el impulso vital originario que se propaga potencialmente desde el principio, no es menos cierto que la actividad tecno-consciencial del pensar implica la ejecución de una medición diferencial entre la efectividad realizada y la acción posible, lo cual permite ejercitar una ejecución diferida que apunta a los vínculos y relaciones entre elementos, más que a las fuentes y elementos actuales como entes en sí mismos. Esto, para Bergson, tendría que ver con la puesta en juego de la “*especulación*”, actividad propia de la *inteligencia*, pero ajena al *instinto*: “el instinto, por el contrario, tendría la materialidad querida, pero es incapaz de ir a buscar su objeto demasiado lejos: no especula”<sup>1032</sup>. Como previamente vimos, para Bergson la *inteligencia* y el *instinto* son las dos potencias fundamentales que se despliegan desde la fuente vital que da el impulso/inicio y que, si bien se diferencian y divergen, nunca se separan del todo, siendo ambas necesarias para aprehender la *duración real* del Universo. De este modo, Bergson problematiza la Vida y el Universo “desde el punto de vista psicológico”<sup>1033</sup> que asume una continuidad consciencial/espiritual inicial en tanto que potencia que *se desdobra* en inteligencia e instinto, dando lugar a “la doble forma de lo real” que debe ser aprehendida en la *duración metafísica* (y no física) que “ilumina la zona de virtualidades que rodea al acto”<sup>1034</sup>; a saber, que mide la diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real.

Nosotros, por nuestro lado, adherimos a la idea de una *actividad especulativa* consustancial al ejercicio de la vida, pero por motivos radicalmente diferentes a los esgrimidos por Bergson. En primer término, no podemos aceptar su lectura psicologista, por la sencilla razón de que *psiché* y *logos* son disposiciones técnicas completamente ajenas al quehacer del universo y de las formas de vida primitivas. En segundo lugar, aunque aceptásemos la distinción

---

<sup>1031</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 563.

<sup>1032</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 569.

<sup>1033</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 438.

<sup>1034</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., p. 593.

*inteligencia/instinto* exorcizando el psicologismo implícito/explicito y apuntando, antes bien, a su operación/ejercicio, tampoco podríamos aceptar que la *inteligencia* se vincule siempre protagónicamente con lo inerte y discontinuo, mientras que el *instinto* lo haga con siempre con lo vital y continuo. En tercer lugar –como, por lo demás, ya hemos insistido–, no podemos aceptar la fusión/abrazo de *physis* y *vida* que desemboca en la conceptualización de una fuente originaria/identitaria. Y, en cuarto lugar, para nosotros la vida no se *desdobla* en dos tendencias, sino que se *redobla* en dos operaciones que difractan el devenir de la *physis*. En este sentido, el pliegue difractivo es especulativo (y no representativo); a saber, es un hacerse eco que contraviene el devenir del espacio-tiempo. Así, el contratiempo vital como pliegue espacio-temporal, es en sí mismo un redoble diferido (recordemos: hacerse eco en su doble ejecución/sentido). Sin embargo, la generación de los primigenios ciclos de trabajo bacteriano en que se mide y detecta energía a partir del medio, son ejecutados desde una inmediatez operativa (la inmediatez de su propia autoproducción metafísica) en que el protagonismo, sin embargo, se encuentra en el afuera (ya nos referimos, previamente, al protagonismo inicial de lo metabiótico). Por ende, si bien la actividad especulativa que diferencia lo virtual de lo actual ya se encuentra presente en la ejecución de los primeros pliegues vivientes, no será sino con el redoble eucariótico que invierte el protagonismo especulativo mediante un giro a la particularidad de lo metafísico que dicha actividad se convertirá en un dispositivo que apunta a lo inerte y discontinuo (por utilizar las palabras de Bergson); es decir, que escapa de la detección actual de fuentes de energía ambiental y se adentra en la relación y la virtualidad que entreteje una red material externa. Sin embargo, antes de transitar de la visión a la previsión, la especulación ya se encontraba operativa en la red procariótico-bacteriana, sólo que el componente relacional se encontraba siendo ejercido para el tejido de una red metabiótica, y no para la ejercitación vertical y particular de una corporalidad eucariótica que aprehendería la exterioridad ambiental desde la disección y la discontinuidad. Dicho con otras palabras: la disposición especulativa de la verticalidad eucariótica, que desarrolla una serie progresiva de dispositivos perceptivos que permiten aprehender la exterioridad ambiental como una red de elementos relacionados cuyos efectos no sólo pueden

ser vistos (en acto) sino que previstos (en potencia), se hace eco de la primigenia red procariótica que efectúa su potencia de despliegue en la concreción de una actividad metabiótica. La actividad viviente, así, debe desarrollar una red vital (microbiana) y un red de repliegues internos (eucariótica), para poder desplegar posteriormente esta disposición técnica hacia la aprehensión de una exterioridad referencial que, con el advenimiento del pensamiento escrito (a saber, con la filosofía como redoble del logos), no sólo la aprehenderá, sino que comprenderá esta red física de modo informacional/procesual (ritmicidad acontecimental), mecanicista (ritmicidad racionalista) y naturalista (ritmicidad divina).

Pero, no vayamos tan de prisa. Antes de entrar en la previsión simbólica con que se consolida técnicamente el logos (con un protagonismo de lo virtual por sobre lo actual), detengámonos en la aprehensión mecánica y electroquímica con que el logos se comienza a ensayar y conformar en su actividad afirmativa (con un protagonismo de lo actual por sobre lo virtual que dominará su activación vertical y metafísica). Como dijimos, un mayor repliegue interno ejecutado a partir de una simetría bilateral que edifica una estructura corporal tridimensional, implica que dicha red metafísica de diferenciación funcional aumente drásticamente su complejidad interna. Así, la fortificación de una estructura corporal particular acarrea el necesario desarrollo de *mecanismos perceptivos y aperceptivos* que ensamblen dicha unidad multicelular con su medio (yendo desde la audición a la visión hasta llegar al dispositivo tecnoperceptivo que llamamos pensamiento). De este modo, para nosotros, no existe distinción más nefasta que poner, por un lado, a la *sensibilidad* y, por otro, a la razón y el entendimiento. Para nosotros, antes bien, la racionalidad es la extensión y amplificación de una sensibilidad que contraviene al devenir ejecutándose como pliegue de espacio-tiempo. Una sensibilidad que, además, es el primigenio salir de sí en tanto que hacerse eco; actividad previa a cualquier ejercicio de pensamiento. Se trata, antes bien, de una ejecución de *pathos* y *techné*, y no de una aperturidad privilegiada anclada a lo lingüístico y poético. Por este motivo, al analizar la invención de los dispositivos perceptivos, nos resultará necesario e ineludible entablar un diálogo/discusión con los pronunciamientos que, sobre esta, ha ejecutado la tradición filosófica. Al

implícitamente aludido desprecio kantiano-heideggeriano (y al que podríamos conjugar la repulsa platónica contra lo sensible y su adoctrinamiento ascético-inteligible), podríamos contraponer el aprecio sensible de los epicúreos, empiristas y existencialistas contemporáneos. Tanto es así que Simondon, en un curso dictado en la Sorbonne en el año 1964-1965, se propone explícitamente ensayar una historia de la filosofía que tenga como columna vertebral a la percepción<sup>1035</sup>; o bien, desde otra ritmicidad/orilla, Derrida realizará una lectura de la obra de Jean-Luc Nancy en tanto que “himno al tocar (...) al con-tacto como contacto interrumpido” que le permite preguntarse “acerca del sentido de los cinco sentidos”<sup>1036</sup> en la tradición filosófica occidental. Si bien ninguno de estos autores aprehende la emergencia de los *dispositivos perceptivos* problematizando la ejecución de una ecología eucariótica en la que resuena y se recrea un hacerse eco procariótico (muchísimo más cerca de este problema, como veremos, se encuentra no obstante la propuesta de Simondon), realizaremos nuestro recorrido apoyándonos en ambos por la siguiente razón: tanto en Derrida como en Simondon se ejecuta una excelente problematización de los modos en que la filosofía ha hecho frente a la comprensión del proceso perceptivo (desde una ritmicidad de la inmanencia trascendental, en el primero; y desde una inmanencia inmanencial, en el segundo) en que, por lo demás –he aquí la importancia–, *técnica, corporalidad y deriva evolutiva* desempeñan un rol protagónico y fundamental.

Como previamente vimos, en Derrida podemos encontrar una reflexión sobre la ecotecnia de los cuerpos; es decir, la problematización de “un cuerpo originaria y esencialmente receptivo de una *tejnë* (injertos, prótesis, sustituciones, metonimias, expropiaciones tele-sensibles, etc.) [...] *tejnë* sin la cual ni siquiera nace a sí mismo, como cuerpo «humano» capturado en un proceso de hominización que excede al hombre como su pasado y como su porvenir”<sup>1037</sup>. Ahora bien, esta *excedencia* de la corporalidad tecno-protética, para Derrida, implica la simultánea ejecución de una *interrupción*, de una *síncopa*, de una *ausencia* operada por la intrusión técnica, debido a que “no hay

---

<sup>1035</sup> Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Buenos Aires: Cactus, 2014.

<sup>1036</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., pp. 101 y 71.

<sup>1037</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 312.

tocamiento sin intervalo (película, membrana «que separa la piel de las cosas y que nosotros no sentimos») y como esta interposición queda disimulada (...) el olvido de tal mediación genera la creencia *ilusoria* en la inmediatez del contacto”<sup>1038</sup>. Toda la magnífica reflexión de Derrida gira una y otra vez en torno a esto: la ejercitación de “un tocable-intocable, siempre entre *vida y muerte*”<sup>1039</sup>, como alternativa frente a las filosofías de la intuición, la continuidad y el contacto inmediato. Y esto, para él, equivale a ejecutar una confrontación con prácticamente la totalidad de la tradición filosófica occidental, en la medida que, incluso aquellos filósofos que conjugan la ritmicidad de la trascendencia y lo trascendental, dando, en el caso específico de los sentidos, un privilegio a la visión por sobre el tacto, terminan por caer en las nefastas redes de una *metafísica háptica* que, anclada a la ilusión de la presencia, no logran aprehender la marca, la huella, la interrupción del contacto ejecutado por la intrusión de la técnica:

“De Platón a Bergson, de Berkeley o De Biran a Husserl y más allá, no cesa de ejercerse una misma coacción formal: existe, en efecto, la bien conocida hegemonía de una eidética como *figura* o *aspecto*, y por lo tanto como forma visible expuesta a la mirada incorporeal, pero esta supremacía no obedece al ojo sino en la medida en que un intuicionismo háptico viene a consumarla, a llenarla, a satisfacer el movimiento intencional de un deseo, como deseo de presencia”<sup>1040</sup>.

Si bien en autores como Kant o Lévinas este podrá rastrear el florecimiento de una *sensibilidad insensible* situada más allá o previamente a toda ejecución sensible (en el caso de este último, por ejemplo, la *caricia* debe ser aprehendida como un contacto más allá del contacto que, por ende, se acerca – sincopadamente– a la defensa derridiana de una *carne tocante-tocada* que *toca en lo intocable* y vive con la in/interrumpida presencia de una muerte incrustada), la inmensa mayoría de elaboraciones teóricas sobre la percepción y

---

<sup>1038</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 361.

<sup>1039</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 155. Y, unas páginas antes, escribía específicamente sobre “una carne tocante-tocada. Entre vida y muerte” (p.151).

<sup>1040</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 180.



los sentidos ejecutas en la historia de la filosofía tienden a dar un claro privilegio a la inmediatez del tacto. Así, Derrida analizará los diferentes modos en que dicha *tradicción haptocéntrica dominante*<sup>1041</sup> se despliega y ejercita en la historia de la filosofía, yendo desde la *transversalidad* (todos los animales poseen el sentido del tacto, siendo la función sensorial primaria) y la *excepcionalidad* con que Aristóteles trata al tacto en relación a los otros sentidos (en tanto que este, a diferencia de la vista –que tiene al color–, al oído –que tiene al sonido–, al gusto –que tiene al sabor–, y al olfato –que tiene al olor–, tiene por objeto varias cualidades diferentes, no poseyendo un sensible propio), pasando por Plotino (que considera que el órgano del tacto es el cuerpo todo –*pan to sôma*–, lo cual lo separa de los demás sentidos), Diderot (y su defensa del tacto como el sentido más profundo y filosófico<sup>1042</sup>), Maine de Biran (que, haciéndose eco de Diderot, sentenciará que *la vista es una especie de tacto*), Tomás de Aquino (para el cual el sentido mismo del tacto está por todo el cuerpo esparcido) o el mismísimo Husserl (en que se aprecia un privilegio de lo táctil en la construcción del cuerpo propio) y Gilles Deleuze (que utilizaría lo háptico como una forma de abarcar, desde un continuismo inmediatezista, en un mismo clamor virtual a todos los sentidos que emergen en la vida). Y es a este cuerpo háptico e intuitivo (ya sea que se apele a una *intuición sensible* o a la *intuición intelectual* de una idea o concepto), a este cuerpo pleno y continuo con sus cinco sentidos al que se opone Derrida con ahínco. La oposición es a “una cultura que nos obliga además a contar los sentidos con los dedos de una sola mano, la mano del hombre, siempre del hombre. No hay un sentido, ni uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis. Hay que sentir y contar de otra manera (...) Y este es el motivo por el cual la técnica, es decir, la prótesis, no espera”<sup>1043</sup>. Es este el motivo por el cual Derrida realiza un *himno al tocar*, pero ya no con la mano del hombre, sino con la mano intrusiva

---

<sup>1041</sup> “Tendemos espontáneamente a *creer* que el tocar resiste a la virtualización. Y si el intuicionismo haptocéntrico –continuo y continuista– es sin duda una tradición dominante, aquella de la que hemos hecho aquí nuestro tema, entonces la filosofía está quizás, en cuanto tal, constitutivamente, sujeta a esta creencia misma”. Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p.423.

<sup>1042</sup> “Y encontré que, de todos los sentidos, el ojo era el más superficial; el oído, el más orgulloso; el olfato, el más voluptuoso; el gusto, el más supersticioso e inconstante; el tacto, el más profundo y filosófico”. Citado en Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p.205.

<sup>1043</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., pp. 293-294.

del homínido. Si se sigue, junto a Nancy, un tránsito/salto que va de la vista al tacto, es porque este reconoce la intrusión de la técnica que, por tanto, aprehende el *con-tacto* como contacto interrumpido.

Para nosotros, por el contrario, la técnica no es una intrusión de la muerte en la vida, sino la operatividad fundamental con que se ejecuta la vida misma. En este sentido, el *hacerse eco* (y no la ecotecnia de los cuerpos) opera desde el ejercicio de pliegue que realizan los primeros agentes celulares procarióticos; y no, como sostiene Derrida, restringiéndose sólo a los cuerpos pluricelulares eucarióticos *capturados* en un proceso de hominización que los interrumpe y des-continúa ejercitando una *tachadura/grama/escritura*. No se trata, por ende, de un “CON-TACTO” (como un “espaciamento” que, interrumpiendo/sincopando la continuidad, *abre* la única posibilidad real de tocar; a saber, tocar en lo intocable, en la marca-huella-membrana que posibilita el tocar, pero que nosotros no sentimos en lo inmediato), sino de “CONTACTO” (como “encabalgamiento” de un *acto* de pliegue que, al ejecutarse, se sobrepone a la continuidad con un *tacto* –recordemos que el pliegue es *un pliegue de pathos*– que, midiendo –es decir: *estimando*– genera ciclos metabólicos de trabajo que dan *contacto*; a saber, que sin interrumpir la continuidad de las *reacciones en cadena*, las redobla y difracta en *reacciones que encadenan*). Incubación de un germen que separa y rasga el plano-universo v/s la incubación de un pliegue que se encabalga, y que lo hace *haciéndose eco*: contacto... tacto ... acto... No se trata, sin embargo, de la pura inmediatez de un continuismo háptico en que toda la *physis* ejerce simétricamente contacto; ya que, como bien apunta Derrida, “si se pone carne por todos lados, se corre el riesgo de vitalizarlo todo, de psicologizar, espiritualizar, interiorizar y hasta reappropriarlo todo”<sup>1044</sup> en un mismo clamor del ser para todos los entes, lo cual previamente hemos rebatido y criticado. Antes bien, lo que necesitamos es aprehender el *ejercicio de estimación* con que la vida da contacto, con tacto, en acto de modo asimétrico y diferenciado. Recordemos que, en nuestro anterior movimiento, realizamos una lectura del principio primero de Aristóteles en que conjugamos el “amor” (determinabilidad del *motor puro*) y el “ahora” (determinabilidad de su *acto inmóvil* como “medición” del tiempo), que los situaba por fuera de la *physis* mediante un

---

<sup>1044</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 338.

mecanismo de forclusión teológica. En este sentido, el “estimar” (que ejercita simultáneamente el *amor*<sup>1045</sup> y la *medición* de forma inmanente, sin ejecución de un despliegue esquizo-paranoide), nos sirve para dar cuenta de una physis que *ama* (en su ejecución de pliegue, sin ser movida por un amor dirigido contemplativamente a un motor inmóvil), y que ama, además, en tanto que mide (ya que el pliegue es un *contratiempo* encabalgado, un pliegue de pathos, que se hace eco ejecutando ciclos de trabajo). Dicho de otra manera: se *estima* (es decir, se ama y se mide) en una ejecución que es efectivamente técnica (como bien apunta Derrida), pero que es previa a todo grama, a toda escritura, a toda hominización que tacha y captura. Una *estimación* que es previa a todo *pensar*, siendo parte constitutiva de un hacerse eco vitalista. No es, como insiste Nancy/Derrida, *el pensar el que pesa*, el que *mide* (“el pensamiento pesa exactamente el peso del sentido”<sup>1046</sup>), sino la ejercitación estimativa de una vida. Por mucho que el “*pensar*, esto es, *pesar*”, se vincule a la corporalidad de “un cuerpo [que] siempre pesa, o se deja pesar, sopesar”<sup>1047</sup>, se trata siempre de un *cuerpo pensante* que *toca en lo intocable*. Así, Derrida se opone a un cuerpo metafísico en plena presencia de sus cinco sentidos (que, por lo demás –como vimos–, privilegia el tacto de una mano humana que distribuye y jerarquiza los sentidos) y, como sustituto metonímico, nos ofrece la ecotecnia protésica de un cuerpo maquinal que, ejercitando un simulacro de lo sensible, se ejecuta técnicamente (a saber: pensando, pesando y sustituyendo) desde el

---

<sup>1045</sup> En catalán, por ejemplo, “te amo” se escribe/dice literalmente “T’estimo” y, en español, es muy usual iniciar un correo electrónico mediante la fórmula: “estimados/as” (es decir: aquellos que, siendo parte inmanente de una multiplicidad impersonal, son medidos de forma diferencial y, por ende, se constituyen en particularidades diferenciales a las cuales me dirijo). Pero, si en dicho mail escribo “estimada humanidad” o “estimado planeta”, ¿se vuelve la estimación un ejercicio univocista? En lo absoluto. Para hacerlo, un chino, un etíope o un moldavo que lea/escuche dicha frase/locución expresada en español, debería intuitiva y simétricamente comprenderla para ser efectivamente afectado/contactado por ella; y, respecto al planeta, de poco o nada sirven mis amorosas buenas intenciones publicadas en Instagram o Facebook si no se operacionalizan en acciones concretas que vaya directamente a su encuentro. Nos podemos hacer eco del Universo (por ejemplo, mediante el pensamiento), pero ello no quiere decir que este sea inmediatamente contactado en una reciprocidad monádico-leibniziana. Para contactar, se debe ir al encuentro y, si bien únicamente se puede partir *haciéndose eco*, en modo alguno esto basta para contactar los múltiples modos del Universo.

<sup>1046</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 413.

<sup>1047</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 113.

advenimiento del proceso homínido. Pero, como hemos visto, la *techné* se ejercita en la vida desde los primigenios pliegues de vida microbiana. Por lo demás, cuando Derrida nos habla de la hominización, de la *destinerrancia* de seis millones de años en que se ejecutó técnicamente dicha ramificación arborescente de una ecología eucariótica de primates mamíferos, esta sólo es aprehendida (a saber, pensada y pesada) desde la pesadez de una gramatología de la ausencia, de la huella y de la falta. De la tecnicidad vital y concreta de un homínido que termina tallando un cuerpo de especie capaz de pesar y sopesar con el pensamiento (es decir, con un remozado dispositivo técnico que se hace eco de la capacidad ejecutiva y estimativa de la vida), Derrida nada nos insinúa ni nada nos comunica. Para él, antes bien, el problema fundamental radica en denunciar y deconstruir el “privilegio [que] tiende a dejar en la sombra la historicidad que, de manera siempre protética, *produce-el-hombre-y-la-técnica*, lo que nosotros hemos llamado con un nombre común, en más de una ocasión, la hominización”<sup>1048</sup>.

Dicha alusión no problematizada –no, al menos, desde el invocado quehacer de los homínidos–, se constituye en un gesto que ya denunciamos previamente en Sloterdijk y que, en cierta medida, se hace eco en la problematización sobre *la técnica y el tiempo* que ejecuta Stiegler con gran maestría. Nos detendremos en este último porque, precisamente Derrida, en una nota a pie de página que acompaña nuestra última cita (en realidad, lo hace en más de una oportunidad), recomienda, respecto a la hominización, “el trabajo original de Bernard Stiegler”. En este, efectivamente, podemos encontrar un claro protagonismo declarado/declarativo del proceso de hominización, en tanto que su propuesta se constituye en “un intento de pensar *en un solo movimiento* («origen» de) la técnica y («origen» de) el hombre, tecnología y antropología (...) la relación del ser y del tiempo *como relación tecno-lógica*”<sup>1049</sup>. Y este movimiento, para Stiegler, es un movimiento *epifilogenético* que rompe tanto con la continuidad de la *physis* (es decir, de la materia inorgánica), como con la continuidad de la vida (aprehendida como materia orgánicamente organizada). Ya que, si bien esta última –siguiendo a Derrida–, es definida como *diferancia*

---

<sup>1048</sup> Derrida, J. *El tocar*, Jean-Luc Nancy. Op. Cit., p. 344.

<sup>1049</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 199.

[*différance*]<sup>1050</sup>, se trata de una *diferancia biológico-genética* que no rompe con la continuidad físico-naturalista: “la ruptura es el paso de una *diferancia genética* a una *diferancia no genética*, una «*physis diferida*»<sup>1051</sup>. En esta línea, la *diferancia de la vida* es reduplicada por una *diferancia tecnológica* (a saber, “*diferancia de diferancia*”) que implica una *ruptura* de la continuidad vital (a saber, un irrupción de la muerte), que es experimentada como una *salida de sí* (*physis diferida*) que permite *anticipar* y, por ende, *ser protéticamente en el tiempo* (es “*la techné la que da la diferancia, la que da el tiempo*”<sup>1052</sup>). Y todo esto, para Stiegler, ocurre en un proceso de *hominización* en que el movimiento de *epifilogénesis* implica un nuevo modo de relación entre el organismo vivo y su medio (a saber, un modo de existencia *diferido* y capaz de *anticipación*) que, simultáneamente, acarrea la emergencia de un nuevo modo de organización de la materia; a saber, el instrumento técnico en tanto que *materia inorgánica organizada* (es decir, exteriorización de una prótesis técnica), la cual mediatiza las relaciones establecidas entre la materia orgánicamente organizada (es decir, la vida no-diferida) y la materia inerte (a saber, la *physis inorgánica no-diferida*). Dicho de otro modo: con la *epifilogénesis* que tiene lugar en la *deriva de hominización* emerge tanto la *tecnicidad* (que se inscribe en el objeto técnico mediante la *salida de sí* del homínido) como *el hombre* (que se inscribe en un cuerpo de especie homínido a partir de la manipulación de objetos técnicos). Así, lo que permanece desde el *Australopithecus* hasta el *Homo sapiens* será para Stiegler la ruptura ejercida por esta doble ejecución de la *tecnicidad*, “el punto de partida inicial de la *desnaturalización*”<sup>1053</sup>, aprehendida como *diferancia de diferancia*, como muerte que irrumpe en la vida, como *salida de sí* y *carencia originaria* que debe ser suplida mediante prótesis técnicas que, precisamente, se *exteriorizan* fuera de la vida misma. Desde aquí se debe leer la ya clásica

---

<sup>1050</sup> Recordemos que, la *différance*, “es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización)”. Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Op. Cit., p. 48.

<sup>1051</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 260.

<sup>1052</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 323. Como se puede apreciar, de este modo Stiegler se hace eco de Heidegger, a la par que toma distancia y lo reinventa por completo: *la esencia de la técnica es algo fundamentalmente técnico*, en que se es-en-la-facticidad en la medida que se es-protético. La *apertura* fundamental es ejecutada por la *técnica*, razón por la cual “el *Dasein*, esencialmente fáctico, es pro-tético” (p.342).

<sup>1053</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 224.

sentencia de Stiegler: “la técnica, como «proceso de exteriorización», es la continuación de la vida por otros medios que la vida”<sup>1054</sup>. Una continuación por medios ajenos (es decir, exteriores) de una interioridad vital que se interrumpe y co-rompe (como *techné* y como *hombre*). Que se corrompe en tanto que carencia originaria, en tanto que el suplemento protético exterior se vuelve indispensable para una interioridad que se desnaturaliza mediante la íntima intrusión de un germen de muerte (*techné*) que la abre al tiempo (en tanto que *hombre*). Es “la *techné*, la que inventa al hombre, y no el hombre el que inventa la técnica”<sup>1055</sup> ; lo cual, como un eco nancyano/derridiano, se ejecuta como una “interrupción (diástole *sin* sístole) con riesgo de muerte a cada instante”<sup>1056</sup>. En efecto, esta “proteticidad quiere decir estado incompleto, falta de ser, es decir: ser-en-carencia (...) esta estructura no es la de la vida”<sup>1057</sup>. Y no lo es porque, paradójicamente, esta falta de ser implica una simultánea *liberación* de lo vitalmente instintivo; es decir, de la *tendencia*. Porque “la técnica, que es la liberación al resolverse en exteriorización”<sup>1058</sup>, comienza por la liberación de la mano en el proceso de hominización. Una liberación que posibilita la construcción y manejo de *herramientas* que, cristalizándose en una exterioridad material, no sólo continúa y transmite, por fuera de la vida, una memoria vital, sino que libera –de paso– otros procesos de programación genética interna (como –por ejemplo– un cerebro que, liberado de su rol memorizante y de su respuesta perceptiva directa –en tanto que, siendo en el tiempo, puede *anticiparse*–, queda libre para *pensar* y, así, construir más herramientas que le permitan, supliendo la falta, seguir liberándose). He aquí el *dialogo cerebro-mano* que analiza con gran fecundidad Leroi-Gourhan (y sobre el que gravita tanto el pensamiento de Stiegler, Derrida y, también –como veremos luego–, la propuesta de Gilbert Simondon). He aquí el dialogo mano-cerebro en que el *lenguaje* para la “cara” y la *herramienta* para la “mano” son consideradas como dos polos de un mismo problema/dispositivo: “desde el primer instante, el estudio de los

---

<sup>1054</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 36.

<sup>1055</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 213.

<sup>1056</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 407. Escribe Stiegler: “Eso es la muerte (...) la muerte es la vida; cuando la vida es también no vida, ya no es simplemente vida, sino proseguida por otros medios” (p.357).

<sup>1057</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 317.

<sup>1058</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 220.

mamíferos lleva por consiguiente a plantear el problema de la mano, el de la cara (...) los cuales son en realidad un solo problema, el más directamente vinculado a la construcción corporal del hombre”<sup>1059</sup>. Se ejecuta, así, un doble proceso en que *el hombre se inventa en la técnica inventando la herramienta*: “liberándose de la inscripción genética, la memoria prosigue a la vez el proceso de liberación e inscribe en él la marca de una ruptura (...) inscripción de la memoria por medio de la ruptura, inscripción de la ruptura en la memoria”<sup>1060</sup>. Nos enfrentamos, por tanto, a una interrupción de la continuidad física (es decir, de la materia inerte que se convierte, de un salto, en objeto técnico, en materia inorgánica organizada) y de la continuidad vital (a saber, de una materia orgánica no diferida que, de un salto, se transforma en un agenciamiento orgánico temporalizado, inacabado, protéticamente vuelto hacia la muerte).

Es así como Stiegler aprehende el proceso de hominización en que se ejecuta la simultánea y recíproca *invención del hombre y la técnica*. No hay para Stiegler tecnicidad inherente a la vida (como nosotros hemos insistido y problematizado), ya que para él esta es aprehendida como *diferancia no-diferida* que, por ende, no rompe la continuidad de la *physis*. La ruptura es *diferancia de diferancia*, es *salida fuera de sí*, es *exteriorización*, es –en definitiva– irrupción e interrupción técnica que libera/suple una originaria carencia. Así, el cuerpo del ser humano –que sintoniza con la *ecotecnia de los cuerpos* de cuño nancyano/derridiano– es un cuerpo finito, en falta y para la muerte, que ejecuta un desplazamiento metonímico desde el *Complejo de Edipo* al *Complejo de Epimeteo*: “no se trata ni de una interioridad ni de una exterioridad, sino de un complejo originario en el que los dos términos, lejos de oponerse, se componen (...) llamaremos a esta estructura *complejo de Epimeteo*”<sup>1061</sup>. Es esta estructura epifilogenética que emerge en el proceso de hominización la que genera la *salida de sí*, la *exteriorización*, la *ruptura/apertura* de un cuerpo sustraído y sustractivo que se apoya simultáneamente en su falta constitutiva y en dispositivos protéticos externos. Para Stiegler, “a partir de la exteriorización el cuerpo del

---

<sup>1059</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971, p.55.

<sup>1060</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 252.

<sup>1061</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 228.

individuo vivo ya no es sólo cuerpo: sólo *funciona* con sus herramientas”<sup>1062</sup>, sin ser capaz de comprender que nunca un cuerpo vivo ha sido sólo cuerpo (en tanto que todo oiko/morada *se hace eco* como actividad propagada) y que el cuerpo homínido, por ende, no sólo se apoya en sus propias herramientas externas, sino que también en los dispositivos metabióticos que no han sido contruidos por su propio quehacer concreto en tanto que herramientas (siendo el ejemplo más claro y evidente la exteriorización vital pre-homínida de la mismísima *biosfera*) y, además, se apoya también en dispositivos internos (y no sólo exteriorizaciones/herramientas) en que se amplifican las diferentes operaciones vitales de la deriva eucariótica y procariótica. Es desde aquí que leemos a Margulis y Sagan sentenciando que son “nuestros cuerpos [los que] contienen la verdadera historia de la vida en la Tierra”<sup>1063</sup>. No se trata, por ende, de amplificar una falta/carencia y una ruptura técnica que se origina en un complejo homínido epimeteico, sino que se amplifica un *encabalgamiento* (que no rompe, sino que *pliega, despliega y repliega* una operación *sobre-desplegada*) cuya *ejecución* no se confunde con la muerte, y cuyas cristalizaciones operativas no son aprehendidas como prótesis (que reflejan desde la exterioridad la negatividad de una falta, pecado y carencia originaria), sino como *dispositivos* (que afirman doblemente la disposición ejecutiva de una *physis* que no se desdobra y refleja, sino que *se redobra y difracta*). Sintamos la diferencia:

“De la carencia de unidad del hombre habría que concluir más bien que el hombre no se define más que negativamente, por medio del rasgo de esa inhumanidad técnica que permite diferenciarlo *sin permitir sin embargo identificarlo*. Esta imposibilidad de una identificación distinta de la ilusoria es un «estadio del espejo»”<sup>1064</sup>.

Recordemos que, para Stiegler, el hombre se refleja en la técnica y la técnica se refleja en el hombre en una suerte del *mayéutica instrumental* que se

---

<sup>1062</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 222.

<sup>1063</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 52.

<sup>1064</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 235.



articula como *proto-estadio del espejo*. En efecto, *la técnica es el espejo de la anticipación* de un ser temporal y en falta que, supliendo protéticamente su carencia originaria, ejecuta *una doble diferencia que se abisma en espejo*. De este modo, “córtex y utillaje se diferencian juntos, en un mismo movimiento (...) *exteriorización* que nosotros denominamos *mayéutica instrumental*, «protoestadio del espejo» en el que la diferenciación del córtex está determinada por la herramienta tanto como la herramienta está determinada por el córtex”<sup>1065</sup>. Si bien Stiegler critica a Leroi-Gourhan por hacer una distinción entre *Homo Faber* y *Homo Sapiens*, entre *inteligencia técnica* e *inteligencia reflexiva* (entendida, esta última, como un segundo origen del que emerge la espiritualidad/intelecto), no es menos cierto que –como hemos visto–, este se refiere a la primera como un “proto-estadio del espejo” que, con el advenimiento de la reflexividad y la *anticipación intelectual*, se convertirá en un *estadio del espejo* de pleno derecho. Dicho de otro modo, si bien Stiegler pretende comprender todo el proceso de hominización en *un mismo movimiento epifilogénético* (en que, desde los primeros homínidos, se ejecuta la *anticipación*, la *exteriorización* y la *organización inorgánica de la memoria*), no es menos cierto que distingue entre un *proto-estadio* (protagónicamente técnico) y un *estadio del espejo* que amplifica simbólicamente dicha desnaturalización técnica como *diferencia de diferencia* que duplica una misma carencia originaria. Así, Leroi-Gourhan distingue entre *Homo sapiens* y *Homo faber* en un intento de mantener la continuidad entre humanidad y animalidad, mientras que Stiegler defiende la continuidad entre Sapiens y Faber para afirmar *una misma y única ruptura técnica* entre animal y hombre, entre *vida* (como diferencia no-diferida) y *Ser* (como diferencia temporalizada y diferida). Y es esta ruptura, precisamente, la que genera el *efecto especular* de una *physis diferida*.

Para nosotros, por el contrario, la *especulación* guarda relación con la *estimación* (como pathos/medición) que ejecutan técnicamente los primeros pliegues procarióticos. Así, toda vida se ejecuta siempre de forma diferida, en tanto que el ejercicio de pliegue implica *hacerse eco* como propagación metabiótica y como morada metafísica. Lo viviente, por ende, siempre *sale de sí* (meta-*physis* y meta-*bios*), y lo hace técnica y especularmente. Sin embargo, no

---

<sup>1065</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 236.

hay ruptura, sino *encabalgamiento* que se *hace eco*. De este modo, el juego especular es operacional (*pliegue-despliegue-repliegue* que se difiere en *sobre-despliegue*) y no reflejo mutuo que *abre* dos materialidades (a saber, la materia inerte que deviene *materia inorgánica organizada* –es decir, *tecno/logía*– y la materia orgánica que deviene *materia orgánica diferida* –es decir, *hombre* como organismo temporizado, como ser en el tiempo que anticipa–). La ejercitación del pliegue, por ende, *haciéndose eco difracta* a la *physis*, en vez de desdoblarla y sincoparla mediante una interrupción/quiebre que, separando dos mitades/fragmentos, los abre y re/inventa mediante un juego de mutuos reflejos. Por lo demás –como hemos insistido– la difracción que se hace eco como encabalgamiento no encuentra en el sílex labrado por el homínido su primigenia cristalización como dispositivo (que Derrida y Stiegler aprehenderán como externalización, como continuación de la vida mediante algo ajeno: irrupción de la muerte en la vida y necesaria ejecución de un suplemento protético). Antes bien, la primera exteriorización especular que se ejecuta en el despliegue de los primigenios pliegues vivientes es la propia red bacteriana que construye una *biosfera*. He aquí el juego especular que opera entre la ejecución particular del pliegue metafísico (como operatividad autopoietica) y la ejecución colectiva de una red horizontal de pliegues (como operatividad simpoietica) que, además, se exterioriza (a partir de ambas) en una *superficie de difracción/refracción* (preferimos hablar de *lente*, en vez de *espejo*) que llamamos *biosfera*. Que el reflejo especular (difractivo/refractivo) que este lente genera no produzca una imago fantasmática y externa a partir de la cual se afirma (desde la negatividad y la ausencia/carencia) una interioridad particular que es capaz de aprehender-se como un totalidad diferida respecto a sí misma (en tanto que, para ello, requiere de este suplemento protético externo), no quiere decir que entre los pliegues vivientes y la biosfera no se ejecute una relación especular (sólo que esta es horizontal, y no vertical en la ejecución de una ritmicidad negativa). En este sentido, el protagonismo difractivo/refractivo que opera entre los pliegues de vida viviente y la biosfera afirma la horizontalidad de la red bacteriana, ejerciéndose un juego especular entre ambas que precede (en miles de millones de años) al juego de espejos entre mano y cerebro que Stiegler destaca como arranque de la *salida de sí*, de la *anticipación* y la *tecnicidad* como *speculum*.

Antes que ser un instrumento que abre/sostiene una separación (pensemos, además de los espejos, en los espéculos visuales, auditivos o vaginales), el lente especular que mutuamente se ejerce entre vida y planeta afirma y sostiene disposicionalmente (y no instrumentalmente) la unión articulada de la red bacteriana en su ejecución viviente. Así, la *salida* de oxígeno desde los pliegues procarióticos genera un cambio atmosférico global (la crisis del oxígeno) que, especularmente –como vimos–, repercute en la generación de innovaciones técnicas que permiten mantener y complejizar el funcionamiento de la red bacteriana. Evidentemente, en este proceso no se encuentran ausentes las ejecuciones autopoieticas verticales que mantienen y sostienen la particularidad metafísica de cada pliegue (sin lo cual, en efecto, no se podría tejer metabióticamente una red procariótica de pliegues). No obstante, el protagonismo especular entre operación de *Vida* (excedente y sin falta/ausencia: más que *physis*, más que vida) y *bio-esfera planetaria* (como zona de habitabilidad que posibilita el ejercicio de pliegue ex-cedente; a saber, que se cede al afuera –metabióticamente– en tanto que ex-iste –metafísicamente–), no afirma, durante la ejecución protagónica de una ecología procariótica, la particularidad corporal de un pliegue existente. Este, para ser afirmado en un protagónico ejercicio especular, deberá ejecutarse eucarióticamente en/sobre la red procariótica horizontal. Como bien apunta Stiegler –haciéndose eco de Heidegger, y no reflejándolo–, lo técnico es lo “ya-ahí”, sólo que esta condición existencial de facticidad del ser arrojado a un mundo que lo ante-cede (es decir, a una mundaneidad “que se origina de un pecado siempre *ya ahí* que es la misma tecnicidad”<sup>1066</sup>), no guarda una relación primigenia y fundante con las herramientas homínidas que, constituyéndose en una *materia inorgánica organizada* (a saber, en una herramienta como *memoria artificial*), es la condición de posibilidad de una facticidad que se *hereda* mediante la permanencia (*ya-ahí*) de una exteriorización protética (recordemos que, para Stiegler, el *Dasein* es esencialmente fáctico porque es protético y, la “pro-tesis es lo que se coloca delante, lo que está afuera”<sup>1067</sup> dándonos reflejo). Pero lo *ya-ahí*, para unas arborescencias corporales que se ejecutan mediante un ritmo

---

<sup>1066</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 305.

<sup>1067</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 284.

ecológico eucariótico, son, antes bien, la biosfera y la red bacteriana externa, así como una multiplicidad de dispositivos técnicos internos (recordemos, por ejemplo, a la mitocondria como central respiratoria de la célula eucariótica). Además, antes de todo diálogo especular entre mano y cerebro, la ejecución vital eucariótica también ejercitaba la tecnicidad metabiótica con anterioridad a la ramificación ejecutiva del homínido. Como bien apunta Stiegler, la herramienta debe ser aprehendida como *una secreción del propio cuerpo*, pero antes del sílex la ejecución eucariótica ya secretaba cantidades ingentes de calcio con las cuales construyó dientes, caparazones y esqueletos que permitieron edificar tridimensionalmente la corporalidad metafísica y particular de una vida replegada en un ritmicidad eucariótica. Así, podemos aceptar que “toda salida fuera de sí es una desnaturalización” y que la “esencia *absolutamente* técnica: [es] no viva”<sup>1068</sup>, pero aclarando –de inmediato–, que desnaturalizar implica encabalgarse y hacerse eco (y no romper abismándose en un espejo/reflejo) y que la tecnicidad opera desde la ejecución de las primeras formas de vida, siendo “no-viva”, o “no pura vida”, en la medida que es operación *metabiótico/metafísica*. De igual modo, podemos aceptar (y, de hecho, nos hacemos eco de ello) que *la potencia se hace real en la técnica*<sup>1069</sup> y, respecto al *logos*, aprehender que este emerge a partir de una ejecución técnica: “el *logos*, como la religión, como la política, es técnica”<sup>1070</sup>. Sin embargo, antes que ejecutar una ruptura, lo que el *logos* ejercita es una *inversión* en que retorna la horizontalidad al protagonismo ejecutivo. Después de cientos de miles de años en que la vida se ejecutó con una preeminencia técnica de la ramificación metafísica vertical (creando una multiplicidad de reinos, órdenes y especies), la emergencia del *pensar* en la deriva de hominización implica una reinención técnica de la horizontalidad que permite *pesar y sopesar* desde la afectividad y efectividad sensorial a la *colectividad/totalidad*, y no sólo la particularidad autopoiética (de segundo orden) que ejercita de modo preeminente un repliegue corporal. Ejercitar el *logos* es extender el margen de afección hasta alcanzar a la *physis* como un todo (es decir, al devenir intensivo/extensivo del espacio-

---

<sup>1068</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., pp. 176 y 212.

<sup>1069</sup> Escribe Stiegler: “...mientras que su poder no se haga real, *es decir, técnica, no tiene sentimiento de la muerte y no anticipa: no está en el tiempo*” (p.184).

<sup>1070</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 286.

tiempo), sin restringirse a la acción de los sentidos verticales cuyo margen de afección se encuentra limitado por el contacto directo: la luz que toca la retina, la vibración que toca al tímpano, la piedra que toca la piel o los sabores y olores que tocan la corporalidad a través del gusto y el olfato. Ejercitar el *logos* es poder *estimar* a todo el Universo, y no sólo a lo que nos puede contactar materialmente mediante los sentidos de un modo *diferido* (en tanto que un dispositivo perceptivo como la vista –por ejemplo–, permite *anticipar* la llegada de un objeto que impactará a nuestro cuerpo), que es simultáneamente *inmediato* (debido a que la luz que emite/refleja dicho objeto toca materialmente la retina de un ojo que es directamente contactado). Con el *logos*, en cambio, la particularidad metafísica se puede *hacer eco* de todo el *Cosmos*, sin necesidad de que una materialidad lo impacte directamente desde afuera; ya que –antes bien– es desde la propia interioridad corporal que este se exterioriza como un fuego que va al encuentro de la materia:

*“Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”*<sup>1071</sup>

De este modo, resulta natural y comprensible que se suela fundir y confundir el funcionamiento del *logos* y del *cosmos*. En tanto que el pensar se enciende/propaga según una medida/estima metabiótica, a la par que se extingue/contrae según una medida/estima metafísica capaz de ser afectada por el devenir de la *physis* (sin que esta, simétrica y recíprocamente, le deba dar contacto para gatillar la ejecución de su actividad afectiva/efectiva), esta superposición ecológica, este sobre-despliegue del pensar encabalgado al devenir cosmológico, suele ser aprehendido como un único y mismo proceso (ya sea en un sentido real –pensamiento mítico/religioso–, ya sea en un sentido analógico –por ejemplo, en el misticismo filosófico–). Y se trata, en efecto, de un protagonismo ejecutivo de la *analogía* (así como, en su momento, la ejecución procariótica conjugaba pre eminentemente lo *unívoco* y la ejecución eucariótica,

---

<sup>1071</sup> Heráclito. En Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 266.

por su parte, hacía lo suyo con la arborescencia de lo *equivoco*), porque el objeto (el sensible propio, diríamos) del dispositivo tecno-perceptivo que llamamos pensamiento, no es en realidad ningún objeto del mundo físico, sino las *relaciones* que se establecen entre los elementos que los demás sentidos perceptivos han estabilizado de un modo entitativo. Simondon, de un modo similar, aprehende la *analogía* como *poder de pasaje*; a saber, “la analogía es el fundamento de la posibilidad de pasaje de un término a otro sin negación de un término por el siguiente (...) la analogía se sostiene por lo que se podría denominar la operación fundamental de existencia de los seres”<sup>1072</sup>. Así, operando con un protagonismo de lo analógico, el *logos* puede extenderse a toda la *physis* porque su sensible propio es la *relación física* (la cual se puede *abstraer*), más que lo *físico en sí* (es decir, su operacionalización directa y concreta). Sin embargo, si bien la *physis* en sí misma (es decir, en su devenir) genera operacionalizaciones concretas (ya sea que las llamemos *estratificaciones* –al estilo Deleuze– o *entidades actuales* –siguiendo a Whitehead–), no son las relaciones entre estas las que directamente *estima* la ejecución del *logos* metafísico, sino que las relaciones físicas de las que se hace *eco* mediante la estabilización interna que ejecuta su aparato tecno-perceptivo. Ahora bien, la actividad vital de *hacerse eco* no inventa (de modo solipsista), no representa (de modo realista), ni co-construye (de modo relativista) las estratificaciones y sociedades corpusculares que operan como modos de existencia en el devenir de la *physis*. Por lo demás, hay que distinguir entre un modo de hacerse *eco* metafísico (con un protagonismo del *logos* que subyuga a la técnica; es decir, ejecución del pensamiento), y un modo de ejecución metabiótica (en que se ejerce un protagonismo de la *techné* que subyuga al *logos* metafísico; a saber, operación tecnológica). Todo nuestro anterior movimiento, por ejemplo, se dedicó a analizar sólo la operatividad de un *logos* metafísico en una ritmicidad filosófica (obviando, además, su previa ejecución mágica y estético-religiosa), el cual, hacia el final de su cometido, insinúa el tránsito *inminente* hacia el protagonismo ejecutivo de la metabiótica. Y es solo con este doble movimiento diferido (*inversión* de la metafísica y *giro* hacia la metabiótica), que la *ejecución tecnológica* que emerge a partir del quehacer de los homínidos se vuelve

---

<sup>1072</sup> Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p. 207.

efectivamente una recreación analógica de la *ejecución eucariótica*; la cual, a su vez, amplifica la resonancia ecológica de la *ejecución procariótica*. He aquí los tres grandes encabalgamientos que ejecuta la operatividad contratemporal que llamamos vida: a) *ecología procariótica*, en que las relaciones especulares entre el operar metafísico particular y el operar metabiótico colectivo se ejecutan con un protagonismo horizontal de la red rizomático-bacteriológica; b) *ecología eucariótica*, en que la amplificación de las operaciones metafísico-metabióticas se ejecutan con una preeminencia vertical de pluricelulares ramificaciones (reinos, filos, clases, órdenes, familias, géneros y especies) que se encabalgan sobre el *ya-ahí* de la red bacteriológica (la cual, a su vez, se hace eco de una zona de habitabilidad planetaria de activación metabiótica); y c) *ecología tecnológica*, en que se inicia un *inversión* operativa de la verticalidad eucariótica mediante la *invención técnica de un logos* ejecutado con un protagonismo de la corporalidad eucariótica (dicho con otras palabras: a pesar de reinventar horizontalmente la capacidad tecno-perceptiva de un cuerpo homínido, el logos se hace eco del cosmos desde la preeminente –más no exclusiva– particularidad de su cuerpo metafísico<sup>1073</sup>), el cual, posteriormente, *girará* hacia el protagonismo operativo de un *tecno-logos* que, ejecutado horizontalmente, se agencia más allá/acá de la vida (a saber, en una red tecnológico/metabiótica) a la par que más allá/acá de la physis (en tanto que, dicha red, es una materialidad inorgánica organizada por la actividad viviente de un modo heautonómico).

De este modo, el proceso de hominización no es ruptura e irrupción protética que inyecta la muerte en la vida. Inclusive, si se insistiese en conjugar la ritmicidad de un *pensar-para-la-muerte*, resultaría más adecuado aprehender este proceso –como bien vimos junto a Margulis– a partir de la emergencia verticalista de la *ejecución eucariótica*, y no, como insiste Derrida y Stiegler, mediante una tecnología *homínida, demasiado homínida* que nos seduce y obnubila. Además, si se adhiere a la problematización de ambos, no sólo nos enfrentamos a la indefectible conceptualización de la *techné* como pecado

---

<sup>1073</sup> Recordemos, por ejemplo, un fragmento de Anaxágoras: “Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma (...) La mente gobierna todas las cosas que tienen vida (...) La mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán”. En Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p.470.

original y falta/carencia, sino que también resulta imposible aprehender los sentidos animales como mecanismos tecno-perceptivos verticales que se amplifican horizontalmente en una nueva invención técnica que llamamos *logos*. En efecto, para Stiegler los sentidos ni implican una *salida de sí* que permite *anticipar*, ni son aprehendidos más allá de una simple consideración post-fenomenológica: “se ve claramente en qué debería consistir la crítica de Heidegger a Husserl: la concepción histórica de la temporalidad como constituyente del *quién* impondría que el ya-ahí heredado y *no vivido*, constituido *fuera de toda percepción*, sea, sin embargo, constitutivo de toda presencia”<sup>1074</sup>. En definitiva, lo que nos dice Stiegler es que la *vida perceptiva*<sup>1075</sup> es una vida no diferida y que los dispositivos perceptivos, en modo alguno, pueden ser aprehendidos como instrumental técnico. La *percepción* es vista como algo *natural*, mientras que la técnica es una exteriorización que rompe con la naturalidad; o bien, recordando nuevamente a Sloterdijk, podemos decir que se trata de aprehender la irrupción antropogenética de la técnica como incubación de lo no-natural dentro de lo natural.

Simondon, por el contrario, cuando nos habla de los desfases en el ser (a saber, en el devenir de la *physis*), aprehenderá *la vida* como una suspensión/prolongamiento del proceso de *individuación física* que, desdoblándose luego en una *individuación psíquica* y una *individuación colectiva* (protagónicamente técnica), no rompe con la vida, sino que la continúa y amplifica. Así, su preocupación por la *percepción* será radicalmente distinta y, a

---

<sup>1074</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 365.

<sup>1075</sup> Evidentemente, hay muchas formas diferentes de problematizar el vínculo entre *vida* y *percepción*. Merleau-Ponty, por ejemplo, sentenciará que “el mundo es lo que *percibimos*”, para añadir inmediatamente que “el mundo no es lo que yo pienso, sino lo que *yo vivo*”. Ahora bien, vivimos en un estado de apertura al mundo, siendo esta *salida fuera de sí* de tipo perceptivo (lo cual difiere totalmente de la problematización de Stiegler, en que la apertura es una cuestión técnica pre-fenomenológica ejecutada por el homínido). Como insiste Merleau-Ponty, “apunto a un mundo y lo percibo”, siendo “la percepción (...) el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen”. Además –para enfatizar aún más la diferencia entre estas dos problematizaciones sobre la *vida perceptiva*–, cabe destacar que, mientras Stiegler sentencia que la configuración del *logos* es técnica, para Merleau-Ponty, en cambio, este se corresponde con el mundo: “el único Logos preexistente es el mismísimo mundo, y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta no empieza por ser posible”. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Atalaya, 2000, pp. 16, 10 y 20, respectivamente (la cursiva de la primera cita es nuestra).



partir de ella, seguiremos problematizando la constitución técnica de un *logos* que reinventa las disposiciones verticales tecno-perceptivas. Si bien para Simondon existe “un lazo de unidad profunda y sustancial entre la naturaleza y la tecnicidad”<sup>1076</sup> (que, por ende, a diferencia de la problematización de Derrida y Stiegler, no aprehende la *techné* como síncope y ruptura en el seno de la *physis*), no se trata para este (cómo sí es nuestro caso) de vincular originariamente técnica y vida. La unidad es profunda e íntima en la medida que la técnica amplifica una resonancia física y vital que, sin embargo, no lleva a Simondon a concluir que esta se encontraba en ejercicio operativo desde la ejecución de los primeros pliegues vivientes (que, en definitiva, son para nosotros pliegues técnicos que evolucionan difractando a la *physis* a través de la ejecución de invenciones técnicas). Para él, por el contrario –en línea, en este asunto, con los autores que hemos revisado–, la emergencia de la técnica co-incide con la emergencia del ser humano. En concreto –como vimos hacia el final de nuestro primer movimiento– Simondon parte por analizar la *unidad mágica primitiva*; a saber, la solución metaestable que permite articular el problema de la individuación psíquica y la individuación colectiva. Esta *unidad mágica*, así, es conceptualizada como una red especio-temporal en que se ejecutan las primigenias relaciones entre hombre y mundo. Se trata, en definitiva, de una red de puntos privilegiados de intercambio entre el ser (interior/figura) y el medio (exterior/fondo), una primigenia reticulación del mundo en lugares privilegiados y momentos privilegiados que termina, no obstante, por desdoblarse/problematizarse en dos nuevas tendencias: a) por un lado la *religión* (que tiende a universalizar el fondo/medio/exterioridad mediante una ejecución deductiva); y b) por otra lado la *técnica* (que tiende a fragmentar el medio/fondo destacando la interioridad de las figuras que se encadenan sucesivamente mediante una ejecución analítico/deductiva). De este modo, Simondon planteará que el *pensamiento estético* se constituye en la primera forma de lidiar con la problematicidad inherente a este *desdoblamiento primario*, mediante la creación del objeto estético y la red de obras estéticas que permiten recomponer la unidad mágica mediante una nueva reticulación analógica. Sin

---

<sup>1076</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Buenos Aires: Cactus, 2013, p. 105.

embargo, tanto la “tecnicidad” como la “religiosidad” nuevamente se desdoblan, esta vez en una tendencia *teórica* y una tendencia *práctica* que no puede ser resuelta ni por la red mágica ni por la red estética. Así surge, para Simondon, el *pensamiento filosófico*, que tiene por finalidad solucionar este *desdoblamiento secundario* entre una *tecnicidad* y una *religiosidad* que, en vez de resolver en lo estético el problema de lo psíquico y lo colectivo, lo ha agudizado/amplificado al desdoblarse de forma inmanente en un modo teórico y un modo práctico doblemente diferido. Por este motivo, para solucionar efectivamente el problema, la filosofía debe convertirse en una *estética de la estética*, en una *técnica de la técnica*; a saber, en una *tecnología* que desarrolle una nueva red de puntos relacionales entre *el hombre y el mundo* (en los cuales resuena y se amplifica una problematicidad física y vital muy antigua: la del *interior y el exterior*, la de *la figura y el fondo* y, en definitiva, una problematización entre lo *cronológico/sucesivo y lo metafísico/simultáneo*). Es por ello que, como vimos, la técnica para Simondon mantiene un lazo de profundidad unidad sustancial con la naturaleza (en tanto que la amplifica, sin ruptura, sin síncope). La *técnica* emerge de una problematización/desdoblamiento de la vida que, redoblándose (es decir, haciéndose *tecnología*) soluciona el problema constituyendo una red técnica que ejecuta una mediación concreta entre el mundo natural y el mundo humano. No se trata, por tanto, de una *techné* como germen protético<sup>1077</sup> e intrusión de la muerte que rompe la continuidad de la *physis* y de la vida mediante una apertura/espaciamento. No es la *techné*, así, la que da el tiempo; a saber, la capacidad de *anticipar* que Stiegler sólo aprehende en el quehacer técnico del homínido que amplifica una discontinuidad no natural de exteriorización tecnológica que constituye a un ser humano protético y en falta. Para Simondon,

---

<sup>1077</sup> Incluso cuando Simondon utiliza la expresión “prótesis”, su conceptualización de la misma difiere completamente de la ejecutada por Stiegler o Derrida. Por ejemplo, Simondon insistirá en que “la continuidad de lo creado, con su doble dimensión de universalidad espacial y de eternidad temporal, solo aparece de manera clara si se hace abstracción del destino de utilidad de los objetos técnicos; una definición por la utilidad, según las categorías de las necesidades, es *inadecuada e inesencial*, ya que atrae la atención sobre aquello por lo cual dichos objetos son *prótesis* del organismo humano”. Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p.185, la cursiva es nuestra.

en cambio, toda forma de vida es temporal<sup>1078</sup>, y se trata –además–, de una amplificación del tiempo físico: “antes de la extensión existe una dimensión de distancia, que implica referencia al organismo viviente, y contiene algo de temporal (...) el tiempo absoluto del reloj interno, que *es el mismo en el organismo que en el medio cósmico*, es más primario que las duraciones”<sup>1079</sup>. Así, en el ser humano se ejecuta una *superposición* (un *encabalgamiento*, diríamos nosotros) entre el tiempo (físico) y las duraciones (vitales) que amplifican, de paso, la continuidad analógica de una problematicidad inherente al despliegue de la vida (a saber, la distinción entre interior/exterior, entre adentro/afuera, entre figura/fondo, entre una cronología –de lo sucesivo– y una topología –como simultaneidad metafísica–), la cual debe resolverse inventivamente mediante la generación de nuevos estados metaestables que se encadenan como desfases resolutivos en el devenir del ser. Y, en esta operación vital que articula el adentro/pliegue y el afuera/medio, la *sensación* y la *percepción* juegan un rol fundamental (aunque para Simondon –a diferencia de nosotros–, la sensación y la percepción no sean aprehendidas analizando la ejecución de los pliegues procarióticos y eucarióticos ni, mucho menos, viendo en ellas la operacionalización de disposiciones técnicas). Para él, por el contrario, el aspecto crucial pasa por aprehender el encadenamiento progresivo de operaciones metaestables con que el organismo se ensambla a su medio (primero con la *sensibilidad* –que aporta un fondo de espacio/tiempo a partir de la primigenia actividad motriz–; luego con la *percepción* –que permite captar objetos particulares dentro de ese plano de topológico/cronológico–; y luego con las *imaginación* –que, habiendo apercebido su propia interioridad acoplada a la exterioridad, puede generar *imágenes* que median entre el organismo y el ambiente–). Así, mediante *imágenes* que se “superponen” a las *percepciones* y a las *sensaciones* en un proceso de amplificación resonante, Simondon aprehenderá la *unidad mágica primitiva* entre hombre y medio que, al problematizarse, se desdoblará luego en una tendencia *técnica* y una tendencia

---

<sup>1078</sup> En efecto, “el tiempo se refiere a la manera en que un organismo está en el medio. Es concreto como la distancia”. Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 277.

<sup>1079</sup> Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., pp. 267 y 282, la cursiva es nuestra.

*religiosa* que deberá reunirse/solucionarse mediante la estética y la filosofía (como técnica de la técnica; a saber como *tecnología*). El encadenamiento metaestable de *sensación-percepción-imaginación*, por ende, no es para Simondon de carácter técnico (aunque luego la técnica –eso sí– amplificará posteriormente toda la cadena, en tanto que nueva forma de mediación entre organismo y medio). En esta línea, la cuestión de los *sentidos* se constituirá en un tema fundamental para el trabajo filosófico de Simondon, y de un modo por completo diferente al ejecutado por Derrida (en el cual, como vimos, todo giraba en torno a la denuncia de un continuismo haptocentrista que, dominando la historia de la filosofía, hacía caer en el olvido la ejecución protética de una *différance* que sólo permite tocar en lo intocable). En contra de este eco heideggeriano (que amplifica la historia de la metafísica como olvido del ser mediante una aprehensión de la misma como olvido de la *diferancia*), podemos encontrar en Simondon una suerte de resonancia kantiano/hegeliana. Al igual que en el primero, se puede apreciar en Simondon una preocupación central y primaria por la *sensibilidad* en tanto que capacidad de ser afectado (como sujeto, en uno, y como organismo, en el otro) que, antes que ser aprehendida como una operación de los sentidos (por ejemplo, de la vista, el oído o el tacto), debe apuntar a comprender la emergencia en el organismo/sujeto de un plano espacio-temporal que es la base (*a priori*, diría Kant; *a praesenti*, replicaría Simondon) a partir de la cual se podrá encabalar la percepción y el pensamiento. De este modo, sentenciará Kant que:

“no se trata sólo de que en esta última [se refiere a la intuición interna] las representaciones de los *sentidos externos* constituyan la verdadera materia con la que ocupamos nuestra mente, sino que el tiempo en el que ponemos dichas representaciones (...) contiene ya las relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que coexiste con lo sucesivo (lo permanente)”<sup>1080</sup>.

¿No nos hace esto recordar, acaso, la conceptualización de la *individuación vital* de Simondon en que lo fundamental pasa articular topología y cronología; a

---

<sup>1080</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p. 87 (B 67).

saber, lo simultáneo y lo sucesivo que se constituye en el teatro de individuación que amplifican las posteriores operaciones que ejecuta la vida? En efecto, Simondon enfatiza la articulación de *lo simultáneo y lo sucesivo* no sólo refiriéndose a la vida, sino que también, específicamente, en lo concerniente a la ampliación de la misma que ejecuta la sensación y la percepción: “el desarrollo de las percepciones no tiene por condición esencial el perfeccionamiento de la sensorialidad, sino el de los mecanismos de integración según la simultaneidad y lo sucesivo”<sup>1081</sup>. He aquí el teatro de individuación vital con que se prolonga la individuación física y su tiempo cósmico (ya que aquí, a diferencia de Kant, el devenir del tiempo de la exterioridad universal es primario en relación a la duración simultánea y sucesiva que ejecuta el pliegue de vida). Además –como vimos–, no se trata para Simondon de una intuición *a priori*, sino de una operación *a praesenti* que deja de concebir a la *sensibilidad* como una facultad puramente pasiva y receptiva que debe esperar la aparición del *entendimiento* para aprehender la ejecución de una espontaneidad activa<sup>1082</sup>. Antes bien, la espontánea *actividad motriz* del viviente es la condición de posibilidad de toda sensibilidad, y esta se ejecuta activamente en la individuación vital antes de que emerja una operación de individuación psíquica que pondrá en juego a una facultad llamada entendimiento: “la motricidad precede a la sensorialidad, como *anticipación* a largo plazo de las conductas”<sup>1083</sup>. Porque se trata precisamente de una ejecución vital que permite *anticipar* (a diferencia de Stiegler, no sólo el homínido *es en el tiempo* a partir de una falta e *interrupción* originaria, sino que toda forma de vida ejecuta una *salida de sí* mediante una motricidad y sensibilidad que amplifica y continúa una actividad originaria sobre-desplegada).

---

<sup>1081</sup> Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 106.

<sup>1082</sup> Además, se podría añadir que para Kant, a diferencia de Simondon, la intuición del espacio y el tiempo que se pone en juego con la sensibilidad responde sólo a un sujeto humano, y no a la vida. Sin embargo, esto no es del todo correcto, ya que Kant expresa explícitamente que “tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana”. Ahora bien: ¿quiere esto decir, entonces, que en Kant se podría llegar a concebir que un mamífero, una planta o una bacteria ejecuten una sensibilidad espacio-temporal que les permita *anticipar*? Sí, siempre y cuando se conciba a dichas formas de vida como dotadas de entendimiento, en tanto que “es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto”. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. p.90 (B 72).

<sup>1083</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 27, la cursiva es nuestra.

Para Simondon, en efecto, “las secuencias que primero aparecen en el curso de la ontogénesis son las *actividades de ejecución*”<sup>1084</sup>; lo cual, dicho desde nuestra problematización, equivale a destacar el rol de las actividades de *pliegue-despliegue-repliegue* (metafísico) y *sobre-despliegue* (metabiótico) en tanto que primigenias secuencias operatorias de la *ejecución-ejecutante* que pone en juego el *hacerse eco* del pliegue biótico. Y se agrega, inmediatamente, que “la actividad de ejecución, la más puramente motriz y la más estereotipada, no puede entonces, al comienzo, ejercerse sobre un objeto (...) la anticipación comienza por el final del comportamiento real completo”. Dicho en otros términos: la primera operación metaestable que soluciona *temporalmente* las relaciones establecidas entre organismo y medio es una *sensibilidad* de ejecución primariamente motriz que no puede *distinguir objetos* en el medio (es decir, que no puede *percibir*), en tanto que “le faltan las fases preparatorias de búsqueda y de transporte del objeto”<sup>1085</sup>. He aquí el eco hegeliano que anunciábamos previamente: existe un encadenamiento progresivo de figuras/operaciones, en que se ejecuta primero la pluralidad abstracta de una *sensibilidad* interior que no aprehende la particularidad de las cosas, y luego una *percepción* que aprehende objetos particulares del exterior como una universalidad incondicional. Ahora bien, no se trata en Simondon de ejecutar una remozada *fenomenología del espíritu* en que cada etapa/figura sintetiza a las anteriores (por ejemplo, *sensibilidad* plural y *percepción* particular que se sintetizan en el *entendimiento*) hasta alcanzar el absoluto (mediante un ejercicio protagónico de la negatividad), sino que las operaciones que se encadenan de forma progresiva se superponen y amplifican en un ejercicio protagónico de la positividad. De este modo, no se pone en duda en ningún momento la idea de *progreso* inmanente y continuo (que, en Simondon, es un eje fundamental), sino que “lo que se debe criticar es la negatividad, el papel motor de la negatividad”<sup>1086</sup>. En concreto, esto quiere decir

---

<sup>1084</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención* (1965-1966). Op. Cit., p. 44.

<sup>1085</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención* (1965-1966). Op. Cit., p. 45.

<sup>1086</sup> Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Op. Cit., p. 95. “Y el motor del progreso no es exactamente la contradicción o la negatividad; es la ambivalencia, es el si-y-no, es la participación desparticipada y que *sin embargo* tiende a ser: hay motivación positiva *más* que negativa (...) El optimismo es entonces la estructura de una experiencia creadora perpetuada. Su esencia es la alegría del devenir creador consciente de su actividad” (pp.100 y 107, respectivamente).

que no debemos partir (como Hegel, en su *Ciencia de la lógica*) de un *Ser* como universal abstracto que se desdobra en un *No-Ser* (momento de la negatividad) que, finalmente, será sintetizado en un *Devenir*; sino que, partiendo del *Ser*, se debe aprehender su relación con el *Medio* (momento de positividad) a través de una *operación mediadora* que no sintetiza (al estilo identitario de Hegel), sino que genera un orden metaestable en las relaciones establecidas entre *Ser* y *Medio*. Y este encadenamiento de operaciones que generan *metaestabilidad* (es decir, disponibilidad de potenciales pre-individuales para poderse ejecutar) es “un proceso de desarrollo [que] debe completarse retomando completamente todas las fases, sin otorgar un privilegio al principio descubierto en la última de ellas, que es el de la dialéctica triádica”<sup>1087</sup>. He aquí el paradigmatismo analógico de Simondon (a saber, su *Allagmática*), en que todas las operaciones de mediación entre ser y medio, si bien no son idénticas (en tanto que ingenua *identidad de relación*) ni pueden aparecer contingentemente en cualquier momento (en tanto que existe un orden progresivo y encadenado de aparición/ejecución), todas ellas amplifican una misma *relación de identidad* operativa que se propaga resonantemente como *un eco*: “en lugar de ser sepultado en el pasado, es el origen de un eco que se multiplica y se matiza diversificándose (...) la anticipación, a su vez, retoma viejos sueños, contiene el eco de antiguas aspiraciones”<sup>1088</sup> que se siguen ejecutando. Esto, leído desde un ensayo de filosofía de la historia, implicaría ejecutar una periodización en que los *pueblos primitivos* articulan ser y medio a partir de un ejercicio protagónico de la *sensibilidad* y la acción motriz espontánea (a saber, pensamiento mágico-religioso); los *pueblos antiguos*, por su lado, articularían ser y medio mediante una ejecución protagónica de la *percepción* (lo cual coincide, en la historia de la filosofía, con el pensamiento griego contemplativo que se extiende hasta la aparición de Spinoza y Descartes); los *pueblos modernos*, a continuación, desarrollarían una relación con el medio a partir de un primado de la acción mecánica y la energía actual (a saber, el racionalismo de la época clásica); y, finalmente, los *pueblos contemporáneos* serían aquellos que ensamblan ser y medio desde un protagonismo de la información y las fuentes de energía

---

<sup>1087</sup> Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Op. Cit., p.212.

<sup>1088</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., pp. 205 y 23.

potencial (estando aquí situada operativamente la Gestalt, la Cibernética y, en cierta medida, la misma propuesta de Simondon).

Ahora bien, lo importante es que cada uno de los encadenamiento metaestables con que se operan *desfases en el ser* continúa siempre activo y operativo, modificándose sólo su preeminencia/protagonismo. Es por ello que, si bien Simondon considera que la *operación perceptiva* emerge protagónicamente en la época antigua (desde un punto de vista filosófico), esta continúa operando de forma activa, lo cual le permite ejecutar un ensayo de historia de la filosofía (recordemos el ya mencionado curso en la Sorbonne dictado el año 1964-1965) analizando el rol desempeñado por la percepción como *instrumento* (en la filosofía antigua), como *operación* (en la filosofía clásica) y como *actividad* (en la filosofía moderna). De igual modo, en dicho curso Simondon se preguntará simultáneamente por el rol y el sentido biológico de la función perceptiva (es decir, por el rol que esta desempeña en la *individuación vital*), por los efectos psicológicos de la misma (a saber, su despliegue en la *individuación psíquica*), así como por los efectos de contexto y las consecuencias prácticas para el desarrollo de la tecnología (en otros términos: se dedica finalmente a indagar en la función perceptiva desde la ejecución protagónica de la *individuación colectiva*). Así, la operación perceptiva se amplifica y resuena en diferentes procesos concretos que se despliegan a partir de una tensión física primigenia entre ser y medio que es *suspendida/extendida* por una *individuación vital* que *abre/prolonga* el desfase inherente a la physis en un teatro de individuación que tiene su propia *topología* (como simultaneidad metafísica) y *cronología* (como lógica sucesiva). Por ello – como vimos –, toda forma de vida es capaz de *anticipar*, siendo esta la que contiene/transmite el *eco* como *prolongamiento*. En efecto, se trata de un *prolongar* (propio de la vida) y no de una *pró-tesis* (*homínida, demasiado homínida*, que inserta la muerte en la vida). La individuación vital, para Simondon, es la operación que le permite *prolongar/estirar* la physis creando un teatro de individuación que ni es *espaciamiento discontinuo* (al estilo de Derrida, que es luego redoblado por Stiegler), ni que apela a un progreso continuo cuyo motor radica en lo negativo. En este sentido, “la negatividad merece ser considerada como la manifestación de la realidad de un medio propio para el individuo, y no



como una pura relación con una ausencia de ser”<sup>1089</sup>. Ya que, en definitiva, tanto Heidegger como Derrida y Stiegler se harán eco de esta negatividad reinventada desde la ejercitación fáctica del *Dasein* (como *des-ocultamiento*), desde la *Différance* (y la negatividad de una marca/huella tecno-protética que abre el espaciamento/aperturidad del *Dasein*), y desde el movimiento *epifilogenético* (en tanto que *diferancia* redoblada que permite, desde la ejecución técnica del homínido, aprehender el espaciamento de un ser que anticipa y es en el tiempo). Para Simondon, por tanto, el pensamiento filosófico debe incorporar la negatividad (como desfase/discontinuidad que emerge en el ser y se resuelve metaestablemente en él), pero rechazando, simultáneamente, tanto la negatividad inmanente y continuista del no-ser, como la negatividad discontinua y trascendental que abre una apertura/espaciamento. Esto, debido a que “la proyección amplificante continúa existiendo, pero no toma ni el sentido exclusivo de un movimiento hacia el exterior (...) ni el sentido de la participación interior según el mundo del nacimiento en el *hic et nunc* inmediato; mediante el encuentro de estos dos movimientos que tienden uno hacia la trascendencia y el otro hacia la inmanencia, se produce una especie de inmovilización”<sup>1090</sup> que Simondon combate con su proyecto de alagmática. Sin embargo, si bien con este se sortea la discontinuidad de una ritmicidad trascendental/trascendente (que hace, como Stiegler, que la vida se continúe por medios distintos/ajenos a la naturaleza y a la vida misma), a la par que evita la continuidad inmanente de dicho ritmo trascendental/trascendente (exorcizando el motor negativo del progreso continuo), no es menos cierto que Simondon continúa atrapado en lo que hemos denominado como *ritmicidad acontecimental del entre* (sólo que, ejecutando un espaciamento como *inmanencia inmanencial* cuyo motor es una positividad sin falta/carencia). Aquí, a diferencia del *misticismo inmanencial* de Deleuze (que se ejecuta con una preeminencia de la potencia y una tendencia a la fuga desorden), el devenir no es aprehendido como pura potencia creadora de tipo contingente que reconduce todas las estratificaciones a la ejecución de un mismo clamor del ser para todos los entes. En Simondon, por el contrario, el devenir –como hemos insistido– se conceptualiza como un encadenamiento

---

<sup>1089</sup> Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Op. Cit., p. 104.

<sup>1090</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 60.

resolutivo de estados metaestables progresivos que se constituyen en los desfases *en* el ser. Por otra parte, a diferencia del *panteísmo inmanencial* de Bergson, la evolución creadora no funde *physis* y vida a partir de un impulso original e identitario que ya posee, en sí mismo, un germen de conciencia/espíritu, sino que: a) en su ejecución allagmática individuación física e individuación vital se sobreponen de forma análoga (pero no se funden/abrazan); b) el impulso originario es el de un tiempo cósmico preñado de potenciales pre-individuales (y no de un *élan vital*, por lo que la *duración* se deriva del tiempo, y no a la inversa); c) la individuación psíquica con potenciales conscientes es una forma de solución metaestable al problema cronológico/topológico que abre la vida que no puede estar pre-contenido o pre-formado (aunque sea de modo nulo o anulado), en un encadenamiento/desfase previo; y d) el devenir de la evolución creadora no es pura divergencia problemática que debe re-unir sus dos principales soluciones (a saber, inteligencia e instinto) en una duración que conduce a la fuente de origen, sino que debe resolver el problema a través de la invención de soluciones metaestable ejecutadas en el presente de forma concreta. Por último, a diferencia del *perspectivismo inmanencial* de Haraway, no se trata aquí de re-emplazar los encadenamientos verticales por una única red horizontal simpoiética tejida como multiplicidad encarnada de perspectivas corporales situadas, sino de aprehender simultáneamente la necesidad de lo vertical y lo horizontal (a saber, el devenir horizontal se ejecuta mediante órdenes metaestables), y en el cual el protagonismo de la red no corre por cuenta de la perspectiva encarnada, sino de la perspectiva tecnológicamente situada. A pesar de todo ello, la propuesta de Simondon sigue presa de la *ritmicidad del entre*, en tanto que el devenir es el único acontecimiento que se amplifica y soluciona, siempre, mediante una *operación mediadora*. Ejecutada siempre *entre* ser y medio, la cadena operatoria, además, amplifica una única y misma resonancia resolutoria. Tanto la mediación de la sensación como la de la percepción, tanto la religión como la técnica, tanto la estética como la filosofía (como técnica de la técnica), amplifican una misma operación de desfase resolutoria e intermedia; a saber, la discontinuidad entre *topología* (como simultaneidad metafísica) y *cronología* (como lógica sucesiva). Si, tal vez, la simultaneidad *metafísica* se hubiese conjugado con una sucesión no

cronológica, sino que *metabiótica*, se hubiesen abierto los invisibles barrotes de un acontecimiento como “entre dos” que transmutaría “*en tres* (movimientos), *dos* (devenires operativos)”. Este, sin embargo, no es el asunto que convocaba a Simondon, aunque podía –no obstante– llegar a acariciarlo en algunas líneas:

“Finalmente, existe cierto empalme que reúne en el seno de una misma cultura las estructuras binarias individuales y las estructuras ternarias que implican la presencia de la sociedad (...) la conversión de lo binario en ternario se vuelve posible por *una estructura intermedia* (...) que es, si se puede decirlo, de *doble entrada*, pues sólo es dicotómica en uno de sus términos extremos, el de la relación con el yo, pero se inserta en una estructura más compleja desde el punto de vista del término privilegiado”<sup>1091</sup>.

Si la *estructura intermedia* (a saber, el entre/acontecimiento) fuese efectivamente de *doble entrada* (es decir, que no sólo se des-pegara en su cara orientada al organismo, sino también en su cara orientada al medio) esta doble entrada se podría convertir en una *doble operación* encabalgada. Al igual que Deleuze, pero en una ritmicidad diferenciada, Simondon afirmará la positividad excedente y sin falta de un *entre/superficie/acontecimiento* que, teniendo dos caras (altura/profundidad, trascendencia/inmanencia, ser/medio), las ejecuta operativamente a la vez con un constante e invariable protagonismo de la cara orientada hacia la inmanencia (razón por la cual sus propuestas conjugan una ritmicidad de la *inmanencia inmanencial*; es decir, una disimetría originaria puesta en la physis y que, mediante la emergencia de la vida, es doblemente afirmada). Para nosotros, por el contrario, la *disimetría* emerge a partir de la operación contraviniente ejecutada por los pliegues de vida viviente que *se hacen eco* doblemente: como serie “metafísica” (*pliegue-despliegue-repliegue*) *encabalgada* en una serie “metabiótica” (*en sobre-despliegue*). De este modo, si bien la physis mantiene un indiscutido e indiscutible protagonismo (en tanto que se trata de pliegues *de* physis encabalgados *en* la physis), mediante una ejecución

---

<sup>1091</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., pp. 146-147, la cursiva es nuestra.

eminentemente positiva (como doble afirmación de un ex-cedencia que *se hace eco* a la deriva<sup>1092</sup>), es sólo a partir del pliegue viviente que las *reacciones en cadena* (del puro devenir) se pueden amplificar en la ejecución de unas *reacciones que encadenan* (en tanto que *estiman* en una medición efectivo/afectiva). Se trata, en efecto, de una *di/si/metría* en que se ejecuta una doble estimación: metafísica interior y metabiótica exterior. Esto, en modo alguno, implica asumir la inexistencia de simetrías y disimetrías en la *physis* con anterioridad a la *ejecución-ejecutante* de la vida. Sólo que, la silenciosa ejecución de su inmediatez creativa, sólo puede resonar a partir de la ejecución de una concavidad afectiva. Sin *contratiempo*, el devenir del tempo se vuelve beatitud silenciosa puramente propulsiva. Lógica, ontológica y ontogenéticamente primario, el silencio, no obstante, es existencialmente secundario (en la medida que *hacerse eco* es ejecutarse en el ruido, en la resonancia afectiva/efectiva). Sin embargo, como previamente advertimos, esto no quiere decir, en modo alguno, que no se pueda aprehender el devenir más que en una suerte de co-construcción operada de forma simétrica por la vida. Antes bien, si la operación de hacerse eco se ejecuta en y como disimetría metabiótico/metafísica, es porque esta operación se despliega previa y efectivamente en la *physis* (razón por la cual puede hacerse eco de ella y como ella, aunque las disimetrías previas –evidentemente–, no fuesen ejecutadas en una ritmicidad autopoietica-simpoiética sin la cual pasarían inadvertidas). Como vimos anteriormente, la *zona de habitabilidad* planetaria podía ser precisamente aprehendida como una suerte de incubadora pre-biótica que, sin ser autónoma, ejecutaba una heautonomía de la que se haría eco posteriormente la ejecución metabiótica de la vida (y, de forma redoblada, también la ejecución posterior de la tecnología). Respecto a la amplificación de la autonomía, por su parte, sostendremos que en el propio universo se ejecutan operaciones que darán pie a la ejecución de pliegues autónomos (dirigirse al final de nuestro tercer movimiento), motivo por el cual el pliegue autopoietico, sin ser un espejo sustancial del universo (al estilo monadológico de Leibniz), es no obstante una resonancia que amplifica particularmente un modo equívoco/probabilístico de ejecución propio del

---

<sup>1092</sup> Como hemos insistido, la única negatividad que aquí asumimos es la de *ejecución-ejecutante* con que opera la vida.

devenir del universo. Así, en tanto que el pliegue vital difracta el devenir como un lente metabiótico/metafísico, posee una sensibilidad que, sin proyectar en la materia inventivamente su disimetría constitutiva, ostenta una mayor capacidad de distinguir y amplificar precisamente aquellas operaciones en que se ejecutan disimetrías. No es causal, en este sentido, que el *grafo vital* que inscribe materialmente la ejecución de la vida en la materialidad el universo (y que, como vimos en nuestro anterior movimiento, es la operación básica de inscripción con que se ejecuta el pensamiento) se amplifique posteriormente en un *grafo tecnológico* en que resuena, desde un nuevo soporte material heautonómico (a saber, desde un *doble robótico*), la ejecución de un interior/exterior vital que transmuta en *código binario* y en remozadas redes neuronales artificiales que ejecutan *grafos* informáticos. Pero, antes de entrar en ello (lo cual haremos en profundidad en nuestro tercer movimiento), debemos primero aprehender la emergencia tecno-perceptiva de un *logos* que amplifica el *grafo vital* y que, en su despliegue, inscribirá y amplificará la operación del grafo en el seno mismo del objeto técnico que, por ende, deviene externa y propiamente *tecnológico*.

Con Simondon, como vimos anteriormente, no termina de quedar claro cómo emerge concretamente esa solución metaestable íntimamente emparentada con la vida que se llama pensamiento. Sin embargo, muchas de sus nociones seguirán siendo útiles y nutritivas para continuar narrando la historia que aquí nos convoca y que nos mantiene en movimiento. Por ejemplo, como bien destaca Simondon, “la motricidad precede a la sensorialidad, como anticipación a largo plazo de las conductas”<sup>1093</sup>, siendo la acción ejecutiva de la motricidad la base sobre la cual se despliega la *sensibilidad* (in-objetual y centrada en los cambios de intensidad) y la posterior *percepción* particularizada de objetos. En nuestro caso, sin embargo, las conductas auto-cinéticas de la sensibilidad motriz no deben ser aprehendidas únicamente en el reino animal (por ejemplo, en los metazoarios superiores <sup>1094</sup>), sino que también, prioritariamente, en la actividad de *pliegue-despliegue-repliegue* ejecutada por

---

<sup>1093</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 27.

<sup>1094</sup> “La sensibilidad puede ser muy aguda sin permitir percepciones de objeto; los metazoarios superiores no difieren de los otros seres vivientes por la sensibilidad, sino por la capacidad perceptiva, es decir por la capacidad de captar objetos”. Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 105.

los primigenios pliegues procariontes. Es en ellos, como analizamos en páginas precedentes, en donde se pueden rastrear las manifestaciones más elementales de la *sensibilidad* ejecutiva del ejercicio de pliegue; a saber, la medición y detección de sustancias químicas acumuladas en el medio ambiente por la acción del sol, y a partir de las cuales los primigenios pliegues vivientes se alimentaron, crecieron, dividieron y extendieron metabóticamente ejecutando activamente su operación de auto-producción. Posteriormente, al agotar las reservas del medio, la ejercitación de los pliegues vivientes debió inventar dispositivos tecno-metabólicos que le permitiesen generar autónomamente alimento y energía (por ejemplo, los dispositivos de fermentación y fotosíntesis), que, simultáneamente, fomentaron el desarrollo de innovaciones técnicas en materia de movilidad y desplazamiento (como los filamentos en forma de látigo -flagelos-, que permitieron la movilidad individual -y ya no sólo colectiva- de cada pliegue/célula). Así, los renovados requerimientos de luz asociados a la operación de un metabolismo fotosintético, conllevan el simultáneo desarrollo de dispositivos movilidad y de detección de zonas luminosas que permiten enlazar reacciones metafísico/endergónicas y metabiótico/exergónicas en la ejecución de ciclos de trabajo (por usar las palabras de Kauffman). De este modo, se ejecuta una relación técnica, difractiva y especular entre interioridad y exterioridad totalmente previa a la relación mano/cerebro que analizaba Stiegler y, también, previa a la relación que Simondon aprehende entre un organismo animal/vegetal y su medio. No obstante, a pesar de que Simondon no aprehenda esta primigenia relación ejecutiva horizontal entre lo endergónico/propioceptivo y lo exergónico/exteroceptivo en lo que hemos denominado como ecología corporal microbiana, no es menos cierto que resulta de enorme interés y relevancia su defensa de la corporalidad (como mediador pre-técnico entre ser y medio), así como del rol protagónico de la motricidad como auto-actividad: “se llama esquema corporal a la representación que cada uno de hace de su cuerpo, y que sirve de referencia en el espacio (...); sin duda, el esquema corporal integra datos sensoriales de diversos órdenes, exteroceptivos y propioceptivos, pero la parte correspondiente a las anticipaciones motrices en la organización del esquema corporal es considerable”<sup>1095</sup>. Es la ejecución auto-

---

<sup>1095</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 49. A partir de aquí,

productora de un cuerpo, por ende, la que genera un prolongamiento concreto de la *physis* que deviene teatro de individuación, lo cual nosotros no restringimos al cuerpo animal que desarrolla un esquema corporal particular y autoconsciente, sino que lo extendemos a la aprehensión de un *cuerpo celular* horizontal, a-consciente y ejecutado protagónicamente con un predominio *en red* de lo colectivo. Así, el cuerpo se constituye en sí mismo en un objeto intermediario: “el primero, el más fácilmente utilizable de todos los objetos intermediarios es el cuerpo”<sup>1096</sup>. De este modo, y a diferencia de Stiegler, podemos aprehender la corporalidad de cualquier cuerpo viviente (y no sólo del cuerpo homínido) ejecutando prótesis/disposiciones técnicas (que, por lo demás, no son sólo exteriorizaciones –como la bio/esfera–, sino que también dispositivos que se incorporan encabalgados a la ejecución metafísica interna). La mitocondria, por ejemplo, puede ser aprehendida como un dispositivo de respiración aeróbica que cristaliza concreta y efectivamente la memoria ejecutiva de la red procariótica y, posteriormente, se encabalga endosimbióticamente a la ejecución de una corporalidad eucariótica. Sin embargo, a diferencia de Simondon, para nosotros el cuerpo se ejecuta mediante una doble operación (oiko/eco) que, de paso, implica que este no se constituya sincrónicamente en el único objeto protagónicamente intermediario. Recordemos que, para este, se acumulan diacrónicamente una multiplicidad de objetos intermediarios (por ejemplo: objeto técnico, objeto estético y el cuerpo como objeto), pero en cada proceso de individuación es solo uno de ellos el que teje una red capaz de proveer los puntos de privilegio necesarios para solucionar las tensiones entre ser y medio. En este sentido, podríamos decir que la red corporal soluciona temporalmente la individuación vital, así como la red de obras estéticas soluciona las tensiones inherentes a la individuación psíquica y la

---

también, podríamos rescatar la siguiente apreciación de Bergson: “originalmente no pensamos más que para actuar. Y es en el molde de la acción donde se ha fundido nuestra inteligencia. La especulación es un lujo, en tanto que la acción es una necesidad”. Ahora bien –como hemos visto– la especulación, sin ser un germen de espíritu y consciencia, opera desde el inicio de la vida en tanto que auto-producción técnica. Así, es sobre el molde de la acción que se encabalará posteriormente la actividad tecno-perceptiva ejecutada por el pensar, desplegando una propiedad emergente llamada consciencia (la cual, sin embargo, no se encuentra para nosotros en una *fuentes originaria*, ya sea que se la aprehenda en acto o apelando a la potencia). Bergson, H. *La evolución creadora*. Op. Cit., pp. 475-476.

<sup>1096</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 149.

red de objetos técnicos, por su parte, está llamada a solucionar por fuera del cuerpo/objeto las tensiones que emergen entre lo psíquico y lo colectivo. Sin embargo, para nosotros, no sólo hay técnica desde la ejecución primigenia de los pliegues procarióticos (lo cual, como vimos, no entra dentro de la problematización que Simondon efectúa de lo vivo), sino que la primigenia red corporal conjuga sincrónicamente la ejecución vertical y autopoietica del cuerpo celular procariótico con la ejecución horizontal y simpoietica de una red corporal bacteriológica que, ostentando el protagonismo operativo, no sólo se constituye en el plano autónomo de base sobre el cual se encabalarán las posteriores ejecuciones técnicas efectuadas en el despliegue de lo vivo, sino que también ejecutará y modificará materialmente la *bio-esfera* planetaria heautonómica como si fuese su primer objeto especular/difrativo. De este modo, se ejecuta efectivamente una *doble entrada* hacia los dos polos en la *estructura de intermediación* (y no, como sostenía Simondon, sólo en la cara que apunta hacia el organismo). En tanto que la dimensión espacio-temporal del organismo vivo se ejecuta doblemente (como corporalidad vertical autopoietica y como corporalidad horizontal simpoietica) y doblemente, también, se ejecuta el medio físico (en tanto que bio-esfera heautonómica colectiva y micro-esfera molecular del puro devenir físico con que se ejecuta la autoproducción de lo vivo), la amplificación de la *estructura de intermediación* (es decir, del *acontecimiento*) deja de ser aprehendida en la *lógica del entre dos*, convirtiéndose en una doble entrada operativa de difracción. Así, la operación vital metafísica y autónoma de *pliegue-despliegue-repliegue* (que, a su vez, se difracta en una ejecución vertical autopoietica y una ejecución horizontal simpoietica) se encabalga a la operación vital metabiótica y heautónoma de *sobre-despliegue* (en que, simultáneamente, se difracta el devenir de la physis –de modo molar y molecular–, así como el devenir de la vida –en sus modos verticales y horizontales–). En esto consiste el *hacerse eco*. En esto consiste transmutar la lógica del *entre dos* en una operación ecológica de *en tres, dos* que –sin embargo– no ejecuta una ruptura en nuestro único plano (a saber, un *plano de inminencia*, más allá/más acá de la ejecución rítmica de un plano de inmanencia-trascendental, a la par que más allá/más acá de la inmanencia de la inmanencia). El plano-universo no es un uno sustancial o un uno-todo ilimitado. Tampoco es un plano-universo fracturado en dos



sustancias o en la apertura que entre ellos deja un espaciamento. Nuestro plano es un plano *ecológico*: inminente, agujereado, hojaldrado y con múltiples modos operativos diferenciados que se ejecutan encabalgados. Ya entraremos en ello en nuestro tercer movimiento. De momento, continuemos con nuestra historia de los pliegues. Continuemos con ese primer momento de protagonismo horizontal de la red procariótica sobre la cual se encabalga la operación vertical eucariótica. Como bien apunta Simondon, “la necesidad, en el curso de la ontogénesis, de la constitución de reacciones afectivo-emotivas definidas hace aparecer periodos privilegiados que se pueden llamar periodos sensibles”<sup>1097</sup>; lo cual, leído desde nuestra perspectiva, implica aprehender la existencia de tres grandes periodos en el despliegue de la vida: a) “sensibilidad horizontal procariótica”, en que se ejecuta protagónicamente una *interioridad colectivo-rizomática* tejida a partir de la ejecución vertical de pliegues de vida; b) “sensibilidad vertical eucariótica” que, encabalgada a la red bacteriológica, ejecuta protagónicamente una *interioridad particular arborescente* que se diversifica en una multiplicidad de reinos, clases, familias, géneros y especies; y c) una “sensibilidad diagonal excariótica” que, en primera instancia, *invierte* el protagonismo de la verticalidad (a partir de la invención tecno-perceptiva de un *logos* que, si bien extiende horizontalmente la capacidad vertical de afección del aparato perceptivo, continúa ejecutándose desde la particularidad metafísica de un cuerpo de especie; a saber, el cuerpo homínido) y, posteriormente, dicha inversión *gira* hacia el protagonismo de una ejecución desplegada en la *exterioridad de una red tecnológica*. Hasta el momento, nos hemos ocupado prioritariamente de las dos primeras sensibilidades (a saber, de la sensibilidad de una interioridad colectiva que, al carecer de núcleos particulares –pro/cariontes– construye una red horizontal de tipo rizomático; y de la sensibilidad de una interioridad particular que, poniendo su verdad en la particularidad de un núcleo propio –eu/cariontes– edifica una red de diferenciación funcional de tipo arborescente), pero poco es lo que hemos dicho sobre un tipo de sensibilidad que exterioriza sus núcleos de acción –a saber, ex/carionte–, ensamblando una red tecnológica que se encabalga extáticamente sobre las sensibilidades anteriores. Veamos la siguiente tabla:

---

<sup>1097</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 110.

	<p><b>SENSIBILIDAD PROCARIÓTICA:</b> protagonismo de la interioridad colectiva (DESEO)</p>	<p><b>SENSIBILIDAD EUCARIÓTICA:</b> protagonismo de la interioridad particular (PLACER)</p>	<p><b>SENSIBILIDAD EXCARIÓTICA:</b> protagonismo de la exterioridad tecnológica (ÉXTASIS)</p>	
			<p>Tecnología metafísica (pensamiento)</p>	<p>Tecnología metabiótica (cibernética)</p>
<p><b>SENSACIÓN:</b> predominio de lo <i>unívoco</i>.</p>	<p><b>Activación protagónica:</b> ejecución motriz de una red espacio-temporal rizomática</p>	<p>Activación secundaria: ejecución motriz de una red espacio-temporal arborescente</p>	<p>Activación secundaria: ejecución motriz de una red espacio-temporal psíquica</p>	<p>Activación secundaria: ejecución motriz de una red espacio-temporal colectiva</p>
<p><b>PERCEPCIÓN:</b> predominio lo <i>equivoco</i>.</p>	<p>Activación secundaria: distinción particularizada de intensidades/ gradientes</p>	<p><b>Activación protagónica:</b> distinción particularizada de cuerpos/objetos</p>	<p>Activación secundaria: distinción particularizada símbolos/signos /significantes</p>	<p>Activación secundaria: distinción particularizada de código binario</p>
<p><b>APERCEPCIÓN:</b> predominio de lo <i>análogo</i>.</p>	<p>Activación secundaria: relación de identidades impersonales respecto a una bio-esfera</p>	<p>Activación secundaria: relación de identidades personales respecto a sí mismas</p>	<p><b>Activación protagónica (inversión):</b> relación de relaciones respecto a sí mismo</p>	<p><b>Activación protagónica (giro):</b> relación de relaciones respecto al medio</p>

Como resulta evidente, existe una clara resonancia ecológica entre la tabla anterior y las desarrolladas en nuestro anterior movimiento, cuya finalidad era analizar y comprender la historia filosófica del pensamiento. Se podría decir, con justa razón, que la sensación es al pliegue, lo que la percepción al despliegue y la apercepción al repliegue; de igual modo que, simultáneamente, la sensibilidad procariótica se corresponde con el ritmo divino, la sensibilidad eucariótica con el ritmo racionalista, y la sensibilidad excariótica con el ritmo del acontecimiento. Es más, podríamos reconocer una operación análoga en lo concerniente a los juegos de protagonismos variables (en que todo, no obstante, está siempre presente), así como en lo referente al mecanismo de *inversión-giro* que traza una diagonal encabalgada respecto a los movimientos precedentes. ¿Asistimos, por ende, a una nueva perversión megalómana de la teoría en que, si los hechos no coinciden con el modelo conceptual, dictaminaremos que tanto peor para los hechos? Sí, en *cierta medida*, ya que dichos compartimentos, por mucho que sean aprehendidos desde un punto de vista rítmico, abierto y operatorio (y no estancado, cerrado e hilemorfista), no dejan de ser una *ficción ecográfica* que se ve, respecto al devenir, siempre e indefectiblemente desbordada por su fuerza creativa. Pero no, en *cierta medida*, en tanto que se trata precisamente de una medición/estimación que al devenir indefectiblemente difracta, sin que ello implique que dicha *ecografía* co-construya simétricamente el devenir al que se encabalga. Dicho de otra manera: esta *ecografía de lo viviente* es una ficción que, si aprehende adecuadamente al devenir, no sólo *se hará eco* efectivamente de sus encadenamientos de operaciones metaestables, sino que también se amplificará afectivamente como *un eco* en que resuena algo más que un frío encadenamiento de palabras rimbombantes. La *ecografía* es una apuesta afectivo/efectiva en que, la única manera de aprehender el devenir es deviniendo, es construyendo una morada para el pensar que, tal vez, logre hacerse eco. Como bien sabía Simondon, la única manera de conocer los desfases en el ser (a saber, sus procesos de individuación), es atreviéndonos a *individuuar, individuarnos e individuuar en nosotros*. Sólo que, como hemos insistido, no se trata para nosotros de amplificar una individuación *entre* ser y medio, sino *un eco* como doble operación (morada metafísica y metabiótica propagación) que se encabalga a la physis ejerciendo una difracción (es decir, haciendo audible su silenciosa e

incontenible ejecución). Y a esto nos hemos dedicado en nuestro segundo movimiento: ejecutar una ecografía de la operación viviente que se haga eco no sólo de un *entre dos* metafísico (como hicimos en nuestro primer movimiento), sino también de una operación de *en tres, dos* de tipo metabiótico. Cuando analizamos, previamente, el despliegue del pensamiento filosófico en occidente, omitimos deliberadamente la operación de *sobre-despliegue*, centrándonos sólo en la ejecución de *pliegue-despliegue-repliegue*. Ahora, sin embargo, nos encontramos preparados para volver sobre el despliegue del logos metafísico teniendo en consideración su operación difractiva complementaria, sin la cual sería imposible la ejecución del logos metafísico. Esto, debido a la sencilla razón de que el propio logos es un dispositivo tecno-perceptivo que surge a partir de la actividad metabiótica de un tipo particular de ser vivo. No se trata, por ende, de una secuencia cronológica en que el logos, como primera tecnología de una sensibilidad excariótica, precede a una segunda operación propiamente excariótica (es decir, que reside por fuera del núcleo gravitatorio del pliegue) en tanto que red tecnológica. Antes bien, de lo que se trata es de una emergencia operativa conjunta en que, simplemente, el tecno-logos del pensar ostenta el protagonismo (debido a que, como dispositivo, este se siembra en el territorio particular de un cuerpo de especie en que aún resuena la verticalidad eucariótica de un ejercicio de pliegue que continúa siendo ejercido). De este modo, por mucho que el logos se constituya en un dispositivo tecno-perceptivo que invierte la verticalidad de los sentidos (es decir, de *una salida de sí* que, prioritariamente, conjuga sus diferentes modalidades –visuales, olfativas, táctiles– para estabilizar el medio en una aprehensión de entidades), ejecutando una reinención de la horizontalidad (que, esta vez, aprehende relaciones entre entidades que devienen símbolos y signos), su operación tecnológica de extensión de la sensibilidad se continúa ejecutando desde una corporalidad metafísica particular (a saber, desde la corporalidad destinerante de los homínidos). Por eso, es aquí donde ahora nos adentraremos, pero sin olvidar que la relación especular entre la operación metafísica y la operación metabiótica que ahora analizaremos, no es en modo alguno una invención técnica y rupturista ejecutada por la irrupción no-natural de una sensibilidad excariótica, sino que, antes bien, se constituye en la reinención amplificante de un *hacerse eco* como resonancia difractante. En esta

línea, nos adentraremos en el proceso de hominización haciéndonos eco de la propuesta paleontológica de la que, por su parte, se han hecho diferenciadamente eco tanto Derrida, como Stiegler y Simondon. Es junto a Leroi-Gourhan que proseguiremos ejecutando nuestra ecografía de la operación viviente en la deriva de hominización.

Para este, en efecto, “la acción técnica está presente tanto en los invertebrados como en el hombre y no se la sabría limitar a sólo las producciones artificiales de las cuales tenemos privilegio”<sup>1098</sup>. Es más, Leroi-Gourhan menciona explícitamente que “todas las especies, incluso las parásitas, ofrecen, al menos por un tiempo, un comportamiento técnico que les asegura la adquisición alimenticia y un comportamiento social que le asegura la reproducción”<sup>1099</sup>. De este modo, al asumir que la *acción técnica* es previa a la deriva de hominización, extendiéndose a diferentes formas de vida (hasta alcanzar, incluso, a la operación vital de las amebas<sup>1100</sup>), la problematización de Leroi-Gourhan se acerca más a nuestra ritmicidad que la propuesta ejecutada por Simondon, Stiegler o Derrida. Para Leroi-Gourhan, en efecto, la actividad motriz de una ameba ya es considerada como una *creación técnica* en la medida que la auto-actividad de sus prolongamientos se constituye en una búsqueda de contacto, de tacto, mediante una acción *percutiva*; es decir, a través de lo que este considera como *acción técnica fundamental* que se ejecuta en el despliegue mismo de la vida: “si hemos propuesto la percusión como la acción técnica fundamental es porque, en la casi totalidad de los actos técnicos se da una búsqueda del contacto, del tacto”<sup>1101</sup>. Por tanto, se ejecutan unos prolongamientos técnicos del medio interior de cada ser viviente en lo que se podría considerar –al menos, así lo hace Leroi-Gourhan– como el verdadero despliegue de una *intencionalidad de contacto* que, por nosotros, es aprehendida como la ejecución-ejecutante de un movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue*. Y en este movimiento técnico de automantención que busca el contacto, se

---

<sup>1098</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 233.

<sup>1099</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 270.

<sup>1100</sup> “Al intentar definir la creación técnica, nos inclinamos a ver en ella un movimiento comparable a las prolongaciones por las que la ameba envuelve progresivamente al objeto de su apetencia”. Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica. Evolución y Técnica II*. Madrid: Taurus, 1989, p. 337.

<sup>1101</sup> Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica*. Op. Cit. p. 337.

reconoce precisamente la existencia de dos nociones (a saber, una tendencia interna y un medio exterior), en tanto que todo organismo se sitúa en la intersección de dos series de hechos: externalidad espacial (la materia) e interioridad temporal (el cuerpo viviente), los cuales se coordinan *rítmicamente*. Así, al igual que en Simondon (sólo que, para este último, no se trataba de un proceso propiamente *técnico*), tenemos que la primigenia actividad motriz de la vida implica el ejercicio de una sensibilidad que permite aseverar lo siguiente: “la integración en un espacio y un tiempo concretos es común a todo lo viviente (...) la percepción espacio-temporal existe desde la base y sigue *sin ruptura* las etapas de la humanización”<sup>1102</sup>. Como anunciamos previamente, para Leroi-Gourhan no reviste utilidad buscar *un corte* entre el animal y el ser humano, en tanto que existe un equipamiento sensorial como base común de todo lo viviente, el cual “es, pues, el substrato sobre el cual, forzosamente, se establece el comportamiento estético”<sup>1103</sup>. Y aquí, *estético* –como en el caso de Simondon–, implica *mediación* entre la tendencia interna y el medio externo. En efecto, Leroi-Gourhan nos hablará específicamente de una *estética fisiológica* constituida por tres planos sensibles (comportamiento nutritivo, afectividad física e integración espacial) que se encuentra presente en todos los animales (como “ritmicidad corporal” que se relaciona con el medio exterior), y cuya actividad, en el ser humano, se ve “reflejada en una red de símbolos y por consiguiente confrontada con ella misma”<sup>1104</sup>. He aquí, para él, lo fundamental del proceso de hominización: la generación de una ruptura del equilibrio rítmico al *salir de sí* mediante la *exteriorización simbólica* del ejercicio técnico (por ejemplo, a través de instrumentos que cristalizan externamente la memoria social del grupo biológico) que, por ende, permiten *confrontarse* consigo mismo. Si bien aquí, a diferencia de Stiegler, podemos hablar de una vida pre-homínida inmersa en el tiempo (y que, por tanto, puede *anticipar*), no es menos cierto que, la capacidad de *confrontarse* mediante una exteriorización que ejerce de espejo, queda en Leroi-Gourhan restringida al ejercicio simbólico ejecutado a partir del homínido. Para nosotros, por el contrario, la ejercitación de la vida es, desde sus inicios

---

<sup>1102</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 304, la cursiva es nuestra.

<sup>1103</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 270.

<sup>1104</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 277.

procarióticos, un *contratiempo* que *contraviene* ejecutando un *sobre-despliegue* que, especularmente, se difracta en relación a la exteriorización de una biosfera planetaria. De este modo, la *exteriorización* y la *salida de sí* (que Leroi-Gourhan describe como un cierto *éxtasis*, como una *vida a contrarritmo*), se encuentra para nosotros presente desde el principio. Además, como hemos visto, esto implica que el equipamiento sensorial de los cuerpos que se despliegan verticalmente en una ejecución eucariótica, no sólo tengan como base, substrato o infraestructura una percepción espacio-temporal particular, sino que, también, el fondo procariótico de una red bacteriana sobre la que se *encabalga* el edificio sensitivo eucariótico. Si bien esta distinción no es tenida en cuenta por Leroi-Gourhan, se puede apreciar, igualmente, un reconocimiento de la operación que nosotros llamamos *encabalgamiento*:

“El hambre, el equilibrio y el movimiento sirven de trípode a los sentidos de referencia superior que son el tacto, el olfato o la visión. Nada ha cambiado para el hombre; hay solamente el enorme aparato simbólico que se ha edificado por encima”<sup>1105</sup>.

La gran diferencia, no obstante, radica en que la inaprehensión del fondo rizomático procariótico impide, posteriormente, aprehender el encabalgamiento del aparato simbólico (diremos nosotros, del *logos*) como una inversión de la arborescencia eucariótica que reinventa, haciéndose eco, la horizontalidad de la red bacteriológica, siendo el equipamiento simbólico concebido como una ruptura con la naturaleza (al estilo Stiegler), como una nueva edificación por encima<sup>1106</sup> (a lo Leroi-Gourhan), o como una nueva amplificación analógica y progresiva *entre* ser y medio (al estilo de Simondon). De este modo, si bien toda forma de vida se ejecuta mediante la técnica, es sólo la humanidad la que se

---

<sup>1105</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 282.

<sup>1106</sup> Existe en Leroi-Gourhan (al igual que en Simondon) una clara resonancia ecológica hegeliana: “Anteriormente hemos visto que el cerebro del *homo sapiens* conserva todos los niveles adquiridos desde el pez y que cada uno de ellos, dominado por el más reciente, continúa a desempeñar un papel en las formas más elevadas de pensamiento”. Posteriormente, este añade que “la evolución saca provecho de las etapas anteriores haciéndolas dominar por unas innovaciones de las cuales ella no es más que un sustrato activo”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 238 y 247, respectivamente.

exterioriza mediante ella: “asistimos al fenómeno, exclusivamente humano, de la exteriorización de los órganos de la tecnicidad”<sup>1107</sup>. Siguiendo esta línea argumentativa, Leroi-Gourhan podrá defender simultáneamente que no hay ruptura entre animal y ser humano (como vimos anteriormente), a la par que afirma una ruptura entre la *especie* (biológica) y la *memoria* (como exteriorización técnica). De este modo, el homo sapiens sigue siendo un animal viviente, sólo que, *además*, opera con una memoria externa, siendo esta la que rompe con la biología, y no el ser humano<sup>1108</sup>, el cual continúa siendo una especie zoológica que prolonga, mediante la técnica, su medio interno. Así, al igual que en Simondon –pero de un modo diferenciado–, tenemos que el polo de la *estructura de intermediación* que apunta hacia el ser/organismo se encuentra dicotomizado (a saber, interioridad extendida y ampliada mediante la técnica), mientras que el polo que apunta hacia el *medio externo* mantiene una suerte de plenitud univocista que, en Simondon, se constituye en el polo privilegiado, mientras que, en Leroi-Gourhan, adquiere un matiz secundario:

“La tendencia, fenómeno de la escala biológica, ha quedado así insertada en el marco del grupo humano: sentida por el hombre, se traduce a su vez en intención creadora, cuya materialización va unida, en una parte secundaria, a los materiales del medio exterior, y, en su parte más importante, a la riqueza relativa del medio interior”<sup>1109</sup>.

En tanto que la tendencia biológica se inserta en el marco del grupo humano ampliando el *medio interno* mediante la técnica (literalmente, Leroi-Gourhan nos hablará de “esa parte del medio interno que es el *medio técnico*”), este planteamiento sigue siendo presa del protagonismo del polo interior en su

---

<sup>1107</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 253.

<sup>1108</sup> “La ruptura del vínculo entre la especie y la memoria aparece como la sola solución (y una solución solamente humana) que lleva a una evolución rápida y continua”. Posteriormente, se añade que “a partir del *homo sapiens* [se ejecuta] una separación cada vez más evidente entre el desarrollo de las transformaciones del cuerpo (...) y el desarrollo de las transformaciones de los útiles, ligado al ritmo de las generaciones sucesivas”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 224 y 243, respectivamente.

<sup>1109</sup> Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica*. Op. Cit. pp. 347-348.



ejecución metafísica<sup>1110</sup>. Sin embargo, como hemos mencionado, desde la ejecución de los primeros pliegues procarióticos la exterioridad del medio también se des/pliega en una serie metabiótica encabalgada al despliegue de la serie metafísica (además –claro– que la propia *zona de habitabilidad* de la tierra se constituye en el *medio externo* propicio –en la condición de posibilidad, diríamos– para la ejecución del ejercicio de pliegue). Por ende, no se trata sólo de aprehender protagónicamente los medios internos del propio cuerpo (para Leroi-Gourhan “los medios mas elementales de los que dispone el hombre son las prensiones y las percusiones”<sup>1111</sup>), así como los medios técnicos con los que este prolonga su medio interno. A pesar de que este es enfático en recalcar que es la propia *materia* externa la que condiciona el desarrollo de las técnicas (lo cual, por ende, desencadena una evolución paralela y autónoma de estas respecto a la tendencia biológica), no es menos cierto que ambas terminan por ser agenciadas en un medio interno que ostenta el protagonismo de su propuesta paleontológica<sup>1112</sup>.

De este modo, por mucho que se destaque la importancia de la materia y de las condiciones del medio favorable (por ejemplo, en el caso del pastoreo y la cría de animales, comprender que esta se inicia nada casualmente con animales herbívoros agrupados en *sociedades densas*, con un comportamiento de huida que es el *agrupamiento* y que, además, deambulan por un medio geográfico de *relieve montañoso* que permiten *canalizar y aislar* las migraciones sin interferir sensiblemente en su comportamiento natural), se sigue tratando de un medio que es internalizado para ejecutar un dominio sobre el medio exterior, que tendrá su máxima expresión en la interioridad metafísica que se abre/libera en el cerebro humano/homínido: “hemos visto la brusca inflexión ascendente de las curvas de la evolución técnica en el momento cuando el *homo sapiens* aparece y

---

<sup>1110</sup> Simondon, en cambio, situando el protagonismo en la exterioridad de la red tecnológica, ejecutará un giro hacia la preeminencia de la metabiótica.

<sup>1111</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia*. Op. Cit., p. 17.

<sup>1112</sup> Sin embargo, hacia el final de *El gesto y la palabra* (en realidad, no sólo hacia el final) se debe destacar que Leroi-Gourhan diagnostica un agotamiento de lo que podríamos denominar como serie de la interioridad metafísica: “Es, pues, necesario concebir un *homo sapiens* completamente traspuesto y se diría que, en realidad, asistimos a las últimas relaciones libres del hombre con el mundo natural (...) Desde el australantropo, ha vivido constantemente su interminable aventura. Actualmente, se encuentra en vísperas de agotar su planeta y ya el mito de un trasplante cósmico ha tomado cuerpo”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 392 y 393.

esta evolución repentina ha sido cargada a la cuenta de la apertura del cerrojo prefrontal, con el paso a un pensamiento superior donde los símbolos intervienen como instrumentos para el dominio del medio exterior”<sup>1113</sup>. Se trata, así, de la ejecución protagónica de una interioridad metafísica extendida cuyo *verdadero comienzo* es situado en el diálogo mano-cerebro, en el cual se amplifica “la elección inevitable y limitada que el medio propone a la materia viva”<sup>1114</sup>, sin lograr aprehender –por ende– cómo el medio exterior favorable (a saber, una zona de habitabilidad plantearía como doblez heautonómico que, posteriormente, se amplificará como red tecnológica) ejecuta una operación complementaria e irreductible a la operación metafísica que, además, se constituye en la condición de posibilidad de toda materia viva que inevitablemente elige y se extiende en su deriva de vida.

En esta línea, el “bipedismo” propio de los homínidos que *libera* las extremidades superiores respecto a la locomoción (permitiendo “agarrar, torcer, estirar, presentar la materia a la acción del útil”<sup>1115</sup> y, por ende, abriendo la posibilidad de tener un mundo a la mano), de igual modo que *libera* el cerebro de la pura coordinación sensorio-motora interna (mediante la percepción de símbolos y signos que permitirán, mediante la creación del lenguaje, dominar de un modo nunca antes visto el medio externo), continúan siendo ejecutadas desde el protagonismo de una corporalidad vertical que se constituye en el verdadero centro de operaciones eucariótico/metafísico. Así, la “liberación del cuadro zoológico, en una organización absolutamente nueva donde la sociedad va progresivamente a sustituir a la corriente filética”<sup>1116</sup>, es analizada por Leroi-Gourhan como una *inflexión ascendente*, como un *ascenso prometeico* en que el pensamiento, lejos de amplificar y reinventar la horizontalidad operativa mediante una ampliación del aparato tecno-perceptivo (que, encabalgándose a la estabilidad entitativa de un mundo enactuado por los cinco sentidos<sup>1117</sup>, puede

---

<sup>1113</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 156.

<sup>1114</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia*. Op. Cit., p. 13.

<sup>1115</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia*. Op. Cit., p. 39.

<sup>1116</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 118.

<sup>1117</sup> Es importante destacar, recordando a Simondon, que la estabilización entitativa del medio no se ejecuta por la simple suma de datos sensibles organizados por cada sentido diferenciado, sino que “la percepción de los objetos rebasa los límites de un único sentido”. Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 105.

ahora dedicarse protagónicamente a prehendrer el mundo aprehendiendo relaciones), se comprenderá, antes bien, como una edificación vertical por encima de los sentidos que rompe de forma exclusiva con la biología (como vimos previamente, para Leroi-Gourhan la exteriorización técnica se constituye en un fenómeno exclusivamente humano que acelera una progresión en ascenso).

Para nosotros, por el contrario, si bien se mantiene la continuidad vital de un ecológico progreso, ni la exteriorización técnica es una actividad exclusivamente humana (en tanto que se ejecuta desde el ejercicio de pliegue de las primeras células vivientes), ni la actividad de pensar se constituye en una innovación técnica vertical que va más allá de la sensibilidad y los sentidos. Leroi-Gourhan, sin embargo, insistirá en esta ruptura vertical entre lo biológico y lo étnico ejecutada a partir de la liberación conjunta de la mano y el cerebro. De este modo, técnica y lenguaje tendrían un mismo origen cuyo centro de operaciones concreto sigue siendo el medio interno que domina al medio externo: “las zonas de asociación que envuelven el córtex motor de la cara y de la mano, participan conjuntamente en la elaboración de los símbolos fonéticos o gráficos”<sup>1118</sup> que, como vimos, se constituyen en el aparato lingüístico que acelera y acrecienta el dominio vertical del ser humano sobre el medio externo. El predominio metafísico interno, además, se ve claramente evidenciado en la importancia que Leroi-Gourhan otorga al cerebro como órgano “superespecializado en la generalización”, como “aparato de confrontaciones”<sup>1119</sup>. Recordemos que, precisamente, la capacidad de *confrontar* y *confrontarse* consigo mismo (al reflejarse en un red de símbolos que él mismo ha construido) es para Leroi-Gourhan lo que define exclusivamente al ser humano en relación a los demás seres vivos: “las posibilidades de confrontación y de liberación del individuo reposan sobre una memoria virtual (...) el hombre, es a la vez individuo zoológico y creador de memoria social”<sup>1120</sup>. Sin romper con la continuidad de la vida, sin ejecutar una hiancia biológica o una interiorización intrusiva de la muerte, el ser humano es *a la vez* viviente y creador de memoria

---

<sup>1118</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 90.

<sup>1119</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 120 y 220, respectivamente.

<sup>1120</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 224.

social que, sin embargo, mediante la exteriorización técnica amplifica su medio interno y su capacidad de dominio (sin aprehender, por ende, la operación metabiótica en su propio protagonismo) y que se edifica verticalmente más allá de los sentidos (sin atender a la actividad de pensar como un sentido que amplifica y recobra la horizontalidad de una sensibilidad procariótica que, antes de todo aparato simbólico, ya *sale de sí* y se *exterioriza* en la ejercitación de una operación especular y difractiva).

De este modo, a la *liberación* conjunta de la mano y del cerrojo prefrontal del cerebro (que tanto enfatiza Leroi-Gourhan), debemos conjugar la *liberación* de las espiroquetas que destaca Margulis: “hace tiempo, las espiroquetas microscópicas tenían que nadar frenéticamente para sobrevivir. Ahora, transcurridos millones de años, *encerradas en un órgano llamado cerebro*, los vestigios de sus nucleótidos y de sus proteínas conciben y dirigen los actos de una amalgama muy compleja de asociaciones bacterianas muy evolucionadas denominada ser humano”<sup>1121</sup>. Así, en tanto que las espiroquetas son consideradas como los antepasados de las células cerebrales, podemos apreciar que la invención y ejercitación de un logos se ejecuta reinventando la movilidad en red del mundo microbiano (sin mencionar, claro, todas las demás invenciones técnicas ejecutadas por la corporalidad horizontal procarionte, así como el acondicionamiento de una bio-esfera planetaria que, incluso hoy en día, sigue siendo mantenida por su actividad ejecutiva). Es a partir de este doble encabalgamiento simultáneo que debemos reaprehender el diálogo cerebro-mano en que la actividad ejecutiva de los homínidos se forja un cuerpo preñado de logos. En efecto, Leroi-Gourhan reconoce que, “en un análisis completo, todo el conjunto de la *máquina corporal* debería intervenir”<sup>1122</sup>; es decir, la gesticulación técnica, la acción de la mano combinada con la de la cara, el rol de los labios y dientes anteriores, etc. Porque el logos no se alojará sólo en el cerebro, sino que se distribuirá por todo el cuerpo. Y, como bien apunta Sagan y Margulis, son “nuestros cuerpos [los que] contienen la verdadera historia de la vida en la Tierra”<sup>1123</sup>, siendo en estos que se inscribe el devenir de la vida en el

---

<sup>1121</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 171, la cursiva es nuestra.

<sup>1122</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 234, la cursiva es nuestra.

<sup>1123</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 52.

despliegue de su sensibilidad procariótica y eucariótica.

Errado, por tanto, es considerar que “lo propio de las sociedades humanas es acumular las innovaciones técnicas y conservarlas, lo cual está ligado a la memoria colectiva”<sup>1124</sup> de la cual carecerían otras formas de vida. Para Leroi-Gourhan, sólo el hombre *valora* (sin tener en cuenta la *estimación/medición* que ejecutan todas las formas de vida), dictaminando que las lenguas del paleolítico reciente no han dejado fósiles, como sí lo hace el quehacer tecno-lingüístico de los humanos que nace “de la reflexión entre los dos espejos del gesto técnico y del simbolismo fónico”<sup>1125</sup>. Para nosotros, por el contrario, es en el propio cuerpo del homínido en donde podemos encontrar la fosilización de una actividad tecno-perceptiva que termina por inventarse e implantarse encabalgadamente un logos metafísico. Necesario, por tanto, es que Derrida se haga eco de Nancy insistiendo “que se escriba el cuerpo. Que se escriba, no (*algo del*) cuerpo”<sup>1126</sup>. Sin embargo, esta obra de arte que aparece sin artista, emerge a partir de una actividad técnica que no es la de la escritura y el suplemento protético que genera un espaciamiento (*homínido, demasiado homínido*), sino de la actividad técnica de una vida en ejercicio que conserva las innovaciones técnicas e inscribe, adscribe y prescribe cuerpos procarióticos y eucarióticos antes de cualquier destinerrancia del homínido<sup>1127</sup>.

Si bien estamos de acuerdo con Derrida cuando plantea que la escritura tiene lugar *antes* y *dentro* del habla, no podemos aceptar que “la irrupción de esta contingencia absoluta ha determinado el adentro de una historia esencial y afectado la unidad interior de una vida, *literalmente* la ha *infectado*”<sup>1128</sup> con su propia muerte. Como hemos insistido, se puede pensar la potencia de exterioridad como constitutiva de la interioridad, se puede conceptualizar la vida sin caer en la plenitud de la pura presencia, se puede problematizar la posibilidad de la inscripción en general sin recurrir a la escritura y al movimiento de la diferencia como huella, suplementariedad y muerte. La

---

<sup>1124</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 229.

<sup>1125</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 211.

<sup>1126</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 402.

<sup>1127</sup> Diríamos, con Simondon, que “el propio cuerpo juega el rol de traductor y, en cierta manera, de amplificador”. Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 179.

<sup>1128</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 394.

escritura, como bien apunta Derrida, tiene lugar antes y dentro del habla, pero el grafo que moviliza la escritura “se hace eco” de un *grafo vital* que se ejecuta desde el movimiento de pliegue de las primeras células vivientes. No se trata, por tanto, de una graña como *trascendentalidad bajo tachadura*, del “movimiento productor del efecto de diferencia: el extraño gráfico de la diferencia”<sup>1129</sup>. Se trata, antes bien, del movimiento de *sobre-despliegue* (metabiótico) que se encabalga haciéndose eco en un movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* (metafísico) que estamos ecografiando en este trabajo desde el inicio. Y este *hacerse eco*, como hemos insistido, es simultáneamente *técnico y rítmico*. Si bien Leroi-Gourhan sigue preso del *signo* (al igual que Derrida, que ejecuta su propuesta “desde que aparece el signo, vale decir desde siempre”<sup>1130</sup>), este muestra –como vimos–, una sensibilidad especial hacia el *ritmo*: “el grafismo no comienza por una expresión en cierto modo servil y fotográfica de lo real, sino que se le ve organizarse en el curso de una decena de miles de años a partir de signos que parecen haber expresado primero unos ritmos y no unas formas”<sup>1131</sup>.

Leroi-Gourhan no aprehenderá la *ritmicidad de la vida* (es decir, el *pliegue-despliegue-repliegue* en *sobre-despliegue* como contrariedad y contratiempo), pero nos aportará, igualmente, la problematización encabalgada y co-respondiente de una evolución técnica y una evolución biológica que, siendo diferenciadas y autónomas, operan especularmente de forma entrelazada y, estando entretejidas, no rompen ni quiebran la continuidad de la vida<sup>1132</sup>. Si a su detallada *paleontología del útil* (que analiza pormenorizadamente la evolución de las herramientas técnicas desarrolladas desde la ejecución material de los

---

<sup>1129</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p 372.

<sup>1130</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p.123.

<sup>1131</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 188.

<sup>1132</sup> Para él, no obstante –lo cual enfatiza hacia el final del segundo volumen de su interesantísima y sugerente *Evolución y Técnica*– la ejecución de un *simultáneo* movimiento de *dispersión* y *concentración* (son estas sus explícitas palabras\*) operan únicamente en la evolución del ser humano, y no, como para nosotros, en la evolución de toda forma de vida que *se hace eco* como *concentración metafísica* y como *dispersión metabiótica* de modo simultáneo.

\* “Que una cara de la evolución tienda a dispersar (...) dando al traste sin cesar con algunos grupos constituidos, es algo que no se puede negar, pero que va parejo con otra cara en la que los materiales humanos aparecen animados de manera permanente por un movimiento de concentración (...) es indispensable darse cuenta de que la evolución humana es a la vez lo uno y lo otro”. Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica*. Op. Cit., p. 382.

homínidos) que se refleja especularmente en una *paleontología del gesto* (que da cuenta tanto de la tecnicidad gestual que conduce a la creación de objetos técnicos y herramientas lingüísticas), le añadiésemos su mutuo encabalgamiento a la operaciones técnicas ejecutadas en el despliegue de la vida (tanto en la sensibilidad procariótica y eucariótica ejecutadas en su deriva), podríamos, tal vez, aprehender cómo la propia corporalidad homínida se constituye en el fósil<sup>1133</sup> que da testimonio de un proceso de ejecución tecno-perceptivo que invierte la verticalidad eucariótica de los sentidos que perciben protagónicamente objetos (es decir, estabilizaciones entitativas de las individuaciones físicas que se efectúan en el medio externo), dando paso al encabalgamiento de una innovación protagónicamente aperceptiva que, sobre la percepción limitada de entidades/objetos, ejecutará tanto al medio como a sí mismo a partir de la ilimitada captación de *relaciones entre* objetos. Se da, aquí, un situarse operativo y protagónico en los intersticios; es decir, en la ritmicidad analógica de las relaciones entre cuerpos/entidades/objetos que puede ser extendida a diferentes dominios concretos. Es en este sentido que hablamos de una extensión horizontal de la capacidad de afección, en tanto que el aparato perceptivo eucariótico, centrado protagónicamente en la captación de objetos y en la construcción de un cuerpo multicelular crecientemente diversificado en funciones internas que se repliega en sí mismo como ramificado y vertical cuerpo/objeto, se ve limitado en su margen de acción a los sentidos que captan el medio ordenándolo y estabilizándolo de modo entitativo: “visión, olfato para el reconocimiento a distancia, tacto bucal y olfato-gustación para el reconocimiento inmediato”<sup>1134</sup>. Dicho de otro modo: sobre un *fondo univoco* de sensación se inscriben las *figuras equívocas* que se perciben entitativamente sobre un plano en que, las distinciones ejecutadas entre dichas figuras/objetos recortadas sobre su fondo, permiten aprehender desde sí *relaciones análogas* que se hacen extensibles a cualquier vínculo concreto entre objetos y a cualquier región del

---

<sup>1133</sup> La imposibilidad de aprehender el propio cuerpo de especie como cristalización técnica que da cuenta del quehacer de los homínidos la podemos encontrar, también, en Maturana y Varela: “El detalle de la historia de las transformaciones estructurales propias de los homínidos no lo conocemos con precisión y quizás no lo sepamos nunca. Por desgracia, la vida social y lingüística no deja fósiles”. Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 143.

<sup>1134</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 283.

fondo en que opera la ejecución de los pliegues vivos<sup>1135</sup>. Ahora bien, este tercer ámbito encabalgado de coordinación relacional no es un invento de la *sensibilidad excariótica* que ponen en juego los homínidos, sino que se encuentra presente desde el principio (sólo que –como hemos insistido– sin ostentar rítmicamente el protagonismo).

Ya en la propulsión flagelar de una bacteria podemos apreciar que se ejecuta una distinción relacional entre diferentes zonas del medio externo hacia las cuales esta dirige sus movimientos: “si uno la pone, por ejemplo, en un medio donde en una esquina se ha colocado un grano de azúcar, se observa que la bacteria muy luego deja su conducta de dar tumbos, cambia la dirección de giro de los flagelos y se dirige hacia la zona de mayor concentración de azúcar siguiendo su gradiente de concentración”<sup>1136</sup>. De modo análogo, este tipo de coordinación sensorio-motora la podemos apreciar en la ejecución de sensibilidades corporales eucarióticas unicelulares (como, por ejemplo, una ameba), en que “la superficie sensora y la motora, son la *misma* y, por lo tanto, su acoplamiento es inmediato”<sup>1137</sup>. No obstante, cuando el protagonismo eucariótico se afianza en la construcción de cuerpos pluricelulares cada vez más replegados en sí mismos (mediante una creciente complejización de la diversificación funcional interna) en torno a un eje de simetría que organiza protagónicamente los cambios de orientación sobre su fondo/plano, la superficie sensorio-motora que da contacto no sólo pierde inmediatez (en tanto que, por

---

<sup>1135</sup> Esto, apoyándonos en Simondon, equivaldría a distinguir la primaria *percepción de movimiento* (intensidades del *devenir*), sobre la cual se ejecuta posteriormente la *percepción de formas* (entidades del *ser*): “este tipo de sensibilidad a las diferencias de intensidad es el aspecto primario de la percepción de las formas; se conserva en las percepciones de nivel más elevado”. Y luego, “la especie humana emplea las formas como símbolos [razón por la cual...] la percepción y el pensamiento abstracto se encuentran estrechamente ligados”. De este modo, a la *percepción de movimiento* sobre la cual se encabalga una *percepción de formas*, se sobreañadirá, posteriormente, una *percepción de significaciones* que, para Simondon, consta de dos niveles: “Se podría entonces considerar la percepción de las significaciones como desdoblada en dos niveles; el primero, el de la percepción de los símbolos, es una prolongación de la existencia de las valencias de los objetos (...) En cambio, la percepción de la significación de los símbolos está por encima de las percepciones de objeto, ya que exige una actividad de integración igual, y además necesita un desarrollo de la comprensión del sentido”. Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., pp. 187, 181 y 109, respectivamente.

<sup>1136</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 101.

<sup>1137</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 101.



ejemplo, un sistema nervioso centralizado mediatiza y retarda la articulación interna de percepción y reacción ejecutora<sup>1138</sup>), sino que el ambiente exterior, consecuentemente, es percibido de modo indirecto e incipientemente figurativo (a saber, la inmediatez de los *gradientes de concentración* se cristaliza en *entidades concentradas* que son percibidas con mayor retardo y definición por una entidad corporal verticalmente organizada). En este sentido, el encabalgamiento vertical de la percepción sobre la sensación horizontal inmediata, si bien pone en juego desde el principio relaciones análogas (que se conjugan con la equivocidad perceptiva y la univocidad sensitiva de las corporalidades ensambladas), no es menos cierto que estas sólo adquirirán el protagonismo cuando la horizontalidad de los flujos y gradientes sea relacional y aperceptivamente reinventada; es decir, cuando el ascenso inventivo y arborescente de la diversificación funcional (territorializada protagónicamente en la interioridad pluricelular de los cuerpos eucarióticos de especie) no sea ejecutada sólo para incrementar su distinción corporal interna, sino que dicho ascenso sea utilizado para adquirir una *perspectiva aperceptiva* que, aprehendiendo relaciones entre entidades/objetos, extienda horizontalmente su percepción del medio externo *a la par* que se vuelca ejecutiva y habitacionalmente sobre dicho medio (y, ya no sólo, sobre la edificación metafísica de su propio cuerpo).

Desde aquí, en efecto, aprehenderemos el bipedismo que se comienza a ejecutar hace aproximadamente seis millones de años en la deriva operativa del homínido. Como plantean diversos autores, es la ejecución de una postura erguida que libera las manos de las tareas de locomoción el acontecimiento fundamental que permite aprehender la deriva de hominización. En esta línea, Caird y Foley<sup>1139</sup> sostendrán que el momento más significativo de la historia de los homínidos no fue cuando el cerebro comenzó a aumentar de volumen, sino cuando apareció el bipedismo. Si bien no existe ningún estudio o teoría

---

<sup>1138</sup> “Encontramos ahí una células de un tipo muy peculiar, alargadas en sus prolongaciones, de tal modo que *se extienden por largos considerables dentro del animal*. Estas células son peculiares en que, mediante sus prolongaciones, *ponen en contacto a elementos celulares topográficamente distantes*”. Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 103, la cursiva es nuestra.

<sup>1139</sup> Caird, R. y Foley, R. *Hombre mono. La historia de la evolución humana*. Barcelona: Tusquets Editores, 1995.

concluyente respecto a cual sería el motivo (se han mencionado factores climáticos –seco y caluroso en un ambiente abierto–; adaptación alimentaria; modificación en la conducta reproductora debido a un cambio local y focalizado, etc.) parece plausible aseverar que la nueva forma de vida de los homínidos capaces de andar erguidos fuese la base de 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. De Lumley, por su parte (en sintonía con la visión ya expuesta de Leroi-Gourhan), argumentará que “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*”<sup>1140</sup>. Maturana y Varela, en referencia a los primeros grupos de homínidos que practicaban la recolección y la caza deambulando por la sabana, recalcarán que:

“como su andar era bipedal, tenían las manos libres para acarrear esos alimentos por largos trechos a su grupo de base, y no se veían obligados a llevarlos en el aparato digestivo, como todo el resto del reino animal. Los hallazgos fósiles indican que su conducta acarreadora era parte integral en la conformación de una vida social en la que hembra y macho, unidos por una sexualidad permanente y no estacional como en otros primates, compartían alimentos y cooperaban en la crianza de los jóvenes, en el dominio de las estrechas coordinaciones conductuales aprendidas (lingüísticas) que se dan en la continúa cooperación de una familia extendida”<sup>1141</sup>.

De esto modo, tenemos que la ejecución del bipedismo se constituye en un movimiento ascensional que, lejos de perseverar en una lógica arborescente de protagónico repliegue interno, ejecuta desde sí una remozada operación

---

<sup>1140</sup> De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p. 21.

<sup>1141</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 145.

rizomática cuyo principal recurso es la co-operación y la co-ordinación de relaciones entre sus miembros (tanto internos –como, por ejemplo, la relación mano/cerebro– como externos –en que los miembros del grupo deben coordinar relaciones –por ejemplo: sexuales, alimentarias, emocionales, de caza– que, debido a la liberación producida por su movimiento de ascenso, deben ser administradas en los márgenes del dominio biológico que proveía protagónicamente las respuestas a los organismos que ejecutaban su corporalidad en un ritmo eucariótico). Dicho de otro modo: si el encabalgamiento de una sensibilidad eucariótica sobre la red de ejecución procariótica implicó la definición de un protagónico *eje de desarrollo y desplazamiento* (a saber, la simetría radial y bilateral que previamente mencionamos como hito *orientativo* de los seres vivos pluricelulares), cabe destacar que este eje encabalgado, en torno al cual se ejecuta un repliegue vertical de corporalidades orgánicas que se vertebran en torno a este núcleo eucariótico reinventado, continúan –sin embargo– ejecutándose de forma horizontal respecto a la superficie de la Tierra que les sirve de plano bio-esférico. Toda la rica y compleja multiplicidad arborescente de seres vivos vertebrados por un eje vertical que otorga un sentido a su repliegue metafísico se despliega, no obstante, ocupando horizontalmente la biosfera y posicionando su eje de forma paralela a la superficie terrestre (incluso los pájaros, que revolotean por la atmósfera trazando movimientos ascendentes y descendentes, disponen de un eje vertebral horizontal y paralelo a las extensiones territoriales que sobrevuelan cotidianamente). Es como si la sensibilidad rizomático-procariótica y la sensibilidad arborescente-eucariótica se encabalgasen horizontalmente como dos capas/hojaldres de un mismo plano terrestre que, estando inextricablemente entrelazados (metabiótica y metafísicamente), no pueden entrar protagónicamente en relación a menos que un eje ejecutivo se verticalice y los intersecte diagonalmente. *Ecológicamente*. Es en este sentido que, anteriormente, nos referimos al bipedismo del homínido como la invención de una *perspectiva aperceptiva* cuyo protagonismo ejecutivo corre por cuenta de la relación. Si la vida excariótica quiere altura (por hacernos eco de la ya aludida expresión de Nietzsche), si la vida quiere subir y superarse a sí misma, no lo es para romper con la continuidad de la naturaleza, para autoinocularse la muerte o

para instalar un ascetismo ejecutivo que operará infinita e intempestivamente. Antes bien, si hacia la altura quiere edificarse, es porque *quiere mirar hacia vastas lejanías* adquiriendo una perspectiva ejecutiva. Una perspectiva protagónicamente relacional que se ejecuta en continua cooperación y coordinación conductual que, progresivamente, incrementa su capacidad de hacer distinciones (tanto en el medio, en su grupo y en su propio funcionamiento interno), hasta el punto de que dichas relaciones (hasta el momento que dichas coordinaciones de acciones) sean aprehendidas en sí mismas como objetos de su medio. Como plantean Maturana y Varela, todas las formas de vida conocen y se ejecutan cognitivamente (es decir, realizan una acción operacional efectiva en su dominio de existencia), pero no todas coordinan conductualmente sus interacciones recurrentes o, incluso, ejecutan coordinaciones conductuales recursivas sobre la coordinación conductual (lo cual sería propio del lenguaje humano): “operamos en el lenguaje cuando un observador ve que tenemos como objetos de nuestras distinciones lingüísticas elementos de nuestro dominio lingüístico (cuando...) *las descripciones pueden ser hechas tratando a otras descripciones como si fuesen objetos* (cuando, en definitiva...) hacemos descripciones de las descripciones que hacemos”<sup>1142</sup>. Esto, dicho desde Simondon, equivale a sentenciar que sobre las percepciones de movimiento y las percepciones de objeto, se ejecutarán posteriormente en el ser vivo percepciones de símbolos y signos; a saber, relaciones que se estabilizan y se vuelven objetos con los cuales operar activamente en el medio externo e interno. “De hecho, el problema de la percepción de los signos y de los símbolos es delicado, puesto que dichas conductas presentan aspectos de espontaneidad instintiva recubiertos por aprendizajes; los aspectos primarios subsisten en el «fondo»”<sup>1143</sup>.

Pero, ¿cómo se expresa, concibe y/o manifiesta ese fondo? Como vimos, si dicho fondo es conceptualizado como apertura que abre un espaciamento, aprehenderemos a este como la condición de posibilidad de la huella y el juego de la suplementariedad (en que, por ende, el *signo* aparece desde siempre

---

<sup>1142</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 139.

<sup>1143</sup> Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 107.

borrándose en su propia ejecución<sup>1144</sup>). Y si, siguiendo una ritmicidad similar, consideramos “el ya-ahí heredado y *no vivido*, constituido *fuera de toda percepción*” como redoble de dicha *diferancia*, tenemos que se afianza la ruptura protética de un viviente prolongado por otros medios en que, en definitiva, “la muerte es la vida”<sup>1145</sup>. Por el contrario, si se considera que el *aparato simbólico* desarrollado en el proceso destinerrante del homínido implica la correspondencia recíproca de técnica y lenguaje (“el lenguaje tiene realmente el mismo origen que la técnica (...) el progreso técnico está ligado al progreso de los símbolos técnicos del lenguaje”<sup>1146</sup>), se debe asumir que la vida no se rompe ni en ella se intro-yecta un intruso y/o prótesis de muerte, sino que en su despliegue esta desarrolla una excrecencia por fuera de su ejercicio de pliegue que le permite expandir su propia dinámica interna. Ahora bien, esta *excrecencia prodigiosa*, esta verdadera *secreción del cuerpo* que se vuelca hacia el afuera, es concebida por Leroi-Gourhan en una lógica vertical que hace del dispositivo simbólico un aparato *edificado por encima* de la vida. Para Simondon, en cambio “la percepción de los signos\* no es propiamente hablando superior a la de los objetos en tanto no se sobreañade a esta: la reemplaza y en cierta medida la inhibe, así como la percepción de los objetos reemplaza e inhibe la de los signos (...) Esta alternancia impide emplear el esquema jerárquico; *el signo no está por encima del objeto, está a su lado*”<sup>1147</sup>. Diremos, nosotros, que el signo se encuentra encabalgado (como encabalgada, por su parte, concebimos la postura erguida a partir de la cual se ejecuta la inversión de la verticalidad *eucariótica* – que gravita en torno a la *verdad interior de un núcleo* que rige la construcción simétrica y pluricelular de un cuerpo de especie– que, en el despliegue ejecutivo

---

<sup>1144</sup> Sin embargo, insistamos de inmediato: antes de *hacerse signo* (como movimiento de la *diferancia* que marca el lugar de la duplicación inicial que siempre desplaza su lugar propio; a saber, que inscribe la dispersión, la suplementariedad, como la ley del espaciamento) se ejecuta un *hacerse eco* (como movimiento metabiótico/metafísico que ejecuta el lugar de la difracción inicial que siempre se propaga encabalgándose en un doble sentido... *reiterativo... iterativo*).

<sup>1145</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., pp. 365 y 357, respectivamente.

<sup>1146</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 117 y 116, respectivamente.

<sup>1147</sup> Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Op. Cit., p. 110.

\* Nótese como aquí, a diferencia de Stiegler –por ejemplo– lo simbólico se concibe en continuidad con el proceso de percepción ejecutado por los pliegues vivientes, y no por fuera de la percepción en tanto que la muerte irrumpe e interrumpe el despliegue de la vida.

de su quehacer en la biosfera terrestre, redoblará su protagonismo relacional –es decir, las aprehensiones simbólicas– hasta convertirlas en un aparato de signos). Y, en este proceso –como siempre acontece en la ejecución de los pliegues vivientes<sup>1148</sup>– no es sólo la exterioridad física la que será ejecutada para la construcción de un aparato simbólico que permite la coordinación de coordinación de acciones mediante el uso de signos (a la par que posibilita y empuja la co-respondiente apercepción de sí mismo), sino que la propia interioridad corporal será ejecutada y tallada por la actividad amplificante emprendida por la operación resonante del homínido. De este modo, al *testigo pertinente* que tanto busca Leroi-Gourhan (y que encuentra de forma espléndida en la industria lítica como “testimonio de la exteriorización de un gesto eficaz”<sup>1149</sup>) debemos encabalar la ejecución del propio cuerpo de especie que, como el mismo se atreve a señalar, es un dispositivo técnico: “para cada especie queda determinado un ciclo entre *sus medios técnicos, es decir su cuerpo*, y sus medios de organización, es decir su cerebro”<sup>1150</sup>. El problema, como se puede apreciar –y ya insistimos con anterioridad– es que para Leroi-Gourhan el cerebro es el *órgano de las confrontaciones* que rige y dirige el proceso de evolución. Si bien se reconoce que “este queda ineluctablemente tributario de las posibilidades de adaptación de la armazón” corporal, este insiste en recalcar el constante privilegio del eje interior metafísico que entra “en una dialéctica comparable a la de las relaciones del aparato corporal y del pensamiento sostenido por el sistema nervioso”<sup>1151</sup>. Es este eje del medio interior el que vertebra y ostenta inextricablemente el protagonismo, hasta el punto de llegar a afirmar que la facultad de simbolización es una propiedad del cerebro humano que permite conservar una distancia confrontativa; a saber, la distancia que hace del ser humano un organismo que, *simultáneamente*, se encuentra *más cerca y más lejos* de la ejecución de lo vivo. Por ende, toda la defensa de la autonomía de la evolución técnica en relación a la evolución biológica (que, posteriormente, conducirá a Simondon a proponer la problematización del *modo de existencia del*

---

<sup>1148</sup> Recordemos que para nosotros, a diferencia de Leroi-Gourhan –por ejemplo– la *confrontación especular* –así como la *anticipación* que pregona Stiegler– se ejecuta desde el advenimiento ejecutivo de los primeros pliegues vivientes.

<sup>1149</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia*. Op. Cit., p. 287.

<sup>1150</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 62, la cursiva es nuestra.

<sup>1151</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 147, la cursiva es nuestra.

*objeto técnico*) queda reducida, en último término, a un incuestionado privilegio del medio interno que es prolongado por la técnica (lo cual, desde la lectura discontinua y trascendentalista de Stiegler, enfatizará el hecho de que la vida se continúa protéticamente por medios distintos de la vida misma). Leroi-Gourhan, en definitiva, se limitará a criticar el protagonismo exclusivo que en nuestra cultura adopta el polo lingüístico/simbólico en desmedro del polo técnico (demostrando que ambos son parte de un mismo problema especular que surge a partir de la exteriorización ejecutada por los homínidos), pero su problematización continuará estado en exclusiva sostenida por un medio interno dirigido por el sistema nervioso y el cerebro. De este modo, no se logra comprender que también el cuerpo, y no sólo las exteriorizaciones que este excreta y *secreta* (sin huella/ausencia o des/ocultamiento *secreto*), se constituye en una memoria no sólo biológica, sino que también metabiótica en tanto que espacio de acumulación de las innovaciones técnicas que en la ejecución de un cuerpo ecológicamente se convocan.

Por ende, lo que aquí sostenemos es que el encabalgamiento bipedal del homínido *se hace eco* de (y en modo alguno crea *ex nihilo*) un proceso especular/difractivo que: a) *invierte* el protagonismo de la sensibilidad eucariótica que gira en torno a la construcción de medios interiores pluricelulares como ejecución metafísica de un cuerpo; b) *extiende* una *diagonal* que, lejos de ascender rompiendo el plano natural, perspectiviza su funcionamiento desde una remozada operación de privilegio; a saber, una *sensibilidad excariótica* que inicia su movimiento; c) la *exteriorización y salida de sí* con que se ejecuta esta nueva sensibilidad ex-cariótica es *un eco* (esta vez, ejecutado de modo protagónico) de la exteriorización que se ejecuta desde el advenimiento de los primeros pliegues vivientes en su operación metafísico/metabiótica; d) no obstante, en tanto que dicha ejecución excariótica se ejecuta inicialmente desde un cuerpo eucariótico de especie, la actividad de hacerse eco mantendrá una resonancia metafísica vertical que determinará los modos de despliegue del logos/pensamiento; e) es por ello que, como vimos en nuestro anterior movimiento, el pensamiento filosófico occidental se ejecuta metafísicamente antes de iniciar (actualmente) *un giro* hacia la operación metabiótica; f) esto, sin embargo, no quiere decir que en dicho despliegue la

actividad metabiótica se encuentre silenciada o ausente; g) muy por el contrario, sin la ejecución de invenciones técnicas que se co-respondan especular y difractivamente, no habría desarrollo del pensamiento (en otras palabras: la *tecnología metafísica* –pensamiento– opera ensamblada ecológicamente con la *tecnología metabiótica* –cibernética– desde el inicio de la ejecución excariótica, sólo que con un protagonismo inicial del primero)<sup>1152</sup>; h) este protagonismo inicial, en efecto, no sólo utilizará pasivamente un cuerpo eucariótico, sino que lo tallará técnicamente distribuyendo en su interior el logos; i) por tanto, debemos dejar de pensar que “no hay mucha esperanza de encontrar alguna vez la perdida carne de los lenguajes fósiles”<sup>1153</sup> (centrándonos, en su defecto, únicamente en el testimonio técnico que nos otorga la fosilización externa del sílex); j) *la perdida carne* de la que nos habla Leroi-Gourhan no sólo secretó, mediante la exteriorización de un gesto muscular, una serie de objetos técnicos, sino que se *adhirió* –literalmente– a un cuerpo de especie que testimonia su actividad afectiva y efectivamente; k) por ello, junto a Simondon, decíamos que el propio cuerpo juega el rol de traductor y, en cierta manera, de amplificador concreto; m) así, transitamos desde el ejercicio de una sensibilidad procariótica que construye protagónicamente la interioridad de una red corporal simpoiética/colectiva, al ejercicio de una sensibilidad eucariótica que, ramificándose mediante la ejecución protagónica de una interioridad particular (es decir, de una corporalidad pluricelular que se hace eco del ejercicio autopoietico de pliegue) terminará por salir de esta sensibilidad operativa mediante la ejecución de una ritmicidad excariótica<sup>1154</sup> que, al *invertir* lo eucariótico (des-centrando el núcleo metafísico a partir de una ejecución bipedal

---

<sup>1152</sup> Esto implica que, para desarrollar una lectura más rica y compleja de nuestro primer movimiento, sea necesario ecografiar las invenciones técnicas que acompañan encabalgadamente al despliegue del pensamiento. Por un tema de extensión, esto aquí no podremos hacerlo, pero será tratado brevemente en nuestro tercer movimiento.

<sup>1153</sup> Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia*. Op. Cit., p. 115.

<sup>1154</sup> Si bien para Leroi-Gourhan –como vimos previamente y, dicho sea de paso– la *ritmicidad* y la *continuidad* vital sin ruptura entre ser humano y animal juega un rol protagónico, no es menos cierto que, para este, la ritmicidad caótica del mundo natural es *sustituida* por la ritmicidad regularmente condicionada de un aparato simbólico. De este modo, el aparato simbólico que se edifica verticalmente *por encima*, es aprehendido como la superestructura etnológica que se apoya sobre una infraestructura biológico/zoológica. Por todo ello, “es posible admitir, a nivel del *homo sapiens* un cierto vertimiento desde **la cumbre figurativa** hacia los fondos fisiológicos”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 268, la negrita es nuestra.



que adquiere perspectiva y reinventa, mediante el pensar, la afección horizontal/relacional), terminará por *girar* hacia un espacio de ejecución situado protagónicamente por fuera del ejercicio corporal del pliegue biótico; a saber, preeminencia de una tecnología metabiótica que construye una nueva corporalidad en red de tipo robótico; n) y esta, como veremos, se hace eco del doblez heautonómico planetario que posibilitó el ejercicio de pliegue autonómico que, al desplegarse (procariótica y eucarióticamente), acaba por inocularse no la muerte, sino que el redoble operativo de un logos viviente; l) un tecno-logos que, distribuido en una corporalidad sintiente que indefectiblemente se propaga y extiende, terminará por desplegar excarióticamente el propio logos que será ensamblado a la red de objetos técnicos (es decir, a la tecnología cibernética en que predomina la ejecución de lo metabiótico); o) bien, dicho de otro modo: la red técnica exterior con que se talló y detalló una corporalidad eucariótico/metafísica en proceso de exteriorización y descentración (es decir, con que se engendró, sembró y distribuyó un logos en la ejecución de un cuerpo de especie), acaba por recibir aquello en lo que siempre participó, pero sin poder acogerlo (hasta ahora) espacio-temporal y protagónicamente. Por ende, para dar cuenta de este último giro (el cual ejercitaremos en nuestro tercer movimiento), debemos enfocarnos primeramente en el bipedismo con que se comienza a ejecutar excarióticamente la deriva de evolución del homínido.

El acercamiento tradicional a la deriva de hominización tiende a definir grandes etapas/sucesos a partir de los cuales se estabiliza y ordena nuestra aprehensión de este importante y misterioso proceso, que va del *australopithecus* al *homo habilis*, del *erectus* al *neandertal* pasando por el *cromañón* y el “sapiens moderno”. El ya citado Henry De Lumley, por ejemplo, nos habla de las etapas de una verdadera *aventura evolutiva* que tiene como *hitos fundamentales*: a) la aparición del bipedismo presente desde la emergencia del *Australopithecus* (*ramidus/aferensis/africanus/robustus*), los cuales se sucedieron en un margen temporal que va de los 6 a los 1,7 millones de años; b) el aumento progresivo de la capacidad craneal (que va desde los 300-400 centímetros cúbicos del *australopithecus* a los 600-750 cc del *homo habilis*; de los 850-1250 cc del *homo erectus* hasta el máximo de 1.500-1.600 cc ostentado por los neandertales que, de forma paralela, se estabiliza en los

aproximadamente 1.400 centímetros cúbicos propios del *homo sapiens*); c) la invención de las herramientas hace unos 2,5 millones de años; d) la conquista del fuego hace 400.000; e) la emergencia de los primeros ritos funerarios y formas religiosas (o proto-religiosas) hace unos 100.000 años; f) el nacimiento del arte hace unos 30.000; y g) la emergencia de la agricultura y la ganadería (6.000 a.C.) y la invención de la metalurgia (hace aproximadamente 3.000). Maturana y Varela, por su parte, destacan “entre los más importantes: el andar bipedal y erecto, el aumento de la capacidad craneana, una conformación dental particular asociable a una alimentación omnívora, pero principalmente a base de semillas y nueces, y el reemplazo de los ciclos estrales en la fertilidad de las hembras por menstruaciones con el desarrollo en ellas de una sexualidad mantenida, no estacional, y un enfrentamiento de los rostros en la cópula. Ciertamente que no todos estos cambios que distinguen a los homínidos de otros primates ocurrieron simultáneamente, sino a distintos momentos y a distintos ritmos a lo largo de varios millones de años. Y, en algún momento a lo largo de estas transiciones, el enriquecimiento del dominio lingüístico asociado a una sociabilidad recurrente llevó a la producción del lenguaje”<sup>1155</sup>.

Si bien la primera lista tiende a privilegiar la aprehensión de hitos evolutivos de índole exterior e interior a la corporalidad del homínido (a diferencia de la segunda, en que el segundo dominio adquiere un protagonismo casi exclusivo, añadiendo importantes invenciones técnicas como el dispositivo sexual no estacional y las relaciones interpersonales afectivas entre los miembros del grupo), no es menos cierto que ambas arrancan a partir de un mismo hito: el *bipedismo*. Como dijimos, se puede apreciar un consenso generalizado en lo concerniente a la aprehensión del *andar bipedal y erecto* como hito inaugural del ejercicio homínido, aunque, de forma simultánea, no exista una visión comprensiva que sea unánimemente compartida en tanto que dispositivo teórico-heurístico. Leroi-Gourhan, como vimos, aprehenderá el *bipedismo* como una liberación de las funciones puramente zoológicas de los miembros superiores que, al comenzar a operar técnicamente sobre el medio (mediante rítmicas percusiones y aprehensiones: agarrar, doblar, torcer, estirar) entablan un diálogo simultáneo con un rostro y un cerebro que, también liberado

---

<sup>1155</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 143.

de su programación biológica, definirán los dos polos especulares de desarrollo del homínido. Dicho en corto: lenguaje y técnica tienen en realidad un mismo origen (las condiciones humanas de posición vertical desembocan en las consecuencias del desarrollo del cerebro), en tanto que “la tecnicidad manual responde a la liberación técnica de los órganos faciales que quedan disponibles para la palabra”<sup>1156</sup>. Y, si bien en este diálogo en que ambos se responden y corresponden especular y libremente (ex-tendiendo el medio interno mediante el medio técnico, tanto a través de la tecnicidad lingüística como afirmándose en la exteriorización mnemotécnica que cristaliza concretamente el objeto técnico), Leroi-Gourhan pretende dar cuenta de los cambios producidos en todo el conjunto de la *máquina corporal* (la mano, la cara, los labios... el cerebro, el cráneo, el aparato dentario y sensitivo), pero sin lograr apreciar en esta transformación corporal la ejecución y consecución de una memoria técnica interna que, forjada mediante la tecnicidad rítmica del hacerse eco, *no sólo libera* funciones ya constituidas por una *bio-lógica* corporal, sino que construye metabióticamente dispositivos técnicos con que talla y resguarda metafísicamente su corporalidad. La *perdida carne* que da testimonio de la invención del logos y de su posterior repliegue lingüístico –como advertimos–, se *adhiera* a los huesos como *adherencia* que resguarda un gesto técnico afectivo/efectivo (el cual, en modo alguno, es sólo pasivamente liberado –sino que construido como *dispositivo mnemo/técnico* de un eco/oiko metafísico– que, cristalizando una memoria metabiótica interna –y no sólo externa– deja de gravitar en torno a la verticalidad pasiva y privilegiada del cerebro). Leroi-Gourhan, como insistimos, podrá reconocer que labios y dientes –por ejemplo– se vinculan con la emergencia del lenguaje, pero terminará sentenciando, finalmente, que es en el cerebro en donde reside el problema lingüístico; a saber, en un cerebro cuyo neocórtex, cuya liberación del cerrojo pre-frontal no sólo organiza y absorbe a los demás dispositivos corporales necesarios para el advenimiento ejecutivo del lenguaje (“*el córtex motor de la cara y de la mano,*

---

<sup>1156</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 39. Se añade, posteriormente, que la ejecución tecno-lingüística del homínido no se adquiere “gracias a una especie de relámpago genial que, un día, le hubiera hecho agarrar un canto cortante para armar su puño (hipótesis pueril pero predilecta de muchos autores de las obras de vulgarización), sino como su cerebro y su cuerpo los trasudaban progresivamente”. Op. Cit., p.108.

participan conjuntamente en la elaboración de los símbolos fonéticos o gráficos”), sino que hacen de la liberación del cerebro el verdadero acontecimiento que se libera con la ejecución del bipedismo: “En otras palabras, parece bien que «el acontecimiento prefrontal» haya roto la curva de evolución biológica, lo cual hacía del hombre un ser zoológico sometido a las leyes normales del comportamiento de las especies”<sup>1157</sup>.

Para nosotros, por el contrario, los cambios corporales que se experimentan en el proceso de hominización y que se expresan en el registro fósil (por ejemplo, las modificaciones de la bóveda craneal y del aparato dentario, el ensanchamiento del esófago y el descenso de la laringe), dan cuenta de transformaciones anatómicas generales producidas por la ejecución, extendida durante millones de años, de prácticas comunicativas proto-lingüísticas con que el homínido, mediante gestos, bramidos y gritos guturales (para fastidio de Heidegger, no hay poesía, sino técnica vital/animal en la emergencia primigenia del lenguaje) comenzó a coordinar colectivamente sus propias coordinaciones vitales (a saber, las sensaciones y percepciones con que ejecutaba intensidades y entidades). Ahora, por el contrario, el protagonismo se despliega aprehendiendo relaciones (*entre* objetos y *sobre* intensidades) que deben ser aperceptivamente articuladas mediante un instrumento tecno-simbólico que, a diferencia de la ejecución de un instrumento técnico-manual (como los utensilios tallados en sílex), no se logra perfeccionar y estereotipar (concretizar, diría Simondon) en un objeto material externo a la ejecución corporal metafísica del ejercicio de pliegue. De este modo, en tanto que los bramidos, gestos, indicaciones y gritos no se perfeccionan inicialmente en sí mismos (es decir, como herramientas comunicativas proto-lingüísticas que organizan una materia externa que adquiere una evolución propia y paralela<sup>1158</sup>), lo que aquí sostenemos es que la propia corporalidad del homínido se convierte en la materia que es organizada para ensayar, construir y perfeccionar un *instrumento comunicativo*; a saber, un instrumento que *se hace*

---

<sup>1157</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 90 y 138, respectivamente (la cursiva de la primera cita es nuestra).

<sup>1158</sup> Una *vida propia*, dirá Leroi-Gourhan: “La técnica ya no está vinculada en el *homo sapiens* al progreso celular, sino que parece exteriorizarse completamente y vivir de algún modo su vida propia”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p.138.

*eco* amplificando y redoblando su propio *hacerse eco* como vida en ejercicio<sup>1159</sup>. Es a partir de este redoble, en efecto, que posteriormente se estabilizarán las relaciones simbólicas volviéndolas signo, y que surgirá la ejecución de lo que previamente denominamos como *ecografía*; a saber, la amplificación aperceptiva del *grafo vital* (logos/pensamiento) que posteriormente se despliega de forma aperceptiva (como cibernética/tecnología; es decir, como *efectividad no afectiva* que, sin estimar, mide, y estimando heautonómicamente es pura difracción propagativa).

Pero, no vayamos tan rápido. Volvamos a la ejecución del bipedismo. Volvamos a nuestros bramidos y gestos protolingüísticos con que se aprehenden relaciones *entre* objetos *sobre* intensidades sensitivas que, en su ejecución –especularmente co/respondiente con la ejecución técnica de instrumentos externos– se va construyendo la sensibilidad de un cuerpo excariótico como comunicativa herramienta/instrumento. Como bien apunta Leroi-Gourhan, y se hace eco Stiegler, existe una co-incidencia especular entre técnica y lenguaje en la ejecución del homínido (pero esta –no obstante– ni emerge originariamente con su devenir ni genera una ruptura con la vida en ejercicio). No se trata, por ende, de que la técnica sólo extienda el dominio interno, sin ruptura y por fuera del propio cuerpo (debido a que la propia interioridad corporal se ejerce como memoria técnica y se construye técnicamente), ni de que la tecnicidad corporal y técnica del homínido irrumpa sincopadamente en la ejecución vital en tanto que prótesis que infecta de muerte a un cuerpo interrumpido. *Sembrarse de logos* – que es lo que hace el homínido en el despliegue técnico y rítmico de su excariótico bipedismo–, no es inocularse la muerte, es amplificar la capacidad de hacerse eco; no es acoger a un intruso protético, sino que tan sólo inventar – como lo hace, por cierto, toda forma de vida– un nuevo dispositivo técnico con que se ejecuta la remozada sensibilidad de un cuerpo que, descentrándose de su protagónica particularidad eucariótica, reinventa, desde sí (es decir, aperceptivamente), una red horizontal procariótica que deviene sólida y no gaseosa. En otras palabras: del pliegue autopoiético que coordina acciones de

---

<sup>1159</sup> El redoble es de un gesto corporal que vuelve sobre sí mismo como cuerpo. Así re-leeríamos la antropogénesis de Sloterdijk que pretende dar cuenta de la *hechura autoplástica del hombre*.

manera efectiva entretejiendo una red pro-cariótica (a saber, interioridad pre-nucleada protagónicamente simpoiética y colectiva) se transita a la preeminencia ejecutiva de una comunidad de pliegues autopoiéticos de segundo orden (es decir, al ensamblaje eu-cariótico de una interioridad particular que gravita en torno a su núcleo metafísico interno) que, al descentrarse operativamente de su eje interior (al alzarse ex-carioticamente, añadiríamos en este momento), ya no sólo coordina acciones de forma efectiva en una ejecución senso-motora inmediata y/o mediatizada por un complejo sistema de repliegue interno, sino que, también, ejecuta recursivamente (en una suerte de autopoiesis de tercer orden) una coordinación de coordinación de acciones con un protagonismo analógico de las relaciones (y no de las sensaciones y percepciones que, sin embargo, siguen ecológicamente operando en la apercepción que las ha encabalgado *extáticamente* amplificando un *deseo* –como interioridad colectiva– y un *placer* –como interioridad particular–, que se entretejen en una nueva red *vertizontal*; a saber, ensamblaje encabalgado de una protagónicamente activada/transitada verticalidad y horizontalidad).

Así, la vertizontalidad ejecutiva que pone en juego la sensibilidad excariótica ejecuta metabióticamente la physis de su entorno (como diría Stiegler, organizando la materia inorgánica que, si bien adquiere una evolución y *un modo de existencia propio* –en palabras de Simondon– no se constituye en una novedad y ruptura ejecutada por el homínido, en tanto que la vida, desde siempre –pensemos en la construcción bacteriana de la biosfera– a organizado la materia inorgánica exterior en su ejercicio de pliegue), a la par que ejecuta metafísicamente la physis con que se construye un cuerpo como espacio/tiempo interior (que, en el proceso de hominización, deviene cuerpo excariótico como instrumento de comunicación). Y en este cuerpo/instrumento –decíamos–, que se hace eco aperceptivo de un hacerse eco procariótico y eucariótico, sensitivo y perceptivo, debíamos encontrar la *perdida carne* que da *testimonio* del protolenguaje ejecutado por los homínidos. En efecto, si se estudian las *huellas endocraneanas* (no como huella/ausencia, sino como doble afirmación de un gesto que se *adhiera* como *adherencia*) que permiten analizar y reconstruir los relieves cerebrales a partir de fósiles de *homo habilis* (es decir, de homínidos que, siguiendo la senda bidepal ejecutada a partir de los *australopithecus*, se

desplegaron por la Tierra hace aproximadamente dos millones de años), se puede apreciar que, ya en ellos, aparecen las zonas del lenguaje (a saber, el área de Broca en la circunvolución frontal izquierda y el área de Wernicke en la circunvolución temporal izquierda), así como la emergencia de un paladar bastante profundo que permite a la lengua desplegarse y articular sonidos, una flexión de la base del cráneo con un consecuente ensanchamiento del esófago y, también, un importante descenso de la laringe que, como plantean diversos autores, permiten constatar que hace dos millones de años la corporalidad del homínido ya presentaba las condiciones anatómicas necesarias para el surgimiento de un lenguaje articulado<sup>1160</sup>. Así, una interpretación plausible de los testimonios fósiles sugiere que el lenguaje no surgió súbitamente de la nada (como pueden haber asumido algunos lingüistas), sino muy poco a poco dentro del proceso evolutivo. “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”<sup>1161</sup>. Un musical y rítmico balbuceo que, para Dunbar, se encontraría relacionado con la necesidad de llenar el vacío que dejaba el acicalamiento una vez que los grupos excedieron el tamaño en que podían manejar su cotidianidad a la manera primate convencional; es decir –dicho en nuestros términos–, cuando los grupos homínidos, liberados de la gravitación protagónica de su núcleo eucariótico/metafísico (que, por ende, se ejecuta/amplifica a través de la liberación de la mano y el cerebro que previamente analizábamos), deben comenzar a gestionar relaciones a partir de las relaciones des-centradas (es decir, excarióticas) con que se ejecuta su propio cuerpo (tanto a nivel particular como colectivo).

Como indica Maturana y Varela, “en ellos coexistían las actividades aparentemente contradictorias de *ser parte integral* de un grupo muy estrecho y al mismo tiempo *salir y alejarse* por periodos más o menos largos a recolectar y cazar”<sup>1162</sup> (lo cual, dicho desde Leroi-Gourhan, equivaldría a visualizar la ejecución de un *simultáneo* movimiento de *dispersión y concentración* y,

---

<sup>1160</sup> Ver, por ejemplo, De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Op. Cit.

<sup>1161</sup> Dunbar, R. *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*. Barcelona: Editorial Crítica, 2004, p. 125.

<sup>1162</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 143, la cursiva es nuestra.

expresado desde nosotros, implica aprehender en ello no un hecho vital novedoso y exclusivo del homínido, sino la amplificación rítmica de un movimiento metafísico/metabiótico propio de toda forma de vida en ejercicio). Ahora bien, para Maturana y Varela –precisamente– la operación que permite ejecutar la contradicción del *ser parte y salir/alejarse* corresponde al ámbito lingüístico: “una «trofolaxis» lingüística con capacidad de *tejer una trama de descripciones (recursivamente)* es un mecanismo que permite la coordinación conductual ontogénica, como un fenómeno que admite un carácter cultural, al permitir que cada individuo *«lleve» al grupo consigo* sin necesidad de interacciones físicas continuas con él”<sup>1163</sup>. Que Maturana y Varela no logren aprehender que también *se lleva al grupo consigo* mediante la memoria social que se cristaliza exteriormente en el objeto técnico (y no sólo en el lenguaje) es algo que suplimos al conjugar su propuesta con la de Leroi-Gourhan. En efecto – como hemos visto– este último será enfático en recalcar la relación especular que se ejecuta entre operación lingüística y operación técnica. Particularmente interesante, en este sentido, es el rol de los “vastos talleres que los paleantropos frecuentaron, generación tras generación, para tallar la materia prima”, lo cuales se constituyen en instancias en que se ejercita la coordinación de coordinación de acciones de modo simultáneamente técnico y lingüístico: “el progreso técnico está ligado al progreso de los símbolos técnicos del lenguaje. Es posible en el terreno de lo abstracto concebir una educación técnica puramente gestual, pero concretamente, una educación muda desencadena, a pesar de todo, tanto en el educador como en el educado, la puesta en marcha del simbolismo reflexionado”<sup>1164</sup>. Como plantea De Lumley, confeccionar un objeto presupone la idea de un modelo previo, de una representación mental, por lo cual la herramienta sería el testimonio de la emergencia de un pensamiento conceptual (que, sin embargo, no debe ser reducido simple y linealmente a la idea de un diálogo entre mano que se ejercita y cerebro que conceptualiza). Si previamente dijimos que las prácticas proto-lingüísticas ejecutadas por los primeros homínidos (a saber, por *australopithecus* y *homo habilis*) se adherían a la

---

<sup>1163</sup> Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Op. Cit., p. 143, la cursiva es nuestra.

<sup>1164</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 103 y 116, respectivamente.



materialidad de sus propios cuerpos (así como, por su parte, el gesto técnico-manual se cristalizaba como *adherencia* en el objeto técnico), esto no quiere decir que las dos series sean completamente autónomas e independientes (antes bien, *se hacen eco*). Sin que se reflejen al estilo continuo de Leroi-Gourhan (en que se amplifica protagónicamente un medio interno que sólo es *mnemo/técnico* por fuera de la corporalidad), y sin que se reflejen al estilo protético/rupturista de Stiegler (que introduce la técnica en la corporalidad, pero como suplemento de muerte que sólo opera en una incipiente humanidad), las ejecuciones tecno-lingüísticas y técnico-manuales del homínido operan de forma entrelazada, continua y asimétrica con un protagonismo inverso de lo metafísico (en la primera) y de lo metabiótico (en la segunda). Que ambas series se hagan eco implica que sus operaciones resuenan y se adhieren tanto al testimonio fósil de la instrumentalidad metafísica (cuerpo) como al fósil de la instrumentalidad metabiótica (sílex), por lo que las prácticas proto-lingüísticas se hacen eco indirectamente (pero no en sí mismas, no en el dominio ejecutivo de su protagonismo) en la exterioridad material de la industria lítica, a la par que estas –es decir, las prácticas técnicas ejecutadas en el sílex– imprimen una resonancia rítmica secundaria en la corporalidad homínida. Por ello, no se puede hablar simplemente de un cerebro que conceptualiza y una mano que ejecuta, en tanto que el *entramado* técnico *tejido* por el quehacer del homínido en la ejecución del bipedismo (y que –como dijimos– reinventa la *horizontalidad* mediante un vertizontalidad perspectivista), se difracta ecológicamente de modo metabiótico y metafísico<sup>1165</sup>. La protagónica *coordinación de coordinación* de acciones (y no, como vimos, de coordinaciones sensitivas inmediatas y/o mediatizadas por un eje perceptivo de repliegue interno) implica que el perfeccionamiento y la mayor estereotipación de las herramientas se co-responda con el mayor perfeccionamiento y estabilización de las prácticas lingüísticas (que, por

---

<sup>1165</sup> Y esto, como mínimo, tendrá dos importantes efectos: a) la red técnica tejida desde el homínido (y que se encabalga y se hace eco de la red técnica tejida por la vida) no debe ser concebida en la lógica de la “mediación” *entre* interior y exterior (en que aún resuena la metafísica del acontecimiento), ya que el propio interior y exterior se ejecutan de modo técnico; y b) sin embargo, esta cierta ubicuidad de la ejecución técnica (al menos, en nuestra bio-esfera) no quiere decir que el *sistema técnico* se constituya en un nuevo plano que re-emplaza, engloba y/o sustituye al plano natural de modo intotalizable y abierto. Ni Simondon ni Ellul, diremos luego (aunque eco nos haremos de ambos, desde luego).

ejemplo, en el contexto de un taller, se despliegan indefectiblemente de forma conjunta).

Se podrá replicar –no obstante– que la anterior apreciación de Leroi-Gourhan sobre los talleres apunta a un periodo histórico de la evolución de los homínidos que es posterior al *homo habilis*; sin embargo, como vimos, ya en estos se cuenta con la estructura corporal necesaria para llevar a cabo una ejercitación (proto)lingüística, además de contar con registros fósiles que dan cuenta de la fabricación de los primeros utensilios expresamente fabricados para seccionar, cortar y tallar. Tal vez, en el despliegue de los *habilis*, no existiesen talleres (a saber, instancias en que se sistematizan los gestos y utensilios, permitiendo que al primigenio corte por percusión perpendicular se le encabalgase una segunda serie de gestos: por ejemplo, el corte por percepción tangencial), pero debía existir una *ejercitación tecno-comunicativa* (de la que da cuenta tanto el fósil corporal como el del objeto técnico) que permitiese coordinar acciones de forma recursiva; a saber, un estadio simbólico inmediato – un eco de la inmediatez senso/motora, pero reinventada por el protagonismo excariótico aperceptivo– que se mediatiza y estabilizada en la posterior invención estereotipada del signo que, replegándose sobre sí mismo, dará lugar a la ejecución de un sistema lingüístico<sup>1166</sup>. Y este, como veremos, se empieza a construir cuando el homínido comienza a fijar por escrito, en un soporte material externo (y ya no sólo en el propio cuerpo), la ejecución técnica de su logos metafísico. En este sentido, tiene razón Derrida al sentenciar que la escritura precede al habla, que la condición de posibilidad de la inscripción opera *antes y dentro* del habla; sólo que, como hemos insistido, no se trata de escritura y diferencia, sino de un *hacerse eco vital* como doble resonancia. El signo (como huella, grafía<sup>1167</sup>, diferencia), no opera desde siempre como espaciamento, como lugar de la suplementariedad y los protéticos encadenamientos, sino que este ejecuta el redoble aperceptivo de un simbolismo que, a su vez, amplifica un *grafo*

---

<sup>1166</sup> O bien, por decirlo con Derrida (en otro problema/contexto): “El proyecto de repetir la cosa [en nuestro caso, la ejecución de las primeras herramientas] ya corresponde a una pasión social y comporta, por lo tanto, una metafóricidad, una traslación elemental” Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 367, los corchetes son nuestros.

<sup>1167</sup> Para Derrida, “el concepto de grafía implica, como posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*”. Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 60.

*vital* en su operar metabiótico/metafísico. Esto no quiere decir, en modo alguno, que se restituya una nefasta operación de dicotomización metafísica (entre símbolo y signo, que refleja la oposición entre lo natural y lo artificial, entre el habla y la escritura, entre el adentro y el afuera) que para Derrida debe ser radicalmente deconstruida. Y, si bien podemos aceptar que “no hay símbolo y signo, sino devenir-signo del símbolo”<sup>1168</sup>, se trata para nosotros de un *devenir encabalgado*, y no de un perverso juego de complementariedad en que los signos son *sobre-venidos* únicamente en la medida que son simultáneamente *mal-venidos* (es decir, en la medida que abren una excedencia desde la huella, la muerte y el vacío): “la escritura en general, como la emergencia de un nuevo sistema de inscripción, es un suplemento del que no se quiere conocer más que la cara aditiva (ha *sobre-venido de una vez*, por añadidura) y la influencia *nociva* (es *mal-venido*, es, *además*, exterior, cuando nada lo hacía necesario dentro de las condiciones de su pasado). No atribuir ninguna necesidad a su necesidad histórica, es a la vez ignorar el llamado de suplencia y pensar el mal como una adición sorprendente, exterior, irracional, accidental: por consiguiente borrable”<sup>1169</sup>. Para Derrida, en efecto, esta voluntad de borrar el signo, el significante, la huella (es decir, la ley de complementariedad que rige el espaciamento), es lo que realiza el *logocentrismo* que domina la historia de la filosofía al determinar al ser como presencia, como pura auto-afección inmediata que, borrando el significante y alzando el significado como deseo de continua presencia, no logra pensar hetero-afectivamente “la huella como unidad de un doble movimiento de protensión y de retención”<sup>1170</sup> que, sin embargo, pasa por alto que este doble movimiento no sólo se puede con/jugar desde la falta y la carencia (como el movimiento de *condensación y desplazamiento* en Freud o el *metafórico y metonímico* en Lacan), sino que también desde una continuidad vital (como el movimiento de *ser parte y alejarse* en Maturana y Varela, así como el simultáneo movimiento de *concentración y dispersión* que analizamos en Leroi-Gourhan). Para una propuesta como la de Derrida, estas últimas problematizaciones seguirían siendo presas de un *logocentrismo* continuista que

---

<sup>1168</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 62.

<sup>1169</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., pp. 370-371.

<sup>1170</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 111.

cae en el *espejismo de la inmediatez* borrando y escondiendo el *espejo del signo*; el cual, abriendo un espaciamento de hetero-afección (en que, “desde siempre ha comenzado a trabajar al *significante mudo*”<sup>1171</sup>), emerge como *signo de signo*, como ilimitada cadena de suplementos que se encadenan a partir de la intrusión del vacío: “lo «real» no sobreviene, no se añade sino cobrando sentido a partir de una huella”<sup>1172</sup> en tanto que intrusión de la muerte, interrupción que ejecuta lo *mal-venido*. Para una propuesta como la nuestra, sin embargo, la problematización de Derrida sigue siendo presa de la *ritmicidad del acontecimiento* que, incapacitada para pensar la inmediatez más allá/más acá de la pura presencia, termina por aprehender al logos como presencia plena que, definiendo dos polos de presencia absoluta (por ejemplo: lo natural y lo artificial, la universalidad natural y la universalidad ideal), dictamina que únicamente se puede combatir *entre* ellos, en el espaciamento abierto por una diferencia sustractiva que impone la ley del suplemento<sup>1173</sup>.

Así, para Derrida –y volviendo sobre nuestra problematización del símbolo y el signo en la destinerancia del homínido–, no se trata de aprehender la operación de los signos como un encabalgamiento ecológico ejecutado sobre la acción de los símbolos que, a su vez, se hacen eco de un encabalgamiento de

---

<sup>1171</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 120, la cursiva es nuestra. Para nosotros, por el contrario, no se trata de la ejecución suplementaria de un *significante mudo*, sino de la operación de “hacerse eco” de un *devenir silencioso*.

<sup>1172</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 203.

<sup>1173</sup> Recordemos, aquí, nuestro anterior movimiento. La *lógica del acontecimiento*, precisamente, se caracteriza por operar en el “eje”, es decir, *entre* las “ruedas totalitarias” del ritmo divino y del ritmo del sujeto. Así, para Derrida, el *espaciamento entre* las ruedas será aprehendido como *diferencia* y, las propias ruedas, como ejecución de un logos como pura *presencia anhelada*, ingenuamente *postulada* y no experimentada (en tanto que, para él, sólo se puede experimentar la hetero-afección irruptiva de la diferencia). Para nosotros, por el contrario, este movimiento es aprehendido como ejecución de una “*lógica*” del *acontecimiento* que, al desconocer el simultáneo ejercicio de la operación metabiótica encabalgada a la ejecución metafísica, conceptualizará el “logos” como anhelo de presencia metafísica que, sin embargo –y esto es lo que no puede sentir Derrida, pero tampoco Bergson, Simondon o Deleuze– se *hace eco* diferidamente (oiko/eco como *morada* y como ejecución *propagada*) tanto de lo unívoco, de lo equívoco y de lo análogo, tanto del pliegue, del despliegue y del repliegue que resuena en el logos totalizante de la rueda divina y de la rueda del sujeto, así como en el eje intotalizable de lo que denominamos como *acontecimiento*. De esto modo, el logos que congrega dista de ser la ejecución de la pura presencia y, por tanto, se puede aprehender desde él el ejercicio de una inmediatez que no es pura continuidad plena y beata, sino *contratiempo difractivo* que, sin embargo, no inoculara la muerte y el vacío rompiendo e interrumpiendo la *inminencia* de un plano ejecutivo.

sensación, percepción y apercepción. Para él, en cambio, se trata de que se *suplan* –y no se *encabalguen*– las unas a las otras (y no las unas *sobre* las otras): “El primer signo está determinado como imagen. La idea tiene una relación esencial con el signo, *sustituto* representativo de la sensación. La imaginación *suple* la atención que *suple* la percepción”<sup>1174</sup>. De esto modo, se ejecuta un encadenamiento de suplencias sin origen y sin fin, las cuales operan como prótesis que intentan suplir/colmar un vacío: “la posibilidad original de la imagen es el suplemento: que se añade sin añadir nada para colmar un vacío”<sup>1175</sup>. En el despliegue ejecutivo del homínido, siguiendo a Derrida, no se debe por ende partir por aprehender el canto como habla original (a saber, el “grito de la naturaleza” de Rousseau o el habla arcaica metafórico/poética que conduce a la presencia de un aliento sobrehumano cuyo principio y fin se vuelve teológico y divino), ya que, como vimos, desde siempre opera la suplementariedad y el ilimitado encadenamiento de signos. Sin embargo, ni nuestro musical balbuceo y la ritmicidad de sonidos guturales e indicativos gestos que buscan coordinar acciones de modo recursivo son asimilables a un canto/grito *original* (debido a que estos operan como una *resonancia ecológica* de la vida en ejercicio), ni la postulación de la inmediatez que plantea Derrida –de modo correspondiente– se constituye en la mejor opción para aprehender y describir la ejercitación comunicativa de los primeros homínidos (en tanto que su concepto de inmediatez, como vimos, se ejecuta desde la ingenua presencia y plenitud visualizada desde el acontecimiento como espaciamento: “la inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario”<sup>1176</sup>, por la huella, la muerte, el vacío). En esta línea, si bien Derrida se opone a concebir la plenitud de un *grito de la naturaleza* (en tanto que el estado de naturaleza ya es, para él, una ficción logocéntrica), igualmente acepta –de la mano de Rousseau– la irrupción de una

---

<sup>1174</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 356.

<sup>1175</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 367. De igual modo, Derrida sentenciará que “lo que disloca a la presencia introduce la diferencia y la dilación, el espaciamento entre el deseo y el placer” (p.353). Para nosotros, en cambio, el *deseo* (como interioridad colectiva del operar vital procariótico) y el *placer* (como interioridad particular del operar vital eucariótico) se “encabalgan” (y no se *suplen* abriendo un *entre*) en el ejercicio *extático* de un operar excariótico que se hace eco de ambas.

<sup>1176</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 201. Dicho en otros términos: la inmediatez es una ficción que emerge a partir del movimiento de suplementariedad que se abre en el eje/intermediario, en el eje/espaciamento.

*catástrofe*, de un momento de *espanto* para pedir auxilio, el cual resulta fundamental para la ejecución del juego del suplemento: “el lenguaje no nace verdaderamente sino por la disrupción y la fractura de esa feliz plenitud, en el instante en el que se arranca esa instantánea de su inmediatez ficticia y se la repone en el movimiento”<sup>1177</sup>. Ecológicamente hablando, sin embargo, la inmediatez que critica Derrida no es menos ficticia que la ley inescrutable del puro suplemento que sobre-viene mal-viniendo como significante mudo que *desestima*<sup>1178</sup>; y no, como en la operación de *hacerse eco*, en que se ejecuta una *doble estimación* en que la serie propagativo/diseminativa (a saber, metabiótica) opera siempre efectivamente, pero no como ley siempre protagónica en una ritmicidad negativa, sino que difractándose simultáneamente con una serie de reunión y congregación metafísica (que, dicho sea de paso, no es siempre plena, beata, inmediata y positiva). El *logos*, por ende, debe ser aprehendido de otro modo; a saber, como *eco-logos* en que resuena y se amplifica una operación vital, una grafía originaria metabiótico/metafísica que, no obstante, no da cuenta de ningún origen absoluto, de ningún origen de la *physis* y/o del devenir de un universo silencioso, sino tan sólo del inicio de una operación que sigue siendo protagónica en el modo en que nos recreamos ejecutando y ejecutándonos de modo ecológico. Un *logos* que, como la operación de la vida, se ejecuta en la univocidad, pero también en la equivocidad y en la operación de la analogía. Un *logos* que se comienza a sembrar en la corporalidad del homínido a partir de una redoblada ejecución técnica que se encabalga excarióticamente a la ejecución procariótica y eucariótica con que opera sensiblemente lo vivo.

Si el ámbito de ejecución electroquímico –dicho de otro modo–, permitía coordinar acciones en el despliegue de sensibilidades procarióticas y eucarióticas, el protagónico descentramiento aperceptivo (que coordina relaciones *entre* entidades *sobre* los sentidos) necesita crear una innovación tecno-comunicativa que, encabalgada al operar electroquímico, posibilite la protagónica ejecución analógica (y ya, no sólo, la preeminencia comunicativa de

---

<sup>1177</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 353.

<sup>1178</sup> “Si «los signos hacen desestimar las cosas», como dice el *Emilio* hablando de la moneda, entonces el olvido de las cosas es el mayor en el uso de estos signos perfectamente abstractos y arbitrarios que son el dinero y la escritura fonética”. Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., pp. 378-379.

la univocidad procariótica y la equivocidad eucariótica). Ya no se pueden coordinar las acciones de particularidades metafísicas eucarióticas descentradas mediante un mecanismo puramente electro-químico; como sí –por ejemplo- se podía hacer al ejecutar pliegues autopoieticos de primer orden en una rizomática red bacteriana, o al ejecutar pliegues autopoieticos de segundo orden en una arborescente red que ramifica verticalmente la diferenciación funcional y el repliegue interno de especies, familias, ordenes y reinos. Para coordinar las acciones recursivas de una red entretejida a partir de la ejecución protagónica de una corporalidad aperceptiva (en que resuenan actividades autopoieticas de primer, segundo y tercer orden; es decir, encabalgamiento de horizontales, verticales y diagonales) se necesita de un *aparato simbólico* que opere relacionamente *entre* percepciones encabalgadas *sobre* intensidades y sensaciones. Se *requiere*, en definitiva, un *logos*; el cual comienza a ser ejercitado en la deriva de hominización siguiendo la resonancia rítmica de la vida. En la siguiente tabla podemos encontrar un ensayo/esbozo de esta incipiente ecografía:

	<b>SENSACIÓN:</b> predominio de lo <i>univoco-inmediato</i>	<b>PERCEPCIÓN:</b> predominio lo <i>equivoco-</i> <i>mediado</i>	<b>APERCEPCIÓN:</b> predominio de lo <i>análogo-relacional</i>
<b>PLIEGUE DEL LOGOS:</b> protagonismo de la interioridad corporal ( <i>pensamiento mágico</i> y ejercitación de la ins-critura)	<i>Australopithecus:</i> a) reinención de la inmediatez sensomotora desde un protagonismo de lo aperceptivo (aprehensión y coordinación de relaciones); b) ejecución bipedal y liberación de las manos que permite el <i>uso</i> de objetos del	<i>Homo habilis</i> y <i>Homo erectus:</i> a) reinención de la mediación desde un protagonismo de lo aperceptivo (aprehensión y coordinación mediatizada de relaciones); b) <i>construcción</i> de herramientas; a saber, des/pliegue del gesto tecno-corporal y comienzo	<i>Neandertales</i> y primeros <i>Homo sapiens:</i> a) reinención de la apercepción desde un protagonismo de lo aperceptivo (aprehensión y coordinación de coordinación de relaciones); b) construcción de herramientas mediante herramientas y

	medio como herramientas.	de su residencia en el afuera.	sistematización de su residencia externa.
<p><b>DESPLIEGUE DEL LOGOS:</b> protagonismo de la exteriorización ejecutiva del logos (<i>pensamiento estético-religioso</i> y ejercitación de la ex-critura como grafía)</p>	<p>Intento de re-ligar al cuerpo particular que se apercibe mediante: a) la ejercitación de una “escritura pictográfica” (en la propagación hacia el plano exterior) y; b) una apelación protagónica a la sensación y el símbolo (en la contracción hacia el plano interior).</p>	<p>Intento de re-ligar al cuerpo particular que se apercibe mediante: a) la ejercitación de una “escritura ideofonográfica” (en la propagación hacia el plano exterior) y; b) una apelación protagónica a la percepción y el signo (en la contracción hacia el plano interior).</p>	<p>Intento de re-ligar al cuerpo particular que se apercibe mediante: a) la ejercitación de una “escritura fonográfica” (en la propagación hacia el plano exterior) y; b) una apelación protagónica a la apercepción y al significante (en la contracción hacia el plano interior).</p>
<p><b>REPLIEGUE DEL LOGOS:</b> protagonismo de la exterioridad sistematizada que es interiorizada (<i>pensamiento filosófico</i> y ejercitación de la escritura como ecografía).</p>	<p>Introyección de la sistematización gráfica del logos en una <i>ritmicidad divina</i>: operación ecográfica que aprehende interior y exterior replegados en un todo con un protagonismo del afuera.</p>	<p>Introyección de la sistematización gráfica del logos en una <i>ritmicidad del sujeto</i>: operación ecográfica que aprehende interior y exterior replegados en un todo con un protagonismo del adentro.</p>	<p>Introyección de la sistematización gráfica del logos en una <i>ritmicidad del acontecimiento</i>: operación ecográfica que aprehende interior y exterior replegados en un ejercicio no totalizable con un protagonismo del adentro del afuera.</p>



De momento, nuestra problematización sobre la deriva de hominización se ha centrado prioritariamente en el movimiento de *pliegue del logos* que se siembra técnicamente en un cuerpo de especie a partir de una ejecución predominante de lo unívoco/inmediato y de lo equívoco/mediato; es decir, en el margen temporal que corresponde a la ejecución de los *Australopithecus* y los *Homo habilis* (sin entrar, aún, en el ejercicio de los *Homo erectus*). Y, antes de hacerlo, recapitulemos: pero, esta vez, teniendo en cuenta que a esta primigenia ejercitación, invención e inoculación corporal del logos la aprehendemos como “ins-critura” de un cuerpo de especie que opera como *ejecución mágica del pensamiento*. A diferencia de Simondon, que al realizar una genealogía de los modos de pensamiento parte por el ser humano (y no por el homínido), haciendo de la ejecución “mágica” una pura *unidad primitiva* (y no un modo de ejecución en que opera tanto la univocidad, la equivocidad y la analogía), en nuestro método ecográfico destacaremos que se piensa de un modo mágico desde los *Australopithecus* hasta los *Homo sapiens*, sentando las bases de un modo de ejecutar el logos sobre el que se encabalarán, posteriormente, los modos estético-religioso y filosófico. Si bien estamos de acuerdo en que la *fase mágica* descrita por Simondon se caracteriza por hacer surgir la *distinción figura-fondo* mediante una amplificación de la *distinción interior-exterior* que ejecuta la vida, no podemos asumir que esta opere de forma *pre-técnica* (en tanto que, para Simondon, la unidad mágica primigenia se desdoblará –dando origen–, a la religiosidad y a la tecnicidad) ni, tampoco –como ya mencionamos– que esta distinción figura/fondo se ejecute en la primitiva relación del hombre con el mundo (ya que, como vimos, esta no sólo opera desde al advenimiento excariótico de los primeros homínidos –previo a todo humano/sapiens indicio–, sino que la propia arborescencia eucariótica se recorta como una figura encabalgada sobre la red rizomática/procariótica que, en sí misma –además–, ejecuta figuras autopoieticas de primer orden que tejen un fondo de organización simpoiética). Por ende, la amplificación de la distinción figura-fondo en que resuena la distinción interior-exterior que opera desde la ejecución de los primeros pliegues de vida, se recrea excarióticamente no sólo mediante el ejercicio de una unidad mágica de pliegue, sino que también a través de la mágica ejecución de despliegue y repliegue; es decir, mediante la reinención

aperceptiva que define como punto privilegiado de intercambio entre ser y medio a la propia corporalidad metafísica. Simondon, de hecho, es enfático al respecto:

“La primera estructuración, correspondiente a la aparición de una figura y un fondo en este modo de existencia, es la que da nacimiento al universo mágico. El universo mágico está estructurado según la más primitiva y pregnante de las organizaciones: la de la reticulación del mundo en lugares de privilegio y en momentos privilegiados (...) Estos lugares y estos momentos detentan, concentran y expresan fuerzas contenidas en el fondo de realidad que las soporta. Estos puntos y estos momentos no son realidades separadas; extraen su fuerza del fondo que ellos dominan; pero localizan y focalizan la actitud del ser vivo de cara a su medio”<sup>1179</sup>.

Y esto, precisamente –a saber, la localización y focalización privilegiada de los cuerpos particulares en la ejecución de una remozada sensibilidad excariótica que no rompe/separa el plano– es lo que nosotros aprehendemos operativamente en el encabalgamiento bipedal que se comienza a ejecutar con el advenimiento de los primeros homínidos. Esta localización y focalización privilegiada se mantendrá, a pesar de los cambios de ritmo (inmediatez unívoca del pliegue, mediación equívoca del des-pliegue y relacionalidad análoga del repliegue que, incluso, dará lugar a diferentes cuerpos de especie: *australopithecus*, *homo habilis*, *homo erectus*, neandertales y *homo sapiens*), debido a que la ejecución excariótica, si bien desde el comienzo se exterioriza metabióticamente por fuera de la operación metafísica de pliegue, no invertirá y trasladará el protagonismo ejecutivo por fuera de la *ins-critura* de los cuerpos de especie. Dicho de otro modo: a pesar de que los *homo habilis*, a diferencia de los primeros *australopithecus*, no sólo se limiten al *uso* de objetos externos como instrumentos (sino que los construyen des-pegando la inmediatez de un gesto técnico que comienza a salir de sí y a residir en el objeto) y, por su parte, los

---

<sup>1179</sup> Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p.182.

*neandertales* y *homo sapiens* van más allá del uso y la construcción ejerciendo un repliegue recursivo caracterizado –como veremos– por construir instrumentos con instrumentos, en todos ellos el cuerpo continúa erigiéndose como momento y lugar de privilegio. No será sino con la estabilización de un cuerpo instrumento de ejecución tecno-comunicativa (es decir, con un cuerpo *sapiens* sembrado de logos) que, simultáneamente, comienza a replegar, sistematizar y concretizar en sí mismas sus propias ejecuciones externas, que este movimiento de despliegue hacia el exterior se alzarán con el protagonismo (dando lugar, por ende, a una forma de ejecutar el logos que intentará *re/ligar* lo que ha separado ecológicamente el protagónico movimiento excariótico de despliegue). Pero, antes de entrar en la ejecución *ex/critural* del *pensamiento estético-religioso*, debemos proseguir con la *ins/critura* corporal que se ejecuta a partir de la operación mágica del logos. Y lo mágico, aquí –insistamos–, obedece a la reticulación de un momento/lugar aperceptivo de privilegio que se ensambla como cuerpo. Un cuerpo que, leído desde Nietzsche, puede ser aprehendido como la *ejecución mágica* de una obra de arte que aparece sin artista, y en la cual –de paso– se hace eco la vida que se supera siempre a sí misma en su componente sacerdotal zoroastriano (que amplifica, occidentalmente, la figura del *μάγος/magus*). Lo mágico es encabalgarse diagonalmente a la ejecución horizontal y vertical de lo viviente a partir de un bipedismo que, verticalizando su eje de operación, se sobrepone e invierte la eucariótica y arborescente verticalización; y, perspectivizando desde sí su ejecución (es decir, aprehendiendo relaciones entre objetos que pueden ser extendidas a todo el medio, y no sólo a las estabilizaciones entitativas que da el enclaustramiento metafísico-perceptivo de un cuerpo), recrea aperceptivamente la red procariótica horizontal sin fundirse con ella en un mismo clamor del ser para todos los entes, sin hacer de su ejecución excariótica una única y misma gota que se disuelve en un océano inmemorial y perenne.

Así, en un primer momento de ejecución excariótica del logos mágico, las diferentes variedades de *australopithecus* (que –por cierto–, al igual que todos los modos de ejecución de la familia homínida, no se suceden dialécticamente, sino que coexisten y se encabalgan ecológicamente), comienzan a ejecutar un cambio en su eje operativo/orientativo (a saber, comienzan a ejercitar la

*bipedestación*) que, sobre/poniéndose a la sensibilidad procariótica y eucariótica, implica el importante desarrollo de una serie de cambios anatómicos: por ejemplo, el retroceso de los colmillos (que ya no sobresalen del resto de los dientes), la liberación de los miembros superiores y una reestructuración de toda la arquitectura del esqueleto. Y, dichos cambios, se van efectuando y consolidando a partir de una práctica ejecutiva progresiva que se extiende durante miles y millones de años. Si bien el bipedismo ya se encontraba presente en los primeros *Australopithecus ramidus* (que medían 80 centímetros de altura y poseían menos de 300 centímetros cúbicos de capacidad craneana), su posición erguida bípeda era un tanto imperfecta y, como suponen diversos autores<sup>1180</sup>, estos aún debían ser arborícolas. Sin embargo, en el caso de los *Australopithecus aferensis* (que alcanzan una altura de 1,10-1,30 metros y 300-400 centímetros cúbicos de capacidad craneana), se puede apreciar –por ejemplo, mediante el estudio de la huellas de pisadas situadas en Lateoli, Tanzania, cerca del volcán Sadiman– que, a pesar de que el análisis de vestigios óseos indique que aún desarrollaban parte de su vida de forma arborícola, la locomoción bípeda se va consolidando de forma progresiva y cada vez más efectiva/definitiva. Es por ello que, en esta primera fase ejecutiva de pliegue del logos, el protagonismo ejecutivo corre por cuenta del desarrollo y afianzamiento del bipedismo en una actividad operativa que, desde una incipiente apercepción excariótica, se recrea inicialmente a partir de una inmediatez sensomotora; es decir, mediante una ejecución bipedal que, dando perspectiva del medio y liberando los miembros superiores, posibilita el uso de objetos como instrumentos. Así, la progresiva consolidación de una garra que deviene miembro que *agarra* objetos se *afirma*, simultáneamente, en la ejecución y consolidación de una postura erguida (ejecutándose, ambas, desde una inmediatez aperceptiva en que el gesto técnico no se separa de la propia gestualidad del cuerpo<sup>1181</sup>). Como plantea De Lumley, en su ya citado libro, en los *Australopithecus* se aprecia una ausencia de herramientas talladas (por lo cual, de haberlas tenido, estas no habrían sido fabricadas, sino que utilizadas

---

<sup>1180</sup> De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Op. Cit.

<sup>1181</sup> Esta conceptualización de la *inmediatez*, como se puede apreciar, nada tiene que ver con la plenitud de la pura presencia que sostenía Derrida.

inmediatamente del medio) y, además, el estudio de huellas endocraneanas demuestra que estos no poseían zonas del lenguaje individualizadas (lo cual nos lleva a pensar que sus coordinaciones conductuales y aprehensión de relaciones, afirmándose en la bipedestación y en el uso de herramientas, se ejecutan de un modo igualmente unívoco e inmediato en la *inscritura* de su cuerpo de especie).

Con el advenimiento ejecutivo de los *Homo habilis* –sin embargo–, se produce un importante cambio: no sólo emergen los primeros testimonios fósiles de herramientas expresamente construidas por su actividad ejecutiva, sino que también aparecen los primeros testimonios corporales de la presencia de zonas individualizadas en el ejercicio del lenguaje (como vimos, el área de Broca y el área de Wernicke –obtenidas mediante el análisis de huellas endocraneales–, así como la profundización del paladar, el ensanchamiento del esófago y el descenso de la laringe). En este sentido, consideramos que se produce un cambio de ritmo en la ejecución de pliegue de un tecno-logos aperceptivo, en la medida que el gesto técnico se despega de la inmediatez del puro uso y se comienza a cristalizar por fuera del ejercicio metafísico de pliegue. Asistimos, por ende, la ejecución de un des-pliegue tecno-lógico que, sin embargo, mantiene como territorio operativo protagónico la interioridad del propio cuerpo de especie. La construcción de herramientas y su progresiva sistematización, en efecto, se afirma simultáneamente en la construcción y perfeccionamiento de herramientas simbólicas pro-lingüísticas que se afirman mnemotécnicamente en la estructura material del propio cuerpo. Si bien los gritos, sonidos guturales y gestos indicativos tendientes a coordinar acciones entre los miembros del grupo homínido (y que –dicho sea de paso– resultan fundamentales para lograr un progresivo perfeccionamiento de la industria lítica en que se des/pega y difracta/refleja el gesto técnico) se ejecutan en una proyección metabiótica hacia el exterior que, incapacitada materialmente para soportar la memoria técnica del gesto (en tanto que la *phoné*, inicialmente, se disuelve en su propia inmediatez comunicativa), esta se inscribe entonces metafísicamente mediante la *inscritura* de un cuerpo que le da soporte y que le permite amplificarse y *hacerse eco*. Es con las mencionadas transformaciones en el paladar, el esófago y la laringe (y no sólo con el aumento de tamaño en el cerebro –que, en los *habilis*, alcanza los 600/750 centímetros cúbicos–), que la

coordinación de acciones proto-lingüísticas podrá, progresivamente, ir perfeccionándose/estabilizándose en su propia materialidad fonética (que, sin embargo, sigue gravitando en torno a la ejecución metafísica de un cuerpo). Sin una corporalidad que pueda amplificar efectivamente un ejercicio fonético-comunicativo que se repliegue operativamente en sí mismo, no se puede ejecutar un cambio de protagonismo rítmico; lo cual, como vimos, implica la ejecución de un *despliegue ex-critural del logos* que redoble lo mágico/simbólico en *signo* y, posteriormente, que se encabalgue operativamente al ejercicio de los signos escritos haciéndolos devenir *significantes* (a saber, signo de signo) de un *repliegue sistemático y escrito* propiamente lingüístico. Pero, para ello, se debe contar con un cuerpo como herramienta comunicativa capaz de hacerse eco redoblando lo mágico/simbólico en *signo que re-liga* y que posteriormente se amplifica en *significante filosófico/lingüístico* (lo cual, la estructura corporal del *homo habilis*, es incapaz de ejecutar de modo efectivo). Afectivamente, no obstante, este comienza a ser capaz de despegar un gesto técnico que, como herramienta, se separa de su cuerpo (aunque, a partir de dicha ejecución técnica, acondiciona simbólicamente la capacidad de resonancia analógica de su cuerpo). Además, el *Homo habilis* comienza a redoblar su propio modo de habitar, extendiendo el recogimiento metafísico de su cuerpo (es decir, su *eco/oiko* como morada), a una exterioridad metabiótica e íntimamente congregada. En efecto “el *Homo habilis* edifica un verdadero hábitat al que vuelve cada noche. Se trata, por ejemplo, de un círculo de ocho metros de diámetro aproximadamente, compuesto por bloques de basalto acarreados hasta allí, como en DK1 en Olduvai, Tanzania”<sup>1182</sup>, cuyo despliegue contrasta con el puro uso de un pliegue habitable ya conformado en que se ingresa desde una ejecución inmediata (más, no por ello, plena y beata).

Sin embargo, no será sino con la ejecución de una nueva corporalidad homínida (a saber, con el *Homo erectus*) que el encabalgamiento sobre el pliegue perfeccionado/concretizado del bipedismo se desplegará, literalmente, en toda su potencia ejecutiva. Los *Homo erectus*, en efecto –que aparecen hace aproximadamente 1,6 millones de años–, serán los primeros homínidos en desplegarse por todo el continente africano, extendiéndose incluso hacia el

---

<sup>1182</sup> De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Op. Cit., p. 28.

Sudeste Asiático, Asia y las riberas meridionales de Europa. Con una altura media de 1,60/1,80 metros, una capacidad craneana de 850/1250 centímetros cúbicos distribuidos en un cráneo alargado (dolicocefalo), bajo (platicéfalo) y sin cresta sagital (como en el caso de los australopithecus) en el que se dibujan unas órbitas amplias y profundas coronadas por un resalte (a saber, el toro supraorbital), los *Homo erectus* perfeccionan ostensiblemente el devenir de la industria lítica (construyendo unos magníficos bifaces conocidos popularmente bajo el nombre de “achelense”), a la par que desarrollan campamentos que concretizan el incipiente despliegue habitable, mediante bloques circulares de basalto, que ejecutaban inicialmente los *Homo habilis*. Ahora bien, desde el punto de vista del despliegue de herramientas comunicativas, podemos imaginar la ejecución de un perfeccionamiento/concretización co-respondiente, en tanto que el despliegue metabiótico de la tecnicidad se ejecuta especular y difractivamente. Como vimos previamente, que las herramientas de piedra se concretizacen y estereotipacen implica, muy probablemente, la coordinación de acciones ejecutadas mediante el soporte de herramientas proto-lingüísticas progresivamente co-ordenadas. Además, la concretización de un *estereo-tipo* ejecutivo mediante una operación de coordinación conductual gestual y *estereo-fónica*, no sólo se despliega en la confección de los instrumentos técnicos, sino también en las prácticas sociales que con ellos los homínidos acometieron. En efecto, los *Homo erectus* “son capaces de organizar partidas de caza colectiva (...) La persecución y sacrificio de estos animales rápidos (bóvidos, caballos y cérvidos) obligaba a los cazadores a reagruparse, lo que contribuyó claramente a reforzar sus vínculos sociales”<sup>1183</sup>; por no mencionar –claro–, el redoble de dicho refuerzo de los vínculos al momento de compartir los alimentos en campamentos que se vuelven cada vez más complejos. Cocinarlos, sin embargo, de un modo sostenido y sistemático, será una práctica que no se encontrará al alcance del *Homo erectus*. Para ello, haría falta desarrollar un dominio técnico sobre el fuego, el cual se ejecutará en la deriva de hominización hace tan sólo cuatrocientos mil años (de modo aproximado), lo cual implica la ejecución de un encabalgamiento rítmico en la ejecución de pliegue y despliegue del logos; a saber, el *repliegue mágico* con que *neandertales* y *homo sapiens* alcanzan efectiva y afectivamente

---

<sup>1183</sup> De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Op. Cit., p. 45.

una disposición corporal capaz de hacerse eco comunicativamente de modo aperceptivo y analógico. Como plantea Yuval Noah Harari:

“Algunos expertos creen que hay una relación directa entre el advenimiento de la cocción, el acortamiento del tracto intestinal humano y el crecimiento del cerebro humano. Puesto que tanto un intestino largo como un cerebro grande son extraordinarios consumidores de energía, es difícil tener ambas cosas. Al acortar el intestino y reducir su consumo de energía, la cocción abrió accidentalmente el camino para el enorme cerebro de neandertales y sapiens”<sup>1184</sup>.

Esto, dicho en nuestros términos, equivale a sentenciar que a partir del dominio técnico sobre el fuego se inicia un *movimiento de repliegue* que, impactando ciertamente en el dominio corporal/biológico (como muestra el ejemplo de Harari que, además, puede ser complementado indicando que los 1500/1600 centímetros cúbicos de volumen cerebral de los *neandertales* se ve replegado a los 1400 centímetros cúbicos aproximados en que se estabiliza la corporalidad del *homo sapiens*), no se restringe, en modo alguno, a la ejecución particular de un cerebro o a la metafísica general de un cuerpo sembrado de logos. También los instrumentos y las prácticas sociales, en sí mismas, comienzan a ser replegadas, *invirtiendo* la plegada ritmicidad de la magia y *girando* hacia el modo ejecutivo de un *despliegue religioso* en que el logos es proyectado hacia un afuera que se vuelve protagónico. De este modo, “la conquista del fuego estructura el hábitat alrededor del hogar, haciéndolo permanente, dividiendo las actividades entre los miembros del grupo”<sup>1185</sup>; es decir, operando una diversificación funcional que aumenta la complejización mediante un ejercicio de repliegue difractado tanto interior como exteriormente. Sin embargo, el redoble exterior se vuelve protagónico en la medida que la propia adquisición e inoculación tecno-corporal del logos, alcanzando una modalidad

---

<sup>1184</sup> Harari, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate, 2015, p.25.

<sup>1185</sup> De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Op. Cit., p. 67.



estructural que le permite analógica y aperceptivamente *hacerse eco*, se propaga metabióticamente hacia el exterior en un doble ejercicio de redoble: a) sobre la tecnicidad manual, en que se comienzan a construir herramientas mediante el uso de herramientas (pensemos, por ejemplo, en las ya citadas técnicas de cocción que se encabalgan sobre las técnicas de dominio del fuego); y b) sobre la propia tecnicidad comunicativa que inicia su senda auto-recursiva; es decir, que permitirá ejecutar una coordinación de acciones en tanto que la aprehensión simbólica de relaciones se estabilizará y convertirá en un objeto (a saber, en un *signo*), a partir del cual se coordinan acciones y se ejecutan descripciones *sobre* descripciones. Y es en la *ex -critura*, en efecto, en donde se reflejan y difractan protagónicamente estos dos procesos. En tanto que las primeras manifestaciones estéticas de ex-critura pictórica (pensemos, por ejemplo, en la cueva de Lascaux o la cueva de Chauvet) requieren, por un lado, la elaboración técnica de un pigmento a partir del cual se ejecuta la inscripción técnica del diseño (mediante técnicas de gradación, difuminado, perspectiva y movimiento) y, por otro lado, estas mismas técnicas que redoblan la apercepción simbólica se repliegan en sí mismas deviniendo signos (como bien apunta Derrida, el devenir-signo se determina primariamente como imagen), la ejecución de una *escritura pictográfica* se constituye en el primer momento unívoco-inmediato con que el logos se exterioriza en su movimiento de despliegue. Simondon, de hecho, sostiene que “la imagen es el sustituto de la sensación, instrumento de actividad mental más manejable que la sensación misma”<sup>1186</sup>; razón por la cual, para nosotros, el primer momento del despliegue

---

<sup>1186</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 22. Es más: en el propio Simondon podemos encontrar una cierta relación entre los *modos de pensamiento* (mágico, estético, religioso, técnico; los cuales *se hacen eco*, en tanto que se intenta “reconstruir en el interior de cada modo de pensamiento una reticulación que coincida con la reticulación de los demás modos de pensamiento”\*) y los modos en que el ser vivo se vincula con su medio (por ejemplo: acción, sensación, percepción). Sin embargo, Simondon sigue presa de la lógica acontecimental del entre. Si Derrida –desde una misma lógica, aunque con una diferente ritmicidad particular– nos habla sobre un *espacio de suplementariedad* que se abre *entre* dos universales (el natural y el ideal), Simondon reivindicará “la invención [que] se cumple en ese nivel intermedio entre lo concreto y lo abstracto que es el nivel de los esquemas”\*\*. E, inmediateamente –con un claro eco kantiano–, este proseguirá sentenciado que “la imaginación no es solamente facultad de inventar o de suscitar representaciones por fuera de la sensación; es también la capacidad de percibir, en los objetos, ciertas cualidades que no son prácticas, ni directamente sensoriales (...) sino que están en ese nivel intermedio de los

del logos se ejecuta desde un recreado protagonismo de la univocidad y la inmediatez con que opera la sensación en la ejecución de lo viviente.

Ahora bien, esta recreación ecológica desde el dominio excariótico de la apercepción implica un incremento progresivo del éxtasis (y ya, no sólo, del *deseo* tejido en la red rizomático/procariótica y del *placer* tejido en la red arborescente/eucariótica). El movimiento de concretización y repliegue de los objetos técnicos sembrados en el medio externo y, simultáneamente, del cuerpo como objeto tecno-comunicativo capaz de hacerse eco y de amplificar resonancias analógicas de modo simbólico (es decir, capaz de ejecutar una coordinación de coordinación de acciones entre los nodos protagónicos de una red metabiótico/metafísica que opera de modo excariótico), implica que el repliegue del simbolismo mágico acreciente la apercepción que el nodo ejecutante (es decir, el espacio/tiempo de un cuerpo metafísico) tiene respecto de sí mismo. Dicho de otro modo: si el redoble del símbolo que deviene signo posibilita que las propias descripciones comunicativas se establezcan y sean aprehendidas como objetos, dicho redoble operativo, de forma especular, difractiva y co-respondiente, también posibilitará que la propia ejecución corporal devenga signo para un modo de operar protagónicamente excariótico/aperceptivo. No es casual, en este sentido, que a partir de los *neandertales* se pueda apreciar una mayor *consciencia de sí* como entidad particularizada y finita que, para muchos autores, guarda directa relación con la invención de las sepulturas y los ritos funerarios que surgen en la deriva de hominización hace aproximadamente cien mil años:

“El gran invento de los Neandertales es la sepultura. Por primera vez, hace entre 100.000 y 80.000 años, con los neandertales más antiguos de Europa Occidental, los hombres entierran a sus

---

esquemas”. Y es este nivel, precisamente, el que para Simondon ostenta siempre, en cada modo de pensamiento, el lugar y momento de protagónico privilegio. Evidentemente, no hay un *identidad de relaciones* entre el esquematismo intermediario que se ejecuta en el pensamiento estético y en el pensamiento filosófico, pero sí una *relación de identidad* analógica que hace que esta operación intermediaría sea siempre la que determina los momentos y puntos que, respecto a la red de relaciones tejidas entre ser y medio, se convierten en nodos espacio/temporales de privilegio.

\* Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p.199.

\*\* Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p.94.

muestran (...) Estas sepulturas marcan la aparición de ritos funerarios, en particular las ofrendas depositadas a veces en el foso, y evidencian sin duda una creencia en una vida después de la muerte, es decir, un sentimiento religioso. Con el hombre de Neandertal nace la angustia metafísica de la nada que conduce a negar la muerte y a imaginar otro mundo en el que los seres prosiguen su camino”<sup>1187</sup>.

De acuerdo estamos con la aprehensión de una ejecución protagónica que, a partir de aquí, comienza a ejercer el *despliegue religioso del logos*; más no, sin embargo, con el modo eminentemente negativo de conceptualizar el ejercicio del sentimiento religioso. Des/plegarse, salir de la inmediatez ejecutiva del *orden* de pliegue, sin lugar a dudas genera inquietud, miedo y angustia, pero también genera la inquietud extático-vertiginosa de la *fuga*. El movimiento de despliegue, la ejecución de una salida de sí –por lo demás–, siempre se ha efectuado, desde la primigenia ejecución microbiana de lo viviente. Ahora, no obstante, este modo de salir de sí se ejecuta desde la ritmicidad de lo extático/aperceptivo; lo cual, sin embargo, ni es completamente nuevo en la ejecución del homínido –en tanto que el despliegue ya se había ejecutado, incluso, en el pliegue mágico del logos–, ni, mucho menos, respecto al ejercicio general de la vida (que –como vimos–, no sólo, constantemente, se *pliega-despliega-repliega*, sino que también, y de modo simultáneo, se *sobre-despliega*). Sin embargo, como analizamos en nuestro anterior movimiento, estas *ecológicas* tendencias suelen ser aprehendidas como opuestas y/o contrapuestas, ya sea mediante una ejercitación dialéctica (divina o racionalista, antigua o moderna, en que el motor del proceso es aprehendido como absolutamente positivo “o” negativo) o mediante la ejercitación rítmica del acontecimiento (en que el motor es positivo “y” negativo, pero ejecutando un entre/acontecimiento –que adoptará la forma del espaciamiento, la aperturidad fundamental, la zona de indistinción, la individuación o la pura diferencia en sí como aión–, en la cual, uno de los polos –inmanencia inmanencial o inmanencia trascendental, decíamos– mantendrá siempre el protagonismo ejecutivo). Pero, al analizar la ejecución-ejecutante de la vida, hemos aprehendido que los

---

<sup>1187</sup> De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Op. Cit., pp. 88-89.

protagonismos son variables, que estos se conjugan ecológicamente desde el inicio y que, no obstante, la metafísica y la metabiótica no son dos plenitudes absolutas sobre las que se abre un acontecimiento/abismo, sino dos operaciones encabalgadas que se hacen eco asimétricamente desde el principio. Por ende, la apercepción excariótica de la propia existencia corporal en tanto que entidad aprehendida como signo finito, des/pegado del fondo y consciente de la propia muerte y de la muerte de los otros seres, se debe conjugar ecológicamente con la apercepción de su propia existencia corporal como signo que se hace eco despegándose de la muerte al hacerse consciente de la propia vida y de la vida de otros seres. Con el despliegue estético-religioso del logos no tenemos que elegir una alternativa: o bien la experiencia oceánica, o bien la experiencia de desamparo en la intemperie del desierto, sino que conjugarlas simultáneamente del modo metabiótico/metafísico que venimos ensayando.

Volvamos, por ende, concretamente al redoble del simbolismo que deviene signo. Como dijimos, no se trata para nosotros de “fijar el pensamiento mediante símbolos materiales”, de fijar la estimación, el pesar y el pensar ejecutado por el logos en “un proceso de análisis cada vez más preciso, de manera que unos símbolos constituyen paralelamente al mundo real (...dejando) asegurada la posesión de la realidad”<sup>1188</sup>. De lo que se trata, antes bien, es de una ejecución excariótico-aperceptiva que, estimando ecológicamente su mundo, se hace eco de la realidad (en vez de construir un mundo paralelo con el que dominarla y poseerla de un modo absoluto o parcial). Tampoco, sin embargo, se trata de que el signo genere un quiebre y una ruptura, en tanto que “remite a la vez y por lo menos, a una cosa y a un sonido. La cosa es en sí misma un conjunto de cosas o una cadena de diferencias «en el espacio»”<sup>1189</sup> que, por ende, inserta en la vida el vacío, la muerte, la prótesis intrusiva de ese signo/símbolo diferido y suplementario. He aquí el *espejo* de la inmanencia trascendental que, desde la exterioridad, le aporta a la corporalidad excariótica una imagen que, aperceptiva e ilusoriamente, lo hace aprehenderse como una unidad particular, plena y completa que, sin embargo, olvida y cubre el *lugar natal de la usurpación*, de esa “huella [que] es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo

---

<sup>1188</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., pp. 185 y 192.

<sup>1189</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 121.

enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera”<sup>1190</sup>. Pero el espejo no sólo usurpa, haciendo de sí mismo un espacio suplementario que puede adoptar los contornos externos de la propia imagen (al estilo de Lacan), del objeto técnico (como vimos en Stiegler), del rostro de la madre (al estilo de Winnicott) o del rostro de una alteridad radical (como en Lévinas y el llamado del extranjero, del desfavorecido y/o de lo divino –suplementaria es también su rostridad, diríamos– que nos libera de la cárcel totalitaria de nuestro ser metafísico abriéndonos al infinito). El espejo es también un redoble ecológico (y no un doble ego-lógico) del que la usurpación que des-pega es tan sólo un movimiento que, además, no sólo tiene un protagonismo pasajero, sino que este nunca se ejerce idénticamente o de un mismo modo en todo momento. *Haciéndonos eco* dejamos de *hacernos ego*, de totalizarnos en la resonancia de un ser imperecedero que, sin embargo, desde dentro de sí, desde su propia operación metafísica interna, ya se fuga en todo momento (como oiko/eco, y no como ocultamiento/desocultamiento). Ahora bien, no menos suplementario –añadiríamos, aunque desde el impulso de un motor positivo–, es también Simondon cuando construye un paradigmatismo analógico de las estructuras de intermediación; a saber, cuando ejecuta la resonancia del *entre* en la ritmicidad de una *inmanencia inmanencial* que confronta a la *inmanencia trascendental* en la *disputa del acontecimiento*. Como vimos, es siempre en las estructuras de intermediación en donde resuenan analógicamente los momentos y lugares de privilegio; por ejemplo, en las mediaciones que se ejecutan a través del *objeto estético* –después del desdoblamiento originario entre técnica y religión que se produciría a partir de la unidad mágica primitiva–, y que, posteriormente, se amplifica en el rol de mediación que ejecutará el *objeto técnico*. De este modo, si bien para Simondon la *imagen* no es una externalidad fantasmática que completa al sujeto vaciándolo (sino que, antes bien, se constituye en un sustituto de la sensación que media entre ser y medio, entre lo abstracto y lo concreto), este simultáneamente sentencia que “todo lo que interviene como intermediario entre sujeto y objeto puede adquirir valor de imagen y jugar un rol de prótesis”<sup>1191</sup>. No tratándose de las relaciones especulares establecidas entre un

---

<sup>1190</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 92.

<sup>1191</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 19.

ser y la nada/afuera que introyecta la muerte (sino de un ser con su medio en que “la imagen es una muestra de vida”<sup>1192</sup>), esta *muestra* es siempre ejecutada como mediación y analogía. He aquí el paradigmatismo analógico –a saber, la *allagmática*– que hace que la reticulación *entre* figura/fondo que se produce en las primigenias relaciones establecidas entre hombre y mundo, sea una amplificación analógica de la reticulación *entre* interior/exterior que ejecuta el ser con su medio en la operación de la vida. Sin embargo, este paradigmatismo analógico no opera desde la pura contingencia, sino desde un orden evolutivo y progresivo en que cada nueva estructura de intermediación se constituye en una solución metaestable que debe ser operativamente conseguida. En este sentido, debemos *retener* ecológicamente la operación de encadenamientos metaestables; es decir, hacernos eco de ellos recreándolos y recreándonos y no, torpemente, *reteniendo* unos movimientos que se convierten en esterilizado ritual académico<sup>1193</sup>. Así, podremos aprehender cómo los símbolos (mágicos), los signos (estético-religiosos) y los significantes (filosóficos), se hacen eco de forma progresiva y diferenciada, sin inocular la muerte y romper el plano, mediante la ejecución de un movimiento metafísico/metabiótico continuamente encabalgado<sup>1194</sup>.

De este modo, el *des-plegaje del logos* que se encabalga sobre el movimiento de pliegue mágico que *inscribe* un cuerpo de especie, se ejecuta de un modo *estético-religioso*; es decir, mediante una *excritura* que amplifica en el afuera el repliegue simbólico (a saber, el gesto estético), el cual se conjuga

---

<sup>1192</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 16.

<sup>1193</sup> Operar de este modo implica hacer de la *estética* una *estática* que deviene *estítica*; siendo que, por el contrario, de lo que se trata es de *recrearse* lúdicamente en una *recreación* que deviene artística. O bien, por hacernos eco de Guattari y Deleuze: “quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía”. Deleuze G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 34.

<sup>1194</sup> Si bien Simondon no suscribiría esta analógica tipología, no es menos cierto que explícitamente reconoce la necesidad de distinguir la ejecución del símbolo y del signo, sin hacer que ambos recaigan en una misma lógica de suplementariedad que conduce, en último término, a la huella, a la muerte y a la carencia siempre insatisfecha del vacío. Para este, en efecto, “un punto importante de terminología merece ser aclarado: el de la relación entre signo y símbolo. El signo es, por relación a la realidad designada, un término suplementario, que se añade a dicha realidad (...) El símbolo, por el contrario, mantiene con lo simbolizado una relación analítica (...) es un fragmento de un todo primordial que ha sido dividido según una línea accidental”. Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 11.

simultáneamente con una necesidad aperceptiva de *re-ligar* y mantener unido el repliegue simbólico exterior (que se abre y propaga como *signo*) y el repliegue simbólico interior (que se abre y propaga como *consciencia*). Así, la ejecución estético/metabiótica del logos sale de sí con júbilo en tanto que fuga redoblada en el afuera (es decir, como *escritura pictográfica* –primer momento de la inmediatez unívoca de la imagen– que se amplificará mediante signos en una ejecución *ideo/fonográfica* –segundo momento de la equivocidad que surge entre sonido e imagen–, y que termina, finalmente, por replegarse en un tercer momento de predominio analógico como *escritura fonográfica* ejecutada a partir de significantes). Por su parte, la ejecución metafísico/religiosa del logos busca simultáneamente re-ligar lo que ha sido despegado por el ejercicio estético (a saber, el signo y el cuerpo) y, la forma de hacerlo –paradójicamente– es mediante la propia red de objetos estéticos que, desplegando el logos, despliegan la consciencia de un cuerpo excariótico (que, en efecto, se experimenta a sí mismo como signo que se dibuja sobre un fondo simbólico). He aquí la protagónica equivocidad en la ejecución de este movimiento: mientras más se perfecciona y concretiza la red estética/excricional que permite reunir, re-ligar y coordinar recursivamente las acciones de los miembros, en estos más se propaga y concretiza la propia consciencia de una corporalidad que se experimenta como separada del medio. Sin embargo, este despliegue equívoco del logos es tan sólo un momento (y no un abismo o espaciamento como [de]fundamento) que, de hecho, se replegará analógicamente *invirtiendo* la tensión entre sonido e imagen (mediante la construcción de un dispositivo de *escritura fonográfica* que redobla el rol del sonido volviéndolo *fonema* y, de forma concordante, redoblando el signo que deviene *significante*), a la par que *gira* hacia la ejecución protagónica de una interioridad metafísica que ha sido redoblada en su operación aperceptiva. He aquí el advenimiento del logos como *pensamiento filosófico*. Un modo de pensar que, replegado protagónicamente sobre la corporalidad viviente, se desplegará –como vimos en nuestro anterior movimiento–, metafísicamente de forma preeminente. Pero, antes de concluir nuestro segundo movimiento, detengámonos en la equivocidad del despliegue estético-religioso que terminará por replegarse en un modo de operar propiamente filosófico.

Decíamos que el *proceso de hominización* se constituía en el encabalgamiento bipedal de un modo de ejecución viviente que opera *sobre* intensidades estabilizadas interior y colectivamente como *deseo* (a saber, la red procariótico-bacteriana) y *entre* las estabilizaciones interiores y particulares de una *arborescencia eucariótica* que, gravitando en torno a su eje metafísico interno, aprehende un medio estabilizado mediante los sentidos de modo *placentero*. Este *placer entero*, no obstante, es tan sólo un momento de ejecución que se descentra excarióticamente aprehendiendo protagónicamente relaciones *entre* objetos percibidos *sobre* un flujo de sensaciones e intensidades que, sin dejar de recortar limitadamente entidades y cuerpos, extiende *extática* e ilimitadamente su capacidad de aprehensión sobre el medio. Así, en un primer momento, el ejercicio de la apercepción excariótica se ejecuta de un *modo mágico*; a saber, mediante un bipedismo que se pone en pie y asciende para descender recreativamente a una horizontalidad revisitada que, simultáneamente, ejecuta su perspectiva de privilegio tan sólo como un momento que ni debe enaltecerse (por un lado), ni debe evitarse, diluirse o borrarse en un mismo clamor del ser para todos los entes (por otro). El encabalgamiento –decíamos– es diagonal, vertizontal, y en su primer momento de ejecución se debe autoabastecer de una innovación técnica que le permita coordinar acciones a partir de relaciones. Si en la sensibilidad procariótica y eucariótica se podían coordinar protagónicamente las operaciones metabióticas y metafísicas a través de sensaciones y percepciones ejecutadas de modo electroquímico, con la sensibilidad excariótico-aperceptiva se vuelve necesario desarrollar un *aparato simbólico*<sup>1195</sup> con el cual gestionar la aprehensión de relaciones que, pudiendo extenderse potencialmente sobre todo el medio, no sólo recrea una red colectiva horizontal, sino que recrea, también, una ejecución

---

<sup>1195</sup> Para nosotros, el aparato simbólico opera desde los primeros homínidos y lo hace protagónicamente dentro del propio cuerpo (y no, como sostiene Leroi-Gourhan, sólo desde los neandertales-sapiens y encima/por fuera de sus cuerpos). No obstante, si bien opera por dentro, esto no quiere decir que lo haga como una intrusión protética (que, de todos modos, ni Derrida ni Stiegler visualizan en la ejecución de los *australopithecus*, los *homo habilis* y los *homo erectus*). Por último, respecto a Deleuze –como veremos luego–, la gran diferencia radica en que, para él, el simbolismo surge con el lenguaje articulado que es precedido por los *regímenes de signos* generados por una *máquina abstracta*; mientras que, para nosotros, es a partir del símbolo que se redoblará el signo que posteriormente deviene significante lingüístico.



metafísica particular que libera y gestiona sus propias enclaustradas relaciones. Así, los miembros superiores que se liberan de la pura función locomotora pueden comenzar a operar nuevas relaciones en y con el medio que, de modo correspondiente, modificará técnicamente las relaciones que se ejecutan al interior del propio cuerpo. En primer término, por ende, este *logos* se ejecuta mágicamente desde la inmediatez y protagonismo de la sensación y la ejecución motora en que los objetos del medio son *utilizados/usados* como herramientas. Toda la travesía de los *australopithecus*, como vimos, puede ser aprehendida como la recreación de un protagonismo sensorio-motor que, desde un *uso inmediato* de los objetos que tiene a la mano, perfecciona y concretiza en su propio cuerpo la innovación técnica de la marcha bípeda. Ahora bien, en tanto que recreación inmediata de la sensación ejecutada desde un protagonismo aperceptivo-excariótico que aprehende relaciones aprehendiéndose relacionamente de modo simbólico, la marcha de los *australopithecus* se afirma simultáneamente en una serie de incipientes prácticas comunicativas (gritos, gestos, ruidos, empujones, indicaciones guturales<sup>1196</sup>) que, al igual que el uso de objetos, se inscribe y pliega en la estructura material de sus cuerpos. De este modo, en el momento de despliegue mágico del logos (es decir, con la ejecución del los *Homo habilis* sobre la que se encabalgan también los *Homo erectus*), ya podemos encontrar en sus cuerpos el testimonio fósil de la ejecución de una práctica comunicativa (a saber, las áreas del lenguaje, el descenso del esófago y el ensanchamiento de la laringe), así como el perfeccionamiento y concretización de la postura erguida (que a los *Homo erectus*, en efecto, les permitió desplegarse por todo el continente africano y extenderse hacia otros lugares del planeta). Y este des-pegarse del primigenio territorio se encuentra directamente vinculado a la capacidad de des-pegar la inmediatez del gesto técnico de su propio cuerpo; es decir, a la capacidad de no sólo usar objetos como herramientas, sino de *construir objetos técnicos* en lo que se exterioriza y reside el gesto. Sin embargo,

---

<sup>1196</sup> Desde otra perspectiva, pero haciendo alusión a los primigenios sistemas motrices de acción, Simondon destacará que estos “también [pueden] servir de instrumento a un modo primitivo de comunicación a través de los movimientos, especie de lenguaje natural interespecífico. El grito de alarma, la reunión agresiva, los ritos de apareamiento, la conducta de los padres hacia las crías, conllevan *coordinaciones de acciones* que producen imagen”. Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 41, la cursiva es nuestra.

esto no implica que se transite hacia un protagonismo del afuera. La ejecución mágica del logos, por el contrario, mantiene el protagonismo de la *inscritura corporal* que sigue siendo sede protagónica de las transformaciones técnicas que permiten la concreción y mejora de las prácticas simbólicas. Como vimos, dicho protagonismo se mantendrá hasta que no se consiga un instrumento comunicativo capaz de redoblar simbólicamente la coordinación relacional de acciones, lo cual ocurrirá con el ensamblaje de cuerpos *neandertales* y *sapiens* que, a la par que *invierten* la equivocidad de un movimiento que despega el gesto del cuerpo (ejecutando un repliegue sobre la propia corporalidad que potencia su capacidad de hacerse eco simbólicamente de forma aperceptiva y consciente) simultáneamente *gira* hacia un repliegue y redoble externo del gesto técnico (que, ya no sólo usa y construye herramientas, sino que ejecuta prácticas técnicas en, con y sobre otras herramientas técnicas). De este modo, el *despliegue estético-religioso* del logos que se encabalga al pliegue mágico-simbólico, se caracteriza por el protagonismo operativo de una equivocidad que, mientras se exterioriza del propio cuerpo a través de la excritura de objetos estéticos (inmediatez y univocidad *pictográfica* seguida de equivocidad *ideo-fonográfica* que se repliega en una escritura *fonográfica* análoga), simultáneamente busca *re-ligar* a un fondo exterior y colectivo, mediante el mismo gesto y red de procedimientos estéticos, a un cuerpo particular aperceptivo que acrecienta su propia consciencia excariótica individual al operar con los instrumentos que buscan religarlo al medio y reunirlo con la particularidad corporal de otros seres vivos. He aquí el *refugio* ecológico del viviente que, amplificando el hacerse eco metabiótico/metafísico, decíamos que no podía elegir ingenuamente la experiencia oceánica “o” la experiencia del desierto (ni, tampoco, un espaciamento o abismo entre ellos como único acontecimiento). El *re-fugio*, que resuena como oiko/eco, da *cobijo-morada* en la medida que ejecuta simultáneamente una *fuga-propagada*; y lo hace doblemente, metabiótica y metafísicamente de forma encabalgada. Y esto, en el despliegue estético-religioso del logos, implica la ejecución de este proto-*agonismo* vital (a saber, que se ejecuta como *aión*) siguiendo el eje rítmico progresivo (el *axón*), que se hace eco recreándose de modo afectivo/efectivo (*aión-agón-axón*, decíamos). Así, el despliegue del logos comienza por la inmediatez univocista de la imagen

simbólica cuya testimonio escritural podíamos apreciar en las primera manifestaciones del arte rupestre. Si bien no estamos de acuerdo con la propuesta de Rousseau –ni tampoco, como vimos (y veremos) con la lectura derridiana en su deconstructiva efectuación–, no sólo nos hacemos eco de un ejercicio de escritura que se inicia como pintura (a saber, representando los objetos en sí mismos antes de adentrarse en la representación de los sonidos), sino que repetimos, incluso, el gesto general de su esquema progresivo. Como sostiene Derrida, “Rousseau lo hace funcionar de manera perfectamente deliberada, rigurosa y sistemática: tres estados de sociedad, tres lenguas, tres escrituras (salvaje/bárbaro/civil; cazador/pastor/labrador; pictografía/ideo-fonografía/fonografía analítica)”<sup>1197</sup>. Ahora bien: si nos hacemos eco de esta tipología evolutiva es precisamente desde la ejecución de un movimiento ecológico que, por ejemplo, no aprehende la escritura pictográfica como “representando los objetos” (sino que redoblándolos a partir de un encabalgamiento y un repliegue interno/externo), a la par que las fases/estadios no son aprehendidos como compartimentos cerrados y estancos, sino como operaciones rítmicas en que los tres movimientos/fases se encuentran presentes desde el principio (a saber: pliegue/despliegue/repliegue; sensación/percepción/apercepción; univocidad/equivocidad/analogía) que, conjugándose mediante protagonismos diferenciados, se ejecutan como ritmos encabalgados, no-totalizados y continuamente recreados. Así, cada una de nuestra etapas rítmicas opera como un *re-fugio* para el logos en su ejecución doblemente *recreativa* (contingencia lúdica y necesidad inventiva). El refugio pictográfico, en este sentido, recrea y amplifica la univocidad inmediatista del pliegue/sensación desde una excariótica e inventiva recreación aperceptiva. Y esta, en efecto, ni es asimilable a la pictografía directa o alegórica que Rousseau aprecia en mayas/aztecas y egipcios, respectivamente (en tanto que, para nosotros, la ritmicidad pictográfica ya se encuentra presente en las primeras manifestaciones de arte rupestre), pero tampoco es equiparable a la lectura derridiana que, si bien reconoce la operación de inscripción que se ejecuta en la pintura, insistirá en que “la posibilidad original de la imagen es el suplemento

---

<sup>1197</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p 369.

[que...] abre el aparecer como ausencia de la cosa”<sup>1198</sup>. Para nosotros, por el contrario, la excritura pictográfica amplifica y recrea el simbolismo mágico ejecutado durante el pliegue del logos, a la par que se recrea en un movimiento de despliegue en que el símbolo se ejecuta primeramente desde la inmediatez de una imagen que unívocamente reúne, convoca y congrega (tanto al gesto técnico como al gesto comunicativo –en una ejecución estética–, como a los miembros del grupo en torno a la ejecución religiosa de dicha imagen técnica). Esto, sin embargo, no quiere decir que la aludida reunión y convocatoria opere desde la ingenuidad de una pretendida y *significativa* presencia plena; aunque, tampoco, se trata de un aparecer suplementario y *significante* desde el vacío y la ausencia. Lo que tenemos, antes bien, es la ejecución recreativa de un *re-fugio* que amplifica la aprehensión mágica de relaciones simbólicas en un despliegue estético-religioso. Se redobla, así, un mecanismo de coordinación recursiva de acciones (y no la suplementariedad de un vacío) desde la inmediatez de una imagen/símbolo que, posteriormente, ejecuta protagónicamente la equivocidad de un movimiento excritural *ideo-fonográfico*; es decir, que ya no sólo amplifica el símbolo desde la inmediatez de la imagen, sino que redobla esta última con el sonido haciéndola devenir *signo*. Dicho desde Derrida, esto equivale a pasar desde una *pictografía* que intenta “representar las cosas” a una *ideo-fonografía* que “representa un mixto de cosas y sonidos”:

“La pictografía directa –o jeroglífica– representa la cosa –o el significado. El ideo-fonograma ya representa un mixto de significante y significado. Ya representa la lengua (...) La segunda manera representa los sonidos sin descomponer las palabras y las proposiciones (...) unidad compleja y global del signo y del sonido”<sup>1199</sup>.

Evidentemente, desde la ejecución del pliegue pictográfico existen voces/sonidos que se ejecutan *sobre* la imagen/símbolo (pensemos, por ejemplo, en la función religiosa de una imagen que, reuniendo al grupo al rededor de ella,

---

<sup>1198</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p 367.

<sup>1199</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., pp. 376 y 369, respectivamente.

propicia el desarrollo de incipientes narraciones e historias en que se encabalga lo mágico y lo religioso), pero esta superposición no se ejecuta protagónicamente en el dominio excritural en sí mismo (lo cual, en efecto, ocurrirá sólo con el despliegue ideo-fonográfico que opera en lo que aquí hemos denominado como *signo*; a saber, redoble y amplificación de la imagen/símbolo). Como destacan diversos autores, “inicialmente los símbolos eran los dos fragmentos de un objeto único escindido por ruptura, como en el rito de las relaciones de hospitalidad, donde se quebraba una piedra; cada familia conservaba y transmitía a sus descendientes el fragmento recibido; su reunión sin vacío con el otro fragmento autentificaba la relación”<sup>1200</sup>. De modo análogo, diremos aquí que se parte por un objeto/operación única (la imagen simbólica), que es posteriormente despegada en una imagen y un sonido que son religados ideo-fonográficamente como signo. He aquí la doble equivocidad del momento de despliegue “ideo-fonográfico” que se ejecuta como “*SIgNO*” en el movimiento de despliegue “estético-religioso” del logos. Esta doble equivocidad, no obstante, no guarda relación con una pretendida equivocidad de la filosofía en general<sup>1201</sup>, con una *serenidad* con que “se dice simultáneamente «si» y «no» al mundo técnico”<sup>1202</sup>, ni con “la esencia de la técnica, como un *sino* del hacer salir de lo oculto”<sup>1203</sup>. El despliegue equívoco del símbolo que deviene “*SIgNO*” no da cuenta de un des-ocultamiento esencial del ser y del pensar, sino tan sólo de un pasajero momento ejecutivo de la vida en ejercicio.

Para otros autores, sin embargo, no es de lo simbólico que emerge con posterioridad el signo (ya sea desde la ejecución de un exceso sin falta o desde una ausencia/vacío), sino más bien lo contrario: es el signo el que opera desde el principio. Para Derrida la cosa misma es un signo que, en su devenir, abre el espaciamiento e instaura la ley de la suplementariedad (ya que –como vimos–, desde siempre ha comenzado a trabajar la muerte y el *significante mudo* del

---

<sup>1200</sup> Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Op. Cit., p. 11.

<sup>1201</sup> Para Heidegger –como vimos en nuestro primer movimiento– “la filosofía se esconde, no viene a aparecer directamente. Más aún, se hace pasar por algo que no es en absoluto. Eso no es ni un mero capricho de ella ni una carencia, sino que forma parte de la esencia positiva de la metafísica. ¿Qué? *La equivocidad*”. Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Op. Cit., p.34.

<sup>1202</sup> Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009, p. 28.

<sup>1203</sup> Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. Op. Cit., p. 29.

vacío). En el caso de Deleuze, por el contrario, se trata de un exceso sin falta que se fuga/derrama como doble afirmación de una vida (y no de la muerte), operando a partir de diferentes *regímenes de signos*<sup>1204</sup> que darán lugar a la estratificación del lenguaje en que opera el símbolo: “el lenguaje no es la vida, el lenguaje da órdenes a la vida; la vida no habla, la vida escucha y espera (...) El lenguaje remite a los regímenes de signos, y los regímenes de signos a máquinas abstractas, a funciones diagramáticas y a agenciamientos maquínicos que van más allá de toda semiología, de toda lingüística y de toda lógica”<sup>1205</sup>. De este modo, no se trata del ejercicio derridiano de un *significante mudo* (“puesto que la primacía del significante sobre el lenguaje asegura aún más la primacía del lenguaje sobre todos los estratos”<sup>1206</sup>), sino de una vida que escucha y espera ejecutando una *danza muda* que ejecuta operaciones *pre-significantes, contra-significantes y post-significantes*. Dicho en otras palabras: mientras que para Derrida el *significante mudo* se constituye en el motor de una ilimitada cadena de suplementariedad que suple signos con signos (es decir, una *différance* como huella/vacío, como no-origen que deviene el origen del origen), para Deleuze la inexistencia del origen se aprehende como el eterno retorno de una *diferencia en sí* (y no de una *différance* que retorna eternamente como suplementariedad), cuya diagramática *danza muda* “consiste en tomar los regímenes de signos o las formas de expresión para extraer de ellos signos-partículas que ya no están formalizados, sino que constituyen rasgos no formados, que pueden combinarse los unos con los otros”<sup>1207</sup>. Así, los *signos-partículas* son *singularidades*, potenciales pre-individuales (por decirlo con Simondon) que no se despliegan desde la negatividad de un *significante mudo* que suple eternamente signos con signos, sino desde la *danza muda* de una máquina abstracta que, si bien edifica

---

<sup>1204</sup> “Sumariamente, se distinguían tres tipos de signos: *Los índices (signos territoriales), los símbolos (signos desterritorializados), los íconos (signos de reterritorialización)*”. Posteriormente, se agrega que *lo diagramático* (es decir, la desterritorialización absoluta y positiva de la máquina abstracta), debe “distinguirse de los *índices*, que son signos territoriales, pero también de los *íconos*, que son signos de desterritorialización, y de los *símbolos*, que son signos de desterritorialización relativa o negativa”. Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., pp. 70 y 144, respectivamente.

<sup>1205</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., pp. 82 y 150.

<sup>1206</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 70.

<sup>1207</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., p. 148.

estratos y *regímenes de signos* (índices, íconos, símbolos), lo hace únicamente desde la ejecución sin origen y continuamente renovada de *un puro devenir de signos-partículas* impersonales y moleculares que desterritorializan de forma absoluta cualquier régimen estratificado que pretenda convertirse en origen, en ser acabado o en ente privilegiado. Es, en efecto, gracias a este puro devenir de la *danza muda* que se entra “en otras zonas *infinitamente más silenciosas e imperceptibles* en las que se producen devenires-animales, devenires-moleculares subterráneos, desterritorializaciones nocturnas que desbordan los límites del sistema signifiante” que, para Deleuze, –así como para nosotros, aunque de otro modo–, es aprehendido como un sistema de “relación formal del signo con el signo (...) El signifiante es el signo que redundante con el signo (...) para formar una red sin principio ni fin que proyecta su sombra sobre un *continuum*”, dando la impresión de ejecutarse como un eterno retorno, pero que, en el fondo, es una pura redundancia consigo mismo que funda “un mundo fúnebre y de terror” en que se suplementan unos con otros desde la muerte y el vacío<sup>1208</sup>. Si bien el *signifiante mudo* de Derrida no se encuentra al final (siendo, antes bien, espaciamento y condición radical de posibilidad que se opone explícitamente a lo que este considera como “postulaciones *continuistas*”, de la cual el pensamiento de Deleuze sería un caso ejemplar), no es menos cierto que la conceptualización fúnebre y terrorífica que sobre el signifiante ejecuta este último responde a una “impresión” de eterno retorno que proyecta su sombra mortífera sobre un *continuum* de vida (recordemos que, para Derrida, se debe precisamente *incluir la muerte en la vida* que, por ende, sólo puede ser postulada –y no experimentada– de forma continua).

Por nuestra parte, hemos insistido en que el despliegue equívoco del logos se ejecuta primeramente mediante la inmediatez simbólica de la *imagen* (como ejecución “pictográfica”) que, redoblando su despliegue en *signo* (a saber, ejecución “ideo-fonográfica”), se terminará finalmente por replegar en una amplificación del signo que deviene *signifiante* (en una ejecución “alfabética” que define un sistema lingüístico que *invierte* la equivocidad del ritmo estético-religioso y *gira* hacia una ritmicidad filosófica protagónicamente analógica). En

---

<sup>1208</sup> Deleuze G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. cit., pp. 121, 118 y 119, respectivamente (la primera cursiva es nuestra).

este sentido, estamos de acuerdo con Deleuze al aprehender el significante como signo de signo, pero –no obstante– dicho redoble implica para nosotros la ejecución de un repliegue analógico que permite amplificar la capacidad de *hacerse eco*, no siendo meramente una estratificación que constriñe y da órdenes a una vida que no habla (sino que escucha y espera) danzando de forma muda en la virtualidad de la pura potencia desterritorializada. Antes bien, el *repliegue alfabético* permite redoblar analógicamente el pliegue mágico y el despliegue estético-religioso del logos; lo cual, por una parte, repliega y concretiza en la propia exterioridad una operación de excritura que se coordina a sí misma de forma recursiva (es decir, que se encabalga a la univocidad de la imagen simbólica y a la equívocidad del signo mediante la ejecución analógica de un sistema lingüístico-significante), a la par que dicha invención tecno-comunicativa se repliega hacia el protagonismo ejecutivo de una corporalidad metafísica que, como insistimos, a partir del proceso de hominización se constituye a sí misma como dispositivo comunicativo capaz de hacerse eco de forma analógica (es decir, aprehendiendo relaciones y ejecutando un coordinación de coordinación de acciones de forma simbólica, y no de forma protagónicamente electro-química como ocurría en la sensibilidad procariótica y eucariótica). De esta forma, la operación excariótica de lo vivo comienza por inventar y ejecutar un logos aperceptivo que se *pliega e inscribe* en la corporalidad del homínido (yendo desde los *australopithecus* hasta los *homo sapiens*, y pasando por los *habilis*, *erectus* y *neandertales*) que, si bien se *despliega y excribe* mágicamente desde el principio –como vimos–, sólo se vuelve un despliegue protagónicamente ejecutivo una vez que dicho cuerpo/dispositivo se repliega analógicamente sobre sí mismo. Por ende, cuando posteriormente el propio despliegue excritural estético-religioso del logos se repliega analógicamente en el afuera y gira, simultáneamente, hacia el protagonismo ejecutivo de un cuerpo excariótico aperceptivo, lo que tenemos es el redoble afectivo/efectivo de una operación analógica que comienza a *hacerse eco* (es decir, a *eco-grafiar*) de forma filosófica tanto al universo como a sí mismo.

En este sentido, el repliegue alfabético/lingüístico –como bien apunta Derrida– se constituye en un sistema de signos gráficos que “en principio, puede transcribir toda lengua en general (ya que...) en su principio, es una escritura



fonética universal”. En efecto, “la escritura alfabética sólo tiene que vérselas con puros representantes. Es un sistema de significantes cuyos significados son significantes: los fonemas”<sup>1209</sup> que, redoblando lo pictográfico, ya no representa cosas y, redoblando lo ideo-fonográfico, ya no representa las voces como mezcla de signo y sonido, sino tan sólo a sí mismo de modo recursivo. No obstante, si bien podemos aceptar que este movimiento escritural de abstracción analítica, siendo paralelo a la constitución de la *moneda* en la práctica del *comercio* (“el alfabeto es comercial”, escribe Derrida, haciéndose eco de Leroi-Gourhan<sup>1210</sup>), implica la *recreación* de una desigualdad primordial (*y no la creación y origen* de la desigualdad, como piensa Rousseau y, a su manera, el propio Leroi-Gourhan<sup>1211</sup>), dicha *recreación* no responde a la puesta en juego de la *différance*, la huella y/o la suplementariedad del *significante mudo*, sino que a la actividad recreativa de *hacerse eco* que amplifica la operación metafísico/metabiótica que se ejecuta desde la primigenia ejercitación de los seres vivos.

Dicho de otro modo: si bien Derrida –al igual que Deleuze, y la inmensa mayoría de autores/as que desarrollan sus propuestas en la *ritmicidad del acontecimiento*– se opone a la aprehensión de la escritura alfabética (y, consecuentemente, al *lenguaje* de la metafísica) como ejecutando una *representación absoluta* (en tanto que, “representando un representante, suplemento de suplemento, agrava la *potencia* de la representación (...) sin pensar (...) el movimiento productor del efecto de diferencia: el extraño gráfico de la diferencia”<sup>1212</sup>), esta propuesta no logra –sin embargo–, comprender que el efecto productor del *grafo vital* que *se hace eco* en la *actividad ecográfica-metafísica* del pensamiento no sólo se ejecuta desde la negatividad y como espaciamento, sino que también como ejercitación metabiótica que se encabalga al *acontecimiento*. Así, sin que la negatividad sea ignorada o minimizada con la

---

<sup>1209</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 377.

<sup>1210</sup> Para este, en efecto, “la escritura nace al mismo tiempo que la metalurgia (...) las sociedades agrícolas (...) se forjan un instrumento de expresión simbólica a la medida de sus necesidades (...) comenzó como instrumento contable y rápidamente se transformó en el útil de la memoria histórica”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. 178.

<sup>1211</sup> “Para que desaparezcan los *constreñimientos negativos nacidos del dispositivo tecnológico agrícola-metalúrgico*, se necesitaría que el homo sapiens franqueara una nueva etapa biológica”. Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p. p.182, la cursiva es nuestra.

<sup>1212</sup> Derrida, J. *De la gramatología*. Op. Cit., p. 372.

finalidad estratégica de que desaparezca y se disuelva en la pura inmanencia de la inmanencia (en nuestra propuesta, de hecho, la vida es *ejecución-ejecutante* que indefectiblemente *des-pliega*), esta transmuta en un plano operativo que, a diferencia del plano acontecimental del *entre* (que, muy a pesar de Derrida, sigue manteniendo *redobladas y no-totalizadas* las dicotomías fundamentales que este denuncia y deconstruye en el logocentrismo y la metafísica de occidente), no solo ejecuta una inversión y redoble positivo como *inmanencia inmanencial* o una inversión y redoble negativo como *inmanencia trascendental* (a saber, como *trascendentalidad bajo tachadura*), sino que gira hacia otro sitio operativo al que se ha encabalgado ejecutivamente desde el principio (sin secreto, sin ocultamiento, en una ejecución metabiótica en que la negatividad y la positividad –en la ritmicidad del *afuera*, del *adentro* y del *adentro del afuera*– se encabalgan diagonalmente trasmutadas al acontecimiento metafísico). No se trata, por tanto, de aprehender la capacidad ecográfica desplegada por un sistema lingüístico-alfabético como mero significante *mudo*, sino como amplificación de un pliegue que hace *mundo*, y lo hace ecológicamente como *re-fugio*. No se trata de una vida que *danza muda* y sin hablar, callada y a la espera, sino de *un devenir silencioso que se hace eco* de forma progresiva, ilimitada y asimétrica.

Como insistimos previamente –al inicio de este movimiento–, lo que se opone/contrapone a la vida no es la muerte, sino el *silencio*. La vida, por ende, no se ejecuta como una *danza muda* que entra en *zonas infinitamente silenciosas* al devenir-molecular e imperceptible, al devenir signo-partícula desterritorializada que se funde en un mismo clamor del ser para todos los entes. Por el contrario, lo viviente despliega el silencio haciéndose eco. Devenir-molecular, si bien es una adecuada estrategia para exorcizar el *ruido que se hace ego*, resulta completamente infructuoso para hacerse eco del devenir físico del silencio. Por lo demás, devenir-impersonal, imperceptible, es entrar en la pretendidamente silenciosa e inmanencial zona del *deseo* (que, para nosotros, no da cuenta del devenir de la *physis*, sino de la red procariótica como interioridad colectiva que ejecuta un simpoiético agenciamiento). En tanto que la *physis* deviene extensiva, intensiva y silenciosamente, es la ejecución del *despliegue* (presente tanto en la serie metafísica como en la serie metabiótica de lo viviente), la que se hace eco del silencio, y lo hace ejecutándose rítmicamente. No se entra, por ende, en el

silencio como si este fuese un único y mismo océano. No se entra en este molecularizándose y deviniendo gotas, signos-partículas, singularidades, como si la única manera de devenir impersonales e imperceptibles fuese disolviendo y reconduciendo cualquier modo de existencia a sus intensidades infinitesimales. Pero no: se puede devenir-intenso, animal, multiplicidad impersonal, sin necesidad de anularse y disolverse, sino que *haciéndose eco* en sus diferentes modalidades y vertientes. Por lo demás, al silencio no se entra; el silencio *atraviesa*. Deleuze, aquí, estaría de acuerdo: toda formación estratificada se encuentra *atravesada* por singularidades impersonales y potenciales pre-individuales. No obstante, no se trata para nosotros de aferrarse exclusivamente a lo que nos atraviesa (por lo demás, de una única y misma manera; a saber, en el *entre* de la multiplicidad univocista, en el *acontecimiento* como monismo pluralista) haciendo protagónicamente, siempre, un ejercicio de *fuga*. Si, para él, la danza es muda, lo es porque se debe comenzar por acallar todas las ruidosas articulaciones que nos constriñen y congregan (deviniendo molecular, múltiple e imperceptible) y, entrando en la intensidad y frecuencia de estos devenires que nos atraviesan, dejarnos llevar y disolvemos en esa fuga ilimitada y perpetua.

Lo que nos atraviesa –sin embargo–, no se reduce sólo al ejercicio de desterritorialización absoluta de un eterno retorno como *línea de fuga*, sino que también se ejecuta una *línea de orden* que se amplifica y retorna en una multiplicidad de intensidades y magnitudes (pensemos, por ejemplo, en el eterno retorno del orden planetario, solar, atómico o galaxial). La gran paradoja del puro devenir como línea de fuga y desterritorialización absoluta radica en que, si bien se elimina y disuelve la nefasta y peligrosa coordenada del *origen* (en tanto que el plano-universo se recrea deviniendo-fuga eterna y continuamente: como insiste Deleuze, lo importante no es preguntarse cómo las cosas se originan, sino como se continúan), los diferentes órdenes estratificados que surgen progresivamente en el fugado devenir del universo son siempre considerados como secundarios en relación al protagónico ejercicio de lo maquínico/diagramático que, por ende, deviene originario/primario. Se podrá rebatir –por lo demás, con justa razón–, que lo diagramático opera siempre y desde siempre, de forma continuamente renovada, razón por la cual no se puede aprehender como un origen (que inserta un vector trascendente) situado en una

remota época pasada. Pero, ¿qué pasa cuando Deleuze, haciéndose eco de Bergson y de su universo de la universal variación, termina por sentenciar que sobre el plano de inmanencia sólo hay *líneas de luz* (a saber, puro devenir, pura efervescencia diagramática) sobre la cual, sólo posteriormente, se estratificarán las cosas/entidades materialmente organizadas? ¿No es esta, acaso, una forma de hacer originario lo diagramático; sólo que, orquestando su propuesta desde la lógica diferencial de un acontecimiento no-totalitario? Ciertamente, aunque se podrá argüir que, la mayor parte de las veces, Deleuze y Guattari hacen emerger de forma simultánea lo diagramático y lo estratificado (recordemos, por ejemplo, su geología de la Tierra). Sin embargo, incluso en este caso, tenemos que su conceptualización del plano-universo que deviene de forma continua y creativa, hace que la emergencia de toda novedad estratificada (por ejemplo, la innovación del estrato orgánico y, posteriormente, del estrato simbólico-lingüístico), sean siempre aprehendidos de forma derivada en relación a la máquina abstracta y su eterno protagonismo ejecutivo. Si alguna vez el protagonismo es ejercido, aunque sea de forma pasajera, por la operación de un ordenamiento estratificado, este siempre e indefectiblemente será aprehendido de modo negativo (así como Derrida, por el contrario, hará que toda excrecencia positiva emerja siempre de la negatividad de un espaciamiento como huella, carencia y vacío). Se entiende, por ende, que Deleuze sea enfático en sentenciar que “el único enemigo es Dos”, sin poder aprehender en este *ejercicio de des-pegue* un protagonismo positivo. Derrida, por su parte, se opondrá con igual fuerza a ese *Dos* dicotómico y metafísico, pero mediante una estrategia que aprehende el des-pegue/espaciamiento entre estos dos absolutos de modo permanentemente negativo (como suplementariedad de lo sobre-venido mal-venido).

Nosotros, por nuestro lado, aprehendemos el *des-pliegue* como un movimiento *encabalgado* diagonalmente a lo positivo y a lo negativo. Como vimos, el des-pegarse implica un irrenunciable ejercicio de equivocidad que, no obstante, se recrea amplificándose de diferentes modos concretos y, además, su equivocidad no se ejecuta de modo puramente negativo. Antes bien, mediante el movimiento de despliegue se propaga una red procariótico-bacteriana, se exorciza la lógica del ser metafísico (en tanto que despegue de la ejecución

protagónica de un eco/oiko como pura morada), o –como vimos en nuestro anterior movimiento– se propicia efectivamente el ejercicio del *perspectivismo*. El *despliegue* de lo vivo, de hecho, es por nosotros aprehendido como un eco del silencio, del *devenir* del universo que se difracta en dos modos operativos: la *línea de orden metafísica* (como ejecución protagónica de la congregación) y la *línea de fuga metabiótica* (como ejecución protagónica de la propagación). Así, nuestro enemigo no es un *Dos* dicotómico que parte y quiebra negativamente el plano de inmanencia y/o, absolutizándose desde la inmediatez de la pura presencia, no aprehende el espaciamiento/abismamiento discontinuo y suplementario. Ahora bien: si, para nosotros, a partir del ejercicio de lo viviente existen protagónicamente *dos* (a saber, interior y exterior que se amplifican como figura/fondo, orden/fuga o inmanencia/trascendencia), el “eje” que los conecta (recordemos, aquí, nuestro *grafo vital* y la resonancia que ejerce en el transcurso del pensamiento filosófico de occidente), no debe ser aprehendido como un único y mismo *entre* (a saber: acoplamiento, zona de indistinción, espaciamiento, abismo y/o cualquier otra amplificación de lo que aquí hemos denominado como *acontecimiento*). Antes bien, el *eje* es el propio *despliegue* que opera de forma inmanente a cada serie operativa con que se ejecuta lo viviente. No se trata, por ende, de dos series separadas que a través de un eje/mediador son articuladas y reconectadas, sino de dos series entrelazadas operativamente y mutuamente encabalgadas. Por ello, la vida se ejecuta y amplifica progresiva y asimétricamente mediante un juego de protagonismos variables en que: a) ni existe un mecanismo operativo que sea siempre protagónico en su ejecución-ejecutante (como la *différance* de Derrida o la *diferencia en sí* de Deleuze); b) ni existe una línea de fuga pura que se entrelaza a la pureza de una línea de orden. Tanto en la fuga encontramos ejercicio de orden como en esta serie operaciones de fuga. Ambas –como dijimos– se despliegan, y el ejercicio de despliegue es como un eco del devenir del silencio que continuamente se recrea. Si el pliegue vital es un ecológico y difractivo *re-fugio*, lo es porque reúne y convoca fugándose doblemente: metafísica y metabióticamente. En ambas series (“pliegue-*despliegue*-repliegue” y “sobre-*despliegue*”), se recrea ecológicamente la actividad propagativa de despegue. He aquí su ritmicidad encabalgada. He aquí su *contratiempo*. Porque, si el despliegue se incuba en la serie metafísica y en la

serie metabiótica, es porque el *tiempo* se incuba en la ejecución contraviniente del *contratiempo*. Así, el silencio atraviesa a la vida, la extiende; a la par que esta, plegándose y replegándose, no sólo permite que el devenir silencioso se amplifique como despliegue rítmico, sino que también la ejercitación de este pliegue difractivo amplifica su resonancia mediante una multiplicidad de innovaciones/dispositivos. Estos, en efecto, no deben ser aprehendidos sólo como meras estratificaciones que apresan y constriñen una efervescencia molecularizada (que, por lo demás, se ejecuta tanto al interior de las corporalidades procarióticas, eucarióticas y excarióticas, como en la exterioridad de un medio material que, usando las palabras de Stiegler, deviene materia inorgánica organizada).

Por esta razón, el encabalgamiento es simultáneo, pero operativamente asimétrico. En tanto que la serie metafísica eternamente retorna al protagonismo de su operación interna (mediante pliegues y repliegues que se amplifican procariótica, eucariótica y excarióticamente), esta operación de la vida se ejecuta de forma *autónoma*; es decir –siguiendo nuestra ya citada inspiración conceptual kantiana– que esta operación se caracteriza por darse una ley (no *a priori*, sino *a praesenti*) que se aplica sobre su propio territorio, sobre su propia *physis* que se pliega y repliega de forma autopoética. Por el contrario, la serie metabiótica se ejecuta de forma *heautónoma*; a saber, operando *como si* tuviera un territorio auto-recursivo propio (es decir, un pliegue) sobre el cual vuelve y retorna operativamente. La ejecución metabiótica, como hemos visto, es ejercicio de *sobre-despliegue* que, si bien se exterioriza en una multiplicidad de bio-esferas colectivas y objetos técnicos particulares (que, por lo demás –como vimos con Simondon, Stiegler y Leroi-Gourhan– dan pie al despliegue de una evolución paralela y de un modo de existencia propio), dicho modo de existir se ejecuta como *doble heautonómico* que, a diferencia del *pliegue autonómico*, no se puede auto-producir, sino sólo re-producir propagativamente. Si el *pliegue* estima doblemente (afectiva y efectivamente), el *doble* es sólo propagación efectiva (que, sin embargo, sigue modos de evolución propios en que las diferentes generaciones de invenciones técnicas resuenan en las anteriores y se encadenan de forma progresiva). Pero, ¿cómo es posible dicha resonancia eco-lógica en un modo de existencia física que *no se hace eco* (no, al menos, metabiótica “y”

metafísicamente)? ¿Cómo es posible que un *doblez heautonómico*, que no se pliega agenciando autónomamente un territorio sembrado de *pathos* (y, por ende, capaz de *estimar* afectivamente la ejecución-ejecutante de sí mismo y de su entorno cotidiano) se encuentre, sin embargo, capacitado para transmitir una resonancia ecológica que tiene un modo propio y paralelo al de la ejecución efectuada por las diferentes corporalidades vivientes? Se podría decir, ingenuamente, que en tanto que producciones generadas por el ser humano, las innovaciones técnicas heautonómicas (es decir, lo que se suele denominar como *tecnología*) son ejecutadas *bajo el dominio de lo humano* que, por ende, se constituiría en la memoria afectiva que permite que su efectividad propagativa se encadene haciéndose eco de forma evolutiva. Sin embargo, como aprendimos junto Stiegler y Leroi-Gourhan, lo que ocurre es más bien lo contrario: es el objeto técnico el que cristaliza externamente la memoria social del ser humano. Si bien esto no niega el hecho incontestable de que los objetos técnicos no se pueden producir por sí solos (requiriendo de lo humano y de su modo de operar autopoiético), la apreciación anterior cambia por completo la comprensión del tablero de juego. Ahora, en efecto, se podrá sostener el argumento inverso: es la tecnología la que secretamente domina al ser humano (argumentando, por ejemplo, que la humanidad se ha convertido en el órgano reproductor de las máquinas o que la *naturaleza* en la que solíamos vivir ha sido reemplazada por un *sistema técnico*).

En nuestro próximo movimiento entraremos de lleno en ello, criticando ambas posturas y evitando una salida por el entre-medio. Por ahora, simplemente recordemos que, como bien plantea Leroi-Gourhan, es la materia la que condiciona a todo tipo de técnicas. De esta manera, el *doblez heautonómico* no sólo cristaliza una memoria socio-cultural, sino que también unas *líneas de orden* propiamente materiales que transmiten un encadenamiento evolutivo. Como vimos previamente, antes de que se ejecutasen operaciones vitales al interior de la atmósfera terrestre, se podía apreciar la existencia de distintos tipos de reacciones químicas que marcaron una tendencia hacia la complejidad de órdenes no lineales y alejados del equilibrio; a saber, *ciclos* e *hiperciclos* a partir de los cuales se consigue la ejecución de *un pliege vital* en ejercicio. De esta manera, los propios ciclos que emergen de la *physis* se transmiten como

líneas de orden (y no sólo como diagramáticas líneas de fuga) que, en sí mismas, condicionan las posibilidades de propagación que la actividad vital exterioriza en su operación metabiótica. Pero, esto no es todo. Si el doblez heautonómico puede amplificar ecológicamente (y no sólo físicamente) su resonancia de un modo propio, es porque su ejecución protagónicamente metabiótica se con-juga y co-responde con la ejecución protagónica de una multiplicidad de corporalidades metafísicas. Y, como hemos insistido, dicho encabalgamiento se ejecuta en cada una de las series de forma inmanente, en tanto que en cada una de ellas se ejecuta con un protagonismo diferencial el *ejercicio de despliegue* (a saber, lo que denominamos como amplificación rítmica del *devenir silencioso* de la physis). Así, las *reacciones en cadena* se amplifican en *reacciones que encadenan* “estimando” de forma afectiva y efectiva.

Dicho de otra manera: con la *estimación difractiva* del devenir físico que ejecuta la vida emergen dos series operativas: a) una serie metafísica que se pliega protagónicamente de forma afectiva (pero que, simultáneamente, se despliega de forma efectiva); y b) una serie metabiótica que, exteriorizando el pliegue de vida, ejecuta de forma puramente efectiva la *zona de habitabilidad terrestre* deviniendo *bio-esfera*. Ahora bien, dicha zona de habitabilidad –como vimos–, se constituía en el *doble heautonómico* que posibilitó el ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* de la vida que, al ejecutarse (de forma afectiva/efectiva), *sobre-despliega* efectivamente el doblez heautonómico en sus propias posibilidades propagativas. El *sobre-despliegue*, así, va desde la ejecución metafísico-procariótica de las primeras reservas de nutrientes hasta la oxigenación de toda la atmósfera terrestre (que, de forma co-respondiente, acabará por generar un repliegue eucariótico de los pliegues vivientes) y, desde aquí, a la operación excariótica que, a partir de su protagonismo ejecutivo de tipo aperceptivo, genera un invención técnica (el logos) con el cual se amplifica de forma afectivo/efectiva el *sobre-despliegue* del encadenamiento heautonómico. Sin embargo, si bien la invención del logos se ejecuta protagónicamente desde la corporalidad metafísica (como dijimos, para nosotros el *pensamiento* se constituye en la primera *tecno-logía*, que es ejecutada primeramente desde una inmediatez mágica, seguida de una equivocidad estético-religiosa que finalmente se repliega en un aparato lingüístico-significante que se amplifica a partir del



ejercicio protagónico de la analogía), este logos replegado en sí mismo y ejecutado desde un cuerpo analógicamente replegado de modo lingüístico, finalmente se desplegará sembrando de logos a los propios objetos técnicos heautonómicos con que la actividad de los homínidos excarióticos amplificaron el simbolismo en signo y, este, en significante lingüístico<sup>1213</sup>.

La ejecución del pensamiento filosófico, de hecho, se constituye en la propagación de un doble ejercicio de repliegue (a saber, repliegue corporal del *homo sapiens* y repliegue excritural de un sistema fonético-lingüístico) que, al desplegarse (según las determinaciones rítmicas de la propia vida que analizamos en detalle en nuestro primer movimiento) des-peg,

---

<sup>1213</sup> Además, se debe tener en consideración lo siguiente: el despliegue estético-religioso del logos coincide, a grandes rasgos, con lo que algunos autores denominan como *revolución cognitiva*; a saber, un momento de la evolución homínida en que “cambiaron las conexiones internas del cerebro de los sapiens, lo que les permitió pensar de manera sin precedentes y comunicarse utilizando un tipo de lenguaje totalmente nuevo [desplegando...] la capacidad de transmitir información acerca de cosas que no existen en lo absoluto (...) Leyendas, mitos, dioses y religiones aparecieron por primera vez con la revolución cognitiva”\*. Así, siguiendo esta línea, Harari terminará por sentenciar que es esta capacidad fictiva, que nos permite imaginar cosas creando relatos, la principal responsable de que los sapiens sean capaces dominar el mundo a través de la coordinación de acciones colectivas en grupos de gran tamaño. No obstante, hay un costo: “desde la revolución cognitiva, los sapiens han vivido en *una realidad dual*. Por un lado, la realidad objetiva de los ríos, los árboles y los leones; y por el otro, la realidad imaginada de los dioses, las naciones y las corporaciones”\*\*. Para nosotros, como hemos visto, nada más alejado que aprehender el despliegue estético-religioso del logos como una repentina mutación que hace emerger un nuevo tipo de lenguaje (sino que, como vimos, este es una invención técnica ejecutada por los homínidos de forma gradual) que, además, fundaría una supuesta nueva realidad que insertaría a los sapiens en un régimen de vida dual. Sin lugar a dudas, este momento de despliegue se ejecuta con un claro protagonismo de lo equívoco que des-peg a un *homo sapiens* crecientemente aperceptivo de las propias herramientas técnicas que le permiten concretizar su consciencia del medio y de sí mismo. Ahora bien, este protagonismo general del despegue, por un lado, es sólo un ritmo pasajero (y no una separación radical que nos “independiza de la biología”) y, por otro, no funda una pretendida realidad dual, sino que ejecuta una amplificación excariótica de una antigua operación vital que es encabalgada en un mismo plano de realidad. Y esta amplificación del pensamiento estético-religioso que, como dice Harari, permite ejecutar una coordinación de coordinación de acciones en grandes grupos apelando a leyendas, mitos y dioses, se mantendrá resonando de forma activa en la posterior ejecución del pensamiento filosófico. Como vimos en nuestro anterior movimiento, si el primer momento rítmico del pensamiento filosófico es el *pliegue místico*, es porque en él resuena, literalmente, la previa actividad ejecutiva del relato *mítico*. El *mito*, en efecto, es el componente metafísico-religioso que acompaña, durante todo su desarrollo, a la ejecución de una excritura estética (pictográfica, ideo-fonográfica y fonética) que opera de modo metabiótico.

\* Harari, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses*. Op. Cit., pp. 35 y 37.

\*\* Harari, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses*. Op. Cit., p.46., la cursiva es nuestra.

simultáneamente, al propio logos de la corporalidad metafísica, haciéndolo residir progresivamente en la exterioridad del objeto heautonómico. Primero, desde la inmediatez univocista, el despliegue del pensamiento filosófico busca aprehender la physis desde el ejercicio protagónico de un logos que percibe relaciones entre los elementos/entidades del medio físico (al que él se encuentra subordinado, aunque íntimamente unido) no sólo desde la *efectuación afectiva* de dicho dispositivo abstractamente replegado en sí mismo (es decir, desde un sistema lingüístico-fonético con el cual se ecografa la physis y se coordinan las coordinaciones de acciones necesarias para construir su mundo), sino que también, de forma siempre simultánea y co-respondiente, desde la *efectividad propagativa* de objetos técnicos encabalgados sobre objetos técnicos. Así, se dará lugar a la emergencia de una serie de “máquinas artesanales” cada vez más materialmente concretizadas que, sin embargo, siguen estando protagónicamente pegadas a la ejecución manual inmediata del ser humano (pensemos, por ejemplo, en la manualidad directa con que se opera el objeto-azada o indirecta con que se ejecuta la máquina-arado tirada por bueyes, camellos o caballos)<sup>1214</sup>.

El *des-pegue* de los objetos y máquinas artesanales, en efecto, co-incidirá con el *despliegue* del pensamiento filosófico en su ritmicidad racionalista. No es casual, en este sentido, que destacados filósofos de la época moderna desarrollasen máquinas de cálculo (recordemos la *pascalina* de Pascal o la *staffelwalze* de Leibniz) que separaban la capacidad de estimación efectiva de la corporalidad metafísica del ser humano. Si bien estas “máquinas mecánicas”, al igual que las *máquinas artesanales*, siguen dependiendo de la re-producción que de ellas ejecuta un ser viviente auto-poiético, en el caso de las primeras, estas comienzan a operar progresivamente sin la ejecución inmediata y constante del

---

<sup>1214</sup> Esto, evidentemente, no quiere decir que en este periodo histórico no se desarrollasen invenciones técnicas que pudiesen operar prescindiendo de la sincrónica inmediatez del gesto humano. Como se suele repetir hasta el cansancio, sólo bastaría con tener en consideración la *eolípila* de Herón de Alejandría para rebatir y desechar nuestro argumento de inmediato. Sin embargo, a lo que aquí apuntamos es al *protagonismo ejecutivo* que estas máquinas desempeñan en un momento histórico determinado; lo cual, en el caso del des-pegue de los dispositivos técnicos respecto al gesto humano inmediato, sólo se ejecuta de forma preeminente a partir de la edad moderna y la co-respondencia ejecutiva entre la *filosofía panteísta-racionalista* y el desarrollo de un *maquinismo mecánico*.

ser humano. Así, por ejemplo, podemos aprehender la invención del molino de viento y agua y, de forma más elaborada/concretizada, los relojes mecánicos y los autómatas que, si bien existían desde la antigüedad –como adelantamos en nuestra última nota a pie de página–, no es sino en la época moderna que comienzan a desarrollarse con un claro protagonismo ejecutivo. En el caso del reloj mecánico, asistimos a la invención de un dispositivo técnico que puede operar durante un largo periodo de tiempo sin la intervención directa del ser humano (y, si puede hacerlo, es porque en su propio proceso de producción se ha insertado un cálculo –de engranajes, alternancias, número de horas de funcionamiento–, que luego permite operar *como sí* fuese una ejecución autónoma). Por su parte, en las máquinas de cálculo como la *pascalina* o la *staffelwalze*, los mecanismos y engranajes acogen en sí la capacidad de estimación efectiva que en ellos se materializa, redoblando en la exterioridad una capacidad interna de calcular que, además, des-pegas la relación inmediata del ser humano con la máquina; o bien, por decirlo en la terminología de Maturana y Varela, se separa la inmediatez conjunta de la *máquina autopoietica* y la *máquina alopoietica*<sup>1215</sup>.

En efecto, esa *alo-poiésis* (a saber, esa “otra-producción” como alteridad operativa) que, en nuestra problematización, hemos denominado como *serie metabiótica* (en contraposición –encabalgada– a la protagónica auto/producción interna que ejecuta la *serie metafísica*), en el caso mismo del reloj puede ser apreciada de forma diáfana y prístina: mientras que la máquina metafísico-autopoietica ejecuta una estimación afectivo/afectiva del tiempo (realizada desde el soporte tecnológico interno de una corporalidad excariótica que amplifica al ejercicio de pliegue en su contratiempo), la *máquina metabiótica-alopoietica* (a saber, el reloj como máquina mecánica) ejecuta una estimación mecánico-efectiva del tiempo (realizada desde el soporte tecnológico externo de un doblez heautonómico que amplifica el devenir del tiempo). Por ende, mientras que el viviente aperceptivo se hace eco del devenir mediante un

---

<sup>1215</sup> Para estos autores, “hay máquinas alopoieticas, cuya organización es intrínsecamente distinta de la de las máquinas autopoieticas que, sin hacer referencia a su función, pueden describirse señalando que el producto de su operar es diferentes de ellas mismas”. En este sentido, además, se considera que el diseño humano corresponde a un *dominio heteropoietico* diferenciado del *dominio autopoietico* propio del ser vivo. Maturana, H & Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. Op. Cit., p.104.

*despliegue contratemporal* (a saber, el despliegue metafísico que se “*pliega-despliega-repliega*”), el reloj mecánico, por su parte, se hace eco del mismo devenir físico del silencio a partir de un *despliegue temporal* (a saber, ejecutando protagónicamente el despliegue metabiótico de la serie de “*sobre-despliegue*”). Esto, sin embargo, ni quiere decir que el *despliegue contratemporal* sea la verdad del tiempo, en tanto que ejercicio de temporalización del mismo (otorgando al ejercicio metafísico un inveterado y permanente privilegio), ni que, por el contrario, el *despliegue temporal*, en tanto que amplificación del devenir de la physis sin afectividad y contratiempo (a saber, como ejercicio metabiótico que adopta el protagonismo efectivo) se constituya en el verdadero tiempo del universo. Para nosotros, ambas *son estimaciones ecológicas del devenir* que no pueden apropiarse exclusiva e inveteradamente de una supuesta verdad del tiempo (lo cual, de hacerse, implicaría recrear la elección protagónica y permanente de las líneas de orden y las líneas de fuga a las que anteriormente nos referíamos en relación a la ritmicidad del acontecimiento: dos, ejecutados a la vez, con un predominio sempiterno de uno de ellos). Pero, en tanto que estimaciones encabalgadas del devenir que se hacen eco haciéndose eco, debemos ejecutar y ejecutarlos en ambas series; y esto, en el caso de la estimación del devenir, implica operar con la operación maquínico-metabiótica (a saber, el tic-tac puramente efectivo/propagativo del reloj u otro dispositivo heautonómico) y con la operación maquínica-metafísica (y su afectivo/efectivo tic-tac ejercitado en la respiración, la circulación o el corazón y sus latidos).

En la problematización de Stiegler pareciese que nos inmiscuimos en est asunto cuando se distingue no sólo el *tiempo fenomenológico*, el *tiempo cósmico* y el *tiempo tecnológico*, sino que se hace residir en la proteticidad de este último la condición de posibilidad del primero (recordemos que, para Stiegler, el Dasein es fáctico porque es protético y, en su aperturidad, en su temporización del tiempo cósmico –es decir, del concepto vulgar del tiempo como sucesión de *ahoras*–, este deviene verdad trascendental del mismo en su des-ocultamiento). Sin embargo –y volviendo sobre el tema del reloj como *máquina mecánica* que des/pega la ejecución constante e inmediata del ser humano respecto a dicho dispositivo técnico que, alojando en sí la estimación calculante del logos metafísico, puede operar desde su heautonomía *como si* fuese autónoma–, para

Stiegler, presa de la ritmicidad del acontecimiento ejecutada desde el protagonismo de la inmanencia-trascendental, el reloj seguirá siendo simplemente un dispositivo técnico que pone en juego un concepto vulgar de tiempo supeditado a la temporización de un Dasein como *ser-en-carencia* que se abre de modo protético: “El *quién* es el Dasein (...) el *qué* es el reloj. La cuestión del tiempo es la de una relación tal entre un *qué* y un *quién* que aparecen como el saber de una *diferancia*”<sup>1216</sup>. De esta forma, el reloj sigue siendo visto como un sistema de fijación durable de los *ahoras* (es decir, como un dispositivo *programable*) que no debe ser confundido con la *improgramabilidad, intraducibilidad e incalculabilidad* de un Dasein cuya “realización sólo se realiza no realizándose (...) El *Dasein* es devenir: su ser todavía no (...) el *Dasein* se *incompleta*”<sup>1217</sup>, y lo hace en una ejecución protética. Ahora bien, a pesar de que se reconozca que es la ejercitación protética de la *techné* la que da la *diferancia* (y, en definida, la capacidad de *anticipar* con que este conceptualiza el tiempo); a pesar de que este Dasein labre su propia aperturidad fundamental de modo técnico, una *máquina mecánica* como el reloj (que fija y calcula los instantes/ahoras) no sólo será incapaz de llenar ese vacío/abismo (que hace proliferar una excedencia suplementaria desde la falta), sino que este busca programar lo improgramable eliminando la *diferancia*: “calcular quiere decir eliminar la *diferancia* –el retraso. El «tiempo real», *real time*, es eso: busca la sincronización, lo que es toda anticipación calculante”<sup>1218</sup>.

Para nosotros, en cambio, el cálculo que pone en juego el reloj (y que opera, también, en otras *máquinas mecánicas*<sup>1219</sup> como los autómatas o las

---

<sup>1216</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 311.

<sup>1217</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., pp. 316 y 317.

<sup>1218</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 329.

<sup>1219</sup> Siguiendo este razonamiento, debemos preguntarnos: ¿es la *imprensa* –que surge, precisamente, en este periodo– una *máquina mecánica* o, por el contrario, se trata una *máquina artesanal* que simplemente despaga la mano de la pluma de forma análoga a como el arado separa la mano de la azada? Sostendremos, en nuestro tercer movimiento, que la *imprensa* se constituye en una cristalización instrumental de la *inversión-giro* entre ambos momentos maquínicos. La gran diferencia entre la *ritmicidad artesanal* (unívoca e inmediata) de la máquina-arado y el *giro* hacia la *ritmicidad mecánica* que se ejecuta con la máquina-imprensa radica en que, esta última, no sólo redobla maquinalmente un dispositivo técnico-manual (como la mano-asada-tierra y la mano-pluma-papel, respectivamente), sino que también redobla un dispositivo lingüístico al hacer ingresar a los propios significantes (a saber, los denominados *tipos móviles*) como piezas/componentes de la máquina/herramienta. Este ingreso equívoco

mismísimas máquinas de cálculo), no se constituye en un dispositivo que intenta eliminar la diferencia/retraso/contratiempo, sino que amplifica una capacidad estimativa propia de la vida (que, como vimos, opera no sólo desde el ejercicio técnico del homínido, sino que desde la ejecución de las primeras bacterias que ya *salen de sí* técnicamente en una *estimación* que *anticipa* encabalgando la metabiótica y la metafísica). El cálculo, de este modo, puede buscar la sincronización/concentración a tiempo real (que, en el caso del reloj como *disposición mecánica*, implica la ejecución de un incipiente ejercicio de *programación* que busca sincronizar el funcionamiento automático de la máquina); pero, *también*, el cálculo puede desfasar/propagar un ejercicio improgramable (a saber, la propagación recreativa del ejercicio metabiótico y metafísico con que opera estimativamente la vida). El cálculo, dicho de otro modo, es una amplificación de la estimación afectivo/efectiva que pone en juego la vida; y, en este línea, se ejecuta tanto en la programación ordenante como en la desprogramación de una fuga desterritorializante; tanto en la ejecución tecnológica-metafísica (es decir, en el pensar de un logos corporal que congrega y dispersa) como en la ejecución tecnológico-metabiótica de un logos que en una exterioridad heautonómica se repliega y *sobre-despliega*.

Sin embargo, esto último no es capaz de hacerlo la *máquina mecánica*, cuya recepción del cálculo en su materialidad inorgánica organizada, es aún efímera y equívocamente programada por el despliegue de un pensamiento racionalista que, centrado en el protagonismo del adentro, no logra *desplegar el logos como un adentro del afuera* que podrá residir por derecho propio en el doblez heautonómico de la máquina alopoiética. Y, cuando esto ocurra –y ya ocurre, en la ritmicidad del acontecimiento–, aprehenderemos cómo a la *máquina artesanal* (que opera unívocamente con el gesto humano) y a la *máquina mecánica* (que esquiva parcial y equívocamente su gesto), se encabalga una *máquina cibernética* en que opera un logos analógicamente amplificado; a

---

del lenguaje en la *máquina mecánica*, posteriormente se amplificará en el repliegue analógico que ejecutará la “máquina cibernética”; la cual, en vez de exteriorizar en la máquina una relación de identidad lingüística –a saber, la ya mencionada relación entre significativo y tipo móvil–, ejecuta una operación analógica de *identidad de relaciones* entre la *grafía fonográfica* (que amplifica, a su vez, la ejecución de un *grafo vital*) y un nuevo código lingüístico de tipo binario (que, de aquí en adelante, definiremos como *grafo robótico* que amplifica y repliega el logos al interior del doblez heautonómico).

saber, tecnología excariótica de segundo grado que *invierte* el logos metafísico (haciéndolo devenir metabiótico) y que gira hacia un nuevo terreno operativo (el doblez heautonómico que deviene *robiótico*). La robiótica, así, es una amplificación resonante de la ejercitación metafísica y metabiótica del pliegue biótico. Lo que hemos denominado como *inminente* (a saber, ejercitación operativa más allá/más acá de los redobles acontecimentales de la inmanencia y la trascendencia) da cuenta precisamente de esta operación de *inversión-giro* en que la ejecución-ejecutante de una corporalidad excariótica se juega protagónicamente por fuera de la ejercitación autopoiética y simpoiética de sus pliegues. El tecno-logos metafísico se repliega en el afuera (como tecno-logía cibernética), pero sigue operando en un encabalgamiento inminente cuyo protagonismo corre por cuenta del afuera. Nuestro tercer movimiento, en efecto, se encargará de ecografiar esta indefectible inminencia en que la tecnología del pensar se encabalga a la tecnología cibernética.





**TERCER MOVIMIENTO:  
EL REPLIEGUE DE LA TECNOLOGÍA**

*¿Y qué es la evolución?  
(...) repliegue de lo viviente sobre una  
fuerza de vida que será fuerza  
de divergencia y de agudizar la divergencia”<sup>1220</sup>*

Para Gilles Deleuze, como para nosotros, los movimientos de pliegue, despliegue y repliegue se erigen en las figuras constitutivas de la vida<sup>1221</sup>. Sin embargo, como hemos revisado a lo largo de este trabajo, ni su conceptualización de dichos movimientos, ni –mucho menos–, su aprehensión de la vida misma, se corresponde con la ejecución de nuestra propuesta rítmica. En la anterior cita, por ejemplo, Deleuze conceptualiza el repliegue de lo viviente bajo la forma del código genético y, de paso, añadirá que las *máquinas cibernéticas* –de modo análogo–, se constituyen en un repliegue del trabajo: “¿Bajo que forma se agrupa la vida? bajo la forma del código genético (...) El código genético es el lugar de plegado o de pliegue fundamental (...) El trabajo se agrupa en las máquinas llamadas de tercera generación, máquinas cibernéticas”<sup>1222</sup>. Y, conjugándose con el repliegue de la vida (en el código genético) y el trabajo (en la máquina cibernética), se ejecuta también un *repliegue del lenguaje* en la ejecución de la *literatura*. De este modo, haciéndose eco de los tres semi-trascendentales que analiza Foucault en *Las palabras y las cosas* (vida, trabajo y lenguaje), Deleuze reinterpretará la célebre “muerte del hombre” (que se borra, como en los límites del mar, un rostro de arena), en tanto que advenimiento de un *superhombre* que carga y se hace cargo por igual, sin privilegio, de los tres repliegues/agrupamientos. Porque, a diferencia de Foucault –en que se le “impone al lenguaje si no un privilegio, sí cuando menos un destino que nos

---

<sup>1220</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault*. Op. Cit., p. 262.

<sup>1221</sup> Literalmente, este reconoce que “las figuras del despliegue y del pliegue me parecen las figuras constitutivas de la vida”. Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault*. Op. Cit., p. 257.

<sup>1222</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault*. Op. Cit., p. 271.

parece singular cuando se le compara con el del trabajo o el de la vida”<sup>1223</sup>–, Deleuze se propone reconducir los tres repliegues a la operación de un mismo clamor del ser para todos los entes. Inaceptable, para este, es que “la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte”<sup>1224</sup> que es experimentada, protagónicamente, en el pensamiento impensable de la literatura como *ser del lenguaje*. Por ende, contra este protagonismo de una literatura consagrada al lenguaje que hace valer las *formas fundamentales de la finitud* (es decir, una experiencia que apunta “al borde de lo que la limita (...) región en la que ronda la muerte”<sup>1225</sup>), Deleuze se hará cargo también del trabajo y de la vida apelando a lo *finito del repliegue*, pero de un modo múltiple (que no privilegia la experiencia del lenguaje y la muerte) y que deviene *ilimitado*. En su curso sobre Foucault se pregunta: “¿Qué es esta fuerza de agrupamiento? Esta fuerza de agrupamiento es, creo yo, lo que se podría llamar lo finito-ilimitado”<sup>1226</sup>; y, en su libro titulado *Foucault*, añadirá lo siguiente:

“Ahora ya no se trataría de la elevación al infinito, ni de la finitud, sino de un finito-ilimitado, si denominamos así toda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones. El mecanismo operatorio ya no estaría constituido ni por el pliegue ni por el despliegue, sino por algo así como el *Sobrepliegue*”<sup>1227</sup>.

Este “sobrepliegue” –dejémoslo claro de inmediato–, nada tiene que ver con lo que en este trabajo hemos denominado como “sobre-despliegue” de la serie metabiótica ni, tampoco, se corresponde rítmicamente con el movimiento de *inversión-giro* que se ejecuta en el “repliegue” de la serie metafísica, los cuales operan ecológicamente de modo encabalgado/diferenciado. Para Deleuze, por el

---

<sup>1223</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968, p. 296.

<sup>1224</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 332. El conflicto/malestar deleuziano es enfático y explícito: “¡No entiendo! No entiendo por qué a este nivel nos dice que la vida para devenir histórica tiene necesidad del medio mientras que el lenguaje no”. Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault*. Op. Cit., p. 322.

<sup>1225</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 372.

<sup>1226</sup> Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault*. Op. Cit., p. 272.

<sup>1227</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987, p. 169.

contrario, el *sobrepliegue* se corresponde unívocamente con el *repliegue finito-ilimitado*; de igual modo que ambos, de modo simultáneo, dan cuenta de la máquina abstracta, del puro devenir diagramático. Como vimos, para él es necesario *decir dos veces* (por ejemplo, pliegue y despliegue) ya que siempre es *a la vez* (sobrepliegue, repliegue finito-ilimitado). Y esta operación, en modo alguno, se restringe a la ejecución de un modo de existencia particularizado (como la vida viviente, en nosotros, o el lenguaje, en las problematizaciones tempranas de Foucault), sino que se constituye en el clamor univocista de un *eterno retorno* que anima en su devenir a todo el universo de la universal variación. Así, el plano de consistencia desestratificado (a saber: el pliegue, el cuerpo-sin-órganos) se ejecuta también de modo estratificado (es decir, desplegando los potenciales pre-individuales y singularidades que fueron envueltos en el ejercicio de pliegue, los cuales devienen estratos) que, sin embargo, son ejecutados de modo simultáneo en un mismo agenciamiento maquínico, en un mismo *acontecimiento de sobrepliegue* que lo repliega todo de modo finito-ilimitado. Es por ello que, en la anterior cita, Deleuze sentenciaba que el mecanismo operatorio no puede estar constituido sólo por el pliegue y el despliegue (es decir, por lo desestratificado y lo estratificado), requiriendo algo así como un *sobrepliegue finito-ilimitado*. Junto a Guattari, en *Mil mesetas*, se apunta precisamente al mismo ángulo: “nosotros no podemos contentarnos con un dualismo o una simple oposición entre los estratos y el plan de consistencia desestratificado”<sup>1228</sup>; y, en su libro dedicado a Leibniz, es enfático en recalcar, en más de una oportunidad, que “el despliegue no es el contrario de los pliegues, como tampoco lo invariante es lo contrario de la variación”<sup>1229</sup>. Hay, en efecto, desterritorialización en el despliegue de los estratos (es decir, en lo discontinuo de la variación), así como reglas diagramáticas en el cuerpo-sin-órganos desestratificado (a saber, en el carácter continuo de la variación). Sin embargo, “no hay que confundir la *variación continua* con el carácter continuo o discontinuo de la variación”<sup>1230</sup>; es decir, no se debe confundir el pliegue y el despliegue con el *repliegue finito-ilimitado*, con el “eterno retorno” de un *pliegue-*

---

<sup>1228</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *Mil mesetas*. Op. Cit., p. 74.

<sup>1229</sup> Deleuze, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 33.

<sup>1230</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *Mil mesetas*. Op. Cit., p. 98, la cursiva es nuestra.

*despliegue* que deviene *sobreplegado*.

Deleuze, de hecho, lo expresa de modo explícito y enfático: “lo finito ilimitado o el sobrepliegue, ¿no es lo que ya trazaba Nietzsche bajo el nombre de eterno retorno?”<sup>1231</sup>. En efecto, pero si bien la variación continua de los movimientos de pliegue, despliegue y repliegue se constituyen para Deleuze en figuras constitutivas de la vida (así como Nietzsche, por su parte, desarrolla una doctrina acerca de la vida como fuerza que se supera continuamente a sí misma), no es menos cierto que este eterno retorno de la singularidad, del sobrepliegue, no se restringe únicamente a la estratificación orgánica de la vida (razón por la cual este preferirá hablar del *aión-ilimitado* o de *una vida* como *inmanencia de la inmanencia* que exorciza todo atisbo de muerte y trascendencia que conmina). Como vimos, en su relectura foucaultiana del superhombre de Nietzsche este se encarga de cargar al ser humano no sólo con el repliegue de la vida (ejecutado en el código genético<sup>1232</sup>), sino que también con el repliegue del lenguaje (ejecutado en la literatura) y con el repliegue del trabajo (operado en el silencio de la máquina cibernética). Así, la variación continua de la *physis* no se sobrepliega sólo en uno de sus modos –ya sea este vital o lingüístico–<sup>1233</sup>, exorcizando la pasión foucaultiana por la experiencia de la finitud y la muerte que este aprehende protagónicamente en el repliegue literario del sistema lingüístico. Pero, en defensa de Foucault, habría que apuntar lo siguiente: ¿no es acaso en la propia doctrina vitalista de Nietzsche, en que la vida se supera continuamente a sí misma, que el superhombre debe *arriesgarse*, debe “ser riesgo y peligro y un juego de dados con la muerte”<sup>1234</sup>? Ciertamente Nietzsche se opone con fuerza a los *predicadores de la muerte* que, ofertando trasmundos y vida eterna, alejan al ser humano de su vida terrenal sobre el planeta. Pero, ¿qué ocurre cuando la muerte y el peligro no se utilizan para predicar un nefasto y fatídico trasmundo,

---

<sup>1231</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Op. Cit., p.169.

<sup>1232</sup> “Por todas estas razones, habría que estudiar las operaciones de sobrepliegue, cuyo ejemplo más conocido es la «doble hélice». Para nosotros, sin embargo, el repliegue de lo viviente tiene antes que ver con la doble hélice de lo metafísico y lo metabiótico, que con el código genético como estratificado reduccionismo hile-mórfico. Deleuze, G. *Foucault*. Op. Cit., p. 169.

<sup>1233</sup> Para Deleuze –a diferencia de nosotros– el pliegue no es un ejercicio propio de la vida, sino del devenir de toda forma física. Por ejemplo, este escribe que “un organismo se define por *pliegues endógenos*, mientras que la materia inorgánica tiene *pliegues exógenos*”. Deleuze, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Op. Cit., p.16, la cursiva es nuestra.

<sup>1234</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., p. 190.

sino que para afirmar el inmanente agonismo de una vida terrenal en la ejercitación intempestiva de su mundo? ¿No es acaso “Zaratustra [el que] sigue caminos peligrosos”, “el santo peligroso”<sup>1235</sup> que entierra con sus propias manos al funambulista que, haciendo del peligro su profesión, se arriesga a caminar por encima de sí mismo en una partida de dados con la muerte/abismo? Ya discutimos, en nuestro primer y segundo movimiento, con bastante detalle cómo estas dos interpretaciones/acercamientos se correspondían con la rivalidad agonística puesta en juego por la confrontación de la inmanencia-inmanencial y la inmanencia-trascendental en la *disputa del acontecimiento*.

Por ende, ahora sólo nos limitaremos a destacar lo siguiente: ni estamos de acuerdo con el *repliegue univocista* de Deleuze (en que se repliega operativamente por igual la vida, el lenguaje y el trabajo), ni resonamos con el *repliegue equivocista* de Foucault (en que el reagrupamiento del lenguaje literario juega un papel privilegiado). Sin embargo, sobre ambos tenemos que *encabalgarnos*. Debemos, desde nuestra propuesta, *hacernos eco* del *repliegue lingüístico* de Foucault y del *repliegue cibernético* deleuziano. Para nosotros, en efecto, ambos repliegues se encuentran entrelazados (pero no del modo que propone Deleuze) y, simultáneamente, el *repliegue lingüístico* juega un rol privilegiado (pero de un modo por completo diferente al ejecutado bajo un primado literario). Antes bien –como en nuestro anterior movimiento adelantamos–, el *repliegue lingüístico* que amplifica la ejecución simbólica de la imagen, el signo y el significante en un sistema de escritura alfabética (es decir, al finalizar el despliegue estético-religioso de un viviente homínido excariótico) posteriormente se ejecuta en el pensamiento filosófico como *repliegue analógico del logos*. Ahora bien, decíamos –también–, que a la ejecución metafísica de este lingüístico *[ana]logos* (que analizamos con detalle en nuestro primer movimiento), se debía conjugar la co-respondiente ejecución metabiótica de *máquinas artesanales* (ejecutadas en la ritmicidad del ritmo divino), *máquinas mecánicas* (ejecutadas en la ritmicidad racionalista) y *máquinas cibernéticas* (ejecutadas en la ritmicidad acontecimental del pensamiento filosófico). Dicha maquinaria metabiótica, en efecto, no solo posibilita y permite la ejecución metafísica del logos, sino que, al hacerlo, acoge en sí misma su despliegue

---

<sup>1235</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Op. Cit., pp. 80 y 421.

(unívoco, equívoco y análogo) que termina por replegarse en la materialidad de su *doble heautonómico*. Así, por una parte, se *invierte* el protagonismo metafísico del logos que, sin ser abolido, *gira* hacia la ejecución de un protagonismo metabiótico; a saber, hacia la amplificación del *tecno-logos* en un soporte cibernético-heautonómico.

Ahora bien, replegarse en la materialidad de un *doble robótico* implica replegarse sin la ejecución inmanente de un ejercicio de pliegue autónomo. La tecnología metabiótica, para nosotros, es el ejercicio protagónico de un *repliegue sin pliegue*, de una *efectividad sin afectividad* en que, no obstante, este literalmente resuena de modo ecológico: el pliegue en el *repliegue*, lo biótico en lo *robótico*, lo autónomo en lo *heautonómico*. No hay, sin embargo, un mismo clamor del ser para todos los entes, una misma operación de *sobrepliegue* para toda la variación continua de un devenir contingente. No podemos, por tanto, adherir a la operación de *repliegue cibernético* que ejecuta el pensamiento deleuziano; como tampoco, de paso, podemos amplificar la conceptualización de un repliegue *lingüístico-literario* de ritmo foucaultiano. La resaca metafísica del ritmo del acontecimiento lleva a Foucault a concebir *el ser del lenguaje* desde la ejecución de una experiencia literaria afectiva, y no –como haremos nosotros– desde la efectividad del lenguaje informático en su reagrupación propagativa. No obstante, nos haremos eco de Foucault cuando sentencia que el *retorno del lenguaje* “no es la marca de un repliegue del pensamiento sobre sí mismo (...) En realidad, se trata del despliegue riguroso de la cultura occidental” cuyo repliegue, cuyo reagrupamiento, de cuenta de “una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar”<sup>1236</sup>. Ahora bien, eso que aún no podemos pensar no será realmente pensado por Foucault cuando este apuesta por las *tecnologías de gobierno* (tanto de sí mismo como de los otros) con que, posteriormente, procurará ir más allá del despliegue riguroso acorde a la necesidad epistémica que se dio a sí mismo el pensamiento occidental a partir del siglo XIX. Aunque se analice la experiencia de la muerte, del pensamiento impensable y de la vivencia de la finitud desde una *estética de la existencia* en que no es sólo ni protagónicamente la experiencia lingüístico-literaria la que, “por fuera de ella y contra ella [hace...] que la filosofía este siempre y todavía en vías de

---

<sup>1236</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., pp. 372 y 374.

terminar”<sup>1237</sup>, no es menos cierto que esta *excedencia* a-pre-o-contra-epistémica como fuerza del afuera (del que la *subjetivación*, siguiendo la exégesis de Deleuze, sería como un pliegue, como *un adentro del afuera*) desconoce el modo de existencia *heautonómico* de la técnica. Foucault podrá reivindicar la transgresión ejecutada en “el espacio de una exterioridad salvaje”<sup>1238</sup> que no es puramente lingüístico-literaria; podrá explorar la experiencia de la muerte no sólo en las páginas y vida de Kafka, Bataille y Blanchot, sino que también en los *ejercicios de muerte* del estoicismo y su *melete thanatou*; podrá –incluso–, analizar la compleja red de prácticas reguladas y ritualizadas con que la antigüedad clásica tejía el lazo entre sujeto y verdad (a saber, la “inquietud de sí” como *epimeleia heautou*), pero, precisamente, estas tecnologías de gobierno que son definidas y aprehendidas desde la *heautonomía*, siguen siendo conceptualizadas y vividas desde el protagonismo de una subjetividad excariótica-metafísica. En efecto, en su curso en el *Collège de France* del año 1981-1982, Foucault se pregunta:

“¿[Cuál es] esta relación, qué es lo que se designa mediante este pronombre reflexivo *heauton*, qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto? Tienes que ocuparte de ti mismo: eres tú quien se ocupa; y además, te ocupas de algo que es lo mismo que tú, [lo mismo] que el sujeto que «se ocupa de», tú mismo como objeto”<sup>1239</sup>.

Para nosotros, por el contrario, ni lo *heautonómico* designa un elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto (en tanto que el primero se ejecuta protagónicamente desde una *autonomía autopoietica/simpoiética*, mientras que el segundo lo hace desde una *heautonomía alopoiética*), ni, por tanto, dicha ejecución *heautonómica* se ocupa del sujeto *como si* fuese su propio objeto (siendo este último, por el contrario, el que en sí mismo se ejecuta *como si* fuese autónomo, *como si* fuese un sujeto que se da su propio pliegue/territorio).

---

<sup>1237</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 374.

<sup>1238</sup> Foucault, M. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992, p.22.

<sup>1239</sup> Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p.66.



No se trata, por ende, de hacerse eco de Epicteto, Séneca y Plutarco en su invitación a ejecutar un *retorno in situ*, a *residir en sí mismo* a partir de una serie de prácticas heautonómicas tendientes a gobernarse a sí mismo y a mantener un dominio ascético frente a los acontecimientos. Se podrá replicar que, precisamente, Foucault se encuentra realizando un análisis de las prácticas de la antigüedad clásica que, al ejecutarse en la contemporaneidad, no intentaría gobernar el acontecimiento, sino que vivirse desde la experiencia del acontecimiento mismo. Y esto, en efecto, es verdadero, pero se sigue ejecutando como metafísica auto-nómica del acontecimiento, y no como ejercitación metabiótica del objeto técnico. En una célebre entrevista del año 1975, hablando sobre el ejercicio contemporáneo del poder (a saber, sobre las líneas de contacto entre el cuerpo, la vida, el discurso y el poder político), Foucault insistirá en que se debe “*descubrir en nosotros (...) los minúsculos engranajes y las sinapsis microscópicas por las cuales pasa el poder y se encuentra reconducido por él mismo*”<sup>1240</sup>. En este punto, la relectura Deleuziana del *superhombre* que ejecuta Foucault (haciéndose eco de Nietzsche), adquiere una resonancia tremendamente cercana:

“*Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados agrámaticales que toman su revancha sobre el significante*”<sup>1241</sup>.

Pero, si bien Foucault parece abrirse a un afuera experimentado no sólo desde la experiencia literario-lingüística de lo impensable, ¿esto implica que las multiplicidades a las que se abre, dando “las máximas oportunidades a la multiplicidad y a la ocasión, a lo imposible, a lo imprevisible”<sup>1242</sup>, sean aprehendidas de un modo univocista en que el pliegue se hace disolver en un Océano perenne, en un mismo clamor del ser para todos los entes? No nos lo

---

<sup>1240</sup> Droit, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós, 2006, p.100.

<sup>1241</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Op. Cit., p. 169.

<sup>1242</sup> Droit, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós, 2006, p.103.

parece. Por mucho que Deleuze se afane en presentar la problematización foucaultiana como “una historia nietzscheana más que heideggeriana, una historia restituida a Nietzsche, o restituida a la vida”<sup>1243</sup>, resulta imposible pasar por alto la importancia transversal que tiene en Foucault la *muerte* y la *finitud constituyente*. Si las múltiples fuerzas del afuera atraviesan al pliegue, a la subjetivación como adentro del afuera, es para que este se reinvente y resista continuamente. *Equivocidad continua y creativa* de un re-pliegue que, atravesado por las fuerzas del afuera, no cesa de rehacerse; en contraposición a un sobrepliegue univocista en que el adentro del afuera debe indefectiblemente disolverse. Es, precisamente, esta *ritmicidad equívoca* reinventada desde la positividad la que nos hacía, en nuestro anterior movimiento, aprehender el pensamiento foucaultiano como una resonancia recreada del kantismo. Recordemos que, “en última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical (...) hay que interrogar a partir de ella este error singular aunque hereditario que hace que el hombre termine siendo un ser vivo que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a «errar» y «equivocarse»”<sup>1244</sup>.

Deleuze, para contar su historia vitalista nietzscheana purificada de la sombra de Heidegger, nos presenta –además– como argumento de autoridad una declaración hecha por el propio Foucault a *Les Nouvelles Littéraires*: “todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que Nietzsche es el que finalmente se ha impuesto”. Ahora bien –como ya vimos–, Deleuze nada casualmente omite mencionar que, a su vez, el propio Foucault se auto-define como heredero y continuador de una tradición kantiana de pensamiento. De este modo, su indiscutible vitalismo se encuentra protagónicamente atravesado por una *finitud constituyente* de forma transversal y permanente; a saber, como una determinación constante en todo su devenir filosófico que se manifiesta de forma positiva como *finitud* y como *muerte*. He aquí, en esta *positividad de la muerte* que, aceptando su inminencia, no cede ante el pesimismo y la tristeza, en donde se puede apreciar esa determinación constante del pensamiento de Heidegger en que se impone Nietzsche: ¡sí!, pero

---

<sup>1243</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Op. Cit., p. 166.

<sup>1244</sup> Foucault, M. *La vida: la experiencia y la ciencia*. Op. Cit., p.55.

un Nietzsche leído desde la muerte, la peligrosidad y el protagonismo de una guerra permanente. En la entrevista antes citada, Foucault asevera lo siguiente: “Creo, siguiendo a Nietzsche, que la verdad debe comprenderse en términos de guerra. La verdad de la verdad es la guerra” (lo cual implica *defender la sociedad*, defender la corporalidad y el ejercicio de pliegue). Si Deleuze puede repetir ilimitadamente y hasta el hartazgo “I would prefer not to”, y así ejecutar una *síntesis pasiva* con la cual ingresar con júbilo y alegría en un mismo clamor, en un mismo océano, en un mismo camino; nos podemos imaginar a un Foucault sonriente respondiéndole en otro sentido: “Do not go gentle into that good night (...) Though wise men at their end know dark is right/ Because their words had forked no lightning they/ Do not go gentle into that good night”. Mientras Deleuze se adentra en el *deseo* de una *inmanencia-inmanencial* que reivindica la experiencia del *masoquismo*, Foucault transgrede desde una *inmanencia-trascendental* que produce *placer* desde la ejecución del *sadismo*. Por lo demás, si Foucault reivindica un vitalismo que danza continua y agonísticamente con la muerte, y en que la verdad de la verdad es la intimidad de su guerra, no nos debiese sorprender que, al indagar en el *gobierno por la verdad* que se instaura en la antigua Grecia, este recurra a la construcción de un neologismo en que se recrea ecológicamente la *alétheia*:

“Αληθουργής es lo veraz. Y por consiguiente, si a partir de ἀληθουργής forjamos la palabra ficticia *alethourgía*, aleturgia, podríamos llamar «aleturgia» al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia”<sup>1245</sup>.

Si bien el *decir veraz* que pone en juego la *aleturgia* no se confunde con la aprehensión de una verdad como des-ocultamiento (a saber, como *a-létheia*), no es menos cierto que: a) por una parte, Foucault hace referencia a una suerte de

---

<sup>1245</sup> Foucault, M. *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 24.

pliegue/ligazón profunda y antigua que ha sido impensada hasta nuestros días, pero que ya se ejecutaba y podía ser aprehendida en la Grecia antigua; y b) *sin liturgia*, sin *manifestación ritual de la verdad* (es decir, de modo a-litúrgico) no se puede ejercer el saber-poder, no se puede ejecutar el ejercicio de gobierno. No basta, por ende, con desarrollar técnicas de gobierno y conocimientos útiles que sean puramente *a-letúrgicos* (es decir, que movilicen únicamente redes de *saber-poder* que instauren una verdad: por ejemplo, sobre la locura, la medicina o la sexualidad), sino que se necesita poner en juego una *escenificación excedentaria* que permita no sólo *estar en la verdad*, sino que también *decir la verdad* desde la propia subjetividad: “se puede *decir la verdad* siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se *está en la verdad* más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos”<sup>1246</sup>. Por tanto, “al pasar de la noción de saber-poder a la de gobierno por la verdad, se trata en esencia de dar *un contenido positivo* y diferenciado a los términos saber y poder”<sup>1247</sup> mediante la visibilización de unas *prácticas aletúrgicas* que, sacado a la luz y manifestando lo verdadero –a saber, *diciéndolo* desde sí, y no sólo *estando* constrictivamente en ello–, ejecutan una *subjetivación* que tiene el potencial de transgredir los órdenes impuestos. Y, de hacerlo –es decir, al ejecutar un aletúrgico *decir veraz* que transgreda el *estar en la verdad* instaurado por las redes de saber/poder en su ejercicio de gobierno–, dicha excedencia será perseguida, expulsada, criminalizada, patologizada y/o disciplinada, etc<sup>1248</sup>., siendo esta *negatividad* coercitiva ajena a la práctica aletúrgica en la inmanencia de su desempeño. En este sentido, la *aleturgia* (a diferencia de la *a-létheia*) no esconde en sí misma un secreto (a saber: la verdad del ser como des-ocultamiento, el pliegue que cae en un olvido necesario y supremo), sino que ella misma, en su excedencia positiva (y no en su negatividad constitutiva) es el secreto mismo que intenta ser olvidado/acallado sin que se

---

<sup>1246</sup> Foucault, M. *El orden del discurso*. Op. Cit., p.22, la cursiva es nuestra.

<sup>1247</sup> Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit., p. 31, la cursiva es nuestra.

<sup>1248</sup> En su curso del año 79-80, Foucault utiliza el ejemplo de la *cacería de brujas* (y también de adivinos, astrólogos y hechiceros) efectuada durante la Edad Media por la Reforma y la Contrarreforma en su ejercicio de gobierno: “Había que eliminar ese tipo de saber, ese tipo de manifestación de la verdad, ese tipo de producción de lo verdadero, ese tipo de aleturgia, tanto en las capas populares, por unas cuantas razones, como en el entorno de los príncipes y en las cortes”. Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit., p. 29.

pueda del todo hacerlo. En efecto, la aleturgia sólo se tiñe de negatividad cuando se intenta eliminarla, silenciarla y/o constreñirla mediante las redes del saber-poder. La a-leturgia sólo es tal cuando se busca expulsar y/o negar la manifestación ritual de la verdad creativa; lo cual, por lo demás, nunca puede hacerse del todo, ya que siempre hay un ejercicio de resistencia positivo ejercido por la subjetividad que, plegando el afuera, no sólo *está en la verdad* sino que *dice la verdad*.

No obstante, de modo simultáneo, resulta difícil pasar por alto en este ejercicio foucaultiano la recreación ecológica de la co-pertenencia entre el *lógos* y el *légein*, entre el *pensar* y el *decir/hablar* que se moviliza desde el protagonismo de una verdad positiva y excedente (aleturgia) que exorciza a la a-létheia en su negatividad inmanente. Para Foucault, además –como ya insistimos lo suficiente–, sigue resonando protagónicamente la finitud, el pliegue, el lenguaje (poético-literario) y la *inminencia de la muerte*. Pero, no sólo eso. Se recrea, también, la vinculación de la *técnica* con la *esencia de la técnica* en un terreno de juego que no es el de la *tecnicidad en sí misma*, sino en el de una *verdad* (ya sea desde la positividad de la aleturgia o desde la negatividad del ocultamiento-desocultamiento). Para Foucault, en efecto, el *ejercicio de gobierno* es eminentemente técnico (la “τέχνη τέχνης es pues el arte de dirigir a las almas”) y, sin embargo, este únicamente puede ejercerse si opera simultáneamente –y siempre lo hace–, la *práctica aletúrgica* como esencia positiva y motor del proceso. Por ello, cuando Foucault realiza su curso sobre el *gobierno de los hombres por la verdad*, será enfático en reconocer que “lo que querría hacer este año es, precisamente, estudiar la relación entre la τέχνη τέχνης como arte supremo, vale decir, arte de gobernar a los hombres, y la aletúrgia”<sup>1249</sup>, entendida como las prácticas verbales y no-verbales a partir de las cuales se *manifiesta y dice la verdad* desde una operación de excedencia (y no de falta o hiancia que se abre en la ejecución de una presencia-ausencia). En efecto, “no se puede dirigir a los hombres sin llevar a cabo *operaciones en el orden de lo verdadero, operaciones siempre excedentarias* con respecto a lo que es útil y necesario para gobernar de manera eficaz”<sup>1250</sup>; lo cual, sin embargo, implica

---

<sup>1249</sup> Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit., p. 71.

<sup>1250</sup> Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit., p. 37, la cursiva es nuestra.

asumir que la *techné* no se aprehende en sí misma, sino en y a través de la verdad. De este modo, si bien resultaría exagerado sostener, en el caso de Foucault, que la esencia de la técnica no es nada técnico (como lo hace abiertamente Heidegger), no es menos cierto que este ignora completamente el modo de existencia del objeto técnico. Como vimos, a pesar de que Foucault ponga de relieve la ejecución técnica *de* la verdad y la tecnicidad inherente a las prácticas de gobierno (tanto de sí mismo como de los otros), este sigue aprehendiendo el ejercicio heautonómico desde la *inquietud de sí* con que se ejecutan autopoiética y simpoiéticamente los sujetos autónomos. Recordemos que, desde la operación de subjetivación *se descubre en nosotros* los engranajes microscópicos por los cuales pasa el poder; a saber, la *ex-cedencia* foucaultiana *es dada* desde el afuera, pero no es ejecutada protagónicamente en el afuera. Y, si bien el ejercicio de pliegue es una manifestación de la exterioridad más radical que es, a su vez, la interioridad más íntima (a saber, el pliegue como adentro del afuera), este pliegue debe defenderse, debe resistir y recrearse y no simplemente impersonalizarse *haciéndose* disolver. Por este motivo, a pesar de que Foucault no aprehenda la exterioridad independiente de la operación heautonómica (quedando atrapado por la ritmicidad recreada de una excariótica trascendentalidad aperceptiva), rescatamos el gesto de resistencia acontecimental de un ejercicio de pliegue que no se disuelve y que, por lo demás, resiste en tanto que *tecno-logía*. Y no se trata, aquí, de defender esta postura porque que el propio Foucault haya teorizado sobre las *tecnologías del yo*. Lo fundamental, como hemos visto, es que la *techné* del gobierno (es decir, el arte supremo de dirigir simpoiéticamente las almas y los cuerpos), se conjuga con las prácticas aletúrgicas que manifiestan autopoiéticamente las operaciones excedentarias ejecutadas en el orden de lo verdadero; a saber, en el orden del *logos* que pliega y despliega discursos verdaderos.

“Ahora bien, ¿qué necesitamos para poder mantener nuestro dominio frente a los acontecimientos que pueden producirse? Necesitamos «discursos»: *logoi*, entendidos como discursos verdaderos y discursos racionales (...) El equipamiento que necesitamos para hacer frente al futuro es un equipamiento de

discursos verdaderos. Ellos nos permiten afrontar lo real”<sup>1251</sup>.

Y, cuando esta resistencia a lo real se vuelva creativa desde una ritmicidad no-totalitaria que experimenta ya no sólo lo pensable, sino también lo imposible y lo impensable, emerge un *superhombre* atravesado por fuerzas microscópicas y singularidades impersonales. Un *superhombre* que no busca dominar los acontecimientos externos, sino que se experimenta como acontecimiento. Pero, si sigue resistiendo a lo real –y, en Foucault, ciertamente lo hace–, es porque este se experimenta en una ejercitación de pliegue de tipo *tecno-lógico*; a saber, ejecutando una *techné* de gobierno conjugada con prácticas aletúrgicas que producen diversos *juegos de discursos verdaderos*. En sus últimos trabajos, Foucault lo expresa con total claridad: los *juegos de verdad* son transversales al ejercicio del *saber* (estudiado en las ciencias empíricas del siglo XVII y XVIII), del *poder* (estudiado en las prácticas punitivas) y de la *subjetivación* (estudiado en las relaciones de sí consigo, en la constitución de un sí mismo como sujeto). Es por esto que, a pesar de la incompreensión y reticencia de Deleuze, en Foucault emerge transversal e indefectiblemente un protagonismo continuamente recreado de dichos *juegos de verdad tecno-lógicamente ejecutados* en las prácticas sociales y médicas (que definen un perfil de normalización), en las practicas discursivas (que obedecen a ciertas reglas epistémicas), en las prácticas punitivas (que obedecen a un modelo disciplinario) y en las prácticas de sí (que ponen en juego una *estética de la existencia*)<sup>1252</sup>. De este modo, el *ejercicio tecno-lógico de pliegue* no está supeditado a lo que Deleuze denomina como *sobrepliegue* y, además, para este, no todos los dominios de la *physis* se ejecutan en un ejercicio de pliegue. No todo resiste, no todo entra en guerra; a saber, no toda la *physis* se ejecuta en un régimen de resistencia. Si la *verdad de la verdad* es la guerra –como decía Foucault–, es porque esta se ejecuta en un pliegue tecno-lógico que *redobla* el saber-poder (es decir, el *estar en la verdad*) a partir de un ejercicio de subjetivación (que manifiesta y *dice la verdad*): pliegue de *lógos* y *légein* ejecutado de forma *técnica* en una atmósfera *ético-estética*.

---

<sup>1251</sup> Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., p. 473.

<sup>1252</sup> Foucault, M. *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1998, pp. 10 y 15.

Como dice Foucault, se trata de “*hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; exigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar*”<sup>1253</sup>. Y este ejercicio de pliegue tecnológico, que liga el ejercicio de gobierno (las verdades del saber-poder) y su manifestación (en un decir veraz que moviliza la práctica aletúrgica), exige un nuevo *logos*, un nuevo régimen de verdad que, si bien se ejecuta de modo *técnico* reagrupando prácticas técnicas, sigue operando protagónicamente en la territorialidad metafísica de un cuerpo excariótico. He aquí su carácter ético y estético. He aquí el protagonismo del placer y del cuerpo. Si en la época del acontecimiento nos atraviesan minúsculos engranajes por los cuales pasa el poder, haciendo que la operación de plegado característica del hombre desaparezca como en los límites del mar un rostro de arena, se debe recrear, reunir y plegar inventivamente una nueva forma que sea consciente de los órdenes históricos que lo han llevado a ejecutarse de una determinada manera. Y estos ordenes, así como estás fugas que nos atraviesan – como vimos –, se deben *descubrir en nosotros*, motivo por el cual Foucault insiste en aprehender el repliegue desde una autonomía ética, estética y metafísica, y no desde una heautonomía metabiótica que pudiese descubrir, también, el repliegue y reagrupamiento del lenguaje al interior del objeto técnico<sup>1254</sup>. A pesar de ello, debemos hacernos eco de Foucault. Este intuye que el pensar ejecutado por la filosofía, que está siempre y todavía en vías de terminar, opera mediante un ensamblaje de *teché* y *logos* que, simultáneamente, se enfrenta a un repliegue y reagrupamiento lingüístico situado *contra* y *por fuera* de ella. Lo interesante – además –, es que, por una parte, el reconocimiento de esta experiencia límite de la filosofía (que “no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita”<sup>1255</sup>), reconociendo incluso el protagonismo de la escritura y de la muerte, no problematiza los *márgenes de la filosofía* desde la negatividad, la huella, el

---

<sup>1253</sup> Foucault, M. *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XIX, 1978, pp. 13-14, la cursiva es nuestra.

<sup>1254</sup> En un trabajo reciente, el filósofo argentino Pablo Manolo Rodríguez ejecuta una recreación de “las palabras y las cosas” de Foucault incorporando protagónicamente la propuesta de Simondon. Dicho trabajo, por ende, problematiza la ejecución de “las palabras *en* las cosas” en una época –la nuestra– dominada por la noción de información, la optimización de la vida y el gobierno por los algoritmos.

<sup>1255</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 372.



vacío y la carencia; y, por otro, admitiendo que el *re-pliegue tecnológico de saber, poder y subjetivación* se encuentra atravesado por singularidades impersonales y fuerzas el afuera, este no sucumbe a la tentación de reconducirlo todo a un mismo y único sobrepliegue univocista. En la problematización de Foucault,

“...nos enfrentamos a *puntos de resistencia* móviles y transitorios que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y *suscitando reagrupamientos*, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y *remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles*”<sup>1256</sup>.

Hay, ciertamente, líneas de fuga que abren surcos y rompen las unidades estratificadas, pero estas deben ser recreadas, reagrupadas y remodeladas. No se trata, sin embargo, de decir que toda desterritorialización debe indefectiblemente reterritorializarse (sensatez deleuziana ante lecturas ingenuas, apresuradas y/o desmesuradas). La territorialización, reterritorialización y/o cualquier modo de estratificación estará *siempre* para Deleuze supeditado al ejercicio de la *desterritorialización absoluta*. Para Foucault, en cambio, los *órdenes creativamente remodelados*, las reagrupaciones en que ética y estéticamente se pone en juego un nuevo régimen de verdad parecen ostentar el protagonismo. Después de la anterior cita, en efecto, Foucault es enfático en explicar que, para llevar a cabo una *revolución*, esta no debe ser puramente *molecular*, sino que se trata de un repliegue, de un reagrupamiento, de una protagónica “*codificación estratégica* de los puntos de resistencia”. Y, para nosotros, el ejercicio revolucionario de una *inversión* de la metafísica que *gira* hacia el terreno operativo de la metabiótica implica precisamente el advenimiento de una *nueva codificación estratégica que amplifica el tecno-logos de modo heautonómico*. Pero Foucault sigue aprehendiendo este repliegue desde una ejecución metafísica, en que las regiones irreductibles se trazan protagónicamente en un cuerpo excariótico que

---

<sup>1256</sup> Foucault, M. *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 117, la cursiva es nuestra.

pliega el afuera subjetivamente. Como bien apunta Deleuze, “lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: la vida en los pliegues (...) Aquí en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior”<sup>1257</sup>. Ahora bien, junto a esta *embarcación como zona de subjetivación* (es decir, junto a ese adentro del afuera como pliegue metafísico), a nosotros nos gusta imaginar la *embarcación como zona técnica de exclusión*; a saber, esa nave renacentista en que *la locura es puesta en el interior del exterior*. Porque no es sólo el loco, no es sólo su cuerpo el que es “encerrado en el navío de donde no se puede escapar (...) entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo”<sup>1258</sup>. Lo que es puesto en ese barco es también la locura como *modo de codificación*, como excedencia aletúrgica que, no pudiendo ser del todo excluida (como vimos, el ejercicio de gobierno requiere la manifestación de la ex-crecencia aletúrgica), permanece inscrita en una exterioridad que no es sólo subjetiva. La excrecencia aletúrgica también crece y se desarrolla en una red de objetos técnicos que ejercen una resistencia propia e igualmente excluida. Como le gustaba repetir a Simondon, “la mayor causa de alienación en el mundo contemporáneo reside en este desconocimiento de la máquina”<sup>1259</sup>. Pero esto Foucault no lo ve. Lo importante, para él, es el loco y no el barco<sup>1260</sup>. Ya vimos, en nuestro primer

---

<sup>1257</sup> Deleuze, G. *Foucault*. Op. Cit., p. 158.

<sup>1258</sup> Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>1259</sup> Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p. 31.

<sup>1260</sup> Si bien Foucault muestra una gran sensibilidad para aprehender dispositivos técnicos concretos como la cárcel, el hospital, la fábrica o la escuela, no es menos cierto que, para él, “la extensión de las instituciones disciplinarias no es, sin duda, otra cosa que el aspecto más visible de diversos procesos más profundos” vinculados a la ejecución humana de las prácticas de gobierno (y no, por tanto, a una lógica de gobierno inmanente al propio objeto técnico). Por ello, a pesar de que en la emergencia de la máquina carcelaria se reconozca la existencia de un “doble fundamento –jurídico-económico de un parte, técnico-disciplinario de otra–[el cual...] le ha dado inmediatamente su solidez”, dicha *concreción* no responde a un proceso de *concretización* inherente a la materialidad y evolución inmanente del propio dispositivo. En efecto, incluso lo que se denomina explícitamente como *fundamento técnico*, se encuentra supeditado a la ejercitación *disciplinaria* que instaura la sociedad humana en su ejercicio de gobierno: “en la solución de un problema técnico (...) se dibuja todo un tipo de sociedad”; a saber, una sociedad dominada por el *panoptismo*, el cual “debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones del poder con la vida cotidiana de los hombres”. Foucault, M. *Vigilar y*

movimiento, cómo Pascal Quignard ejecutaba, en un contexto distinto, el mismo procedimiento (a saber, una reflexión en que el enfoque protagónico y exclusivo radicaba en la humanidad de Butes, Ulises y Orfeo y que *ignoraba* por completo a la embarcación que los ponía en medio del acontecimiento), y vimos, también, como Heidegger se remontaba al inicio del poema de Parménides *ignorando* por completo el carro, las ruedas y los caballos gracias a los cuales el protagonista es puesto en el camino de la *Verdad*, de la *Diosa*, que es lo que a Heidegger, en definitiva, le importa de modo prioritario y exclusivo. Precisamente, es este recreado protagonismo de la verdad excariótica-metafísica, esta resonancia de la *aletheia* que deviene *alethourgia*, la que conduce a Foucault a conceptualizar el *heauton* como un elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto. El gobierno, si bien es técnico, se ejecuta para él con un protagonismo de los juegos de verdad que le impide aprehender el ejercicio de una forma de gobierno ajena a la verdad metafísica e inherente al modo de existencia del objeto técnico; es decir, que le impide aprehender ese *reagrupamiento que debemos pero que aún no podemos pensar* en tanto que *repliegue cibernético*. Ahora bien: ¿aprehende este modo heautonómico de *gobierno cibernético* Norbert Wiener cuando define a la *cibernética* como la ciencia de la dirección y la comunicación explicitando que dicho vocablo fue derivado “de la voz griega *kubernetes* o timonel, la misma raíz de la cual los pueblos de Occidente han formado gobierno”<sup>1261</sup>? En modo alguno. Si bien Wiener realiza un trabajo espectacular tendiente a comprender y desentrañar el *gobierno de las máquinas*, no es menos cierto que su principal preocupación es la generación de una teoría de la comunicación en que se sumergen operativamente tanto las máquinas autopoietico-metafísicas como las máquinas metabiótico-cibernéticas:

“Afirmo que el funcionamiento en lo físico del ser vivo y el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. Ambos poseen receptores

---

*castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 213, 235, 219 y 208, respectivamente.

<sup>1261</sup> Wiener, N. *Cibernética y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1988, p. 15.

sensoriales en una etapa de su ciclo de operaciones, es decir, ambos cuentan con un aparato especial para extraer informes del mundo exterior a bajos niveles de energía y para utilizarlos en las operaciones del individuo o de la máquina”<sup>1262</sup>.

Estamos totalmente de acuerdo con la afirmación de Wiener en lo concerniente a la ejecución de unas *tentativas análogas* de regulación que aprehenden a la máquina autopoietica y a la máquina cibernética como sistemas de retroalimentación que reciben información del medio y ejecutan ciclos de trabajo ejecutando el mundo externo. Esta aprehensión conjunta, en efecto, permite escapar del insostenible privilegio sempiterno puesto en juego por la verdad de un ser viviente (ya sea de modo aletúrgico, o como ocultamiento-desocultamiento) que, de paso, conceptualiza a *lo cibernético* como un mero “pensar representante-calculador”<sup>1263</sup>. Para Heidegger, como sabemos, la nueva ciencia fundamental (a saber, la cibernética) implica un imparable desencadenamiento de la racionalización que conduce al *triunfo de un mundo científico-técnico*, de una *civilización mundial* que olvida al ser y su verdad esencial, sobre la cual se despliega cualquier tentativa de racionalización científica. De este modo, en tanto que lo cibernético es lo técnico –Heidegger lo dice literalmente: “cibernético, es decir, técnico”<sup>1264</sup> –, se comprende que este subordine la *techné* al *logos*, instruyéndonos sobre una *esencia de la técnica* que, guardando relación con la verdad del ser (es decir, con su ocultamiento-desocultamiento), se constituye en el (de)fundamento de la cibernética que, por ende, no es nada técnico. En Foucault, como vimos, la *techné* y el *logos* se ejecutan conjuntamente desde el principio (tanto en las prácticas aletúrgicas como en el ejercicio de gobierno), pero el eje fundamental sigue siendo la producción y manifestación metafísico-excariótica de discursos verdaderos que, por tanto, pasan por alto e ignoran el modo de existencia de los objetos técnicos. Con Wiener, por el contrario, asistimos a la reivindicación de la *máquina cibernética* que es aprehendida de forma conjunta y simétrica en relación a la

---

<sup>1262</sup> Wiener, N. *Cibernética y Sociedad*. Op. Cit., p. 25.

<sup>1263</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 80.

<sup>1264</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Op. Cit., p. 79.

máquina autopoietica. Si bien ambas máquinas no son igualadas en una ingenua relación de identidad –recordemos que, precisamente, se trata de “tentativas análogas de regular la entropía”, y no de tentativas idénticas–, dicha ejecución de una identidad de relaciones continuará sin aprehender la operación conjunta, pero asimétrica, de la máquina autónoma y la máquina heautónoma. A esto apuntábamos, hace un momento, cuando afirmábamos que la cibernética de Wiener, como teoría general de la comunicación, hacía que en ella se *sumergieran* de forma simétrica ambos modelos operativos de maquinación.

Pero, ¿quiere esto decir, por ende, que dicho gesto informacional/comunicativo en que ambas máquinas operativamente se diluyen nos acerca al *repliegue cibernético* deleuziano en que todo se sumerge en la univocidad desterritorializante de un único y mismo océano? En lo absoluto. Si bien para Wiener, como para Deleuze, el devenir del universo es contingente, probabilístico y siempre creciente/efervescente –“se llama entropía a la medida de esa probabilidad, cuya característica principal es la de ser siempre creciente” –, no es menos cierto que, para el primero, “existen enclavados locales, cuya dirección parece opuesta a la del universo”<sup>1265</sup>. Y, dichos enclaves locales –de los cuales forma parte la máquina viviente y la máquina cibernética– no se constituyen en meras estratificaciones que territorializan la potencia virtual de un devenir desterritorializante, sino que se trata de *tentativas organizadas que buscan regular* el devenir entrópico del universo: “así como la entropía es una medida de desorganización, la información, que suministra un conjunto de mensajes, es una medida de organización”<sup>1266</sup>. Por lo tanto: si para Deleuze, en el fondo, todo es siempre reconducido al puro devenir *en fuga* de la desterritorialización absoluta, en el caso de Wiener tenemos que el protagonismo problemático de su propuesta corre por cuenta de *una medida de organización*, de un *orden informativo* que “contraviene” al devenir de un universo contingente y entrópico en su despliegue efectivo. Y esta tendencia al orden informático-analógico, que precisamente aprehende el devenir como encadenamiento metaestable de diferentes fases/enclaves locales (entre ellas, la cibernética y la viviente), es la que amplificará Simondon en su intento de

---

<sup>1265</sup> Wiener, N. *Cibernética y Sociedad*. Op. Cit., p. 14.

<sup>1266</sup> Wiener, N. *Cibernética y Sociedad*. Op. Cit., p. 21.

construir un *paradigmatismo analógico*; a saber, una *allagmática* como teoría general de las operaciones. En este sentido, si “la cibernética marca el comienzo de una *allagmática general* (...) el programa de la *allagmática* –que apunta a ser una cibernética universal– consiste en hacer una teoría de la operación”<sup>1267</sup>. Simondon, de hecho, es enfático en recalcar que el trabajo de Wiener tiene históricamente el valor de un nuevo *Discurso del método*; aunque, simultáneamente, enfatiza que dicho trabajo, al carecer de la unidad interna del texto cartesiano, se ve impedido de universalizarse y constituirse en una *lógica cibernética* de tipo *allagmático*. Dicho de otro modo: para Simondon,

“la cibernética de Norbert Wiener es así una matemática de las operaciones; en lugar de ser previa al desarrollo de las ciencias objetivas, es posterior a estas. Por otra parte, traduce una normatividad inherente a las operaciones que teoriza, en lugar de imponer una normatividad *a priori* a las ciencias cuyo instrumento sería. Las matemáticas, que aparecen al científico como un instrumento dado, son quizás ellas mismas fruto de una teoretización anterior”<sup>1268</sup>.

Para Simondon, en efecto, la ejecución de un *paradigmatismo analógico* implica captar el ser antes de toda separación entre operación y estructura; a saber, implica el advenimiento de *un saber sintético axiontológico* del cual surge tanto la *operación matemática* (por ejemplo, la cibernética aplicada de Wiener) como la *teoría de la estructura* (de una ciencia determinista y analítica). Por tanto, la *allagmática* tiene como deber “determinar la verdadera relación entre la estructura y la operación en el ser (...) entre la *ciencia analítica* y la *ciencia analógica*”<sup>1269</sup>. Y, si bien está lógica acontecimental del “entre” –que ya hemos discutido reiteradamente–, asume explícitamente que dicho *paradigmatismo analógico* se define como la *puesta en relación de dos operaciones* (a saber, la

---

<sup>1267</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 472.

<sup>1268</sup> Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Op. Cit., p. 184.

<sup>1269</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 478.

analítica y la analógica que, desde nuestra problematización, adoptaría el modo operativo de la metafísica y la metabiótica), no es menos cierto que es aquí, en esta *intermediación*, en donde se ejecutan protagónicamente las operaciones metaestables que generan *desfases en el ser*; a saber, en donde se produce la *conservación del ser a través del devenir*. Por ende, si en la pregunta por la *relación entre la estructura y la operación*, el pensamiento filosófico se decanta y desbalancea hacia el lado de la estructura, nos encontraremos con una suerte de *objetivismo fenomenológico* de tipo kantiano; y si, por el contrario, se presta una atención protagónica a la operación, lo que emerge –por ejemplo– es un *intuicionismo dinámico* de tipo bergsoniano. Al antídoto, de este modo, pasa por *mantenerse entre la ciencia analítica y la ciencia analógica* mediante la ejecución de una *síntesis allagmática*. Recordemos que, para Simondon, la filosofía –como *técnica de la técnica*; a saber, como *tecnología*– tiene por finalidad desarrollar una nueva red de puntos relacionales entre el ser humano y el mundo que permita *resolver en lo colectivo* –y no en lo particular–, las problemáticas tensiones generadas entre la *individuación psíquica* y la *individuación colectiva*. Es por este motivo –a saber, por la necesaria *resolución en lo colectivo*, ejecutada *entre mundo e individuo*–, que para Simondon resulta indispensable y necesario tomar consciencia del modo de existencia del objeto técnico, en tanto que será precisamente en la reticulación de *redes técnicas* en donde el mundo humano es capaz de adquirir un alto grado de resonancia interna. Es en la mediación concreta de la tecnología –dicho de otra manera–, en donde se resuelve y sintetiza allagmáticamente la tensión entre lo psíquico y lo colectivo que permite ensamblar metaestablemente el mundo natural y el mundo humano.

He aquí el retorno y repliegue de esa paradójica unidad foucaultiana que debemos pero que aún no podemos pensar, pero ejecutada por fuera del lenguaje y por fuera del protagonismo de la corporalidad metafísico-excariótica. Simondon, de hecho, es explícito en recalcar que “el progreso *humano* consiste en que el hombre, luego de haber impulsado hasta la saturación las posibilidades del lenguaje, se dirige hacia las técnicas y entra en un nuevo campo de desarrollo”<sup>1270</sup>. Pero, ¿qué ocurre si descubrimos que las técnicas siempre han estado presentes, desde el advenimiento procariótico de los primeros seres

---

<sup>1270</sup> Simondon, G. *Sobre la técnica*. Buenos Aires: Cactus, 2017, p. 262.

vivientes? ¿Qué ocurre si, como hemos visto, la *techné* precede al logos y, por tanto, incluso la *individuación psíquica* debe ser aprehendida como una *individuación tecno-lógica*? Si el pensar y el lenguaje son aprehendidos como tecnologías, ya no se puede simplemente sostener que en la *intermediación tecnológica* de la red externa de objetos técnicos es donde se ejecutará una síntesis allagmática que resolverá problema. Por mucho que la aprehensión simondoniana del devenir como encadenamiento de estados metaestables (del que la *tecnología politécnica* ejecutada por la *filosofía* constituiría el último eslabón de la cadena), exorcice la ejecución deleuziana de un puro devenir desterritorializante (en tanto que “el pensamiento filosófico debe mantener la continuidad entre las etapas sucesivas”<sup>1271</sup> para instituir un verdadero diálogo entre el mundo natural y el mundo humano), esta amplificación del encadenamiento intermediario (*entre* operación y estructura; *entre* sintético y analógico), implica la aceptación de una única dimensión resonante que se constituye en *el acontecimiento* que pone en relación dos series de operaciones. Si bien Simondon, siguiendo la línea de Leroi-Gourhan, reconoce el modo de existencia diferenciado del objeto técnico (no cayendo en la conceptualización de la máquina cibernética como un sobrepliegue univocista, sino que análogo), este, amplificando allagmáticamente la cibernética de Wiener –recordemos que, precisamente, se trata de ejecutar una *cibernética universal* con un protagonismo de la *información*–, conduce todo el problema a una zona integral y simétrica de solución. De esto modo, salvando la *disolución* cibernética deleuziana mediante la apelación a una zona *de-solución*, Simondon construye su propia *acontecimentalidad resolutive* en que entra tanto la *physis* como las máquinas autopoieticas y cibernéticas, sólo que *resguardando* la progresión metaestable de los órdenes (físicos, vitales, psíquicos y colectivos) que se ejecutan en fases pre-individuales, individuales y trans-individuales.

Para nosotros, por el contrario, el *encabalgamiento* de las series metabiótica y metafísica no se produce en el protagonismo sempiterno del *entre* que, además, busca resolver el problema mediante una síntesis allagmática. Esto, en resumen, ocurre porque para nosotros –a diferencia de Simondon–, la emergencia de la individuación vital en el devenir de la *physis* no es aprehendida

---

<sup>1271</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., p. 242.



como una *interrupción que prolonga* una individuación física que, en ausencia de dicha semilla de vida, simplemente hubiese agotado sus potenciales pre-individuales en una rápida e inmediata ejecución efectiva. Así, para Simondon, la individuación vital prolonga la individuación física convirtiéndola en un *teatro de individuación*; a saber, en ese *entre acontecimental* (en que se abre la sucesión cronológica y la simultaneidad lógico-metafísica) a la que siempre se retorna en busca de-solución, de resonancia, de amplificación. No obstante, si bien el *juego encabalgado de simultaneidad y sucesión* opera desde la primigenia operación de pliegue ejecutada por las células procarióticas (y no, como apuesta Stiegler, sólo desde la *anticipación* propia del homínido ejecutada en un cuerpo sapiens de especie), dicho encabalgamiento de lo simultáneo y lo sucesivo no es un mero prolongamiento de lo físico (un espaciamiento temporalizado que, a diferencia de Derrida, se aprehende a partir de un motor positivo), sino que este se constituye en un *contratiempo* (musical y técnico) que contraviene el devenir silencioso del espacio-tiempo. Dicho en otros términos: así como Simondon defiende la emergencia de un modo de existencia diferenciado del objeto tecnológico debido a su ejecución técnica (es decir que, si bien depende del ser humano, no se constituye únicamente en una extensión y/o prolongamiento de este, ensamblándose/ejecutándose de un modo propio), el ejercicio de pliegue de la vida (a saber, la contorsión técnica que pliega un adentro del afuera), debe ser aprehendida como un modo propio de ex-sistencia (y no sólo como un prolongamiento que ralentiza el devenir de la physis oponiéndose ordenadamente a su inminente desorden y entropía). Si Wiener insistía en aprehender la ejecución de la vida y de la máquina cibernética como una análoga tentativa organizada que buscaba regular informáticamente el devenir entrópico y desorganizado del universo, Simondon se hará eco de este diciendo que “la máquina, obra de organización, de información es, como la vida y con la vida, lo que se opone al desorden (...) La máquina es aquello por medio de lo cual el hombre se opone a la muerte del universo: hace más lenta, como la vida, la degradación de la energía, y se convierte en estabilizadora del mundo”<sup>1272</sup>. No es casual, en este sentido, que cuando Simondon se refiera a la tarea encomendada al pensamiento filosófico, nos comunique que esta consiste en “retomar el

---

<sup>1272</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., pp. 37-38.

devenir, es decir, ralentizarlo para profundizar su sentido y hacerlo más fecundo”<sup>1273</sup>. Sin embargo, como hemos propuesto en la escritura de este trabajo, la ejecución-ejecutante de la vida y el pensamiento no sólo efectúan una labor de ralentización organizada y estabilizadora del mundo, sino que también juegan un rol acelerante que propaga catalizaciones difractivas en la ejecución de su mundo. La ejecución de la vida, al *hacerse eco* en su doble vertiente (metafísica y metabiòticamente) no elige/encarna una *medida de organización* que se opone a una *medida de desorganización*, sino que las despliega indefectiblemente a ambas. Como dijimos, la vida ejecuta una *estimación* de la physis desplegada en una doble vertiente, razón por la cual *ambas medidas* se hacen eco en la operación del vivir y del pensar que se ejecutan afectiva y efectivamente. Además, encabalgada a dicha ejecución afectivo/efectiva del *pliegue* del pensar y de la vida, se *sobre-despliega*, con una propia y diferenciada heautonomía, la ejercitación metabiòtica de un *doble* que es pura efectividad no afectiva, la cual se desfasa junto a la vida y en la vida de forma gradual y progresiva. Esto, sin embargo, no nos debe conducir a la ingenua distinción dicotómica en que la medida de organización ralentizante corre por cuenta de la serie metafísica de la vida y su autonomía, mientras que la medida de desorganización acelerante es puesta de forma exclusiva en el *doble* metabiòtico que ejecuta su heautonomía. Ya mencionamos, hace escasas líneas, que el *redoble estimativo* del pliegue de vida se ejecuta de forma inmanente a la serie autonómico-metafísica. Y el *doble* heautonómico, por su parte, si bien carece de afectividad propia con la cual darse un territorio (es decir, con la cual plegarse patológicamente sobre sí mismo), esto no implica que su modo de operación sea siempre y puramente entrópico/propagativo. Antes bien, como vimos en nuestro anterior movimiento, el *doble* heautonómico de la zona de habitabilidad terrestre no sólo se constituye en la condición de posibilidad de la operación de pliegue propia de la vida, sino que esta incubadora, que permite el ejercicio de la vida en sí misma como auto-nomía auto-productiva, al devenir *doble robótico* (es decir, al constituirse como *máquina cibernética* en el *redoble* metabiòtico de la tecnología metafísica), hace que su *alopoiésis*, en sí misma, cobije en un espacio habitable a un *redoble* de la vida que hace que esta pueda vivir por fuera de sí misma. Como

---

<sup>1273</sup> Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Op. Cit., p. 230.

hemos insistido, esta exteriorización se ejecuta desde el primigenio ejercicio de pliegue de las primeras células procarióticas; pero, muy diferente es exteriorizarse de modo secundario que hacerlo de modo protagónico (lo cual ocurre –como hemos insistido–, con la *inversión* de la metafísica excariótica y su co/respondiente *giro* hacia el doblez robótico de la preeminencia metabiótica).

Llegados aquí, hagámonos eco esquemáticamente de nuestro recorrido:

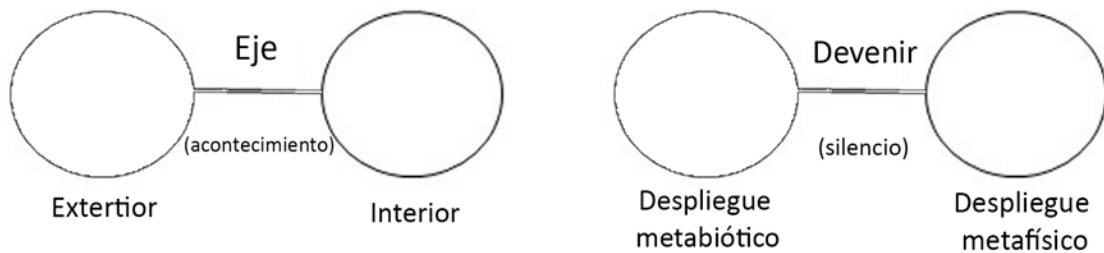
	EJECUCIÓN METABIÓTICA DESDE LA SENSIBILIDAD PROCARIÓTICA	EJECUCIÓN METABIÓTICA DESDE LA SENSIBILIDAD EUCARIÓTICA	EJECUCIÓN METABIÓTICA DESDE LA SENSIBILIDAD EXCARIÓTICA	
			Tecnología metafísica (pensamiento)	Tecnología metabiótica (cibernética)
<b>PLIEGUE:</b> predominio de lo <i>unívoco-inmediato</i> .	Zona de habitabilidad planetaria que provee alimento y movilidad colectiva.	Generación de hábitats y biotopos mediante ejecuciones autopoieticas de segundo orden.	Uso inmediato de herramientas y coordinación de coordinación de acciones simbólicas (modo mágico).	Maquinaria artesanal (que opera en co-respondencia ecológica con el ritmo divino).
<b>DESPLIEGUE:</b> predominio lo <i>equivoco-mediado</i>	Ejecución de zonas específicas de las que se extrae alimento y adquisición técnica de movilidad particular que territorializa el ambiente.	Territorialización del hábitat y construcción de dispositivos técnicos por fuera de la corporalidad (por ejemplo: nidos, colmenas).	Construcción de herramientas y coordinación de coordinación de acciones simbólicas (modo estético-religioso).	Maquinaria mecánica (que opera en co-respondencia ecológica con el ritmo racionalista).
<b>REPLIEGUE:</b> predominio de lo <i>análogo-relacional</i>	Oxigenación de la atmósfera y creación de una nueva bio-esfera colectiva y ensamblaje en red de una multiplicidad bacteriana.	Territorialización de la propia corporalidad a partir del bipedismo.	Construcción de herramientas con herramientas y coordinación de coordinación de acciones simbólicas (modo filosófico)	Maquinaria cibernética (que opera en co-respondencia ecológica con el ritmo del acontecimiento).

Ahora bien, para que se produzca la *inversión-giro* que hace de la *máquina cibernética* un protagonista *doble ro-biótico* efectivo (y, así, poder problematizar el *plano de inminencia* que surge de esta nueva resonancia rítmica), debemos aprehender, primeramente, el encabalgamiento de co-respondencias operativas que emergen a partir de la ejecución tecnológico-metafísica del pensar filosófico y la ejecución tecnológico-metabiótica de las máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas que pasamos por alto en nuestro primer movimiento (en donde nos centramos –como recordaremos– únicamente en el despliegue del pensamiento filosófico en occidente). Por ende, debemos *ecografiar* la última columna de la tabla precedente, precisamente atendiendo al hecho de que la *operación ecográfica* se constituye en la primigenia tecno-logía: primero, desarrollada desde un protagonismo de la metafísica (como *plieque del pensar* ejecutado desde una máquina autopoietica) y, luego, desde el protagonismo de la operación metabiótica (como *doble robótico* ejecutado desde una máquina cibernética). No se trata, por tanto –como hacen Deleuze y Guattari–, de seguir insistiendo en que se trata de una sola y misma *máquina*, de un sólo y mismo *sobreplieque* que entra en regímenes diferentes; a saber, régimen del deseo microfísico molecularizante v/s régimen del anti-deseo macrofísico molarizante: “la tecnología supone máquinas sociales [técnicas] y máquinas deseantes (...) Son las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen”<sup>1274</sup>. Antes bien, como hemos insistido –e insistiremos–, si bien ambas máquinas se encabalgan y se hacen difractivamente eco, el ejercicio de *plieque autónomico* y el ejercicio de *doble heautónomico* no deben ser *fundidos* (entre ellos) ni *confundidos* (con el puro devenir del universo). Como dijimos, el *devenir* se amplifica en el movimiento de *desplieque* metabiótico y en el movimiento de *desplieque* metafísico, lo cual no

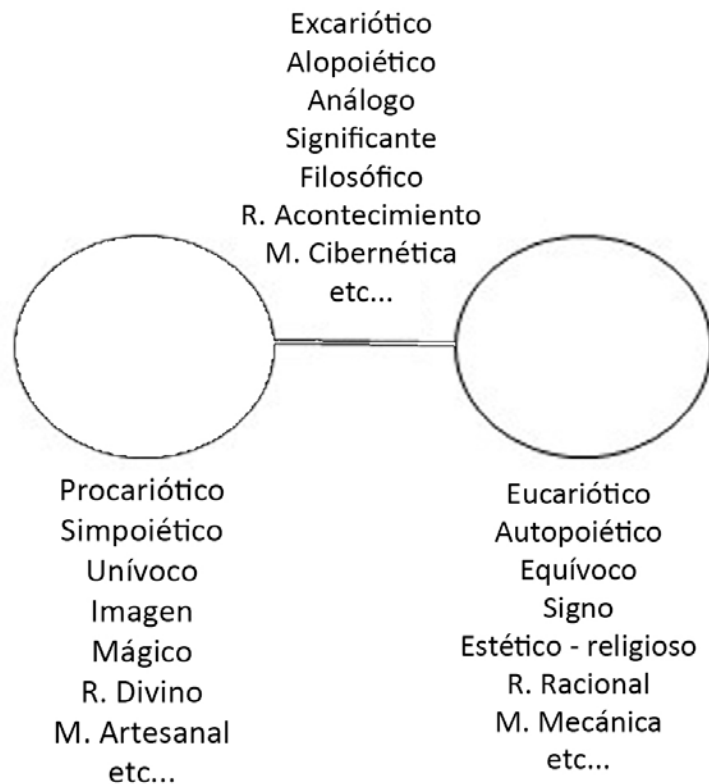
---

<sup>1274</sup> Si bien Deleuze y Guattari aceptan que una *máquina técnico-cibernética* puede entrar en un régimen en el que se supondría liberada y liberadora (no siendo puramente estratificante, restrictiva y controladora), esto sólo ocurriría si en dicha máquina cibernética se vuelve protagonista lo deseante y lo molecularizante; es decir, si se vuelve protagonista el *sobreplieque* del puro devenir desterritorializante. De igual modo, una *máquina autopoietica*, para suponerse liberada y liberadora, debe entrar en el *deseo* (entendido como fuerza de devenir, y no como interioridad colectivo-simpoiética de la vida), debe dejarse atravesar por singularidades impersonales y potenciales pre-individuales que, de ser detenidos, de ser oprimidos por un régimen anti-deseante, harán de dicho liberado y liberador *cuerpo-sin-órganos*, un cuerpo organizado, molarizado y estratificado en la detención de su movimiento creador. Ver Deleuze, G. & Guattari, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985, p. 408.

quiere decir que el *devenir silencioso* sea homologable al *despliegue rítmico-propagativo*, ya sea en su modo metabiótico o en su modo metafísico. Nuestro *grafo vital*, en este sentido, sirve también para expresar la relación entre el devenir silencioso y el despliegue rítmico:



Pero, es más: nuestro *grafo vital*, en realidad, se puede hacer eco de todas y cada una de las distinciones rítmicas que hemos elaborado a lo largo de este trabajo:



Ahora bien: ¿no implica esto construir un nuevo océano en que, en el fondo, todo se problematiza de un único y mismo modo? ¿No estamos, simplemente, incorporando un encadenamiento progresivo de amplificaciones y redobles que, siendo diferentes y diferenciados, no obstante se constituyen en el único modo operativo de generar invención, recreación y cambio? Este será el caso si no logramos dar cuenta del *encabalgamiento asimétrico y simultáneo* de los diferentes grafos ecografiados. De quedarnos sólo con lo anterior, estaríamos afirmando la multiplicidad diferida en el tiempo, pero no el encabalgamiento asimétrico de lo metafísico y lo metabiótico en la ejecución de su contratiempo. Podríamos defendernos, ciertamente, diciendo que cada grafo muta en sí mismo de modo asimétrico (recordemos, por ejemplo, como la rueda de la exterioridad trascendente, al ser ejecutada en el *modo místico* del ritmo divino, era experimentada paradójicamente como una interioridad viviente y, al generarse el *despliegue teológico*, la rueda de la interioridad inmanente asumía la forma de un Dios trascendente). De este modo, dentro de cada *círculo* de nuestro grafo se amplifican una multiplicidad de ejecuciones tecno-gráficas que hacen que nuestro círculo se transforme en *una esfera* tridimensional asimétricamente recreada. Y cada esfera, al *hacerse eco* de todas sus disposiciones ejecutivas en su actividad de *hacerse eco/morada*, se vuelve una estructura fractal en que el grafo vital se repliega recreándose de forma encabalgada. Además –diríamos–, en tanto que su actividad ecológica también implica *hacerse eco* de modo propagativo, esta operación fractalizada también se irradia ejecutivamente sobre el medio; es decir, sobre los otros círculos y esferas (en su multiplicidad de dimensiones ejecutivas) que se vuelven hiperbólicos/elípticos dejando de ser simples estructuras euclidianas. Pero, ¿no entramos así en la molecularización infinitesimal de un único y mismo acontecimiento? ¿No claudicamos, finalmente, ante ese seductor “vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano”<sup>1275</sup>? En modo alguno.

Cuando decimos que la vertiginosa operación de grafos fractales circulares que se hacen hiperbólicos y elípticos se propaga ejecutivamente sobre el medio, hay que entender que el medio externo no se restringe sólo al ejercicio de una multiplicidad de pliegues internos y externos, sino que también al devenir

---

<sup>1275</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 52.

de la physis como *eje-acontecimiento*. En nuestro grafo, de hecho, hemos trazado un *eje-cuerda* que conecta las ruedas/esferas mediante un acoplamiento/encabalgamiento. Así, estas cuerdas son aprehendidas en diferentes *estados vibracionales* a partir de la actividad rítmica con que opera la ejecución de la vida (lo cual, en modo alguno, quiere decir que dichas cuerdas no vibren de modo silencioso en su propia emergencia efectiva). En efecto, lo hacen, en tanto que el propio *doble heautonómico* que posibilita el ejercicio de pliegue autónomo (es decir, que posibilita la irrupción de esferas que difractan el devenir en una serie metafísica y una serie metabiótica), da cuenta de que dichas cuerdas, como mínimo, son capaces de *doblarse* a partir del ejercicio cíclico e hipercíclico del devenir del universo en al menos alguna de sus dimensiones. Esto, sin embargo, sólo se puede aprehender ecográficamente de modo retrospectivo; a saber, invirtiendo la propagación que se hace eco del devenir físico. Por lo demás –he aquí, de nuevo, la irrupción de la *asimetría*<sup>1276</sup>–, el devenir de la physis se alcanza progresivamente de modo técnico (recordemos, por ejemplo, la paulatina propagación intensiva y extensiva de los pliegues vivientes a partir de una secuencia encabalgada de innovaciones técnicas). Y una de estas invenciones, como vimos, es el desarrollo excariótico de la *ecografía* (a saber, del *pensar* como primera *tecno-logía*), a partir de la cual el viviente homínido podrá *hacerse eco* simbólicamente del universo. Si bien, desde el comienzo, la capacidad afectivo/efectiva de amplificar en sí mismo el devenir depende de la ejecución efectiva y exteriorizada del mismo devenir físico (pensemos en el uso de las primeras herramientas y en el ejercitación del bipedismo), la relación entre el hacerse eco metafísico y el hacerse eco metabiótico es *diasimétrico* en tanto que uno sólo de los modos se repliega de

---

<sup>1276</sup> Para ser más exactos, deberíamos comenzar a utilizar el término “*diasimetría*”. En tanto que la *sim-metría* (así como la *sim-patía*), implican la aprehensión de una cierta igualdad o equivalencia (por ejemplo, una correspondencia exacta de medidas y/o pasiones/sentimientos), resulta adecuado hablar de la existencia de una *asimetría* entre la metabiótica (que *estima* de modo heautonómico) y la metafísica (que *estima* de modo autónómico). Ahora bien: el prefijo “sim” da cuenta, también, de la ejecución de una *operación conjunta* (por ejemplo, en los ya tratados conceptos de *sim-biosis* y *sim-poesis*), razón por la cual el ensamblaje de metafísica y metabiótica podría ser aprehendido mediante el concepto de “*di-simetría*”; a saber, operación simultánea y encabalgada de dos tipos de operaciones. Por ende, en tanto que la ejecución-ejecutante de la vida puede ser aprehendida como una *asimetría* y, a su vez, como una *disimetría*, es que proponemos la utilización de un nuevo concepto; a saber, la *di-a-simetría*.

modo afectivo. Decíamos, en este sentido, que por mucho que un viviente excariótico pueda ser afectado efectivamente a distancia por un suceso/elemento lejano y remoto, esto no implica la puesta en juego de una reciprocidad ejecutiva en que dicho suceso/elemento sea efectivamente contactado por la vibración afectiva del pliegue metafísico-metabiótico. Se requiere, por el contrario, tecnología efectiva que permita ir al encuentro; es decir, se requiere la puesta en juego de maquinaria alopoiética con la cual aprehender progresivamente el devenir, el eje, el acontecimiento (pero desde una acontecimentalidad que ya no es la del *entre*, sino la del *encabalgamiento que se hace eco*).

En este contexto, nuestra labor inmediata será dar cuenta del encabalgamiento en que se difracta ecológicamente la tecnología metafísica del pensar (es decir, los diferentes ritmos del pensamiento filosófico) y la tecnología metabiótica de la maquinaria alopoiética en sus ritmicidades artesanales, mecánicas y cibernéticas. Y, una vez hecho esto, podremos entrar de lleno a problematizar *el plano de inminencia* en que se ejecuta actualmente nuestro pensamiento. Este, de momento, ha sido anunciado y esbozado desde una multiplicidad efervescente de trazos y gestos; pero, sin embargo, aún no se ha mostrado de forma simple y concreta cómo el *redoble* diasimétrico del grafo vital (es decir, de un grafo ejecutado de modo heautonómico/metabiótico y de un grafo ejecutado a partir de un modo autonómico/metafísico), son ensamblados en un mismo ejercicio encabalgado en que se conjuga simultáneamente lo unívoco, lo equívoco y lo análogo. Como acertadamente expresan Guattari y Deleuze, “tenemos conceptos, creemos tenerlos, tras tantos siglos de pensamiento occidental, pero no sabemos muy bien dónde ponerlos, porque carecemos de un auténtico plano”<sup>1277</sup> que, para ellos, será aprehendido como *plano de inmanencia*. Nosotros, por nuestro lado, intentaremos *invertir* los juegos de inmanencia-inmanencial y trascendencia-trascendental *girando* hacia la recreación ecológica de *un plano de inminencia*. Trazarlo, no obstante, implica seguir recorriendo la ejecución progresiva de la tecnología metabiótica y la tecnología metafísica a partir del despliegue de la ecografía. Eco-grafiar es *estimar* tecnológicamente de forma excariótica, y esta estimación –como hemos

---

<sup>1277</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 103.



insistido-, se despliega encabalgando afectividad y efectividad de forma ecológica. Desde la ejecución del bipedismo y el uso inmediato de herramientas (es decir, desde la ejercitación de un *pensamiento mágico* que efectúa una corporal ins-critura), se comienza a sembrar un cuerpo de logos que, al desplegarse mediante la ejecución de un pensamiento estético-religioso, comienza a ex-cribir (es decir, a redoblar en la exterioridad) una capacidad simbólica que deviene imagen (excrita de forma pictográfica), signo (excrito de modo ideo-fonográfico) y significante (excrito alfabéticamente en un repliegue de lo simbólico ejecutado por fuera del cuerpo excariótico-metafísico). Y este repliegue alfabético -decíamos-, al replegarse simultáneamente sobre una multiplicidad de cuerpos excarióticos reunidos en grandes ciudades y civilizaciones (lo cual, precisamente, resultaba posible debido a la inscritura y excritura técnica del logos que permitía ejecutar una coordinación de coordinación de acciones en grupos de gran tamaño mediante la construcción de leyendas, mitos, dioses y religiones), daba paso al ejercicio protagónico de una nueva forma de pensar; a saber, un *pensamiento filosófico* que, afirmando doblemente el simbolismo analógico (tanto en la interioridad de su cuerpo como en la exterioridad de un sistema lingüístico-alfabético), comienza a aprehender la physis de un modo místico en que aún resuena el operar mítico del pensamiento estético-religioso.

Ahora bien, al pintar rápidamente este cuadro omitimos deliberadamente un asunto fundamental que determinará la ejecución ecográfica del pensamiento filosófico en su ejercicio encabalgado que se hace eco con la maquinaria metabiótica. Adelantemos, de inmediato, que esta omisión guarda relación con la doble vertiente ecológica de la *estimación* que, al devenir excariótica y tecnológica, se redoblará no sólo en *letra* (con la cual, por ejemplo, se podrán *contar* historias, mitos y leyendas), sino también en *número* (a partir del cual se comienzan a *contar* los días, las mercancías o las estrellas). El propio Leroi-Gourhan era enfático en recalcar que “la escritura nace al mismo tiempo que la metalurgia (...) las sociedades agrícolas (...) se forjan un instrumento de expresión simbólica a la medida de sus necesidades (...) comenzó como instrumento contable y rápidamente se transformó en el útil de la memoria

histórica”<sup>1278</sup>. Sin embargo, este no da cuenta de los encabalgamientos y amplificaciones recíprocas que se producen entre el número y la letra. Y, *tenerlo ecológicamente en cuenta*, no sólo nos permitirá aprehender de mejor manera las relaciones establecidas entre la tecnología metafísica del pensamiento filosófico y la tecnología metabiótica de las máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas, sino que también –de modo simultáneo–, nos permitirá ecografiar, desde una nueva ritmicidad, la vieja e inveterada disputa entre el *poema* y el *matema*. En la *lógica del acontecimiento* hemos visto como Heidegger y Foucault, desde problemas y ritmicidades diferentes, desarrollan propuestas filosóficas en que el protagonismo corre por cuenta de la letra/poema. Desde otra vereda, autores como Alain Badiou, disputarán el acontecimiento desde un protagonismo del *matema* en que la ontología se vuelve matemática, siendo la matematicidad de lo múltiple puro lo que permite pensar el ser en sí mismo rompiendo con el protagonismo del poema: “hay que desarrollar la ruptura con el predominio lingüístico, y ello en la doble forma de su aparición: la filosofía analítica anglosajona, la filosofía del lenguaje ordinario y la pragmática, por un lado; la hermenéutica del *Dasein* y la archiestética del poema, por otro”<sup>1279</sup>. Por el contrario, para nosotros, no hay ruptura entre letra y poema, sino continuo encabalgamiento rítmico en que varían los protagonismo y preeminencias. En que varían, también, las ejecuciones rítmicas del pensar y las ejecuciones de la maquinaria técnica. *Letra y número, matema y poema*, se constituyen en dos irrenunciables ejecuciones que amplifican de modo diferenciado y encabalgado la *afectividad/efectiva* que pone en juego la *estimación* de la vida.

Pero, antes de entrar de lleno en ello, hagámonos eco de las principales coordenadas rítmicas de nuestro tablero de juego:

---

<sup>1278</sup> Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Op. Cit., p.178.

<sup>1279</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.118.

	<b>PLIEGUE:</b> predominio de lo <i>univoco-inmediato</i>	<b>DESPLIEGUE:</b> predominio lo <i>equivoco-</i> <i>mediado</i>	<b>REPLIEGUE:</b> predominio de lo <i>análogo-</i> <i>relacional</i>
<b>MAQUINARIA ARTESANAL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Antigüedad.</li> <li>- Correspondencia con la <i>tecnología mística</i> del ritmo divino.</li> <li>- Objetos técnicos como <i>extensión directa</i> del cuerpo y ejecución inmediata sobre la physis. Ej.: cuchillo, espada, montura, escritura, etc.</li> <li>- Fuente de energía: <i>gesto tecnológico directo</i> del ser humano.</li> <li>- Máquina económico/política: primeras civilizaciones e Imperio romano.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Edad media.</li> <li>- Correspondencia con la <i>tecnología teológica</i> del ritmo divino.</li> <li>- Objetos técnicos como <i>extensión indirecta</i> del cuerpo y ejecución inmediata sobre la physis. Ej.: pólvora, lentes, brújula, manuscritos, etc.</li> <li>- Fuente de energía: <i>gesto tecnológico indirecto</i> del ser humano.</li> <li>- Máquina económico/política: feudalismo teologizado</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inicio época moderna</li> <li>- Correspondencia con la <i>inversión-giro</i> del ritmo divino.</li> <li>- Objetos técnicos como <i>extensión encabalgada</i> del cuerpo, ejecución inmediata sobre sí mismos y diferida sobre la physis. Ej.: molino de agua y viento, imprenta, etc.</li> <li>- Fuente de energía: <i>excritura del gesto</i> en el objeto técnico (en dependencia directa de la energía del ser humano).</li> <li>- Máquina económico/política: renacimiento comercial, científico, artístico.</li> </ul>
<b>MAQUINARIA MECÁNICA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Época moderna.</li> <li>- Correspondencia con la <i>tecnología panteísta</i> del ritmo de sujeto.</li> <li>- Objetos técnicos ejecutados sobre sí mismos en <i>sustitución</i> del cuerpo humano particular que los opera de forma inmediata. Ej.: Máquina de cálculo, termómetro.</li> <li>- Fuente de energía: <i>Inscripción del gesto tecnológico</i> en el objeto técnico (en</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Época moderna.</li> <li>- Correspondencia con la <i>tecnología crítica</i> del ritmo de sujeto.</li> <li>- Objetos técnicos ejecutados sobre sí mismos en <i>sustitución</i> del cuerpo humano particular que los opera de forma diferida. Ej.: Reloj, autómatas, etc.</li> <li>- Fuente de energía: <i>Inscripción del gesto tecnológico</i> en el objeto técnico (en dependencia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inicio época contemporánea</li> <li>- Correspondencia con la <i>inversión-giro</i> del ritmo de sujeto.</li> <li>- Objetos técnicos ejecutados sobre sí mismos en <i>sustitución</i> del cuerpo humano colectivo que se encabalga a su modo operativo. Ej.: Motor de combustión externa, locomotora, industria.</li> <li>- Fuente de energía: <i>Incubación del gesto tecnológico</i> en el objeto técnico (en dependencia</li> </ul>

	<p>dependencia directa de la energía ser humano).</p> <p>- Máquina económica/política: colonización y extensión de los imperios.</p>	<p>indirecta de la energía del ser humano).</p> <p>- Máquina económica/política: constitución de estados-naciones modernos.</p>	<p>directa la physis –carbón, por ejemplo– y del ser humano de forma indirecta).</p> <p>- Máquina económica/política: consolidación del estado-nación y revolución industrial.</p>
<p><b>MAQUINARIA CIBERNÉTICA</b></p>	<p>- Época contemporánea.</p> <p>- Correspondencia con la <i>tecnología racionalista</i> del ritmo del acontecimiento.</p> <p>- Objetos técnicos ejecutados sobre sí mismos (de modo particular) en <i>reemplazamiento</i> del cuerpo colectivo. Ej.: motor de combustión interna, red eléctrica.</p> <p>- Fuente de energía: <i>incubación del gesto</i> que explota en su interior a la physis –por ejemplo: petróleo, electricidad– y en que el ser humano es fuente de alimentación secundaria.</p> <p>- Máquina económico/política: segunda revolución industrial y globalización económica.</p>	<p>- Época contemporánea.</p> <p>- Correspondencia con la <i>tecnología perspectivista</i> del ritmo del acontecimiento.</p> <p>- Objetos técnicos ejecutados sobre sí mismos (de modo particular) en <i>reemplazamiento</i> del cuerpo particular. Ej.: computadora, móvil, automóvil, etc.</p> <p>- Fuente de energía: <i>incubación del gesto</i> que explota en su interior a la physis –por ejemplo: electricidad, energía nuclear– y en que el ser humano es fuente de alimentación terciaria.</p> <p>- Máquina económico/política: primera y segunda guerra mundial, guerra fría y capitalismo terciario.</p>	<p>- Inicio de “<i>época extemporánea</i>”.</p> <p>- Correspondencia con la <i>tecnología de inversión-giro</i> del ritmo del acontecimiento.</p> <p>- Objetos técnicos ejecutados sobre sí mismos (de modo colectivo) en <i>reemplazamiento</i> encabalgado del cuerpo particular y colectivo. Ej.: internet, satélite, biohacking, big data.</p> <p>- Fuente de energía: <i>incubación del gesto</i> que explota en su interior y exterior a la physis y en que la máquina cibernética se vuelve fuente de alimentación de su productor humano.</p> <p>- Máquina económica/política: capitalismo virtual y ecología planetaria.</p>

Después de presentar esta breve y esquemática ecografía panorámica, dediquémonos a explicar cada uno de los encabalgamientos de forma detallada. Como anunciamos previamente, antes de entrar en la ejecución propiamente ecográfica del *pensamiento filosófico* en la ritmicidad del ritmo divino (que, de paso, se hace eco en la construcción metabiótica de maquinas artesanales), debemos tener siempre en consideración que nos encontramos en el momento de repliegue analógico de la tecnología del pensar, la cual ya ha transitado ejecutivamente por un momento de pliegue univoco (*pensamiento mágico*) y por un momento de despliegue equívoco (*pensamiento estético-religioso*). De este modo, aprehenderemos cómo la *estimación* vital, ejecutada desde una sensibilidad excariótica, se amplifica metafísicamente en primer lugar como *cantar* (a saber, como inmediatez tecnológica de gritos, gestos y bramidos que permiten coordinar la coordinación de acciones mediante la incipiente producción de sonidos); posteriormente como *contar* (en que se despliega la equivocidad del contar/narrar y el contar/enumerar); y, a partir de aquí, se ejecuta protagónicamente el ejercicio de *montar* letra y número en dos series analógicas (tecnología metafísica y tecnología metabiótica). Como se puede apreciar, “*cantar*”, “*contar*”, “*montar*” *se hacen eco*. Esto es un juego –que duda cabe–, pero no sólo eso. En el cantar del proceso de hominización se labra un cuerpo con capacidad de *dicción* que, al despegarse del uso protagónicamente inmediato del simbolismo (tanto en el ámbito de la tecnicidad manual como en el ámbito de la tecnicidad comunicativa), se redobra en una *ficción* que comienza a contar el mundo y a sí mismo a partir de dicha capacidad de dicción que es protagónicamente exteriorizada (desde la inmediatez unívoca de la imagen pictórica; desde la equivocidad del signo ideo-fonográfico; y desde el ejercicio análogo de un significante sobre sí mismo replegado). Y este redoble exteriorizado de la *dicción* que ejecuta la *ficción*, no sólo es equívoco –como vimos en nuestro anterior movimiento–, debido a la tensión generada por el ejercicio de una protagónica pro-yección *estética* hacia la ex/critura y la correspondiente intro-yección *religiosa* que reconecta al viviente excariótico con su medio a través de las mismas herramientas que lo separan debido al acrecentamiento de su apercepción y consciencia; sino que, también, la equivocidad de la ficción se da en la doble acepción del *contar*: como

*matema/número* y como *letra/poema*. De este modo, el posterior repliegue analógico de *la dicción y la ficción* se montan y remontan (es decir, se encabalgan) en la ejercitación de *una fricción* (entre poema y matema) que resulta inmanente al ejercicio de la escritura alfabética. Si en las primeras civilizaciones el ejercicio fictivo de *contar* servía tanto para *narrar y contabilizar existencias* en una cierta cercanía con problemas prácticos y cotidianos (como los registros, pesos y medidas que moviliza el *gesto estético del matema*, así como las historias y narraciones míticas que pone en juego el *gesto religioso del poema*), con el repliegue en sí mismo de dichos gestos (que se ejecuta en la escritura alfabética con un protagonismo de la letra), se produce, por una parte, un perfeccionamiento interno (una concretización, diríamos) que aleja de la práctica cotidiana (en tanto que se vuelven protagónicas las relaciones al interior de la ficción misma, más que las relaciones entre la dicción y el mundo al que esta se encabalga de forma inmediata); y, por otra parte, tenemos que dicha concretización permite re-aprehender el medio concreto como un todo relacional (a saber, como *physis*), cuyos principios ya no pueden descansar en la equivocidad del relato mítico, sino en la recobrada univocidad de un pensamiento filosófico que se ejecuta en la ritmicidad de un pliegue místico.

Dicho de otra manera: para comenzar a ecografiar a la *physis* como una totalidad, se debe primero ejecutar *un repliegue general de la dicción* (es decir, el advenimiento de un cuerpo de especie como instrumento comunicativo capaz de amplificar simbólicamente las relaciones entre una multiplicidad de sensaciones y una multiplicidad de entes percibidos), así como *un repliegue general de la ficción* que, concretizando en un dominio externo el redoble simbólico relacional (es decir, generando un sistema de escritura en que se formalizan protagónicamente sus propias relaciones internas), posibilita el encabalgamiento de ficción y dicción en *una fricción analógica* (es decir, en la ejecución de un repliegue general de dos repliegues analógicos) con el cual se comienza eco-grafiar la *physis* como un todo a partir de principios explicativos inmanentes al devenir relacional de lo físico (a saber, el *arjé* de los presocráticos) y no, como se hacía previamente, a través del ejercicio protagónico de la ficción mítica que dice el mundo desde la incipiente amplificación simbólica de sus propias relaciones internas. Esto, sin embargo –aclarémoslo de inmediato–, no

quiere decir que la ficción sea sinónimo de falsedad en lo que respecta a la aprehensión y comprensión del mundo. Como hace notar Genette, “el enunciado de ficción no es ni verdadero ni falso (...) o es a la vez verdadero y falso: está más allá o más acá de lo verdadero y de lo falso”<sup>1280</sup>.

Esto, dicho desde nuestra problematización, implica aprehender la ficción estético-religiosa no desde el eje verdad-falsedad (tampoco, desde la pretendida inicialidad poética del eje ocultamiento-desocultamiento), sino que desde una equivocidad que amplifica la inmediatez de una dicción excariótica que, posteriormente, alcanzando una nueva metaestabilidad ejecutiva –a saber, una metaestabilidad filosófica– podrá ecografiar la *physis* desde una redoblada capacidad simbólico-analógica. No debemos olvidar, sin embargo, que este ejercicio del simbolismo se hace presente desde la ejecución misma del bipedismo; y lo hace, ya desde aquí, difractando *matema y poema* (es decir, difractando especularmente la tecnicidad extra-corporal y la intra-corporal; la tecnicidad manual y la tecnicidad comunicativa). Es a partir de la ejecución excariótica de lo viviente (es decir, desde el inicio del proceso de hominización), que se amplifican de forma simultánea, en una ritmicidad protagónicamente analógica, tanto el estimar efectivo como el afectivo, tanto el operar metabiótico como el operar metafísico. No obstante, los juegos de protagonismos son diasimétricos y diferenciados. Mientras que en la ejecución tecnológica del *pensar mágico* opera un repliegue de la dicción con un ejercicio protagónico de la afectividad corporal, en el *pensar estético-religioso* se produce un repliegue de la ficción con un protagonismo de la efectividad ex-critural. En ambos, no obstante, opera siempre el poema/afectivo y el matema/efectivo, sólo que con una variación de protagonismos. Y estos protagonismos, al ser ejercidos, dan lugar a repliegues activos (a saber, cuerpo de especie y sistema de escritura) que son redoblados en una ejecución filosófica.

---

<sup>1280</sup> Genette, G. *Ficción y dicción*. Barcelona: Editorial Lumen, 1993, p. 18. Para Genette, sin embargo, la relación entre ficción y dicción se problematiza desde otro ángulo; a saber, desde la teoría literaria y la *narratología* como ciencia del relato. Así, lo fundamental para él será destacar que el *enunciado de ficción* no es un puro y simple fingimiento (como asegura John Searle), sino que con este, mediante el ejercicio de la *dicción*, se ponen también en juego “las diversas formas que tiene el lenguaje de escapar y sobrevivir a su función práctica y producir textos susceptibles de reconocimiento y apreciación como objetos estéticos”. Op. Cit., p. 27.

De este modo, el pensar filosófico debe ser aprehendido como un repliegue de ficción y dicción en que se amplifica tanto el *poema* (es decir, lo afectivo efectivizado en una dimensión interna) como el *matema* (en tanto que modo efectivo efectivizado en una dimensión externa). Y esta reunión de repliegues, en que se ejecuta de forma activa tanto el repliegue corporal del poema como el repliegue ex-critural del matema, es ejecutado desde un recobrado protagonismo excariótico del cuerpo metafísico en su ejecución simpoiética. Ya no se trata, como en la ejecución tecnológica del pensamiento mágico, de una corporalidad excariótica en que prima la operación particular de una arborescencia autopoiética. Con la invención filosófica del pensar, esta tecnología excariótica se comienza a ejecutar a partir del protagonismo recobrado de una red simpoiética que, si bien se sigue ejerciendo desde la ritmicidad interior de los pliegues de vida (es decir, que sigue siendo una tecnología protagónicamente metafísica), esta se aleja de la arborescencia particular y se acerca ejecutivamente a la operación rizomática de una interioridad colectiva. Así, como vimos, la ejecución inicial del pensamiento filosófico occidental opera desde una ritmicidad metafísica cuyo pliegue divino (que invierte la mítica actividad ficcional del pensamiento estético-religioso), mantiene en sí la *resonancia mítica* al ejecutar su *pliegue místico*. En el caso del *poema* –por ejemplo– se puede apreciar una continuidad recreada de la *cosmogonía* que deviene *cosmología* y, en el caso del *matema*, se puede apreciar cómo la *geomensura* egipcia (en tanto que ficción que abstrae las primeras fórmulas matemáticas para resolver problemas prácticos –como, por ejemplo, medir las áreas de los terrenos–), se hace eco en la *geometría* griega (que, replegada sobre sí misma, hace que su protagonismo ya no recaiga de forma exclusiva en la aplicación práctica, sino que en la *prueba* en sí misma que permite generar teoremas).

Esto, además, permite comprender por qué en la ejecución del pliegue místico ejecutado por los presocráticos opera de forma conjunta el matema y el poema (pensemos, por ejemplo, en los pitagóricos como caso emblemático), pero con un predominio metafísico de la letra. Es por ello que, al producirse el posterior *despliegue teológico* del ritmo divino, el pensamiento filosófico no sólo forcluirá un dominio trascendente (ya sea como *demiurgo*, ya sea como *motor*



*inmóvil*) que se hace presente fantasmáticamente en la inmanencia de la vida en la tierra, sino que también forcluye de su pensar el ejercicio protagónico del *matema*. Ya sea que, como Platón, se considere que la matemática concierne íntimamente al ser o, como Aristóteles, que la matemática es aprehendida como un orden de ficción rigurosa, tenemos en ambos la ejercitación de un despegue teo-lógico ejecutado bajo la ritmicidad del logos/poema. La *techné* del matema, de este modo, es dejada *por fuera*, tanto en su vertiente metafísica (es decir: como *saber del número* que, en efecto, se desarrolla protagónicamente en oriente), como en su vertiente metabiótica (en que la *efectividad del número*, desplegada en la construcción de *máquinas artesanales*, es aprehendida de modo secundario y subyugado en relación al ejercicio del *Bien/Logos/Idea*). No será sino con la *inversión* del ritmo divino que *gira* hacia el ritmo del sujeto –es decir, con la irrupción indo/arábica del saber numérico que vuelve a adquirir protagonismo en Europa a partir del Renacimiento–, que se volverán a reunir de forma protagónica poema y matema en los albores del pensamiento filosófico moderno (aunque, como veremos, dicho re-plegue seguirá siendo sólo metafísico y, en lo *sustancial* –nunca mejor dicho– este seguirá ignorando el modo de existencia metabiótico del matema en tanto que objeto técnico heautónimo).

Pero esto, incluso, lo seguirá ignorando un filósofo contemporáneo para el cual resulta fundamental la distinción poema/matema. Nos referimos a Alain Badiou que, como vimos, se propone acabar con el predominio lingüístico (ya sea en su modo de aparición pragmático-analítico y/o en la vertiente hermenéutica del *Dasein* y su archiestética del poema), sentenciando que la *ciencia del ser en tanto que ser* debe ser aprehendida mediante la ejecución del *matema*. Si bien para Badiou existe un punto en que “matema y poema resultan indiscernibles” (a saber, cuando el enunciado poético y el matemático *se separan* de todo objeto real concreto, cuando *se sustraen del apresamiento de lo uno*), la ciencia del ser en tanto que ser, para él, debe ser aprehendida como “ontología conjuntista de lo múltiple puro [que] hace al fin posible, tras siglos de negación y de encierro del infinito en una vocación teológica (...) que el infinito sea un número”<sup>1281</sup>. Ahora bien, su conceptualización del *número*, a diferencia de visiones antiguas como la

---

<sup>1281</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.120.

de Euclides (en que el número es definido como *multiplicidad compuesta de unidades*, como aquello a partir del cual *se enuncia lo uno* para cada uno de los entes), se construirá, a la inversa, desde *la sustracción de lo uno*; a saber, “lo que designa el concepto de número es una multiplicidad inconsistente (...) *las especies del número recortan* en esta inconsistencia, que es el fondo de su ser, una serie de situaciones numéricas consistentes”<sup>1282</sup>. Dicho de otro modo: para Badiou las matemáticas no son físicas ni metafísicas, no son inmanentes ni trascendentes; es decir, que el número no es un objeto real y concreto, sino que es *una ficción* que se activa a partir de la experiencia de un organismo, “son creaciones lingüísticas extirpadas ficticiamente de los estratos latentes, o inactivables, o no separables, de los objetos reales” que, por ende, permiten “tratar como existente en acto a lo que no existe sino en potencia”<sup>1283</sup>. Se debe efectuar un recorte en la potencia de lo uno, se debe efectuar una sustracción en acto que, para Badiou, es lo que hace el número.

Nótese –de paso– la diferencia abismal que aquí se abre con la problematización de Deleuze, en que es el pensamiento el que efectúa un corte en el caos a la manera de un plano, pero no para *ordenar, medir y contabilizar en acto* (como es el caso de Badiou), sino que para recrear potencial y virtualmente el mismísimo caos. Y esta diferencia, enfocada desde nuestra perspectiva, equivale a vislumbrar de forma protagónica y exclusiva la *estimación afectiva* (en el caso de Deleuze), y la *estimación efectiva* (en el caso de Badiou) que, sin embargo, operan de forma conjunta y encabalgada en el ejercitación metafísico/metabiótica de la vida. Porque el pensamiento de Badiou, en definitiva, sigue vibrando en la ritmicidad del acontecimiento. Para él, *entre* la ciencia del ser en tanto que ser (la matemática) y la ciencia del aparecer (la lógica), tenemos la emergencia del *sujeto* “que decide un indecible, desde el punto de vista de un indiscernible”<sup>1284</sup> (a saber, el dominio de la filosofía como *ontología transitoria*). De este modo, si bien la matemática se constituye sólo en uno de los tres vértices de una triangulación compleja (Matemática/Lógica/Ontología transitoria; o bien, Ser/Acontecimiento/Sujeto),

---

<sup>1282</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p.124, la cursiva es nuestra.

<sup>1283</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., pp. 40 y 39.

<sup>1284</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 448.

su exorcismo del *poema* a partir del ejercicio protagónico del *matema* descansa precisamente en esta “juntura entre lo indiscernible y lo indecible” (que, lejos de quitar protagonismo al *matema* –otorgándoselo a la *ontología transitoria* que ejecuta la filosofía– en realidad lo profundiza y acrecienta). Recordemos que, para Badiou, el número es una ficción lingüística que ejecuta un recorte consistente sobre una potencia inconsistente (es decir, que el número *ordena, mide y contabiliza en acto*); pero este “acto”, precisamente, es un acto ejecutado por la intermediación del Sujeto: “el pensamiento matemático, como toda ficción, es un acto (...) En matemáticas, *el acto que falta en los objetos reaparece en el lado del sujeto*”<sup>1285</sup>.

Pero, si es el objeto el que se encuentra en falta, ¿quiere esto decir que para la problematización de Badiou, el Sujeto que decide un indecible recortando un número consistente sobre la potencia inconsistente, lo hace desde la excedencia y no desde la falta? En lo absoluto. Un Sujeto, para Badiou, es aquello que sin ser, tiene la *posibilidad de ser*; o bien, dicho en otros términos, es aquello que posibilita un “venir-al-ser” del *acontecimiento* –es decir, de la lógica del aparecer– que, en estricto rigor, *no es ni puede ser*. Y si bien Badiou finaliza su notabilísimo libro *El ser y el acontecimiento* diciendo que “sólo el acontecimiento autoriza que el ser, lo que se llama el ser, funde el lugar finito de un sujeto que decide”<sup>1286</sup>, no es menos cierto que esto sólo es posible debido a que, *a la vez*, “el ser del Sujeto es ser síntoma-(del)ser”; a saber, “todo Sujeto pasa forzado (...) Aquello sobre lo que se abre es una desmesura en la que se mide a sí mismo, porque *el vacío fue convocado originalmente*”<sup>1287</sup>. De esta manera, si se abre una desmesura, si hay una proliferación al infinito, lo es debido a esta convocación originaria del vacío, a esta causa ausente, trascendente, que es no obstante inmanente en la fundación de un sujeto decisional finito desde el procedimiento genérico infinito. Así, asistimos a la ejecución de una ritmicidad acontecimental a partir de una *inmanencia-trascendental* con protagonismo del *acto* (decisional) y tendencia al *orden* (matemático). Como vimos previamente, para Badiou el objeto matemático ni está separado ni resulta inseparable, no siendo ni

---

<sup>1285</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p. 40.

<sup>1286</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 477.

<sup>1287</sup> Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op. Cit., p. 471, la cursiva es nuestra.

puramente trascendente ni puramente inmanente. Así, siendo una *ficción lingüística* que permite el pasaje al acto de una objetividad que sólo existen en potencia en la sensibilidad de la materia, este afirmará que “la matemática no es ni física ni metafísica (...) En realidad es una activación ficticia que se produce allí donde se da una carencia de existencia en acto”<sup>1288</sup>.

Para nosotros, en cambio, efectivamente la matemática no es ni física ni metafísica (sino que, antes bien, *la matemática es protagónicamente metabiótica*), siendo una activación ficticia que se produce allí donde se da una *excedencia de existencia en acto* (y no una carencia como sustracción/vacío impresentado). Como vimos previamente, a partir de la *dicción* simbólico-excariótica se redobra una *ficción estimativa* que no se sustrae en acto a la potencia de lo uno, sino que amplifica su dicción en un gesto exteriorizado. Además, el despliegue de esta *ficción* (que, tanto para nosotros como para Badiou, se encuentra *más allá/más acá de la verdad* en una ejecución de carácter *estético*<sup>1289</sup>) es *estimativa* en un doble término: tanto como *matema* que ordena, mide y contabiliza obedeciendo ciertas reglas de compatibilidad (a saber, la *propagación estético-metabiótica de la técnica*), así como *poema* que narra y cuenta obedeciendo a ciertas reglas de composibilidad (es decir, que se ejecuta como *logos en una contracción metafísico-religiosa*). Así, la *tecno-logía* del pensar/pesar no separa poema (lógico) y matema (ontológico), sino que los encabalga desde la excedencia (que, por ende, no debe ser aprehendida desde la *ontología transitoria* de un sujeto en falta que decide un indecible desde el punto de vista de un indiscernible, sino que desde una operación vital que *estima* doblemente, afectiva y efectivamente). Pero, es más: dentro del propio ejercicio del *matema* hay una resonancia del *poema* y, en este, se amplifica también – diasimétricamente – la operación del *matema*, razón por la cual ambos se despliegan doble y difractivamente (recordemos que, tanto la serie metabiótica como la serie metafísica se despliegan diferenciadamente *haciéndose eco* del devenir, por lo que el encuentro no se da *entre dos*, sino “en tres, dos”: eterno

---

<sup>1288</sup> Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p. 39.

<sup>1289</sup> “La matemática es por tanto, y en último término, una estética rigurosa. No nos dice nada sobre el ser real, pero establece ficticiamente a partir de él una consistencia inteligible cuya regla es explícita”. Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op. Cit., p. 40.

retorno de un *pliegue-despliegue-repliegue* que se ejecuta como *técnica y logos*, como *matema y poema*). De este modo, tanto el *matema* como el *poema* se ejecutan doblemente, tanto en la serie de la tecnología metafísica como en la serie de la tecnología metabiótica. Veamos esto esquemáticamente en el caso del ritmo divino del pensamiento filosófico que se encabalga a la serie metabiótica de las máquinas artesanales:

	<b>PLIEGUE MÍSTICO DEL RITMO DIVINO</b>	<b>DESPLIEGUE TEOLÓGICO DEL RITMO DIVINO</b>	<b>REPLIEGUE DEL RITMO DIVINO: INVERSIÓN-GIRO</b>
<b>TECNO-LOGÍA METAFÍSICA:</b> <i>pensar como afectividad efectivizada</i>	OPERACIÓN CONJUNTA DE APREHENCIÓN DE LA PHYSIS Y EJECUCIÓN PROPIA A PARTIR DE:  a) “Techné”: <i>matema</i> que se ejecuta como <i>número/efectividad</i> ; y  b) “Logos”: <i>poema</i> que se ejecuta como <i>letra/afectividad</i> .  EJEMPLO: pitagorismo	OPERACIÓN DIVERGENTE DE APREHENSIÓN DE LA PHYSIS Y EJECUCIÓN PROPIA A PARTIR DE :  a) “Techné”: <i>matema</i> que se ejecuta como <i>matemática</i> (protagónicamente en oriente); y  b) “Logos”: <i>poema</i> que se ejecuta como [teo]lógica (protagónicamente en occidente).  EJEMPLO: escolasticismo	OPERACIÓN CONVERGENTE DE APREHENSIÓN DE LA PHYSIS Y EJECUCIÓN PROPIA A PARTIR DE:  a) “Techné”: <i>matema</i> que se ejecuta como <i>disciplina matemática</i> ; y  b) “Logos”: <i>poema</i> que se ejecuta como <i>disciplina filosófica</i> .  EJEMPLO: mathesis universalis
<b>TECNO-LOGÍA METABIÓTICA:</b> <i>maquinar como efectividad efectivizada</i>	OPERACIÓN DE EJECUCIÓN DE LA PHYSIS A PARTIR DE:  a) “Techné”: <i>matema</i> como invención de objetos técnicos de ejecución inmediata; y  b) “Logos”: <i>poema</i> como desarrollo de técnicas de gobierno autopoieticas (prácticas éticas) y simpoiéticas (prácticas político-económicas) de tipo imperial-divino.	OPERACIÓN DE EJECUCIÓN DE LA PHYSIS A PARTIR DE:  a) “Techné”: <i>matema</i> como invención de objetos técnicos de ejecución mediada; y  b) “Logos”: <i>poema</i> como desarrollo de técnicas de gobierno autopoieticas (prácticas éticas) y simpoiéticas (prácticas político-económicas) de tipo feudal-cristiano.	OPERACIÓN DE EJECUCIÓN DE LA PHYSIS A PARTIR DE:  a) “Techné”: <i>matema</i> como invención de objetos técnicos en que se escribe el tecno-logos metafísico;y  b) “Logos”: <i>poema</i> como desarrollo de técnicas de gobierno autopoieticas (prácticas éticas) y simpoiéticas (prácticas político-económicas) de tipo racionalista-científico.

Respecto a lo anterior, algunas consideraciones preliminares en relación a los autores previamente mencionados. Respecto a Badiou, diríamos que su reflexión protagónica sobre el despliegue del *matema* se centra exclusivamente en su vertiente metafísica, pasando por alto el despliegue del mismo desde un punto de vista metabiótico; es decir, desde la construcción de máquinas heautonómicas en que se despliega la tecnología metafísica del pensar/pesar en una organización material, inorgánica y externa. En Simondon, por el contrario, lo que tenemos es una preocupación explícita por el modo de existencia del objeto técnico, pero a partir de un protagonismo de la *información* (conceptualizada desde la cibernética), y no del *matema* (que, para este, es aprehendido como un método operatorio –que permite la medición y la transformación de las mediciones–, el cual es utilizado de forma transversal por las diferentes ciencias). Para Simondon, de hecho, “el ciclo entero de las ciencias está recorrido cuando el conocimiento ha pasado de la normatividad inicial de las matemáticas a la normatividad final de la reflexión cibernética”<sup>1290</sup>; lo cual –en efecto–, no podía desarrollar la cibernética de Wiener por estar precisamente anclada a la matemática, y que sí podría ejecutar su propuesta *allagmática* como ciencia de las operaciones informativas que redobla las formulaciones clásicas de la cibernética. En Deleuze, por su parte, tenemos que tanto el *matema* como el *poema* pueden ser aprehendidos desde una dimensión estratificada (por ejemplo, la matemática conjuntista y la lengua mayor/estándar) y desde una operación desterritorializante que abre desde dentro las constricciones estratificadas (por ejemplo, la matemática infinitesimal y el devenir revolucionario de una literatura menor/minoritaria). En otras palabras: el *matema* y el *poema* que surgen a partir de la ejecución excariótica del homínido son aprehendidas como un nueva distribución del contenido y de la expresión que, en lo fundamental, sigue siempre respondiendo a la desterritorialización absoluta que moviliza el devenir ilimitado, impersonal y molecularizado. En Foucault –por último–, si bien no se aprehende el modo de existencia del objeto técnico como maquinación heautonómica, sí que se ingresa en el despliegue del logos de la serie metabiótica (es decir, en el desarrollo de técnicas de gobierno autopoieticas y simpoieticas ejecutadas desde la ritmicidad del poema). De este

---

<sup>1290</sup> Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Op. Cit., p. 184.

modo, la propuesta foucaultiana gravita protagónicamente en torno a la operación del *logos* (tanto en su vertiente metafísica como metabiótica), pero ignorando, en ambas series, el despliegue protagónico del *matema*. Como vimos, no se puede apreciar en este una preocupación metabiótica que cuestione, interpele y problematice directamente el modo de existencia del objeto técnico ni, en el campo de la metafísica, se puede constatar un cuestionamiento protagónico respecto a la *ejecución estimativa del matema*. Antes bien, para Foucault, las matemáticas se constituyen en la “única práctica discursiva que ha franqueado de un golpe el umbral de la positividad, el umbral de la epistemologización, el de la cientificidad y el de la formalización [por lo que...] la misma posibilidad de su existencia implicaba haberle sido dado, desde el comienzo, lo que, en todas las demás ciencias, permanece disperso a lo largo de la historia”<sup>1291</sup>.

Para nosotros, por el contrario, la estimación propia de la *techné/matema* no sólo se despliega de forma encabalgada a la estimación del *logos/poema*, sino que esta, además, se amplifica a partir de una serie de encadenamientos metaestables progresivamente conseguidos, tanto en la serie metabiótica (máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas) como en la serie metafísica (maquinaciones aritméticas, analíticas y geométricas). Expliquemos rápidamente este último punto, el cual no ha sido problematizado en nuestras reflexiones previas. Así como el *logos* se ejecuta metafísicamente siguiendo la ritmicidad filosófica del *pliegue-despliegue-repliegue* (ritmo divino, ritmo racionalista y ritmo del acontecimiento), el *matema* opera de forma difractiva y co-respondiente en una ejecución protagónica del “número” (maquinación aritmética), la “magnitud” (maquinación métrico/analítica) y la “forma” (maquinación geométrica). Como sostiene Alexandre Grothendieck, “tradicionalmente se distinguen tres tipos de «cualidades» o de «aspectos» de las cosas del Universo, que son objeto de la reflexión matemática: *el número, la magnitud y la forma*. También se puede llamar el aspecto «aritmético», el aspecto

---

<sup>1291</sup> Foucault, M. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1979, p. 317. Ahora bien, a pesar de lo anterior, se debe reconocer que Foucault acepta que “los enunciados matemáticos no se adicionan entre sí como los textos religiosos o las actas de jurisprudencia [y, además...] las matemáticas modernas no acumulan sus enunciados según el mismo modelo que la geometría de Euclides”. Op. Cit., pp. 210-211.

«métrico» (o analítico), y el aspecto «geométrico» de las cosas”<sup>1292</sup>. Ahora bien, como acertadamente añade Grothendieck al instante/punto siguiente –y, por cierto, en total sintonía con lo que hemos afirmado respecto a la relación de la univocidad, la equivocidad y la analogía y/o respecto al ritmo divino, racionalista y del acontecimiento–, las tres dimensiones *operan siempre* de forma conjunta, sólo que en un juego de protagonismos variables: “en la mayoría de las situaciones estudiadas en matemáticas, los tres aspectos están presentes simultáneamente y en estrecha interacción. No obstante, lo más frecuente es que uno de los tres predomine claramente”. De este modo, se puede comprender que en los inicios *poemáticos* del pensamiento filosófico (es decir, en lo que hemos denominado como *pliegue místico del ritmo divino*, en que predomina la univocidad de la rueda trascendente, pero con una actividad siempre presente de la equivocidad y la analogía), también opera la ejecución *matemática* con un protagonismo del *número*, pero siempre acompañado operativamente por la magnitud analítica y la forma geométrica.

En efecto, se suele considerar que es esta última dimensión (es decir, la geometría –por ejemplo, de Tales y, principalmente, de Euclides–), la que se erige como la gran contribución matemática de este periodo. Sin desconocer la importante actividad de la geometría (así como, también, de la actividad con magnitudes en un ejercicio analítico), lo que aquí sostenemos es que la *ejecución protagónica del matema*, durante el ritmo divino, será de tipo *aritmético*. Dicho sucinta y esquemáticamente: si la ritmicidad divina del *logos/poema* nos aporta *un espacio común* en que ciertamente resuena lo geométrico (recordemos, por ejemplo, a Parménides hablándonos del Ser *como la masa de una esfera bien redonda en su totalidad* o, a Empédocles, sentenciando que “la forma del mundo cuando está siendo ordenado por el Amor [...] era una esfera y es igual a sí misma”<sup>1293</sup>), tenemos que la *ritmicidad divina del matema* se encabalga de forma disimétrica a dicha continuidad omniabarcante del logos a partir de la ejecución de una discontinuidad numérica (lo cual dinamiza la tecnología metafísica del

---

<sup>1292</sup> Grothendieck, A. *Recoltes et Semailles. Réflexions et témoignage sur un passé de mathématicien*. Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier y Centre National de la Recherche Scientifique, p.23. Traducción extraída del “Proyecto de traducción al español” disponible en: <http://matematicas.unex.es/~navarro/res/>

<sup>1293</sup> Empédocles, en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 387.



pensar-pesar desde su propia inmanencia operativa). Así, en el *pliegue místico* del pensar filosófico asistimos a la ejecución conjunta del poema (como logos, que da un espacio continuo y totalitario) y matema (que aporta una descomposición aritmética de dicha forma espacial totalitaria que, durante milenios, se acepta de un modo protagónicamente incuestionado). Es por este motivo –como insistiremos luego–, que la *forma geométrica* no se volverá protagónica en la ejecución del matema sino hasta el arribo de una ejecución conjunta con la operación del logos (en el *ritmo del acontecimiento*) que permita “librarse del dominio tiránico de la percepción inmediata (de un único «espacio» que nos rodea) y de su teoría tradicional («euclidiana»)”<sup>1294</sup>. Porque en el ritmo divino, a pesar de la importancia incuestionable de la geometría (en que resuena, a su vez, la geomensura del pensar estético-religioso), se acepta de forma incuestionada la *forma* de ese *gran todo/rueda* que nos rodea. Incluso para los pitagóricos, en que la totalidad poemática del cosmos puede ser aprehendida de forma numérica (en tanto que “supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todos los seres existentes y que los cielos todos eran armonía y número”), se inserta un principio numérico de dis-continuidad (el par y lo impar; lo ilimitado y lo limitado) que otorga un dinamismo interno al sistema: “Es evidente, pues, que estos pensadores creen también que el número es el principio material de las cosas (...) que los elementos del número son lo par y lo impar, que de estos el primero es ilimitado y el segundo limitado y que la unidad procede de ambos (porque es, a la vez, par e impar)”<sup>1295</sup>. Así, frente a la continuidad divina del logos tenemos la operación discontinua del matema ejecutada protagónicamente en clave numérico-aritmética. Como sostiene Grothendieck,

“el «número» es adecuado para captar la estructura de los agregados «discontinuos», o «discretos» (...) La «magnitud» por el contrario es la cualidad susceptible de «variación continua» por excelencia; por eso es adecuada para captar las estructuras y

---

<sup>1294</sup> Grothendieck, A. *Recoltes et Semailles*. Op. Cit., p.28.

<sup>1295</sup> Testimonio de Aristóteles sobre el pitagorismo. Citado en *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 430.

fenómenos continuos (...) En cuanto a la geometría, puede decirse que después de dos mil años de existencia como ciencia en el sentido moderno del término, está «a caballo» entre ambas clases de estructura, las «discretas» y las «continuas»<sup>1296</sup>.

De este modo, en el ritmo divino del pensamiento filosófico (es decir, en el pensar como tecno-logía metafísica), se produce una ejecución diasimétrica entre la *continuidad mística del poema* y la *discontinuidad aritmética del matema* (que, a su vez, se hace eco en la serie metabiótica que ejecuta el matema como *máquina artesanal* y el logos/poema como *técnicas de gobierno autopoieticas y simpoieticas*). En el inicio del ritmo divino, como vimos en nuestro primer movimiento, se aprehende *un cosmos* que no fue hecho por ningún dios ni por ningún hombre, sino que “siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende *según medida* y se apaga *según medida*”; es decir, según la *doble medida estimativa* de la vida (techné/matema y logos/poema en su ejecución afectivo/efectiva) que se redobra, a su vez, en dos series operativas (tecnología metabiótica y tecnología metafísica). Y, cuando la ritmicidad divina se *invierte* y *gira* hacia la ejecución del ritmo del sujeto, también se produce una *inversión-giro* de los modos operativos del matema y el poema. Al volverse discontinua la relación poemática del ser humano con la physis (es decir: con la ejecución de un nuevo ritmo en que la interioridad de los pliegues vivientes comiencen a dictar su norma a la physis que geoméricamente los envuelve), será la operación del *matema*, de modo co/respondiente, la que aporte un *cálculo de variaciones continuas* en que la *magnitud* (y ya no el *número*) se ejecuta protagónicamente (aunque –insistamos–, *número, magnitud y forma* se ejecutan siempre simultánea y conjuntamente). Por último, cuando esta ritmicidad equívoca del sujeto (que, de paso, construye metabióticamente *máquinas mecánicas* y dispositivos disciplinares de gobierno) se *invierta* y *gire* hacia la ejecución del *ritmo del acontecimiento* (es decir, cuando se salga del dominio tiránico de un único *espacio/rueda* rumbo a la in-totalización abismal de la *cuerda/eje*), se ejecutará un *encabalgamiento geométrico* de la continuidad analítica de las magnitudes y la discontinuidad de las numeraciones aritméticas. Como sostiene explícitamente

---

<sup>1296</sup> Grothendieck, A. *Recoltes et Semailles*. Op. Cit., p.25.

Grothendieck, este protagonismo de la *forma* que permite “encabalar” *números* y *magnitudes*, está “a caballo” entre ambas clases de estructuras; y será precisamente en este *escenario acontecimental* en que se producirá “«una mutación de la noción de espacio» (que...) me parece muy similar a la que se presentó a principios de este siglo, con aparición de la teoría de la relatividad de Einstein”<sup>1297</sup>. Ahora bien, esta *forma topológica global* del espacio-tiempo que se encuentra *indeterminada* (en al ámbito cosmológico de la *physis*), Grothendieck intentará resolverla en el *matema* mediante una síntesis compleja de geometría, análisis y aritmética (a saber, en una nueva *geometría aritmética*<sup>1298</sup>) que, en la ejecución filosófico/acontecimental del *poema*, se co/responderá con la *disputa del acontecimiento* que invertirá la metafísica y girará hacia el dominio operativo de la *máquina cibernética*; es decir, hacia el dominio heautonómico en que se ejecuta metabióticamente el *matema*. Y, cuando esto ocurra –como veremos luego–, el doblez heautonómico de la tecnología metabiótica se convertirá en un *doble robótico* en que residirá protagónicamente la ejercitación del pensamiento. Pero, antes de entrar en ello –es decir: antes de presentar la ecografía de esta *inminencia*–, debemos llegar a comprender de mejor manera el tránsito que va desde la máquina artesanal a la máquina mecánica y, desde esta, a la máquina cibernética que deviene robótica en *un plano de inminencia*. En efecto, para alcanzar esta comprensión progresiva de las operaciones metaestables que se encadenan en la *ejecución metabiótica del matema*, hemos tenido primero que *ecografiar la ejecución metafísica del matema*. Veamos, en resumen, los principales movimientos de este importante problema:

---

<sup>1297</sup> Grothendieck, A. *Recoltes et Semailles*. Op. Cit., p. 41. Y añade, en la página siguiente, que “uno de los rasgos más llamativos que distingue este modelo del modelo euclidiano (o newtoniano) del espacio y el tiempo, y también del primer modelo de Einstein (relatividad especial) es que la *forma topológica global* del espacio-tiempo está indeterminada, en vez de estar prescrita imperativamente por la naturaleza del propio modelo. La cuestión de saber cuál es esa forma global me parece (en tanto que matemático) una de las más fascinantes de la cosmología”.

<sup>1298</sup> En esta nueva geometría, que es como *una cama de matrimonio* en que se encabalgan el *mundo de la magnitud continua* y el *mundo aritmético de los agregados discretos*, juegan un rol protagónico dos conceptualizaciones del matema; a saber, *topos* y *esquemas*. En palabras de Grothendieck: “la noción del esquema constituye una amplia generalización de la noción de «variedad algebraica», y por eso ha renovado de cabo a rabo la geometría algebraica legada por mis predecesores. La de *topos* constituye una extensión insospechada, o mejor dicho, *una metamorfosis de la noción de espacio*”. Op. Cit., p. 32.

	<b>PLIEGUE DEL MATEMA</b>	<b>DESPLIEGUE DEL MATEMA</b>	<b>REPLIEGUE DEL MATEMA</b>
<p><b>MAQUINACIÓN ARITMÉTICA: “NÚMERO”.</b></p> <p>Ritmidad DISCRETA del matema que se conjuga con la <i>ritmicidad divina</i> del poema.</p>	<p>ACTIVIDAD DE <i>CONTAR</i> Y EMERGENCIA DEL “NÚMERO”</p>	<p>EL NÚMERO SE EX-TIENDE HACIA EL DOMINIO DE LA LETRA: SURGIMIENTO DEL “ALGEBRA”.</p>	<p>FUSIÓN DEL ALGEBRA Y LA GEOMETRÍA: EMERGENCIA DEL “CÁLCULO”.</p>
<p><b>MAQUINACIÓN ANALÍTICA: “MAGNITUD”.</b></p> <p>Ritmidad CONTINUA del matema que se conjuga con la <i>ritmicidad racionalista</i> del poema.</p>	<p>“CÁLCULO DIFERENCIA E INTEGRAL”: MATEMÁTICAS PARA UN MUNDO EN MOVIMIENTO.</p>	<p>LOS NÚMEROS Y LA GEOMETRÍA SE EX-TIENDEN HACIA LO IMAGINARIO.</p>	<p>HACIA UNA FORMALIZA- CIÓN DEL “INFINITO”.</p>
<p><b>MAQUINACIÓN GEOMÉTRICA: “FORMA”.</b></p> <p>Ritmidad ENCABALGADA (de la continuidad y discreción del matema) que se conjuga con la <i>ritmicidad acontecimental</i> del poema.</p>	<p>“FORMALISMO” Y BÚSQUEDA DE UNA NUEVA BASE LÓGICA PARA LAS MATEMÁTICAS.</p>	<p>SE DES-PEGA LA FORMA TOTAL: INCOMPLETITUD, CAOS Y CÁLCULO DE PROBABILIDADES</p>	<p>LA “GEOMETRÍA ARITMÉTICA”: CONFLUENCIA DEL ANÁLISIS, EL ÁLGEBRA Y LA GEOMETRÍA</p>

A partir de aquí, podemos volver a reaprehender la tecnología metafísica del pensar en la operación filosófica del ritmo divino (ahora, teniendo en cuenta tanto la ejecución del *matema* como la del *poema*) y, así, comprender de mejor manera cómo se produce el encabalgamiento secundario de esta respecto a la *máquina artesanal* de la tecnología metabiótica. Decíamos que, en el inicial y protagónico movimiento de pliegue del ritmo divino (en que opera de forma unívoca la *continuidad mística del poema* con la *ejecución discreta y aritmética del matema*), se producía una co-respondencia ecológica con la ejecución secundaria y metabiótica de una *máquina artesanal* que opera como extensión directa del cuerpo humano en una ejecución inmediata sobre la *physis* (por ejemplo: montura, escritura, cuchillo o espada). Decíamos, también, que si bien en este

periodo se podían generar otro tipo de máquinas concretas que no se restringían al modo de ejecución artesanal (como, por ejemplo, la antigua máquina a vapor de Herón de Alejandría), este tipo de maquinación metabiótica no se volvería protagónica hasta que se contase, simultáneamente, con una ejecución metafísica del *matema* y el *poema* que permitan encabalar ambos procesos en una misma ritmicidad operativa. Así, desde el pliegue inmediato y unívoco de la ejecución místico-metafísica del poema y el matema, se transita a la operación de un despliegue equivoco que, en el caso del logos/poema, deviene *ritmo teo-lógico* y, en el caso del matema, implica un correspondiente ejercicio de des-pegue en que, por una parte, el *número* comienza a desarrollarse discretamente por fuera de la ritmicidad teológica occidental (principalmente en China, la India y el mundo islámico), a la par que, en la inmanencia de su discontinuidad secundaria, esta *se hace eco de la letra* inventando una nueva gramática que explica el funcionamiento de los *números*; a saber, el *álgebra*. Además, este *equivoco despliegue metafísico* (teológico poemático y algebraico matemático) se difracta en una serie metabiótica de máquinas artesanales en que se vuelve cada vez más protagónico el ejercicio de des-pegue de la máquina en relación al cuerpo; a saber, se transita desde el protagonismo de un uso inmediato en que la fuente de energía del objeto técnico es *el gesto tecnológico directo* del ser humano, a un tipo de ejecución en que opera una *extensión indirecta* del cuerpo (recordemos, por ejemplo, el uso de pólvora, lentes, brújulas y manuscritos). Por último, decíamos que la *inversión* del ritmo divino implicaba un re-pliegue del matema y el poema (que situábamos cronológicamente en el *Renacimiento*, cuando los números indo-arábigos y el álgebra retornan de forma protagónica a la ejercitación metafísica del pensar occidental), generando un *giro* hacia un nuevo ritmo; a saber, la ritmicidad del sujeto racional –que, en nuestro anterior movimiento, denominamos como *pliegue panteísta*– en el cual el matema: a) en su ejecución metafísica, *invierte* la discontinuidad numérica replegando álgebra y geometría –a saber, se desarrolla el “cálculo”– *girando*, por ende, hacia la ejecución de un nuevo protagonismo continuista centrado en la *magnitud* que denominamos como *maquinación analítica*; y b) en su ejecución metabiótica, la operación del matema implica la construcción de *máquinas mecánicas* que inician un proceso de *sustitución* de la corporalidad metafísica (y ya no sólo de

*extensión*, como ocurría con las máquinas artesanales ejecutadas al son del ritmo divino) que, no obstante, inician su protagónico recorrido desde una operación unívoca e inmediata.

En la operación de la *máquina de cálculo*, por ejemplo, tenemos que la tecnología metabiótica comienza a ejecutar de forma autónoma la misma operación que anteriormente recaía de forma exclusiva en la tecnología del pensar metafísica, pero en una dependencia aún directa respecto a la energía que le imprime el ser humano de forma sincrónica e inmediata. Por tanto, si bien ya no se trata sólo de la inmediatez univocista del gesto que se *extiende* con el uso de la máquina (a saber: encabalgamiento de máquina artesanal metabiótica y ritmo divino metafísico), sino que ahora se asiste a la *inscripción* del gesto tecnológico en el objeto técnico (es decir, que el propio repliegue metafísico del matema –el cálculo– comienza a inscribirse en la materialidad heautonómica de la máquina mecánica), esto ocurre a partir de una presencia inexcusable, necesaria y permanente del ser humano como fuente de energía que posibilita el encabalgamiento de las series que se hacen eco. Este retorno de la inmediatez unívoca del pliegue –que, como vimos previamente, autores como Hegel interpretaban como un retorno cartesiano y spinozista de la *identidad entre ser y pensar* desarrollada por Parménides–, recrea/amplifica la inmediatez desde un nuevo ritmo (protagónicamente equívoco) en que se produce una discontinuidad poemática entre mundo y ser humano (a saber, refundación de la filosofía moderna desde la certeza del *cógitio* cartesiano) que, simultáneamente, se encabalga a la operación continua del matema que ejecuta magnitudes desde la ritmicidad de la variación continua (es decir, mediante la ejecución de cálculos diferenciales e integrales con que se inicia el despliegue de la maquinación analítica que invierte la metabiosis aritmética del matema). En otras palabras: la tensión entre ser y devenir, entre discreción y variación continua, se recrea y amplifica en una nueva ritmicidad metafísica (a saber, metaestabilidad panteísta) que no sólo permite aprehender la *physis* como un todo desde las magnitudes matemáticas continuas ejecutadas desde la actividad calculante de un ser humano discreto y finito (que, de forma co-respondiente, se aleja del protagonismo del ritmo contemplativo para volverse un ente activo y extractivo), sino que –de paso–, dicha ejecución metafísica del matema se hace eco en la serie

metabiótica de las *máquinas mecánicas* en que se comienza a *inscribir y redoblar* la *estimación calculante* de los pliegues vivientes en una exterioridad material, inorgánica y heautonómicamente replicante.

Posteriormente, con el despliegue equívoco del ritmo del sujeto se profundiza *críticamente* el *des-pegue poemático* de un ser humano cuyas condiciones de posibilidad determinan las condiciones de posibilidad del objeto (recordemos que, para Kant, “somos nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*”<sup>1299</sup>) y, a nivel *matemático*, se produce un correspondiente despegue hacia lo imaginario (pensemos, por ejemplo, en la *geometría imaginaria* de Bolyai o en el *eje de números imaginarios* con que Gauss desarrolla el campo de los números complejos). Se profundiza, así, la capacidad de aprehender continuamente la physis a partir de la ejecución del *matema*; mientras que, en la operación del *poema*, se des-pegan la dimensión nouménica de la fenoménica. A su vez, los objetos técnicos devienen protagónicamente *máquinas mecánicas* que permanecen en una ritmicidad *sustitutiva*, pero operando ahora no de forma inmediata, sino equívoca y diferida. El *reloj mecánico* o el *autómata*, en efecto, se constituyen en máquinas que encarnan heautonómicamente la ritmicidad del criticismo metafísico. En tanto que en ellos se inscribe el gesto tecnológico calculante mediante una serie de engranajes y mecanismo internos que posibilitan su operación independiente de modo diferido (respecto a la manipulación/supervisión constante del ser humano), tenemos que, si bien persiste una dependencia (esta vez indirecta, y no directa como en las primeras máquinas de cálculo) en relación a la energía provista por el viviente excariótico, la ejecución del cálculo en la materialidad misma del objeto técnico aumenta su complejidad y va un paso más allá de la *inscripción mecánica* del gesto técnico, avanzando hacia la *incubación cibernética* del gesto metafísico en un soporte externo. Para que esto acontezca, sin embargo, hará falta un ejercicio de repliegue analógico que: a) en la ejecución metafísica del poema invierta el ritmo del sujeto y gire hacia la *ritmicidad del acontecimiento*; b) en la ejecución metafísica del matema invierta el cálculo infinitesimal por una formalización lógica del infinito anclada a la teoría de conjuntos que, por ende, propicie un giro

---

<sup>1299</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Op. Cit. pp. 18 y 148 (B XIII, A 125).

hacia la *forma* (en que se encabalga el número y la magnitud) como último intento metafísico con que el poema intentará mantener su protagonismo ejecutivo por sobre el matema (a saber, la formalización lógica de la matemática); c) en la ejecución metabiótica del poema, implicará el desarrollo de técnicas autopoieticas de gobierno (anatomopolítica de la fábrica o la escuela) y técnicas simpoieticas (como la consolidación del estado-nación moderno y el inicio de la revolución industrial que comienza su expansión por todo el planeta); y d) por último, en la ejecución metabiótica del matema, se repliega la inscripción del gesto técnico; es decir, se inicia la incubación de la tecnología metafísica en el soporte material de la tecnología metabiótica que, por ende, en su propia materialidad, incorpora un modo de explotar energéticamente a la physis (pensemos, por ejemplo, en el rol desempeñado por el carbón en el motor de combustión externa, en la locomotora y, en general, en el repliegue de las máquinas mecánicas en la nueva red de objetos tejida por la industria) que, sin embargo, en esta etapa inicial, sigue dependiendo de forma directa del ser humano (en tanto que este debe proveer de forma inmediata –a saber, nueva recreación de la inmediatez del ejercicio de pliegue– los elementos físicos sobre los que la máquina opera ejecutivamente para obtener la energía con que se propaga heautonómicamente).

De este modo, nos encontramos en la plena ejecución de un pliegue metafísico que sintetiza el espíritu y la naturaleza (así como lo discreto y la continuo), en un *saber absoluto* en que todo lo real se vuelve racional (a saber, el pliegue racionalista de la ritmicidad acontecimental de Hegel) que, a su vez, en la ejecución del matema –como ya advertimos–, implica un encabalgamiento de *número y magnitud* a partir del protagonismo de la *forma*. Ahora bien, este recreado protagonismo ejecutivo del matema, en modo alguno, debe ser aprehendido únicamente desde el *formalismo* (es decir, desde el eco de una maquinación analítica que, ciertamente, juega un rol fundamental en el repliegue acontecimental del matema), sino que, protagónicamente –como afirmamos previamente junto a Grothendieck–, en esta nueva ritmicidad lo fundamental pasa por la *maquinación geométrica* que permite liberarse de ese dominio tiránico de un único espacio que nos rodea (es decir, que nos permite habitar en el *eje/acotecimiento* y ya no sólo en la totalización de las ruedas). En efecto, la



crítica al modelo geométrico euclidiano ya se venía cocinando seriamente desde los trabajos de Gauss y la extensión a espacios multidimensionales que ejecuta magistralmente Riemann. Sin embargo, su ejecución protagónica debería esperar la emergencia poemática del acontecimiento que, en su vertiente metabiótica, también venía ejecutando de forma secundaria una dimensión que se volvería protagónica en el pliegue racionalista del ritmo del acontecimiento: nos referimos a la *corriente eléctrica*, la cual se volverá fundamental para que la *incubación del cálculo* transmute en *computo* y adquiera una mayor grado de heautonomía.

La *electricidad*, cuyo uso inmediato se encuentra documentado desde los antiguos griegos que frotaban el *ámbar* (en griego, *ελεκτρον*/electrón) para atraer pequeños objetos (como, por ejemplo, plumas o limadura de hierro), se comienza a recrear –como la geometría– durante la maquinación mecánica del ritmo del sujeto: a) primero, desde la inmediatez del uso (en que podemos situar el generador de electricidad estática de Francis Hawksbee, así como los experimentos públicos y espectáculos de entretenimiento que llevaban a cabo los *electricistas* durante el siglo XVII y XVIII); b) luego, desde la equivocidad/despegue que propicia su almacenamiento (pensemos, por ejemplo, en la *botella de Leyden* de Musschenbroek y la célebre *pila* de Alessandro Volta); y c) hasta alcanzar, finalmente, un repliegue sistemático y encabalgado de almacenamiento y uso en la *red eléctrica* que impulsará la globalización del pliegue racionalista y la ejecución de la denominada segunda revolución industrial (que, a diferencia de la primera, pasará del carbón y la combustión externa, al protagonismo del petróleo, la combustión interna y la corriente eléctrica). Durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX, en efecto, se comienzan a diseñar y construir las primeras centrales eléctricas que generan y distribuyen electricidad en un sistema completo de tomas de corriente y medidores, así como –también– la creación de un cableado trasatlántico que permitiese transmitir señales (vía *código morse* a través del *telégrafo*) entre dos zonas alejadas del mundo (principalmente, Estados Unidos y Reino Unido) en cosa de minutos o segundos. Por ende, este recreado *impulso eléctrico* (que es como un eco del impulso eléctrico que habita en la autonomía de los pliegues vivientes, a la par que un eco de la heautonomía de los dobleces físicos en que, por ejemplo, ejecutan los

rayos/truenos/relámpagos) es al repliegue del pensamiento filosófico en su giro inminente hacia el protagonismo de lo metabiótico, lo que la *domesticación del fuego* significó en el repliegue del pensamiento mágico que ejecuta un giro hacia el pensamiento estético-religioso. Así como el dominio del fuego –como vimos en nuestro anterior movimiento– posibilitó una amplificación y redoble del quehacer instrumental de los homínidos (es decir, que se comienzan a construir herramientas mediante el uso de herramientas y se encabalgan diferentes dominios operativos: recordemos, por ejemplo, como las técnicas de cocción se encabalgan sobre las técnicas de dominio del fuego), en el caso de la *domesticación de la electricidad* tenemos que, de forma análoga, se generan una serie de encabalgamientos en que una multiplicidad de objetos técnicos se ensamblan (por ejemplo, en un fábrica) para producir nuevos objetos, máquinas y redes técnicas que, entre otras externalidades –aunque, sin lugar a dudas, siendo una de sus principales–, podemos encontrar la capacidad de transmitir señales encabalgadas a las corrientes domesticadas de flujo eléctrico. Este modo de *hacerse eco* de la electricidad que opera en la *physis* –análogo al *hacerse eco* del fuego que resuena en una vela, en una lámpara de gas o en una hoguera–, posibilita la ejercitación de una “unidad de transmisión que *se monta sobre* la corriente eléctrica”<sup>1300</sup>; es decir, que permite la ejecución protagónica de la “información” (no olvidemos que, en la ejecución metafísica del matema, nos encontramos precisamente inmersos en la preeminente *maquinación de la forma*) que, replegada sobre sí misma (por ejemplo, en un *código morse* que se hace eco, a su vez, del repliegue alfabético), posibilita la transmisión de una serie de dispositivos encabalgados eco-lógicamente tanto metabiótica como

---

<sup>1300</sup> Rodríguez, P. M. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus, 2019, p. 69, la cursiva es nuestra. Para este autor, sin embargo, este encabalgamiento de los signos primeramente anclados a la representación humana y que, luego, comienzan a *montarse sobre* la corriente eléctrica para ser convertidos en *información* que se ancla, esta vez, en estructuras maquínico-cibernéticas (de ahí el nombre de su libro: *las palabras “en” las cosas*), es un asunto que atañe exclusivamente a un campo epistémico moderno/contemporáneo; es decir, ejecutado a partir de mediados del siglo XVIII y que se extiende hasta el presente. Para nosotros, por el contrario, la *autonomización de los signos* es un proceso que aprehendemos en el proceso mismo de hominización y en que, además, su capacidad de *montarse sobre* (es decir, su capacidad de *encabalgamiento*) no se constituye en ninguna novedad abierta y posibilitada exclusiva y/o prioritariamente por la domesticación del flujo eléctrico, sino que, antes bien, se trata de una condición de posibilidad propia de toda forma de vida en ejercicio.

metafísicamente. Respecto a esta última serie operativa, ya mencionamos cómo en el código morse se hace eco el dispositivo alfabético que, a su vez, se hace eco de la amplificación simbólico-comunicativa conseguida por el repliegue excariótico de un cuerpo en que resuenan, también, una serie de repliegues eucarióticos y procarióticos ejecutados durante la ejercitación operativa de su deriva de vida. Respecto a la serie metabiótica, por su lado, tenemos la invención del *telé-grafo* (es decir, de un dispositivo que permite recrear, amplificar y transmitir a distancia un grafo alfabético y numérico en el cual resuena el *grafo estimativo de la vida*), el cual opera de forma encabalgada con el sistema de cableado que transmite el flujo eléctrico y con toda la maquinaria mecánica y artesanal que posibilita la ejecución de dicho cableado (a saber: los motores, poleas, cuerdas, instrumentos y rutas de navegación, etc., que se hacen eco en los barcos que permitieron instalar el cableado transatlántico necesario para el funcionamiento de los primeros telégrafos).

La transmisión de información, no obstante, al poco tiempo prescindirá del cableado y mejorará su eficacia y eficiencia al centrarse protagónicamente en la ejecución de *ondas electromagnéticas*; es decir, al generar un pliegue operativo entre electricidad y magnetismo que, sin embargo, seguirá operando hasta nuestros días de forma encabalgada al sistema de cableado eléctrico con que los dispositivos de recepción y transmisión de información se alimentan en su quehacer ejecutivo (y lo hacen, a diferencia de las máquinas artesanales y mecánicas, heautonomizándose progresivamente del ser humano que se vuelve una fuente de alimentación secundaria –en tanto que la principal deviene eléctrica– que, posteriormente, terminará siendo alimentado informáticamente por la propia ejecución cibernética de las máquinas). Pero, no vayamos tan rápido. Mantengámonos en el movimiento de pliegue acontecimental en que la red eléctrica y la segunda revolución industrial se extienden globalmente por todo el planeta. Hacerlo, sin embargo, implica retroceder nuevamente hacia el proyecto de *mathesis universalis* con que se repliega el ritmo divino y se da inicio al pliegue panteísta del rimo del sujeto. Como vimos, la recreación de la identidad entre ser y pensar implica un retorno reinventado de la *physis* como un gran todo, ya sea al estilo de la *natura naturans/natura naturata* de Spinoza, o como un universo mecánico que puede ser aprehendido mediante el cálculo (ya

sea de modo cartesiano o leibniziano). De este modo, la *mathesis* –entendida como ciencia universal de la medida y el orden–, ciertamente implica un impulso tendiente a matematizar la naturaleza que, sin embargo, no debe pasar por alto que lo fundamental pasa por el ejercicio protagónico del orden y la medida en la construcción de nuevos dominios empíricos que no se reducen al ejercicio del *matema*. Como insiste Foucault, “esta relación con la *mathesis* en cuanto ciencia general del orden no significa una absorción del saber en la matemática, ni que se funde en ella todo conocimiento posible; por el contrario, en correlación con la búsqueda de una *mathesis*, se ve aparecer un cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos”<sup>1301</sup>; a saber, la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. Por lo tanto –dicho de otra manera–, a pesar de su creciente y enorme importancia, el matema se sigue supeditando ejecutivamente a la operación del logos/poema. Sin embargo, la equivocidad del movimiento de des-pliegue que ejecuta el naciente ritmo del sujeto (recordemos, por ejemplo, la equivocidad movilizada al momento de sentenciar que son las condiciones de posibilidad del sujeto las que determinan las condiciones de posibilidad del objeto) implica, también, el des-pegue de una importante dimensión de la que, hasta ahora, no nos hemos hecho eco. Como sabemos, este periodo coincide con que lo habitualmente se denomina como *revolución científica*; la cual, transitando por las problematizaciones de Copérnico, Galileo y Newton (por mencionar sus principales y más reconocidos exponentes), termina por configurar un nuevo dominio de aprehensión de la *physis* en que, si bien el matema se impone al poema, se trata de una dimensión operativa de la tecnología metafísica que no logra independizarse de la filosofía y replegarse/redoblarse sobre sí misma. En efecto, no sólo se trata de que sus principales exponentes desarrollasen, en conjunción con sus trabajos sobre física y matemática, problematizaciones directamente vinculadas con la filosofía (siendo emblemáticos, al respecto, los casos de Descartes y Leibniz), sino que el más celebre texto que cristaliza los logros de la incipiente revolución científica se enmarca explícitamente dentro del campo de la *filosofía natural*; a saber, los *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton. Por otra parte, cabe mencionar que la propia filosofía, hasta el repliegue del ritmo del sujeto, insistirá

---

<sup>1301</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 63.

en ser reconocida como una ciencia a través de la cual se alcanza el *saber absoluto* (no es casual, en este sentido, que la columna vertebral del proyecto hegeliano lleve por título la *Ciencia de la lógica*). Filosofía y ciencia, en este sentido, se ejecutan en el *ritmo del sujeto* desde un inextricable pliegue ambiguo en que se termina imponiendo el protagonismo del poema; a saber, se hace una “filosofía *con-ciencia*” que, al replegarse como acontecimiento, generará un redoble inmanente a la tecnología metafísica: a) por una parte, una *filosofía acontecimental* protagónicamente poemática que se abstendrá progresivamente de ejecutar problematizaciones respecto a la *physis* (las principales excepciones a esta tendencia serán la *Evolución creadora* de Bergson y el proyecto de *cosmología filosófica* de Whitehead); y b) por otro parte, se desarrolla una *ciencia de la physis* protagónicamente matemática que rechazará cualquier resquicio de poema (recordemos –por ejemplo– como Einstein, al discutir con Bergson, rechaza enfáticamente el *inexistente tiempo de los filósofos* en que resuena la nefasta y confusa *duración* del poema).



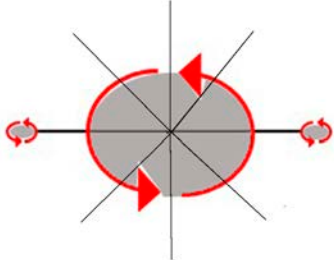
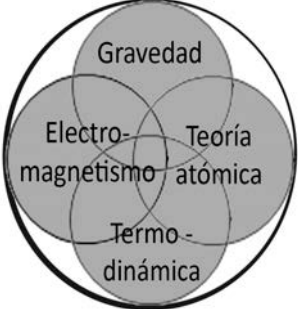

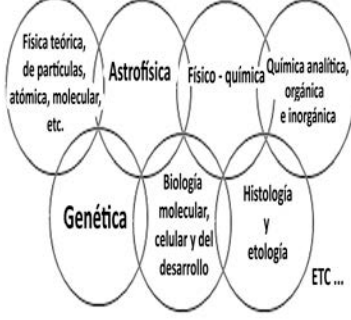
Dicho de otro modo: así como la geometría no euclidiana y la electricidad comenzaron su desarrollo desde la operación del ritmo del sujeto sin ejecutar un repliegue que les permitiese ejercerse de modo autónomo y protagónico, de igual modo la *ciencia física* (en general) debió primero redoblar al ritmo del acontecimiento para exorcizar a la filosofía de su seno y arrebatarle la potestad de ejecutar cosmologías que pretendan aprehender y dar cuenta del Universo (lo cual, dicho sea de paso, es análogo a lo que los primeros filósofos, en su momento, hicieron respecto a las *cosmogonías* que daban cuenta del origen del universo desde un pensamiento estético-religioso). El eco mítico, sin embargo, continuó resonando en el primigenio pliegue místico del pensamiento filosófico; como continúa resonando –a su vez–, el quehacer poemático/filosófico en el corazón mismo de la física que propone matemáticamente sus modelos cosmológicos. En ello, ahora, no podemos detenernos más que para enfatizar este redoble “*científico y filosófico*” que se ejecuta de forma inmanente a la tecnología metafísica del pensar en el ritmo del acontecimiento (y que, por tanto, redobra y repliega análogamente la equivocidad de la “filosofía *con-ciencia*” del ritmo del sujeto). En esta última ritmicidad, sin embargo, ya se podía anunciar una importante distinción (pre)científica entre macrocosmos y microcosmos, en

la cual resuena, a su vez, el misticismo de la correspondencia entre interior y exterior que analizamos en el pliegue místico del ritmo divino (“el camino arriba y abajo es uno y el mismo”, como sentencia Heráclito). Si bien el macrocosmos y microcosmos *organicista* que defienden autores del renacimiento italiano no es simplemente equiparable al universo *mecanicista* que surge a partir de la revolución científica, en esta última se mantiene un eco (protagónico) de lo macro-visible como mecánica del universo aprehensible mediante el cálculo y, a su vez (de modo secundario), un quehacer científico de lo micro-invisible en que podemos encontrar los ya mencionados experimentos con la *electricidad* y la recreación moderna de la teoría de los *átomos*. Así como en Musschenbroek, Franklin o Volta rastreamos los desarrollos de una progresiva domesticación de la electricidad que devendrá *electromagnetismo*, en autores como Bošković, Lavoisier o Avogrado podemos encontrar las modernas problematizaciones sobre el átomo (que recrean, desde un nuevo ritmo, las propuestas de Demócrito, Leucipo o Epicuro) que posteriormente se replegarán acontecimentalmente en los *modelos atómicos* de Rutherford y Bohr. Y, conjugándose con ello –es decir, con este advenimiento a la visibilidad de las *interacciones fundamentales de la naturaleza* a nivel microscópico– podemos también encontrar las reflexiones sobre la potencia motriz del fuego de Carnot y las propuestas de Clausius y Boltzmann que impulsan el desarrollo de la *termodinámica* a partir de las externalidades que pone en juego la primera revolución industrial (es decir, con la inversión-giro del ritmo del sujeto)<sup>1302</sup>. Así, *electromagnetismo, teoría atómica y termodinámica* se constituyen en tres operaciones fundamentales del repliegue científico del ritmo del acontecimiento que se conjuga, simultáneamente, con la interacción macro-mecánica protagónicamente desarrollada durante la germinación científica del ritmo del sujeto; a saber, la *gravedad* newtoniana que será replegada en la *ritmicidad acontecimental/relativista* ejecutada por Einstein. Veamos gráficamente lo anterior en nuestro siguiente recuadro:

---

<sup>1302</sup> “No es de gran ingenio señalar que la Revolución Industrial y la termodinámica son todo uno. Pero, más importante aún, la termodinámica supone un mundo probabilístico antes que determinista”, lo cual generará una enorme colisión entre la mecánica newtoniana y la naciente mecánica estadística. Rodríguez, P. M. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Op. Cit., p. 64.

## TECNOLOGÍA METAFÍSICA: RITMO DEL ACONTECIMIENTO

	PLIEGUE RACIONALISTA	DES-PLIEGUE PERSPECTIVISTA	REPLIEGUE: INVERSIÓN- GIRO
PROTAGONISMO DEL <i>POEMA</i> CON UN MATEMA EJECUTADO DE FORMA SECUNDARIA COMO “FORMALISMO” Y “LÓGICA MATEMÁTICA”			
PROTAGONISMO DEL <i>MATEMA</i> EJECUTADO COMO “CÁLCULO PROBABILÍS- TICO” Y “GEOMETRÍA NO EUCLIDIANA”			

Ahora bien, de forma encabalgada a esta ejecución acontecimental de la tecnología metafísica, tenemos la ejecución de una tecnología metabiótica que, en el operación del poema, lleva a cabo la máquina económico/política de la segunda revolución industrial y la globalización económica; mientras que, en la operación del matema, desarrolla un serie de objetos técnicos en que se *incuba el gesto técnico* del viviente autónomo, el cual ya no sólo se *inscribe* en su exterioridad material (como en el ritmo del sujeto) y/o se encuentra acoplado directa e indirectamente a su gesto técnico (como en el caso del ritmo divino), sino que se ensambla como *máquina cibernética* que comienza su transito hacia la ejecución de un repliegue protagonicamente heautónomo que generará un *doble robótico*. En su momento inicial de pliegue, no obstante, si bien la máquina cibernética se sustenta en una fuente de energía primaria que relega al ser humano a un lugar de ejecución secundaria (a saber: protagonismo de la

fuerza de energía eléctrica y, también, de modo secundario el carbón y el petróleo), no es menos cierto que, por una parte, la extracción, procesamiento e inyección de petróleo en las máquinas sigue siendo ejecutada por el ser humano (así como también, mediante el gesto humano directo, se construye la red de suministro eléctrico) y, por otra parte, las primeras máquinas cibernéticas ejecutadas en la ritmicidad del pliegue racionalista (pensemos, por ejemplo, en el ya mencionado *telégrafo*), siguen requiriendo no sólo de la ejecución inmediata de los seres humanos que envían y reciben la señal de un extremo al otro del globo, sino que la señal misma que se encabalga al flujo eléctrico (a saber, el código morse), traduce directamente un repliegue alfabético y numérico que es propio del viviente humano excariótico, y no propio de la máquina en su modo de operar heautónomo. Como veremos luego, si bien el *código morse* se ejecuta a partir de un *sistema binario* que articula *puntos y rayas*, dicho código no es parte constitutiva del funcionamiento material del dispositivo técnico que conocemos como telégrafo. A diferencia de un computador digital, que opera internamente a partir de un sistema binario con el que se ejecuta en su propia materialidad el flujo eléctrico, en el telégrafo es el ser humano el que debe encabalar el código de forma continua e inmediata. De este modo, el *tele-grafo* transmite protagónicamente una amplificación metafísica del *grafo vital* que, al producirse el *des-pliegue perspectivista* de la tecnología metabiótica (apareciendo, por ejemplo, el dispositivo técnico que llamamos *computador*<sup>1303</sup>), amplificará este *grafo* de una forma propiamente heautónoma; a saber, como unidad mínima de

---

<sup>1303</sup> En este trabajo hablaremos de *computador/a* (haciéndonos eco, como en América Latina, del término “computer”) y no, como en Francia y España, en que se refieren a esta *máquina cibernética* bajo el nombre de *ordenador*. Esto, en modo alguno, obedece a un criterio de fidelidad etimológica respecto al término inglés *computer*; sino que, antes bien, de lo que se trata es de ser fiel al funcionamiento operativo de este dispositivo (que, al menos en el despliegue perspectivista del ritmo del acontecimiento, se define heautónomicamente por la capacidad de *computar*, y no por la de *ordenar*, en cualquiera de sus dos acepciones). Además, en tanto que el *computer* se constituye en una amplificación acontecimental de la *máquina de cálculo*, resulta más adecuado utilizar el término *computador* –que deriva del latín *computare* (a saber, *calcular*)– para dar cuenta de este *redoble efectivo* de la *estimación* calculante. No obstante, ¿qué diremos si los computadores –por ejemplo, mediante sofisticados *algoritmos*, prácticas de *machine learning* y/o través del desarrollo de una *inteligencia artificial*–, ya no sólo se limitan a *computar* redoblando efectivamente la capacidad de calcular, sino que comienzan a darnos órdenes y a ordenar nuestro mundo a partir de su heautonómica y robótica efectividad? Este es un asunto de gran relevancia que problematizaremos con posterioridad.



información –el BIT–, que opera inmanentemente mediante un *sistema binario* en que resuena *efectivamente* el *eje interior-exterior* que pone juego originariamente la ejecución-ejecutante de la vida.

Así, asistimos al transito desde la *afectividad* mística del adentro y el afuera (en que el *matema* se ejecuta principalmente de modo *decimal* y, el *poema* –por ejemplo–, puede ser ejecutado en las coordenadas metafísicas de *la presencia y la ausencia*), a una ejecución protagónicamente *efectiva* en que *la presencia (1) y la ausencia (0)* hacen transmutar la continuidad *ana-lógica* (tanto del *pensar* como de la propia *electricidad*) en una *discreción digital/binaria* que resulta fundamental en la recreación acontecimental de este ejercicio de despegue en su remozada y perspectivista equivocidad. En tanto que el flujo analógico y continuo de la corriente eléctrica se constituye en la principal fuente de alimentación de las máquinas cibernéticas, su ejecución interna resulta más efectiva utilizando un *sistema binario* que un sistema decimal. Esto, dicho simplifcadamente, debido a que las variaciones del flujo continuo presentarán un mayor margen de error al transmitir una señal si se debe codificar el mensaje utilizando 10 márgenes/segmentos (en que el envío de un “1”, por ejemplo, debido al *ruido* generado por las variaciones de temperatura, la tolerancia de los componentes materiales involucrados en la transmisión de la señal, etc., puede ser fácilmente recibido como un “2” o como un “3” y, por ende, siendo confundido e incorrectamente transmitido), que si se utilizan tan solo dos márgenes/segmentos (que será más resistente a las variaciones y ruidos y, por ende, más certero y efectivo). No es casual, en este sentido, que el *telégrafo* utilizase precisamente un *código morse* a partir pulsos largos y cortos (es decir, ejecutando un sistema binario de rayas y puntos) que son articulados mediante un sistema de reglas internas para *recrear y amplificar* por otros medios el sistema alfabético y numérico, en vez de transmitir directamente los diez números del sistema numérico decimal enviando diferentes pulsos que deberían transitar diferenciadamente desde la ejecución de “pulsos extremadamente largos” (para simbolizar el 9) hasta un “pulsos extremadamente cortos” (para simbolizar el “0”). Se trata, así, de un método que no sólo es menos eficaz/eficiente a la par que más difícil y engorroso, sino que la posibilidad de cometer errores (por ejemplo, confundiendo un pulso “extremadamente largo”

con uno “medianamente largo”), no sólo se amplifica debido a la presencia inmediata y necesaria del factor humano (que, en el caso del telégrafo, resulta imprescindible), sino que también debido a las propias características físicas de la corriente eléctrica que se utiliza de forma protagónica en este proceso. Por este motivo, cuando se ejecuta el despliegue perspectivista de la *máquina cibernética* (que, como vimos, implica la adquisición inventiva de un mayor grado de heautonomía en que esta puede operar sin la ejecución inmediata del ser humano), la equivocidad de este movimiento se recreará a partir del despegue protagónico entre *lo digital y lo analógico*.

A diferencia del despegue entre *lo inteligible y lo sensible* (al son del ritmo divino) o entre *lo nouménico y lo fenoménico* (en la ritmicidad ejecutiva del sujeto), el despegue acontecimental entre *lo digital y lo analógico* opera desde una ritmicidad no totalitaria que, en efecto, no se afirma protagónicamente a partir del ejercicio de la tecnología metafísica del pensar, sino que a partir del computador como tecnología metabiótica que se vuelve preeminente en su modo externo y heautonómico de operar. En efecto, se produce una inversión operativa entre lo “inteligible/nouménico” (que, de modo particular y diferenciado –es decir, bajo distintos ritmos–, se conjuga protagónicamente desde la exterioridad de la *physis*) y lo “sensible/fenoménico” (que se pone en juego desde la interioridad de los pliegues vivientes). En el caso de *lo digital*, por el contrario, tenemos que en ella radica el principio protagónico de inteligibilidad que posibilita la aprehensión de lo nouménico (siendo, a su vez, exterior al ensamblaje sensible de los pliegues vivientes), pero, sin embargo, dicha exterioridad no se corresponde con la *physis* (como en los anteriores ritmos), sino con un tipo particular de dispositivo técnico. De hecho, en esta recreada equivocidad perspectivista, la *physis* se corresponderá con el *polo analógico*, en tanto que –como se suele repetir en el mundo de las ciencias de la computación– *el mundo real es analógico* (es decir, que implica la operación de *variaciones continuas* en que las señales –por ejemplo, eléctricas– adquieren infinitos valores de amplitud e infinitos valores de tiempo), *mientras que el mundo computacional, por el contrario, sería digital* (a saber, que transmite señales mediante un número finito de amplitudes –por ejemplo, en un sistema binario operamos tan sólo con dos valores de amplitud: 0 y 1– y el tiempo, por su

lado, no es infinito, sino que debe ser ejecutado de modo discreto). De este modo, tenemos que la ritmicidad de este despliegue no se juega protagónicamente *entre un exterior y un interior* (ya sea el primero inteligible o nouménico y, el segundo, sensible o fenoménico), sino que, esta vez, lo que tenemos es una *operación de encabalgamiento entre exterior y exterior* (a saber, entre la *digitalización* ejecutada por la máquina cibernética sobre un flujo continuo de *physis* que se propaga de modo *analógico*).

Como en los despliegues anteriores sin embargo, se debe dar cuenta de modo simultáneo de los mecanismos a través de los cuales se articulan los dos modos/dimensiones que han sido despegados; lo cual, en el caso de lo *digital/analógico* en su ejecución acontecimental –a saber, en su operación no totalitaria ejecutada desde la aperturidad del *eje*, y no desde la verdad bien redonda de una rueda totalizada–, implica el reconocimiento explícito de *su ejecución encabalgada*. En este sentido, no sólo se parte por reconocer que el mundo físico opera de un modo analógico continuo, sino que su digitalización (que implica cuantificar en amplitud y discretizar en el tiempo), constantemente se debe volver a *traducir* en formatos analógicos mediante *convertidores* que permitan al ser humano entrar en contacto con la máquina cibernética desde su propio dominio tecnológico; a saber, desde el *pensar* en su ejercitación metafísica de lo unívoco-equívoco-análogo. Y esta necesidad de traducción constante no se sustenta únicamente en el hecho de que la máquina cibernética deba ser puesta en relación con el pensar, sino que esta, incluso prescindiendo del factor humano, deberá entrar en contacto con una *physis* cuyos flujos de interacciones (por ejemplo: electromagnéticos, atómicos, vitales y/o de ondas gravitacionales) se transmiten como una variación continua de modo análogo. En esta línea, podemos leer a Deleuze sentenciando que “todo lenguaje digital y todo código, se sumergen, en lo más profundo, en un lenguaje analógico”<sup>1304</sup>. Sin embargo –como ya deberíamos intuir– Deleuze parte de su clásica distinción entre “código digital” (a saber, dominio estratificado en base a un sistema binario, y que guarda relación con la ejecución de *reglas convencionales* a partir de un *lenguaje simbólico*) y “diagrama analógico” (aprehendido como desterritorialización en que la *similitud* se opone a la regla, y lo *icónico* a la codificación propia de lo

---

<sup>1304</sup> Deleuze, G. *Pintura: el concepto de diagrama*. Op. Cit., p. 167.

simbólico). Por ende, para él, lo digital *se sumerge* en un flujo analógico, como se sumerge toda estratificación (ya sea física, vital o psíquico/simbólica) en un mismo clamor del ser para todos los entes. Poco importa para Deleuze que la heautonomía digital sea un estado metaestable que, si bien amplifica lo simbólico, no se reduce unívocamente al mismo en tanto que ejercitación de una estratificación/codificación ejecutada desde una ritmicidad acontecimental que, respecto a otros modos de codificación, resulta inconmensurable. Para Deleuze, el *pathos* (analógico) no se debe confundir nunca con el *logos* (digital)<sup>1305</sup>, razón por la cual no llega a comprender que es precisamente de un *pliegue de pathos* (no puramente analógico, sino que a su vez unívoco y equívoco) que surge técnicamente un *logos* que no se opone sempiternamente a la pasión como lo digital a lo análogo, sino que *estima* de forma afectiva y efectiva encabalgándose a la *physis* a partir de una serie de ritmos diferenciados<sup>1306</sup>.

Así, la codificación digital de la computadora se constituye en un nuevo modo de operación metaestable que, amplificando un repliegue simbólico de forma protagónica por fuera de la propia corporalidad excariótica, no sólo trastoca de un modo radicalmente nuevo el modo metafísico de pensar, sino que, también –de forma encabalgada y co/respondiente–, modifica el propio modo metabiótico en que la *physis* es estimada y aprehendida en un *encabalgamiento de exterioridad sobre exterioridad* que nos encamina hacia el protagonismo de lo *robiótico*. Esto, sin embargo, no quiere decir que la tecnología metafísica del pensar se encuentra exenta de esta importante distinción entre digitalización discreta y analogía continua. Como vimos junto a Grothendieck, la *maquinación geométrica* del matema (centrada en la ejecución protagónica de la *forma*), se encuentra precisamente *a caballo entre las estructuras continuas y discretas*; es decir, que a través de la *forma* se debe encabalgarse el *número* (discreto) y la

---

<sup>1305</sup> Literalmente: “*Pathos* por oposición a *logos*. Podríamos decir que el *logos* es el código, pero que existe un elemento que es el elemento pático, la pasión”. Deleuze, G. *Pintura: el concepto de diagrama*. Op. Cit., p. 149.

<sup>1306</sup> Si bien Deleuze, en este mismo contexto, reconoce la existencia de “una serie de creciente de operaciones” (físicas, orgánicas y estético-energéticas) que se corresponden con diferentes capas/niveles de la analogía (a saber: el “molde” y el orden de la similitud, el “módulo” y el orden de la relación y la “modulación” como régimen propiamente análogo de producción de la semejanza por medios no semejantes), esta *serie de operaciones*, en último término, son exorcizadas de todo resquicio de *código* a partir de un ejercicio de inmersión en lo *diagramático*.

*magnitud* (continua), en un ejercicio matemático que, ejecutando protagónicamente una problematización sobre la *forma topológica global* del espacio-tiempo, no sólo se co-responde ecológicamente con la teoría de la relatividad de Einstein (es decir, con el repliegue metafísico-científico del pensamiento que deconstruye nuestra conceptualización tradicional de la forma del plano-universo), sino que *a su vez* resuena en la operación filosófica que ejecuta protagónicamente al logos/poema. Como vimos previamente, en el ritmo del acontecimiento, propio del repliegue analógico del pensamiento filosófico, no sólo se hace eco la confrontación compleja entre la continuidad y la discreción (en que, si bien ambas coexisten –así como la potencia y el acto, el desorden y el orden o la inmanencia y la trascendencia–, toda propuesta filosófica termina otorgando un mayor protagonismo a uno de los términos), sino que también resuena en la ejecución subordinada del matema (que, como vimos, al interior del pensamiento filosófico se desarrollaba como “lógica matemática” y como “formalismo”). En efecto, es precisamente apoyándose en los fundamentos metafísicos de la lógica matemática que Alan Turing sentará las bases metabióticas de una máquina cibernética que se des-pegará del ser humano en su ejecución inmediata y directa.

En tanto que la esencia de todo proceso de cálculo implica la existencia de *datos e instrucciones* (es decir, un conjunto de reglas estrictamente respetadas con las cuales se opera sobre dichos datos numéricos), si se logra incorporar al mecanismo interno de la máquina dichas instrucciones en un lenguaje propiamente heautonómico (es decir, que se pueda sostener en su propia materialidad objetual de forma independiente), este nuevo dispositivo no sólo podrá prescindir del ser humano en su manipulación inmediata, sino que se redoblará a sí misma haciendo que su ejercicio de *cálculo* transmute en *computo*. De este modo, podemos aprehender este conjunto de reglas lógicas con que opera un *computador* digital bajo el nombre de *algoritmos*; a saber, “una secuencia finita de reglas para ejecutar ciertas operaciones con vistas al logro de

una meta predefinida”<sup>1307</sup>. Así, de modo esquemático y resumido, podemos mencionar que:

“la máquina de Turing lleva a cabo algoritmos, esto es, conjuntos finitos de instrucciones o pasos que sirven para ejecutar una tarea o resolver un problema. Los algoritmos, que siempre existieron en matemáticas, encuentran una definición más precisa y a la vez se manifiestan en una máquina. Que sea una «máquina» remite a que el algoritmo, dentro de la formalización, debe poder ser *abstraído de quien lo realiza*, y por lo tanto lo característico es que lo haga alguien distinto del ser humano. Así se da, entonces, que uno de los desenlaces de la querrela del formalismo en la matemática es la *computación, comprendida como la manipulación de símbolos a través de algoritmos*”<sup>1308</sup>.

En primer lugar, notemos que el *procedimiento algorítmico* no se constituye en un invento ejecutado filosófica y matemáticamente en el ritmo del acontecimiento, sino que este ostenta profundas raíces que, incluso, se desarrollan primariamente a partir de la ejecución filosófica del *poema*. El programa empirista de Hume, por ejemplo, así como la mayéutica de Sócrates (en tanto que procedimiento con reglas/pasos pre-establecidos que permiten encontrar *definiciones*), pueden ser aprehendidas como *funciones algorítmicas* con que se ejecuta poemáticamente una ritmicidad característica de la filosofía. De hecho, “siempre que afrontamos una parcela de la realidad como «un problema», y tenemos una idea predefinida del estado de la realidad que vamos a considerar como «la solución», estamos poniendo en juego lo que podemos denominar como *función algorítmica* de nuestra razón”<sup>1309</sup>. De este modo, podemos aprehender el algoritmo que despliega heautonómicamente la máquina

---

<sup>1307</sup> Quintanilla Navarro, I. “Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía de siglo XX”. En Mitcham, C. & Mackey, R. (Eds.) *Filosofía y tecnología*. Madrid: Encuentros, 2004, p. 28.

<sup>1308</sup> Rodríguez, P. M. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Op. Cit., p. 72, la cursiva es nuestra.

<sup>1309</sup> Quintanilla Navarro, I. “Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía de siglo XX”. Op. Cit., p. 29.

cibernética, como *una amplificación y redoble matemático externo* de una función algorítmica que ya se desarrollaba poemáticamente en la tecnología metafísica del pensamiento mediante un protagonismo ejecutivo interno. En este sentido, podemos decir que en la externalización metabiótica del “*algo-ritmo*” no sólo se amplifica un redoble matemático doblemente efectivo, sino que en él, también, se mantiene “*algo del ritmo*” de la vida en su modo de ejecución poemático/afectivo. Como hemos insistido, el despliegue de la tecnología metafísica del pensar en los homínidos no solo sirve para eco-grafiar poemáticamente su entorno y a sí mismos (en tanto que cuerpos excarióticos aperceptivos), ejecutando, a su vez, matemáticamente a la physis en una *materia inorgánica organizada* (es decir, en una serie progresiva de objetos técnicos) que, de modo encabalgado y aparalelo, se co-responden con la evolución excariótica de los seres vivos; sino que, también, en este inminente despliegue propagativo la actividad metafísica de pensar *siembra de logos* a su medio físico (primero, de forma unívoca operando de modo mágico-inmediato; luego, de modo estético-religioso en un quehacer protagónicamente equívoco; y, finalmente, después de haber hecho uso de un operar poemático que se repliega como cuerpo sapiens (en el interior) y que luego se despliega y repliega en el exterior (como sistema alfabético y código lingüístico), el operar poemático finalmente se repliega como acontecimiento (tanto en la interioridad afectiva del cuerpo como en la exterioridad efectiva del objeto técnico).

El *algoritmo*, así, puede ser comprendido como una suerte de “logo-ritmo” capaz de establecerse en la exterioridad puramente efectiva de una materia inorgánica organizada de modo heautónomo e independiente; lo cual, nada casualmente, nos conduce a la visibilización de otra manifestación fundamental en el despliegue de la equivocidad acontecimental que pone en juego la computadora como objeto técnico-cibernético. Nos referimos a la distinción y des-pegue entre *software* y *hardware*. Mientras que el primero, acorde a lo aquí dicho, puede ser entendido como el ensamblaje de programas y aplicaciones que se ejecutan a partir de la operación protagónica de los algoritmos, el segundo –es decir, el *hardware*–, hace referencia a la *materia inorgánica electrónicamente organizada* capaz de establecerse en morada externa para el funcionamiento algorítmico. Como vimos, si bien la función

algorítmica ya se encontraba operativa hace un par de milenios, poder emplazarla por fuera de la corporalidad metafísica requería la existencia de un nuevo modo de organización material capaz de *re-emplazar* su operatividad *redoblando su* capacidad efectiva. Si bien Leibniz (por poner un ejemplo) realiza un enorme avance al inventar una *máquina de cálculo* (que, provisional y efímeramente, des-pegó la operación calculante de su reducto excariótico humano) y, además, desarrolla importantes avances en la ejecución matemática del *sistema binario* (que, como sabemos, resulta fundamental para la operación metabiótica de la computadora), las *máquinas mecánicas* (en tanto que *hardware*), no son capaces de *hacerse eco* heautonómicamente de una función algorítmica que se amplifique y repliegue exteriormente como *software*. Incluso el asombroso telar mecánico de Jacquard, en que una misma maquinaria física podía ejecutar una multiplicidad de patrones/diseños a partir de un complejo sistema de tarjetas perforadas (a saber, mediante un sistema binario –presencia de agujero/ausencia de agujero– con la que se podía *programar* línea por línea, tarjeta por tarjeta, el proceso de tejido con su respectivo diseño), lograba convertirse en un hardware capaz de *hacerse eco* heautonómicamente de dicha funcionalidad algorítmica.

Esto, por una parte, debido a que si bien dicha máquina podía independizarse de la ejecución inmediata del ser humano (a nivel energético, por ejemplo, incorporando un motor de combustión), dicha fuente de energía sólo aportaba un impulso externo a los mecanismos y engranajes internos que, en sí mismos, no mantenían una relación de repliegue y potenciación inmanente con la propia fuente de energía. Dicho en otros términos: para el funcionamiento del telar mecánico de Jacquard poco importa que la fuente de energía sea un motor de combustión o el propio gesto humano inmediato, en tanto que sus mecanismos internos son independientes de la fuente de energía y, por ende, no logran redoblar y amplificar su cálculo metafísico en computo metabiótico. Y, por otra parte, debido a que la información abs-traída y almacenada de modo binario en la serie perforada de tarjetas se sostiene en un medio material que, para ser transmitido, debía ser macro-físicamente transportado (es decir: que se debían enviar las propias tarjetas, o bien, su diseño escrito sobre papel para poder ser replicado), hacia, no sólo, que la máquina en sí misma se aislara y recluyera (al



no poder conectarse directamente con otras máquinas cibernéticas), sino que su propia *funcionalidad algorítmica* (es decir, su software), se volvía ajeno en términos informáticos a la materialidad de la máquina que, en este contexto, no lograba hacerse eco de la ritmicidad metafísica del algoritmo. Hacerlo, por tanto, implicará ejecutar un repliegue de la estructura física del dispositivo técnico a partir de su propia fuente de energía primaria, no usando a esta sólo de forma inmediata para impulsar su capacidad calculante mecánicamente organizada/materializada.

De este modo, en el caso concreto de la computadora, esto implica que el flujo de *corriente eléctrica* (es decir, el movimiento de cargas eléctricas negativas conducido a través de un cable conductor) se repliegue en *circuitos electrónicos*; a saber, en dispositivos cuyos componentes eléctricos (tubos de vacío, diodos, transistores, sensores, etc.,) permitan redoblar operativamente la energía eléctrica desde la electricidad misma (y no, como en el caso de un telar de Jacquard alimentado de modo eléctrico, en que sus componentes no aprovechan, más que de modo mecánico, el potencial del flujo eléctrico). Así, encabalgándose eléctricamente a la electricidad, los *circuitos integrados* (por ejemplo, un microchip, en que operan simultáneamente una multiplicidad de transistores) permiten desviar, interrumpir y modular la corriente eléctrica que opera al interior de circuitos electrónicos complejos (como, por ejemplo, un computador), permitiendo no sólo la operación inmediata de una función algorítmica (como ocurría en el telar de Jacquard), sino que esta también pueda residir y *hacerse eco* de un modo propio (a saber, heautonómico) por fuera del modo de amplificación que le provee la tecnología metafísica de un cuerpo excariótico<sup>1310</sup>. Con la invención de este tipo particular de *hardware* (a saber, con el desarrollo de la arquitectura de Von Neumann que permite materializar cibernéticamente la funcionalidad algorítmica de la máquina universal de Turing) los

---

<sup>1310</sup> Para Turing, en cambio, el repliegue metabiótico externo de la *corriente eléctrica* que se ejecuta en *dispositivos eléctricos* es una cuestión secundaria que se encuentra supeditada a la programación lógico-matemática de la máquina. Para él, “el hecho de usar electricidad es una similitud muy superficial\*. Si queremos encontrar semejanzas de este tipo tendríamos que buscar más bien analogías matemáticas de funcionamiento”. Turing, A. *¿Puede pensar una máquina?* Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1990, p. 18.

\* Se está refiriendo, aquí, a una posible analogía entre calculadoras digitales eléctricas y el sistema nervioso del ser humano que opera mediante señales eléctricas.

computadores pueden efectivamente re-emplazar y amplificar la capacidad de calcular que se independiza ecológicamente de la metafísica a través del advenimiento de una nueva forma heautonómica; a saber, una nueva operación que *in-forma* tanto a la materialidad del dispositivo cibernético (es decir: al hardware, aprehendido como *materia inorgánica electrónicamente organizada*), así como a las funciones algorítmicas que en ella se recrean y hacen eco de forma encabalgada. En efecto, los datos que se procesan mediante los algoritmos son cuantificados y medidos por la computadora (es decir, *estimados* de forma metabiótica), mediante un ejercicio puramente efectivo en que lo importante no es el *significado* del mensaje (como ocurría en la afectividad metafísica de la corporalidad excariótica), sino que, ahora, el protagonismo corre por cuenta de la *forma* (recordemos que, nada casualmente, nos encontramos inmersos en un ritmo que ejecuta el matema y el poema desde este protagonismo operativo). De este modo, la *in-formación* procesada por estos nuevos dispositivos metabióticos será ejecutada a partir de una unidad de medida propia (a saber, el *bit*), mediante el cual se puede amplificar y recrear cualquier flujo análogo de modo digital-informático (lo cual, como veremos, nos conducirá a un movimiento de *repliegue* generalizado).

Pero, antes de entrar en esta *inversión-giro* del acontecimiento informático, simplemente recordemos que la equivocidad previa de su despliegue (a saber, el des-pegue de *lo analógico y lo digital* que opera sobre la distinción *software/hardware*), no sólo implica que se reconozca de forma explícita, protagónica y directa el encabalgamiento no-totalizable que opera entre ambos (invirtiendo, además, el rol de la interioridad metafísica, que pasa a desempeñar por primera vez un rol secundario), sino que esta equivocidad también resuena en la *ejecución metabiótica del poema* (es decir, en la equívoco rítmico de una *globalización bélica* que opera mediante prácticas autopoietico-simpoiéticas que ejecutan la máquina económico/política de la primera y segunda guerra mundial, la guerra fría y el advenimiento de un capitalismo terciario que aún nos conmina y acecha). Resuena, también, esta equivocidad en la *ejecución metafísica del matema* que, si bien mediante la lógica matemática y el formalismo logra perfeccionar y proveer la funcionalidad algorítmica que se hará eco en las máquinas cibernéticas que llamamos computadoras (recordemos,

aquí, nuevamente el aporte de autores como Shannon y Turing), en la inmanencia de su propia ejecución, el proyecto formalista entra en una profunda crisis que, como anunciamos en uno de nuestros recuadros precedentes, responde a la imposibilidad acontecimental de generar un modelo formal totalizante que se materializa, por ejemplo, en las teorías de la *incompletitud* de Gödel, la teoría del *caos* o la creciente importancia que adquiere el *cálculo de probabilidades*. Y esta equivocidad, por último, resuena también en la ejecución metafísica del poema, en que la *ritmicidad perspectivista* del pensar filosófico se ejecuta desde el protagonismo de una existencia particular (con su angustia, sufrimiento, éxtasis e incertidumbre) que desborda a todo proyecto de pliegue racionalista y universal que intente aprehender y domesticar la multiplicidad mediante un esquema totalitario y absoluto<sup>1311</sup>. De este modo, la equivocidad se hace eco en todo el espectro ejecutivo de lo metafísico y lo metabiótico. La

---

<sup>1311</sup> A estas alturas alguien se debe preguntar: ¿cómo es posible que la *ejecución perspectivista* del ritmo del acontecimiento –que, en nuestro primer movimiento, aprehendimos a partir de la problematización filosófica de Schopenhauer, Kierkegaard, Marx y Nietzsche– coincida cronológicamente con el desarrollo de los computadores, el capitalismo terciario y la primera y segunda guerra mundial? ¿No debería, acaso, la ritmicidad crítica del marxismo –por ejemplo– co/responderse con la ejecución metabiótica de la primera revolución industrial (que, sin embargo, en nuestro esquema ecográfico se hace eco en el pliegue racionalista de Hegel)? ¿No es esto, a todas luces, un error y un sinsentido exagerado? *Cronológicamente* hablando, sin lugar a dudas. *Lógicamente* hablando, el equívoco resulta igualmente nefasto. *Eco-lógicamente*, sin embargo, la comprensión del proceso sufre un importante cambio. Como hemos insistido, la definición de *etapas rítmicas* no implica la ejecución de procesos de síntesis que anulan/conservan los anteriores dispositivos de pensamiento ni, mucho menos, estas ritmicidades determinan de modo necesario cada producción inventiva (ya sea en el plano metafísico y/o metabiótico de la ejecución del poema y el matema). Antes bien –repetámoslo nuevamente– tanto al interior de cada plano rítmico, como en su encabalgamiento diasimétrico recíproco, se *hacen eco* y con-viven todas las estrategias inventivas que lograron materializarse y transmitirse como resonantes dispositivos (sólo que, los que se encuentran sincronizados con el *protagonismo rítmico* en que se despliegan, son los que presentan una mayor actualización potencial para generar transmutaciones y cambios). En este sentido, *ejecuciones metafísicas del poema* (como el perspectivismo acontecimental de Nietzsche) pueden no corresponderse cronológicamente con la *ejecución metabiótica del matema y el poema* (es decir, con el protagonismo equívoco del objeto técnico *computadora* en el contexto de finalización de la segunda revolución industrial e inicios de la primera y segunda guerra mundial). Como el propio Nietzsche insistía, algunos filósofos nacen póstumos, razón por la cual podemos comprender por qué su propuesta filosófica se hace eco de forma protagónica en un contexto socio-histórico que no coincide con el de su vivencia excariótica concreta sobre la faz de la Tierra; de igual modo que –pero, a la inversa– debemos entender cómo el pliegue racionalista de Hegel no sólo vibra con el espíritu de su tiempo, sino que extiende rítmicamente su influencia más allá de la cronología de su cuerpo.

particularidad, sin embargo, la debemos aprehender en la dimensión cibernética del objeto tecnológico, en tanto que su *materialidad inorgánica eléctricamente organizada* inicia un proceso de des-pegue desde el protagonismo metafísico en dirección a un *encabalgamiento operativo entre exterior y exterior*; a saber, hacia la protagónica digitalización cibernética sobre flujos físicos transmitidos de modo analógico.

Como dijimos, los computadores pueden efectivamente re-emplazar y amplificar la facultad metafísica de *calcular* (que deviene capacidad de *computo metabiótico*), de igual modo que, en su momento, el cálculo amplificó al *número* en su facultad de *contar* y esta, a su vez, redobló mediante el ejercicio de su *ficción* (estético-religiosa) la capacidad *dicción* (mágica) que puso en juego el homínido a partir de la ejecución del bipedismo. Recordemos que, en efecto, las series operativas se hacen eco, se redoblan y amplifican y son rítmica y progresivamente con-seguidas: la *dicción* (mágica), la *ficción* (estético-religiosa) y la *fricción* (filosófica), a partir de la cual se inicia la *contra-dicción* metabiótica; a saber, la inversión del *cantar/contar/calcular* que gira hacia la exterioridad protagónica del *computar*. Visto panorámicamente, transitamos desde: a) “Cantar” la univocidad del gesto manual y el gesto comunicativo; es decir, del matema y del poema que se repliegan en un cuerpo/instrumento de especie; b) a “contar” la equivocidad, desplegada metafísicamente como *contar el matema* y *contar el poema*, a la par que, metabióticamente, ex-cribiendo la estética (pictográfica/ideo-fonográfica/alfabética) y la actividad religiosa (animista/totémica/mitológica); y c) hasta llegar a “calcular” en un repliegue analógico que, en el modo de operar metafísico, implica que tanto el matema como el poema se redoblan y repliegan –a saber, como conocimiento científico y como filosofía del acontecimiento–; y, en el modo de operar metabiótico, el redoble y repliegue del matema da lugar al ejercicio protagónico del *computar* ejercitado por la máquina cibernética que se ensamblará en red por todo el planeta y, el redoble y repliegue del poema, se ejecutará como capitalismo virtual y ecología planetaria que invierte la contemporaneidad girando hacia una nueva época. Así, esta nueva *época extemporánea* del capitalismo virtual y la ecología planetaria se caracterizará por un repliegue analógico generalizado de la *información*, el cual ya se anunciaba –como insistimos– en el ejercicio protagónico

de la *forma* con que se ejecuta una ritmicidad acontecimental que encabalga, en diferente dominios operativos, de forma no-totalitaria la continuidad y la discreción.

De este modo, el repliegue analógico del ritmo del acontecimiento implica que: a) en el *campo filosófico del poema metafísico* se desarrollen problematizaciones *entre* las ruedas; a saber, en la aperturidad del *eje* en que resuenan de forma inabarcable y eco-lógica todos los dispositivos y estrategias de pensamiento que emergen en la historia de la operación filosófica (siendo, algunos de ellos –pensemos, por ejemplo, en el caso emblemático de Simondon– explícitamente articulados desde un protagonismo de la *información*); b) en el *campo científico del matema metafísico* se comienza a plantear que la *información* no es sólo un asunto relacionado con la transmisión y recepción de mensajes y/o con la capacidad humana de abstraer patrones informativos y traducirlos en diferentes formatos materiales; sino que, la información, antes que una mera herramienta que permite *aprehender y describir* el mundo, se constituiría en una dimensión fundamental e inherente al devenir del mundo físico; c) en el *campo socio-técnico del poema metabiótico*, las técnicas autopoietico-simpoiéticas con que se instauran de modo concreto prácticas económicas, políticas y éticas (en este caso, mediante una *ecología planetaria*), son aprehendidas bajo el paradigma de la *sociedad de la información*; y d) en el *campo tecnológico del matema metabiótico*, el desarrollo de máquinas cibernéticas que se repliegan formando una red energética y de telecomunicaciones compuesta de satélites, smartphones, dispositivos eléctricos con conexión a internet y una amplia y variada gama de computadores se constituye, según algunos autores –pensemos, por ejemplo, en Jacques Ellul– en un nuevo *pliegue técnico* que reemplaza al pliegue de la naturaleza: “la Técnica se ha convertido en el entorno nuevo y específico en que el hombre se ve obligado a existir, al haber suplantado al antiguo entorno, es decir, el de la naturaleza”<sup>1312</sup>.

Si bien, por nuestra parte, hemos mencionado que el incipiente protagonismo de lo metabiótico implica que los vivientes excarióticos comiencen a experimentarse por fuera de sus ensamblajes de pliegues metafísicos, esto no

---

<sup>1312</sup> Ellul, J. “El orden tecnológico”. En Mitcham, C. & Mackey, R. (Eds.) *Filosofía y tecnología*. Op. Cit., p. 112.

quiere decir, en modo alguno, que estos sean *suplantados* por un sistema tecnológico (sino que, entre ambos, se produce un *encabalgamiento ecológico*). Por lo demás, el entorno originario en que habitaba el ser humano, para nosotros, no es el de la *physis/naturaleza* (sino que se trata de un entorno de pliegues *meta-físicos*) que, desde el principio (y no sólo desde el momento actual/contemporáneo) se han forjado y construido mediante la *técnica*. En efecto –como hemos insistido–, *la vida es una ejecución técnica*, razón por la cual esta se construye un entorno metafísico y metabiótico que re-emplaza ecológicamente a la *physis* (sin sincoparla, suplantarla y/o interrumpirla en una abismamiento que abre una carencia), desde la temprana ejecución de los primeros pliegues procarióticos que habitan y habilitan desde su propia autonomía un doblez atmosférico heautonómico del que la actual red de máquinas cibernéticas es, en efecto, un redoble que se amplifica haciéndose eco y soportando efectivamente a la vida en sus recreados repliegues rítmicos. No podemos, por tanto, hacernos eco de Ellul cuando sentencia que “la aventura técnica es una genuina novedad para el género humano”<sup>1313</sup>. No podemos, tampoco, seguirlo cuando menciona que el *progreso técnico* es “autónomo”. Si bien, aquí, se conceptualiza la *autonomía de la técnica* como un proceso que se determina a sí mismo en un círculo cerrado según un proceso causal que no se encuentra orientado a fines y que, en sí mismo, es un proceso ambiguo y contradictorio<sup>1314</sup> (es decir, que el progreso técnico se desarrolla con una cierta independencia respecto al gesto humano, siguiendo –así– una línea similar a la de Leroi-Gourhan con su propuesta de *evolución paralela*), para nosotros –como vimos previamente–, no se trata de dos procesos evolutivos autónomos y paralelos, sino de un *proceso autónomo* (ejecutado de modo afectivo/efectivo; a saber, metafísico) *encabalgado* a un *proceso heautónomo* ejecutado de modo puramente efectivo que, actualmente, ostenta el protagonismo (lo cual, sin embargo, no quiere decir que esta tecnología metabiótica *supuestamente*

---

<sup>1313</sup> Ellul, J. “El orden tecnológico”, Op. Cit., p. 134.

<sup>1314</sup> Como sostiene Ellul, “*nuestra tesis es que el progreso técnico contiene simultáneamente el bien y el mal (...) el progreso técnico añade algo, [pero] por otro lado e inevitablemente, sustrae otra cosa*”. Ellul, J. “El orden tecnológico”, Op. Cit., pp. 144 y 136, respectivamente.

*novedosa* suplante al antiguo entorno natural, sino que esta amplifica una tendencia heautonómica que es una física condición de posibilidad).

De este modo, el incipiente protagonismo de la tecnología metabiótica es aprehendido por nosotros como la amplificación ecológica del doblez heautonómico planetario que posibilitó el ejercicio de pliegue de las primeras células vivientes; así como el ser humano –por su lado– es el repliegue de una multiplicidad de pliegues vivientes que en él se hacen eco cronológica y simultáneamente. Y su encabalgamiento, de hecho, es lo que aquí denominamos como ejercitación de *una inminencia* que invierte la ritmicidad acontecimental (es decir, la operación protagónica de la inmanencia-inmanencial y la inmanencia-trascendental en un plano metafísico), a la par que, en un plano metabiótico, implica la ejercitación de un giro que instauro el protagonismo heautonómico de lo que aprehendemos como *doble robótico*. De este modo, debemos dar cuenta tanto de la *inversión* de la tecnología metafísica del pensar (que será ejecutada mediante la instauración de *un plano de inminencia*), como del *giro* hacia el protagonismo ejecutivo de la tecnología metabiótica (en que la amplificación del doblez heautonómico se hace ecológicamente con el protagonismo operativo a partir de la exterioridad de su preeminencia y la efectividad de su tendencia). No se deben confundir, por ende, las operaciones de *pliegue autónomo* y la ejercitación de *dobles heautonómicos*. Como dijimos al inicio de este movimiento, el doblez cibernético ejecutado por la tecnología metabiótica debe ser aprehendido como el ejercicio protagónico de *un repliegue sin pliegue*, de una *efectividad sin afectividad* en que, no obstante, este literalmente resuena de modo ecológico: el pliegue en el *repliegue*, lo biótico en lo *robótico*, lo autónomo en lo *heautonómico*. Este doblez, por tanto, no es un “doble” *paralelo* de la vida, sino un “doble” *aparalelo* de la physis expansiva. Esta distinción, en apariencia trivial, ostenta en realidad una enorme importancia. No ejecutarla, en efecto, implica recaer en *una lógica acontecimental* que se sitúa *entre* el repliegue cibernético y el repliegue viviente. Para Ellul –por ejemplo, al igual que para Simondon– si se vuelve una tarea urgente desarrollar *una verdadera reflexión filosófica*, es precisamente para “llevarnos a concretar

esa *posibilidad de mediación* entre el hombre y el fenómeno técnico”<sup>1315</sup>; lo cual, en nuestros términos, no sólo se constituye en una problematización/estrategia ingenua e inadecuada (en la medida en que se insiste en situar el protagonismo operativo en la medianía del acontecimiento; es decir, en un *entre* que se constituye en el único y sempiterno terreno de juego), sino que esta insistencia en la mediación incluso resulta contraproducente (en tanto que no nos permite producir una aprehensión móvil del devenir de la physis en que el ser humano, de una vez por todas, asuma que es un tránsito y un ocaso, y no el fin o finalidad del camino trazado). Aferrándose tercamente al protagonismo, a pesar de las constantes heridas ejercidas sobre su ego narcisista, el ser humano hace que su *tránsito* se transforme en un despliegue *transido*. Ahora bien –aclarémoslo ahora mismo–, asumirse como tránsito y estación de paso, ni implica caer en un ensalzamiento del puro devenir impersonal *trans-ido* (en que cada tránsito metaestable es reconducido a un único y mismo acontecimiento), ni, tampoco, implica abogar por la ejecución de una suerte de suicidio colectivo. Muy por el contrario, el ser humano debe afirmarse, debe luchar por perseverar en su ser (como lo hace, por cierto, toda forma de vida en su *quehacer metafísico*), sólo que asumiendo que su interioridad metafísica no ostenta, en este momento, el protagonismo; y, por tanto, profundizando en la *ejercitación metabiótica* que se hace eco en un nuevo ritmo.

He aquí la experiencia de su *inminencia* que, más allá y más acá de la inmanencia y la trascendencia, guarda relación con la ejecución protagónica de un repliegue exterior efectivo, y no con la *inminencia de una muerte* que nos asedia y acecha como lo más ajeno e íntimo. Larga es la tradición que asume que la *inminencia* de la vida es la indefectible presencia de la muerte (recordemos, por ejemplo, a Platón sentenciando que “los vivos no tienen otro origen que los muertos” y que, “cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos”<sup>1316</sup>). Situándonos específicamente en el ritmo del acontecimiento, destacable es la amplificación que ejecuta Martin Heidegger al enfatizar la *certeza de la muerte y de su inminencia* que caracteriza al modo de ser del Dasein: “El fin amenaza al

---

<sup>1315</sup> Ellul, J. “El orden tecnológico”, Op. Cit., p. 135, la cursiva es nuestra.

<sup>1316</sup> Platón. *Fedón*. Op. Cit., pp. 61 (70d) y 48/49 (64a).



Dasein. La muerte no es algo que aún no esté ahí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien una *inminencia* (...) La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una *inminencia sobresaliente*<sup>1317</sup>. Se hace eco, también, de esta *inminencia mortífera* la problematización filosófica ejecutada por Jacques Derrida. Como vimos, para él, la muerte se incrusta en la vida interrumpiendo sincopadamente su continuidad y haciendo que esta siempre se encuentre inadecuada respecto a sí misma. Derrida, de este modo, nos pinta el “el cuadro vivo de una muerte: de una *inminencia* (...) la *inminencia* de un acceso siempre sustraído (...) Esa no-coincidencia como coincidencia siempre inminente (... a saber) una «*inminencia*» que anuncia lo que jamás se alcanza: la *coincidencia*”<sup>1318</sup>. Pero, es más. Derrida se pregunta explícitamente “¿qué es una *inminencia*?” (reconociendo) una insistencia creciente en la inadecuación a sí, en la no-coincidencia, en la dehiscencia, la fisión, la interrupción, el inacabamiento y la abertura del cuerpo visible, el hiato, el eclipse, la inaccesibilidad de esa plenitud o de esa reversibilidad<sup>1319</sup> que, por ende, lo lleva a concluir que:

“Habría que pensar, entonces, *al mismo tiempo, simultáneamente*, ese franqueamiento «por el ser total de mi cuerpo» y toda la interrupción de lo que, justamente, no se deja «franquear», ni totalizar, ni consumir, no reflejar. Este *al mismo tiempo* pertenece a la experiencia misma de la *inminencia* o del *presentimiento*, experiencia a la vez desmembrada y sintética”<sup>1320</sup>.

No se trata, sin embargo, para Derrida de una *simultaneidad paralela encabalgada que se hace eco*, sino de una concentración (infranqueable) y una propagación (como franqueamiento), que son ejecutadas como los dos polos de *un mismo espaciamento*; de una misma *différance* que hace proliferar, desde la impotencia, desde la muerte (que se incuba intrusivamente como un germen disruptivo en la pretendida continuidad inmediatista de la vida), una cadena

---

<sup>1317</sup> Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Op. Cit., p. 266 y 267.

<sup>1318</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., pp. 82, 294, 305 y 292.

<sup>1319</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 303.

<sup>1320</sup> Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit., p. 305.

“sintética” que *a la vez* se encuentra “desmembrada” en un eterno retorno del suplemento que mantiene al espaciamento mortalmente abierto. Resonando –a su manera–, en esta misma ritmicidad de la *inminencia*, encontramos a Foucault sentenciando (como vimos al inicio de este tercer movimiento) que la promesa del superhombre significaba primero y antes que nada la *inminencia de la muerte* y, en trabajos anteriores, afirmando que “la enfermedad y la vida dicen su verdad a la muerte (...y, por tanto) la noche viva se disipa con la claridad de la muerte”<sup>1321</sup>. Ahora bien, así como Derrida lleva la *pregunta por la técnica* heideggeriana un paso más acá del ser, la verdad y el des-ocultamiento (apuntando a la *intrusión* de la muerte, como huella/escritura, en términos protéticos), Foucault nos conduce más acá del *logos* poemático/teológico cuando reivindica “esta inminencia cercana, peligrosa (...en la cual) lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre”<sup>1322</sup> que debe experimentar su muerte, pensar lo impensable, existir desde esa apertura y constricción de la finitud que emerge a partir de *un retorno y recomposición del lenguaje*. Recordemos que, precisamente, para Foucault esta *inminencia* pasa por experimentar esa *unidad que debemos pero que aún no podemos pensar* (a saber, el *ser del lenguaje*) que, ya no ejecutando protagónicamente el *logos*/poema en su operación metafísica (por ejemplo, en tanto que *Dasein*), se dedica finalmente a explotar el *logos* desde la *operación metabiótica* de las prácticas y juegos de verdad con que se constituye un sujeto ético-político en diferentes momentos históricos. Sin embargo, si bien esta recomposición y retorno impensable del lenguaje Foucault lo comienza a aprehender por fuera de la metafísica, no logra – como vimos– explorarla en el protagonismo propiamente metabiótico del objeto tecnológico; es decir, que no aprehende la recomposición amplificadora del lenguaje en la *funcionalidad algo-rítmica* (a saber, en esa resonancia que guarda *algo de la ritmicidad* metafísica de la vida) que re-emplaza, sin embargo, el emplazamiento auto-nómico de los pliegues vivientes (a los que sigue atado Foucault) y habita, por ende, en un doblez electrónico de tipo heautonómico (a saber, en el *repliegue sin pliegue* de la computadora como máquina cibernética en que no sólo se repliega y amplifica el software que ejecuta protagónicamente al

---

<sup>1321</sup> Foucault, M. *El nacimiento de la clínica*. Op. Cit., pp. 207 y 209.

<sup>1322</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 373.

poema, sino que también la materia inorgánica electrónicamente organizada –el hardware– que ejecuta externa y protagónicamente el matema). La *inminencia*, ecografiada desde una similar (pero extremadamente diferente) perspectiva, la podemos apreciar en la problematización de Stiegler:

El «cambio de época» consiste en esta inminencia. Sólo a partir de esta inminencia se puede hoy preguntar todavía «¿qué es el hombre?», y preguntar también «¿qué es el mundo del hombre en la medida en que la mundaneidad es siempre ya tan asimismo *tecnicidad, poder tecnológico, actividad*», y preguntar, quizá por una vez, quizá *por fin*: ¿qué es la *tecno-logía*? –en la medida en que ella es el poder del hombre, es decir, *el hombre en potencia*?<sup>1323</sup>.

El acercamiento es rítmicamente similar, en tanto que Stiegler apunta directamente –y quizá, *por fin*– a una pregunta *inminente* por el *ensamblaje de techné y logos* en que la preeminencia operativa corre por cuenta del primero y, de paso, aprehendiendo la *tecno-logía* externa al ser humano como *materia inorgánica organizada* que difiere tanto de este último como del puro devenir de la *physis*. En efecto, para este resulta fundamental “hablar de una *tecno-lógica*, de una *lógica* que anima propiamente la técnica misma” y, así, preguntarnos “si no asistimos a una separación y una oposición progresiva entre, por un lado, culturas, o conjunto del medio interior, y por el otro, tecnologías que ya no son solamente el sub-conjunto del medio técnico, sino *el medio exterior transformado en la tecnología mundializada*”<sup>1324</sup>. Pero, este acercamiento a lo *inminente* es radicalmente diferente del nuestro debido a que, para Stiegler, el protagonismo operativo sigue residiendo en un *Dasein* metafísico que, si bien es fáctico porque es protético (es decir, que se da técnicamente su propia aperturidad), se sigue ejecutando –al estilo de Derrida– desde la irrupción *tecno/protética* de la *muerte* que interrumpe la plenitud y la continuidad de lo viviente. Si la *tecnología* –como dice explícitamente en una cita previa– es aprehendida como *el hombre en potencia*, la preeminencia de la *techné* por sobre el *logos* no sólo se sigue

---

<sup>1323</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 141.

<sup>1324</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., pp. 60 y 97.

ejecutando en el emplazamiento metafísico de los pliegues bio-lógicos (y no, como en nosotros, en un emplazamiento metabiótico), sino que la apertura que de estos pliegues hace la técnica, termina equiparando/asimilando a esta última con la muerte y la ausencia: “La cuestión será pensar la relación del ser y el tiempo *como relación tecno-lógica* (...) relación [que] sólo se trama en el horizonte «originario» de la técnica, que también es el de una ausencia originaria”. De este modo, “mientras que su poder no se haga real, *es decir, técnica, no tiene el sentimiento de la muerte y no anticipa: no está en el tiempo*”<sup>1325</sup>. Para nosotros, en cambio, la *inminencia* no guarda relación alguna con la ausencia y la muerte; sino que, antes bien, con la excedencia y la ejecución-ejecutante con que *se hace eco* toda forma de vida (y no sólo el hombre a partir de su deriva homínida). Esta incapacidad para aprehender la *estimación* (afectiva y efectiva), esta *anticipación* que, en modo alguno, es prerrogativa del hombre (sino que, antes bien, es prerrogativa ejercida por toda forma de vida), es lo que lleva a Stiegler –como vimos hacia el final de nuestro segundo movimiento– a conceptualizar la *estimación calculante* como un intento de programar lo improgramable (es decir, el Dasein) eliminando la *diferancia*. Y, si bien Stiegler –inspirándose, siempre, en Heidegger –, se propone explícitamente problematizar la *medición* y el *grama* en general (razón por la cual “sería necesario pensar *a la vez la letra y el número*”<sup>1326</sup>), no es menos cierto que, por un parte, esta *doble estimación* se ejecuta únicamente en lo que aquí denominamos como *serie metafísica* (como insiste Stiegler, de lo que se trata es de pensar en *un solo movimiento* el origen de la técnica y el origen del hombre; a saber, la *relación tecno-lógica* del ser y el tiempo); y, por otra parte, ni siquiera en esta ejecución protagónicamente metafísica el *calcular* puede ser aprehendido como *amplificación extractiva* (insistiendo, por ende, en la lógica de la *reducción sustractiva* que busca sincronizar y programar a *tiempo real* –es decir, en *un presente vivo*– a un Dasein que, siendo en el tiempo, es improgramable y no-sincronizable). Cierto es que Stiegler vincula el *calcular* con la *discretización* que ejecuta toda *escritura* (a saber, con la capacidad de *fijar de forma duradera* que, paradójicamente, se vuelve responsable de abrir y arrojar protéticamente al ser en el tiempo), pero este proceso se ejecuta desde un operar

---

<sup>1325</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., pp. 199 y 184.

<sup>1326</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 329.

puramente metafísico en que la sustracción y la muerte juegan tecnológicamente con el protagonismo:

“La verdadera puesta en juego reside, *más que* en la cuestión del cálculo como tal, en lo que se denomina en directo o *live*, que no es más que el efecto más inmediato y dramáticamente perceptible de la *velocidad* que rige el mundo contemporáneo y que constituye como un «presente vivo» de síntesis (aunque trataremos de demostrar que todo presente vivo se constituye en la muerte de semejante síntesis)”<sup>1327</sup>.

Nada, por ende, encontramos aquí sobre la *amplificación y redoble* del *calcular metafísico* que se ejecuta en el *computar metabiótico*. Ahogado mortíferamente *entre* ser y tiempo, sólo hay para Stiegler *una serie/movimiento* que nos aporta la comprensión *tecno-lógica* que se *abre* co-originariamente, y desde la ausencia, en la relación especular que se ejecuta entre el hombre y la técnica. Por ello, aunque Stiegler nos hable específicamente de la ejecución de un *redoble del cálculo* (e, incluso, aprehendiendo el propio *calcular* de modo redoblado: como *letra y número*), esto se sigue ejecutando desde la *imposibilidad tecnológica* que se abre en el viviente humano por la intrusión de la muerte. Así, este insistirá en la *inminencia* de un *redoble* como *doble especular* ejecutado desde una *sempiterna carencia*, sin reparar en la *inminencia* de un *encabalgamiento* de *protagonismos variables* (trenzados y cruzados desde la *excedencia*), los cuales *se hacen eco* difractando el devenir de la *physis* que se redobla y amplifica metabiótica y metafísicamente. En efecto, para Stiegler, “la reflexión anticipante tal y como ésta sólo *a partir de la techné* pertenece a los mortales, como su pro-posición diferida, diferenciada, es decir, *redoblada*. Epimeteo redobla a Prometeo como el *Dasein* redobla a su pasado. Pero las *condiciones* (de im-posibilidad) de este redoblamiento son tecnológicas”<sup>1328</sup>; es

---

<sup>1327</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 331. Y se añade, casi inmediatamente: “Por lo tanto, el cálculo, que es el objetivo en la expresión que caracteriza la técnica como moderna, fundado en el *ego sum*, tendría él mismo como objetivo algo diferente del cálculo, que sería el real time”.

<sup>1328</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo*. Op. Cit., p. 345.

decir, que mediante la *techné* se redobla especularmente al *logos* que nos desoculta y nos abre como ser-en-carencia. Siguiendo esta línea, cuando en su segundo volumen de *La técnica y el tiempo* Stiegler aprehenda el *redoble calculante de la letra y el número* que ejecutan las máquinas cibernéticas, nos hablará de un *redoble analógico y numérico* que, redoblando la *tecnología literal de la memoria* (a saber, la escritura ortográfica), termina por ejecutar y construir una *memoria mundial industrializada*: “la industrialización de la memoria se ha realizado plenamente por medio de las tecnologías analógicas y numéricas. Estas tecnologías, con las muy recientes biotecnologías, son muestra de las *industrias de programas*. Este devenir industrial de la memoria es el término de lo que *De la gramatología* llamaba una *historia del suplemento*”<sup>1329</sup>. Sin embargo, esta exteriorización programática y suplementaria de la *memoria industrializada* que redobla a la *memoria literal epifilogenética* (recordemos que, para Stiegler, el ser humano se desarrolla a partir de tres memorias: a.- *memoria genética*; b.- *memoria epigenética nerviosa*; y c.- *memoria epifilogenética tecnológica*, que es la que ejecuta una ruptura en la inmediatez y continuidad de la vida mediante la irrupción protética de la muerte), se sigue redoblando en el exterior (a saber, el soporte epifilogenético de la escritura deviene soporte analógico y numéricamente industrializado), a partir del mismo motor de la falta originaria/suplementaria. Así, para esta interesantísima problematización filosófica resulta imposible aprehender la amplificación metabiótica excedentaria (y no en falta suplementaria) con que el *calcular* es exteriormente redoblado en la operación de *computar* que ejecuta la máquina cibernética a partir de su *materialidad inorgánica electrónicamente organizada*. Es esta disposición técnica exteriorizada la que puede *hacerse eco* de forma heautonómica del pensar metafísico, sin ejecutarse como un *doble especular*, sino como un *doble espectacular e inminente* que no debe ser aprehendido a partir de un protagonismo metafísico (como, de una u otra manera, hacen los autores antes aludidos), sino que desde un modo operativo propio que, por ende, no considera que la tecnología metabiótica sea otra variación autónoma que ejecuta un *adentro del afuera* (es decir, un pliegue autónomo que se desdobla), o un

---

<sup>1329</sup> Stiegler, B. *La técnica y el tiempo, 2 . La desorientación*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002, p.10.

*afuera del adentro* (es decir, una creación humana con que el viviente se exteriorizó), sino que se trata, antes bien, de *un afuera que se adentró* (es decir, que se replegó sin plegarse y, por ende, se *dobló*). Y se adentró, sin plegarse (pero operando *como sí* fuese auto-productor de su propia red de componentes), de modo análogo a como se genera en el devenir de la physis un *doblez heautonómico planetario* que, generando un campo magnético y una atmósfera que protege/dosifica [de] la radicación del sol, *habilita la posibilidad de habitar* ejecutando ejercicios de pliegue que producen un medio interior acoplado un medio exterior.

Ahora bien, además de la *inminencia mortal* del Dasein de Heidegger que, en Foucault, adquiere la forma de *una inminencia cercana y peligrosa* que anuncia el fin del hombre y, en Derrida, se constituye en la *inminente interrupción protética* que abre un espaciamiento, tenemos el anuncio de otras formas de *inminencia* que, al menos en apariencia, parecen ser aprehendidas desde la ejecución protagónica de la tecnología metabiótica. Ya mencionamos, en este sentido, a Stiegler problematizando la *inminencia tecno-lógica* (pero, como vimos, dicha inminencia se continuaba ejecutando en el escenario operativo de una corporalidad mortal, metafísica y excariótica). En una línea similar (es decir, jugando con la preeminencia actual de la tecnología, pero conjugándola desde una abismal, acontecimental y arrojada ritmicidad metafísica), podemos encontrar a una serie de autores/as en que el núcleo de gravitación fundamental corre por cuenta del ejercicio de ensamblaje del ser humano con la tecnología (por ejemplo, al estilo *cyborg* de Donna Haraway y/o en el modo *posthumano* de Fukuyama, Sloterdijk y/o Braidotti). Por ejemplo, desde su problematización de la *humanidad aumentada*, Éric Sadin podrá cuestionar el “acoplamiento inédito entre organismos fisiológicos y códigos digitales”, el cual instauro “una suerte de «condición dual» que combina indefinidamente organismo humanos y flujos electrónicos”<sup>1330</sup>. Ahora bien, esta *subjetividad ampliada* por la tecnología implica la “exaltación de una *doble autonomía*” (para nosotros, inaceptable<sup>1331</sup>) que se

---

<sup>1330</sup> Sadin, É. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018, p. 31 y 55.

<sup>1331</sup> Sobre este asunto, escribe Sadin más adelante: “Esta autonomización progresiva señala un distanciamiento de los robots inmateriales hacia una suerte de región propia, ciertamente construida siempre según nuestro interés, pero que, de modo

ejecuta a partir de “un doble régimen de percepción, aquel directamente apprehendido por nuestros sentidos y aquel simultáneamente alimentado por una miríada de servidores”<sup>1332</sup>; a cuya *doble fuente cognitiva* que combina íntimamente inteligencia humana y artificial, este autor denomina como *antrobología*. Y esta *configuración antrobológica* no sólo implica la ejecución de “condiciones de existencia intensificadas (sino que ellas...) deben ejercerse en todo momento, en una suerte de *repliegue necesario*”<sup>1333</sup> que deviene, por ende, una *cuestión inminente*. En una línea similar, aunque ejecutada explícitamente desde una resonancia post-fenomenológica, resulta destacable el reciente trabajo de Elsa Boyer, en el cual –a diferencia de Sadin– no se intenta problematizar la relación humano/tecnología desde *un doble régimen de percepción* que implica el ejercicio de una *humanidad aumentada* y de una *tecnología autonomizada* (que este incluso llega a definir como una suerte de *humanidad paralela* –ver la última nota a pie de página–), sino que, a lo que Boyer apunta, es a apprehender la “triple relación entre percepción, imaginación y soporte técnico [que] inicia más bien lo que podríamos llamar una *percepción artificial*”<sup>1334</sup>. Si bien esta problematización sobre la *percepción artificial* se ejecuta protagónicamente en lo que aquí denominamos como *inminencia metafísica* (en tanto que se plantea un explícito *retorno a Husserl* en que los soportes técnicos *amplifican* el flujo de consciencia), nos resulta tremendamente interesante que, a pesar de no situarse en la operación protagónica de la serie metabiótica (como, en efecto, también hacen otros importantes autores desde un enfoque post-fenomenológico<sup>1335</sup>), el

---

imperceptible, se va liberando, haciendo que descubramos una HUMANIDAD PARALELA que se despliega al lado de nosotros”. Si bien adherimos a la idea de que los robots avanzan progresivamente hacia una suerte de *región propia* (que nosotros hemos denominado como el *doble* que ejecuta la *robiótica*), no consideramos que esta sea autónoma (sino heautónoma), ni que se constituya en una humanidad paralela (sino que en una operación metabiótica encabalgada a la humanidad de forma aparalela). Sadin, É. *La humanidad aumentada*. Op. Cit., p. 106.

<sup>1332</sup> Sadin, É. *La humanidad aumentada*. Op. Cit., p. 59 y 57.

<sup>1333</sup> Sadin, É. *La humanidad aumentada*. Op. Cit., p. 155.

<sup>1334</sup> Boyer, E. *El conflicto de las percepciones*. Buenos Aires/Madrid: Ediciones La Cebra, 2018, p. 23, la cursiva es nuestra.

<sup>1335</sup> Dirigirse, por ejemplo, a Ihde, D. *Technics and praxis*. Michigan: Rediel, 1979; Verbeek, P. P. *What things do: philosophical reflections on technology, agency, and design*. Pennsylvania State University Press, 2005; Verbeek, P. P. “Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research”. En *Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers*. London: Lexington Books, 2016.



trabajo de Boyer se propone dismantelar el primado *unificante y sincronizado* del flujo de consciencia, apostando por *una co-existencia* de campos perceptivos que “hace aparecer una zona de turbación entre presentación y representación que sería la de la percepción artificial, la de un conflicto de la percepciones”<sup>1336</sup>. Esto, conceptualizado desde nuestro enfoque eco-lógico de pensamiento, implica aprehender la ejecución protagónica de una *operación de encabalgamiento* que, si bien se desarrolla únicamente en un campo de juego metafísico, permite –no obstante–, aprehender no sólo un proceso que *sin ser global, puede ser universal*<sup>1337</sup>, sino que también la ejecución de un *encabalgamiento* que, si bien *excede* la unificación de un flujo de consciencia, lo hace sin romper dicho flujo continuo mediante la *operación contigua* de diversos campos perceptivos: “las preguntas en juego en la forma en que percibimos mediante soportes técnicos exceden el marco fenomenológico de la continuidad del flujo de consciencia que se unifica. Estas preguntas exigen un tratamiento más local y más sensible a las apuestas espaciales, en particular las de la contigüidad”<sup>1338</sup>. De este modo, dicho trabajo invita a *pensar la exteriorización*, a ejecutar una *reflexión sobre el orden espacial* en el cual “ya no se trata solamente de síntesis temporal sino de un montaje espacial que pone en juego el entorno perceptivo, el marco, los bordes de la imagen, las pantallas partidas”<sup>1339</sup>. Lamentablemente –como ya dijimos–,

---

<sup>1336</sup> Boyer, E. *El conflicto de las percepciones*. Op. Cit., p. 175. En efecto, con su trabajo Elsa Boyer se propone asumir “un riesgo que Husserl quiere evitar a toda costa: un mixto, una mezcla entre realidad efectiva y *phantasia* o, en otros términos, una interferencia de la frontera entre presentación y consciencia de imagen libre, lo que lo obligaría a renunciar a la sincronización como única forma posible de la unificación del flujo de consciencia”. Op. Cit., p.160.

<sup>1337</sup> “Un uso local y constructivo de la fenomenología husserliana necesita, por supuesto, herramientas fenomenológicas para estudiar la percepción artificial; herramientas que se puedan utilizar para estudiar los casos sin que estén sometidos a la estructura global de la fenomenología. Estas herramientas deben ser universales”. Y luego, agrega: “Para estudiar la percepción artificial hay que operar localmente con herramientas que valen para todos los casos, aceptando que estas herramientas son ellas mismas modificadas por los casos abordados”. Boyer, E. *El conflicto de las percepciones*. Op. Cit., p. 195.

<sup>1338</sup> Boyer, E. *El conflicto de las percepciones*. Op. Cit., p. 203. Y, en este preciso instante, cita la siguiente frase de Deleuze y Guattari: “lo contiguo no se opone a lo continuo: (...) es su construcción local, prolongable indefinidamente”.

<sup>1339</sup> Boyer, E. *El conflicto de las percepciones*. Op. Cit., p. 204. Desde otra perspectiva, Sloterdijk insistirá en destacar que, así como existe una temporalidad originaria, los seres humanos cuentan también con una función de acondicionamiento originario en el espacio. Por ende, “ha de superarse el prejuicio, muy pertinaz en las inteligencias de un criticismo ya en desuso, de que el interés por el espacio es un rasgo conservador y

esta preocupación central por la exteriorización del orden espacial y los soportes técnicos con que se ejecutan yuxtaposiciones, co-existencias encabalgadas y efectos de contigüidad, sigue siendo ejecutado únicamente desde una ritmicidad metafísica, razón por la cual no se apunta al modo de existencia heautónimo e independiente del flujo de consciencia autónomo con que se despliegan los soportes tecnológico de tipo metabiótico.

En otros autores/as, sin embargo, podremos apreciar que la *inminencia tecnológica* se problematiza explícitamente desde el protagonismo exteriorizado de la máquina cibernética. En Nick Bostrom, por ejemplo, el asunto fundamental que atañe al despliegue de nuestra época es el advenimiento *inminente* de una *superinteligencia artificial* que, siendo el problema más *antinatural e inhumano*, se constituye en nuestra *prioridad moral principal*. En tanto que esta “explosión de inteligencia inminente” implica un *riesgo existencial* para toda la humanidad (es decir, que tiene el potencial de provocar la *extinción de los seres humanos*<sup>1340</sup>), resulta fundamental y prioritario investigar “como transferir valores humanos a un ordenador digital”<sup>1341</sup>. Ahora bien, aunque “supiéramos como resolver el problema de la introducción de valores, chocaríamos contra un nuevo problema: el problema de decidir qué valores introducir”<sup>1342</sup> antes de que se produzca la *explosión de superinteligencia* que daría lugar al amanecer de la *era posthumana*. Dicho en otros términos: de lo que se trata, para Bostrom, es de colonizar y fagocitar por adelantado el despliegue de una *superinteligencia* que, *amplificándose* de un modo sobrehumano, tendría la capacidad de eliminarlos y aniquilarnos. Como ya apuntaba previamente el propio Jacques Ellul, existen una importante tendencia en la comprensión del fenómeno tecnológico que tiende a considerar que “el hombre se encuentra peligrosamente acosado por el progreso técnico, y que la voluntad humana (...) debe recobrar de nuevo sus derechos si la sociedad quiere ser capaz de preservar al hombre de *un peligro*

---

antimoderno, y que el interés por el tiempo es, en cambio, progresista y emancipador”. Sloterdijk, P. *El sol y la muerte*. Op. Cit., p. 253.

<sup>1340</sup> En palabras de Bostrom: “Un riesgo existencial es el que amenaza con causar la extinción de la vida inteligente de origen terrestre o con destruir de forma permanente y drástica sus posibilidades de desarrollarse en el futuro”. Bostrom, N. *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. España: Teell Editorial, 2016, p. 115.

<sup>1341</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., pp. 236 y 207.

<sup>1342</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 208.

*inminente*<sup>1343</sup>. Por ende, enfrentar esta inminencia implica ejecutar una tarea esencial y universal que permitiría reducir y controlar dicho *riesgo existencial*. En tanto que los seres humanos, frente al advenimiento de una superinteligencia, son como niños pequeños jugando con una bomba, se debe trabajar seriamente sobre “el desajuste entre el poder de nuestro juguete y la inmadurez de nuestra conducta (frente a lo cual...) cualquier sentimiento de euforia iluminada estaría fuera de lugar (y, por el contrario...) la consternación y el miedo estarían más cerca de acertar”<sup>1344</sup>.

Evidentemente, el enfoque de Bostrom no aboga por incrementar la consternación y el miedo; sino que, antes bien, este procura asumir una actitud responsable que, mediante el despliegue de un pensamiento original y creativo, sea capaz, frente a la inminente revolución de la inteligencia artificial, de ganar previsoramente en *visión y capacidad* desde un punto de vista *estratégico*. Sin embargo, si bien se reconoce que esta revolución de las máquinas cibernéticas es *sobre-humana* (es decir, que implica la ejecución de una *súper-inteligencia* que *amplifica externamente* una facultad interna mediante una operación que difiere de la autonomía humana), toda su problematización gravita protagónicamente en torno a dicha heautonomía metabiótica que, no obstante, es aprehendida exclusivamente a partir de las operaciones de una autonomía metafísica que busca preservar y asegurar su propia existencia frente a una superinteligencia que moviliza innumerables peligros y catastróficos riesgos existenciales. De este modo, no solo se deja de aprehender la tecnología metabiótica que, aparentemente, moviliza e inspira este interesante y fecundo trabajo de análisis, sino que esta tecno-lógica heautonomía, en definitiva, es reducida a las coordenadas operativas de la tecnología metafísica. Bostrom, para mantener la distancia entre desarrollo humano y tecnológico, enfatiza que en la revolución de la inteligencia artificial no se trata de *racionalidad* o de *razón* (lo cual pertenecería a la esfera autónoma de ejecución humana), sino de la ejecución heautónoma de la *inteligencia* aprehendida como “habilidad para la predicción, la planificación y el razonamiento de medios-fines en general”<sup>1345</sup>. Dicho en otras

---

<sup>1343</sup> Ellul, J. “El orden tecnológico”, Op. Cit., p. 127, la cursiva es nuestra.

<sup>1344</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 260.

<sup>1345</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 107.

palabras: el enorme poder revolucionario que pone en juego la tecnología metabiótica no es más que la amplificación de una facultad humana (a saber, la inteligencia que deviene *superinteligente*), por lo cual esta problematización no logra aprehender, desde sí misma, la innovación operativa que moviliza el giro hacia la ejecución protagónica de la serie metabiótica. Esto no quiere decir – ciertamente– que no sea interesante e, incluso, necesario, efectuar este tipo de cuestionamientos (tendientes, por ejemplo, a problematizar cuál de los múltiples caminos disponibles –emulación de cerebro completo, interfaces cerebro/ordenador, inteligencia artificial, etc.–, nos conducirá al desarrollo de una *superinteligencia* y las externalidades a tener en cuenta en cada posible escenario de explosión y despliegue), sino que, a lo que nos estamos refiriendo, es que esta aprehensión de la exterioridad tecnológica sigue siendo presa de una protagónica y silenciosa resonancia metafísica.

En esta línea, por mucho que Bostrom, al final de su libro, sentencie una fecha límite para el ejercicio de la filosofía, podemos apreciar que su propia propuesta continúa vibrando en la ritmicidad metafísica del pensamiento; y no, como cabría esperar de un analista de la tecnología, que su problematización aprehenda la amplificación metabiótica del pensar en sí misma y por sí misma. Desde un punto de vista externo y contextual, esto no nos debiese sorprender si tenemos en cuenta que Bostrom es el director del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford y, desde un punto de vista inmanente al desarrollo de su propuesta, si recordamos que, entre los múltiples caminos que pueden conducir al desarrollo de una *superinteligencia* <sup>1346</sup>, este se decanta explícitamente por la senda de la *inteligencia artificial*; es decir, por un tipo de tecnología metabiótica en que lo fundamental pasa por la aparente inmaterialidad lógico-matemática que despliega la función algorítmica. Como reconoce Bostrom, “tal vez lo más cercano al caso de la IA son los inventos matemáticos que no requieren del desarrollo de nueva infraestructura física”<sup>1347</sup>, con lo cual queda de manifiesto la preeminencia que en su propuesta adquiere la *meta-física algorítmica* que ejecuta el *matema*, por sobre la ejecución del

---

<sup>1346</sup> En realidad, el sólo hecho de aprehender protagónicamente el *despliegue metabiótico* desde el desarrollo de una *súper-inteligencia*, ya da cuenta de esta metafísica preeminencia.

<sup>1347</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 80.

mismo desde la operación metabiótica que define físicamente un nuevo dominio de existencia<sup>1348</sup>. Pero, esto no es todo. Tal vez, en donde más claramente se pueda apreciar una resonancia metafísica (de ritmo racional/divino) en el pensamiento de Bostrom, sea en la férrea defensa y constante insistencia con que este sugiere que *la formación de una Unidad* es el escenario más deseable que puede adoptar una explosión de *superinteligencia* con la finalidad de minimizar y controlar nuestros propios riesgos existenciales: “en escenarios donde la superinteligencia formara una Unidad, muchos riesgos existenciales antropogénicos no accidentales derivados de problemas de coordinación global serían eliminados”<sup>1349</sup>. Para Bostrom no hay ninguna duda de que un *resultado unipolar* (a saber, la formación de una *Unidad* aprehendida como un *Leviatán superinteligente global*), se constituye en un alternativa preferible al desarrollo *multipolar* de una multiplicidad de superinteligencias. Explícitamente, este llega a sentenciar “que un resultado multipolar sea deseable es muy dudoso” y, de paso, asume que “una Unidad, por definición, es un orden social altamente colaborativo”<sup>1350</sup>, convirtiéndose en un objetivo a promover y potenciar cuando pensemos y diseñemos el *futuro de la humanidad* (asunto al que, como vimos, le dedica Bostrom toda su atención profesional)<sup>1351</sup>.

---

<sup>1348</sup> En efecto, para Bostrom, “el motor de búsqueda de Google es, probablemente, el mayor sistema de IA que se ha construido hasta la fecha”. Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 16.

<sup>1349</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., pp. 231-232.

<sup>1350</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., pp. 244 y 253.

<sup>1351</sup> Por cierto, a propósito de institutos de investigación que trabajan con la metodología de *construcción de escenarios ficcionales* (scenario-based/scenario-planning) para imaginar y diseñar el futuro de la humanidad, no está demás mencionar –por poner sólo un ejemplo–, el caso del *Tellus Institute* de Boston que, junto al *Stockholm Environment Institute*, y con el apoyo de la *Rockefeller Foundation*, la *Nippon Foundation*, además de *United Nations Environment Programme*, han llevado adelante un proyecto denominado “Great Transition”, el cual se propone, mediante la creación de escenarios ficcionales, imaginar un cambio integral y global para nuestra civilización mediante la identificación de estrategias, agentes de cambio y sistemas de valores. En este contexto, dicho trabajo apuesta directa y explícitamente por un modelo denominado *New Sustainability Paradigm* (el cual tiene un marcado *acento global y unitario* en que juegan un papel protagónico las instituciones supranacionales, las empresas transnacionales y las ONG’s), en desmedro del otro potencial escenario de futuro multipolar que denominan como “Eco-comunitarismo” (caracterizado por una organización bio-regional, de economía autárquica y democracia cara-a-cara). Es tal la apuesta por la *Unidad* que ejecuta este trabajo –análoga a la desarrollada por Bostrom–, que se llega a afirmar que es “difícil imaginar un eco-comunitarismo que no pase por una forma de barbarización”. Ver Raskin, P; Banuri, T; Gallopín, G; Gutman, P;

Ahora bien, frente a esta *inminente* explosión de inteligencia artificial (que debe ser pensada estratégicamente desde el presente, promoviendo un resultado unipolar que desencadene una Unidad superinteligente que, como humanidad, nos disemine y preserve<sup>1352</sup>), podemos encontrar otros enfoques en que la *inminencia tecnológica* es aprehendida desde el paradigma de la *singularidad*. A diferencia del protagonismo que adquiere el *riesgo existencial* y el *peligro*, (recordemos que, para Bostrom, “cuando se es torpe, a más inteligencia más seguridad; pero cuando se es inteligente, a más inteligencia más peligro”<sup>1353</sup>) “la idea de una singularidad tecnológica inminente (...) de connotaciones técnico-utópicas” que no aprehende de forma protagónica el riesgo y el peligro, es explícitamente criticada por Bostrom: “podemos ganar en claridad obviando la palabra «singularidad» a favor de una terminología más precisa”<sup>1354</sup>; es decir, sustituyendo la *euforia iluminada* de la *singularidad* por la terminología responsable y estratégica de una *superinteligencia* que exprese un compromiso con la seguridad y la preservación de nuestra especie. Planteado originalmente por Vernor Vinge, y popularizado por Ray Kurzweil, la idea de una *singularidad tecnológica* hace referencia a la “inminente fusión entre nuestro pensamiento biológico y la inteligencia no biológica”, lo cual acarrea un incremento exponencial en el ritmo de despliegue de la evolución tecnológica que nos conduce a cumplir el “destino de la civilización hombre-máquina, un destino al que llamamos singularidad”<sup>1355</sup>. Este destino singular de fusión entre tecnología e inteligencia humana, sin embargo, no es considerado como el final

---

Hammond, A; Kates, R. y Swart, R. *Great Transition. The Promise and Lure of the Times Ahead*. Boston: Stockholm Environment Institute, 2002, p. 15.

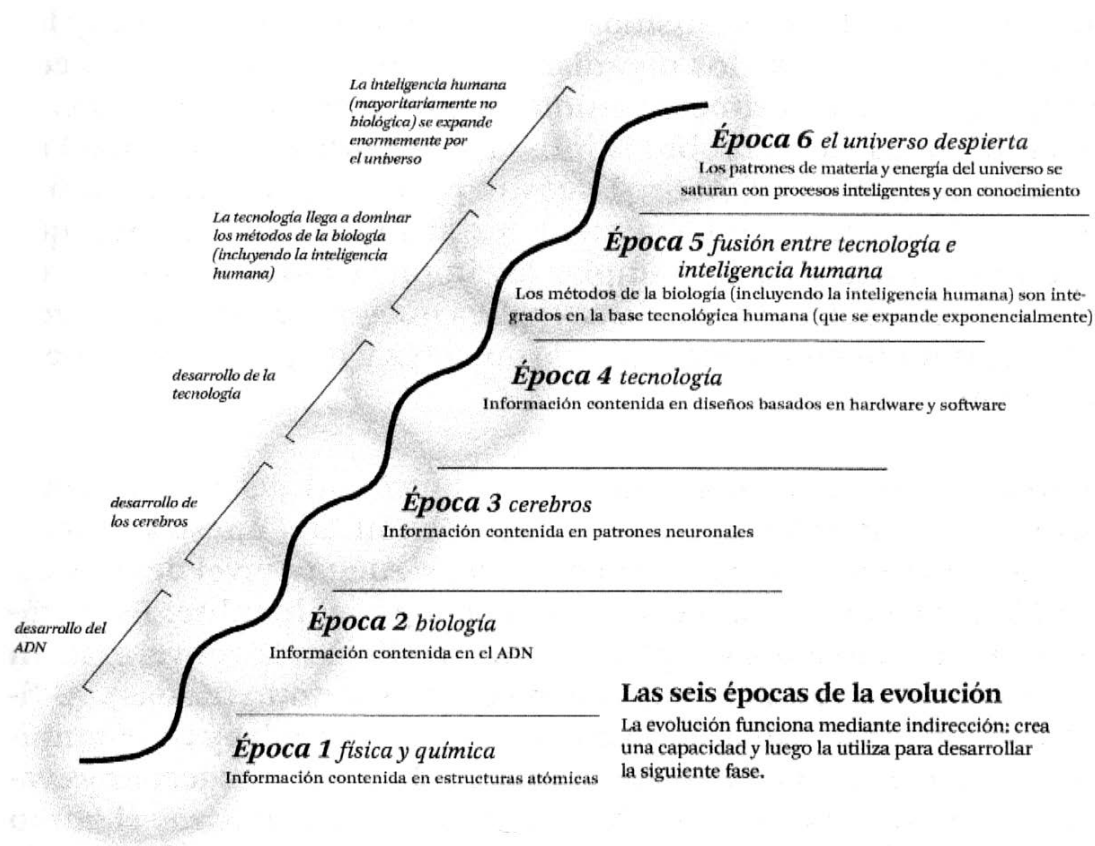
<sup>1352</sup> Para Bostrom, en efecto, una *Unidad superinteligente* “debería ser fácilmente capaz de trazar una ruta que condujera de forma fiable a la eventual realización del potencial astronómico de la humanidad”. Pero, es más. El propio Bostrom ya se atreve a trazar y delinear dicha ruta: “El agente superinteligente (...) podría desarrollar la tecnología para construir y lanzar sondas Von Neumann, máquinas capaces de viajes interestelares que pueden utilizar recursos como los asteroides, los planetas y las estrellas para hacer copias de ellas mismas (...) La proliferación de población de sondas Von Neumann preservaría y transmitiría entonces de forma segura los valores del agente originario a medida que avanza en la conquista del universo”. Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., pp. 103 y 100, respectivamente.

<sup>1353</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 118.

<sup>1354</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 2.

<sup>1355</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Leck: LolaBooks, 2017, pp. 4 y 6.

del camino, en tanto que este se inserta en un proceso de evolución que culmina con un *despertar inteligente del Universo*. Para Kurzweil, en concreto, el “destino inteligente del cosmos” se logra “mediante la reorganización de la materia y la energía”, siendo de este modo que “nuestra civilización puede impregnar el universo con su creatividad e inteligencia (...) Este es el destino último de la Singularidad y del universo”<sup>1356</sup>. En este sentido, se plantea que la evolución es un proceso de creación de patrones de orden creciente, en que dichos patrones se encadenan en estadios/fases/eras caracterizados por utilizar métodos diferenciados de *procesamiento de la información* con los cuales se reorganiza la materia y la energía. Así, en esta suerte de *hegelianismo cósmico*, es “la información y no la materia ni la energía lo que debe ser considerado como realidad última fundamental”<sup>1357</sup> (recordemos, en este momento, la importancia de la *información* en la ya mencionada ritmicidad metafísico-acontecimental de la ejecución científica), la cual pasa por una serie de etapas necesarias (que, entre ellas, se *continúan y sustituyen*), hasta alcanzar su meta teleológica: la saturación inteligente del universo.



<sup>1356</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 23.

<sup>1357</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 94.

De este modo, a diferencia de la problematización tecnológica ejecutada por Bostrom, en este modelo se trata menos de *preservar y resguardar* al género humano mediante un compromiso con la seguridad que gravita en torno al riesgo existencial y el peligro tecnológico, que de promover activamente que el ser humano trascienda la biología. En efecto, para Kurzweil, “el propio código genético necesita evolucionar; las reglas de la evolución necesitan evolucionar”<sup>1358</sup>, motivo por el cual la evolución biológica es *continuada y sustituida* por la evolución tecnológica: “con la aparición de una especie creadora de tecnología, el ritmo exponencial se volvió demasiado rápido para la evolución basada en la síntesis de proteínas guiadas por ADN, y *la evolución se desplazó hacia la tecnología* (...convirtiendo a) la evolución tecnológica en una *consecuencia (y continuación)* de la evolución biológica”<sup>1359</sup>. Sin embargo, en tanto que cada nueva etapa sintetiza y conserva sus desarrollos previos en materia de procesamiento de información, Kurzweil podrá afirmar –simultánea y paradójicamente–, que en este proceso teleológico, vertical y ascendente de evolución, “la nuestra seguirá siendo una civilización humana, ya que trascenderemos nuestra biología, pero no nuestra humanidad”<sup>1360</sup>. Pero, eso no es todo. Para Kurzweil no se trata sólo de plantear que la humanidad se mantiene en el despliegue del universo a pesar de que los seres humanos se fusionan de forma inminente con la tecnología y, así, trascienden operativamente a la biología; sino que, para él, son *las máquinas las que evolucionarán hasta llegar a ser humanas*:

“En el momento de la Singularidad no habrá distinción entre humanos y tecnología. *Y esto será así no porque los humanos se hayan convertido en lo que hoy entendemos por máquinas, sino más bien porque las máquinas habrán progresado hasta llegar a ser humanas, y más que humanas*”<sup>1361</sup>.

---

<sup>1358</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 100.

<sup>1359</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., pp. 53 y 47, la cursiva es nuestra.

<sup>1360</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 148.

<sup>1361</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 45.



Dos importantes cuestiones nos importa destacar a partir del texto previamente aludido. En primer término, constatar que este momento de *fusión e indistinción* entre seres humanos y tecnología (que es explícitamente definido como *más que humano*), se corresponde, a pesar de las salvedades y diferencias, con la explosión unitaria de superinteligencia y el *amanecer de la era posthumana* que piensa estratégicamente Nick Bostrom. Si bien para este “la palabra «evolución» se utiliza a menudo como sinónimo de «progreso», quizás reflejando una imagen acrítica común de la evolución como fuerza del bien”<sup>1362</sup> (a saber, la *euforia iluminada* de la *singularidad* que intentaba exorcizar Bostrom<sup>1363</sup>), no es menos cierto que, incluso en *escenarios multipolares* (en que los seres humanos no logran ejecutar una *detonación estratégica y controlada* de la explosión de inteligencia artificial), igualmente se alcanza un *momento de fusión posthumano* entre homo sapiens y máquinas (solo que, este, no sería estratégicamente deseable; como, por ejemplo, “los caldos de cultivo de los distintos intelectos humanos [que] se fundirían así en una sopa algorítmica”<sup>1364</sup> propia de una *sociedad deshabitada* que materializaría las perores pesadillas y externalidades negativas que destacan los teóricos de la *gubernamentalidad algorítmica*<sup>1365</sup>). Por lo tanto, a pesar de las enormes diferencias, la fusión humano-máquina se presenta como una inminencia común que, dicho sea de paso –y guardando las distancias y particularidades–, también podemos encontrar en las propuestas de Leroi-Gourhan, Ellul o Simondon. La *singularidad*, en este sentido, da cuenta del inminente acontecimiento de fusión del ser humano con la máquina cibernética que, en el caso de Bostrom, permite preservar y propagar *un linaje posthumano* que, al ejecutarse humanamente, tuvo previsoramente, adecuada y responsablemente en cuenta los riesgos existenciales

---

<sup>1362</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 174.

<sup>1363</sup> En este punto, habría que destacar que el citado trabajo de Kurzweil sí incorpora un apartado explícitamente dedicado al análisis de los riesgos *existenciales* inherentes al despliegue de las nuevas tecnologías (y lo hace, además, citando en más de una oportunidad los trabajos del propio Nick Bostrom).

<sup>1364</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 173.

<sup>1365</sup> Ver, por ejemplo: Cheney-Lippold, J. “A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control”. *Theory, Culture & Society*, 28 (6), 2011, pp. 164-181; Reigeluth, T. B. “Why data is not enough: Digital traces as control of self and self-control”. *Surveillance & Society*, 12(2), 2014, pp. 243-254; Rouvroy, A., & Berns, T. *Gubernamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação?* 18(2), 2015, etcétera.

que pone en juego la tecnología; y, en el caso de Kurzweil, de una posthumanidad que se mantiene en tanto que las propias máquinas cibernéticas se humanizan amplificando, mejorando, continuando y sustituyendo a la *débil inteligencia humana* producto de la biología: “las tecnologías basadas en la información abarcarán todo el conocimiento y habilidad humana, incluyendo las capacidades de reconocimiento de patrones, las habilidades para resolver problemas, y la inteligencia emocional y moral del propio cerebro humano”<sup>1366</sup>.

Esto nos conduce directamente al segundo elemento que nos interesa destacar de la polémica aseveración de Kurzweil; a saber, la idea de que la máquina cibernética progresa hasta llegar a ser humana y más que humana. Si bien en Bostrom no encontramos ningún elemento que permita afirmar que la emocionalidad y la moralidad humanas serán amplificadas de modo protagónico por el advenimiento de una *superinteligencia*, no es menos cierto que: a) por una parte, si preparamos estratégicamente la futura explosión de superinteligencia acorde a la reducción de nuestros propios riesgos existenciales (y no, por ejemplo, atendiendo a los riesgos existenciales de otras especies, de nuestro ecosistema o, incluso, atendiendo a la maximización de algún otro proceso que opere independiente de los humanos en el despliegue del universo), esto implica necesariamente sembrar con nuestros valores a la máquina cibernética (mediante una *normatividad indirecta* y el ejercicio de una *voluntad coherente extrapolada*); y b) por otra parte –y al igual que Kurzweil–, se asume que la débil inteligencia humana es una facultad interna del homo sapiens que se amplifica, mejora y continúa externamente en la máquina cibernética; es decir, que la superinteligencia, en este sentido, se constituye en un *dispositivo unitario posthumano* que permite la diseminación y propagación cósmica de *santos espíritus posthumanos*<sup>1367</sup> (por ejemplo, mediante las ya mencionadas sondas Von Neumann con que se ejecutaría la colonización del espacio). En definitiva, lo que nos interesa poner de relieve, es la continua presencia de una problematización que acosa nuestra aprehensión y entendimiento de la

---

<sup>1366</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 9.

<sup>1367</sup> Explícitamente, Bostrom afirma que “tendríamos una galaxia en la que crear civilizaciones maravillosas que podrían durar por miles de millones de años y en las que los seres humanos y los animales no humanos podríamos sobrevivir y prosperar, y tener la oportunidad de convertirnos en santos espíritus posthumanos”. Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 219.

tecnología: ¿puede esta desarrollar, propiamente hablando, una *autonomía operativa*? ¿Puede la tecnología metabiótica, que opera heautonómicamente como *un repliegue sin pliegue* –a saber, *como sí* fuese autopoietica y autónoma–, llegar a plegarse autónomamente en y por sí misma al volverse, por ejemplo, singular y superinteligente?

Cuando Kurzweil asevera que la *inteligencia emocional y moral* del ser humano será alcanzada por el despliegue cibernético de las máquinas, si bien tiene la precaución inicial de no hablar de emocionalidad y moralidad en sentido propio (lo cual lo obligaría directamente a reformular y *re-crear eco-lógicamente* la ya clásica pregunta de Alan Turing: “¿puede *sentir* una máquina?”), su problematización igualmente asume la *humanización de la máquina* y la *autonomía de la tecnología*. De hecho, la pregunta por el sentir afectivo de la máquina (dicho en nuestros términos: la problematización sobre si un *doble heautonómico* puede transmutar y devenir *pliegue autónomo*) se vuelve un asunto acuciante e irrenunciable que no sólo se instala en el corazón de la profecía de Kurzweil (al cual no le queda más remedio que preguntarse, directamente, si “¿serán capaces las máquinas del futuro de tener experiencias emocionales y espirituales?”<sup>1368</sup>), sino que este cuestionamiento se convierte en un motivo protagónico de la *época extemporánea* que actualmente estamos transitando y construyendo (recordemos, por ejemplo, la resonancia cinematográfica de este asunto, la cual se extiende y amplifica desde la ya mítica y escalofriante aparición de *HAL 9000* en “2001: A Space Odyssey” a la misteriosa y cautivante *Samantha* de “Her”, pasando por *Terminator*, *WALL-E*, *Chappie*, *Optimus Prime*, *Bumblebee*, *David* de “A.I. Artificial Intelligence”, *Tars* y *Case* de “Interstellar”, y extendiéndose prácticamente a la totalidad del elenco de la serie estadounidense “Westworld” y de la sueca “Äkta människor”, a las máquinas de “Matrix”, “Black Mirror” o “Ghost in the Shell”, así como a los ya clásicos *replicantes* de “Blade Runner” o a la célebre *ginoide* con que Fritz Lang erige y dirige su monumental “Metrópolis” ambientada en un verticalmente cercano año 2026). Kurzweil, en esta línea, no sólo argumentará que la tecnología

---

<sup>1368</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 432.

metabiótica podrá efectivamente tener experiencias emocionales y espirituales, sino que esta “parte no biológica acabará por ser predominante”<sup>1369</sup>.

En tanto que la conceptualización de la emocionalidad y de la consciencia, al basarse exclusivamente en el despliegue de neurotransmisores y en la síntesis de proteínas ejecutadas a partir del ADN se constituye en un verdadero *prejuicio biologicista* (Kurzweil, citando al propio Bostrom, podrá sentenciar que, desde un punto de vista moral, resulta irrelevante que el soporte físico opere mediante silicio o neuronas biológicas: “por las mismas razones que rechazamos el racismo y el especismo también deberíamos rechazar el carbono-chovinismo o *bioismo*”<sup>1370</sup>), se sostendrá, consecuentemente –y como ya adelantamos previamente–, que “estas máquinas del futuro serán todavía más humanas que los humanos de hoy (y que, además...) «ellos» seremos nosotros, de manera que no existirá una división clara entre inteligencia biológica y no biológica”<sup>1371</sup>. La clave del asunto, como se puede apreciar, pasa por el rol que en este análisis se atribuye a la *inteligencia*, no sólo en el fenómeno de lo humano, sino también en el de la máquina cibernética e, incluso, en el de la naturaleza y destino del Universo. Si el sentido de este “refleja el mismo sentido de nuestras vidas: dirigirse hacia una inteligencia y conocimiento superiores” (y, a su vez, asumimos que, en un universo saturado de información, “el papel de la inteligencia es encontrar y actuar sobre los patrones más importantes”<sup>1372</sup> haciendo que la *información* potencial transmute en *conocimiento* concreto y actual), tenemos que la actividad de pliegue que ejecutan los seres vivos (es decir, el ejercicio *afectivo y efectivo* de *hacerse eco*), es sólo aprehendido y reducido a uno de sus sentidos. El *pliegue de pathos*, aquí, es visto como un mero acompañamiento secundario de la efectividad de la inteligencia (recordemos que, precisamente, Kurzweil habla de *inteligencia moral e inteligencia emocional*, que son las que luego podrán amplificar sobre/humanamente los homo-sapiens y las máquinas). Por ende, no sólo se ejecuta un reduccionismo cósmico que todo lo aprehende desde el protagonismo sempiterno de la *información* (natural)

---

<sup>1369</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 432.

<sup>1370</sup> Bostrom, N. “Ethics for intelligent machines”. Citado por Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 423.

<sup>1371</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., pp. 433-434.

<sup>1372</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., pp. 427 y 426.

y el *procesamiento de la información* (que ejecutan los distintos tipos de inteligencia que se encadenan evolutivamente en el despliegue del universo; a saber, la *dimensión física* de las estructuras atómicas, la *dimensión viviente* de las cadenas de ADN, la *dimensión psíquica* de los animales con cerebro, la *dimensión tecnológica* que procesa información mediante software y hardware, y la *dimensión de la singularidad* que fusiona tecnología e inteligencia humana conduciendo a un despertar inteligente de todo el universo), sino que también implica la ejecución de un *reduccionismo vital* que sólo aprehende lo viviente desde la ejecución efectiva del cerebro y de las cadenas de ADN.

Esto, dicho desde nuestra terminología, equivale a desconocer el encabalgamiento de la serie metafísica de la vida (que se hace *pliegue/morada*) y de la serie metabiótica de la misma (que sobre el medio se ensambla y *propaga*). Y, al hacerlo, es que lo viviente puede *hacerse eco* de sí mismo, del medio y del universo, en una ejecución que es *simultáneamente* afectiva y efectiva (aunque, como vimos, a partir de protagonismos variables ejecutados de modo *diasimétrico*). Dicho en otros términos: el *contar efectivo*, que se amplifica ecológicamente en el *calcular filosófico* y en el *computar cibernético* –a saber, lo que Kurzweil denominaría como *procesamiento de información* de tipo inteligente en modo humano–, no sólo opera siempre, de forma encabalgada, al *contar afectivo* (pensemos, por ejemplo, que no hay tratado de matemáticas que se encuentre exento de ejecución poemática que le de soporte afirmativo), sino que no se podría ejecutar ninguna operación de contabilización (ni poemática ni matemática), si no existiese un *pliegue de pathos* capaz de *hacerse eco* de modo afectivo/efectivo. El *pensar/pensar*, por ende, no puede reducirse a una sola serie operativa que, además, se hace coincidir con la finalidad del universo. Hacerlo, de hecho, conduce a Kurzweil a confundir la “autonomía metafísica” de los *pliegues vivientes* con la “heautonomía metabiótica” de los *dobletes tecnológicos*, asumiendo que la progresiva auto-recursividad efectiva de estos últimos, es equivalente a la ejecución auto-productiva de los pliegues de vida en su operación afectivo/efectiva.

Que un *doblez computacional* tenga capacidad auto-recursiva de aprendizaje (pensemos, por ejemplo, en los procesos de *machine learning* que operan mediante *redes neuronales cibernéticas* que re-emplazan y se

independizan de las redes neuronales cerebrales), no implica que dicha heautonomía recursiva se auto-produzca de modo autónomo. Y esto, en efecto, no tiene sólo que ver con el hecho de que el *doble z cibernético* siga siendo incapaz de producir la propia de red componentes que define su dominio de existencia (lo cual, hipotéticamente, podría llegar a ocurrir si el doble z cibernético se repliega y deviene *doble z robótico* singular y/o superinteligente), sino que, prioritariamente, tiene que ver con la incapacidad de darse un territorio afectivo (y no puramente efectivo) de experimentación y aprendizaje que *se hace eco* de un modo que no se reduce a la difracción del devenir en términos propagativos. En el entrenamiento cibernético de redes neuronales, si bien se logra, mediante *algoritmos de retropropagación* (backpropagation), un alto grado de auto-aprendizaje independiente a partir de flujos de datos sin la intervención del ser humano, esto no quiere decir que dicha amplificación y repliegue efectivo de la inteligencia computacional implique la ejecución de un pliegue afectivo (que se da un territorio, sin operar únicamente *como sí* lo tuviese de modo efectivo), lo cual, precisamente, define la operación ecológica y autónoma con que se ejecutan los seres vivos. Mediante la *retro-propagación*, si bien se invierte la direccionalidad de los flujos de datos haciendo que estos vuelven sobre sí mismos (es decir, replegándose de modo auto-recursivo), este redoble sólo *se hace eco* de un modo efectivo más complejo en términos metabiótico-propagativos, pero no *haciéndose eco* metafísico. De este modo, se podrá entrenar retro-propagativamente a una inteligencia artificial para que reconozca y ejecute patrones emocionales y afectivos (o bien, para decirlo con Kurzweil, para que ejecute una *inteligencia emocional* de modo *humano y más que humano* trascendiendo todo resquicio de romántico bio-logicismo), pero esta no *sentirá* dichas emociones si no ejecuta, de modo simultáneo a dicho repliegue analógico (es decir, a la retropropagación en que se recrean efectiva y lúdicamente sus programas propagativo/difractivos), también un pliegue unívoco y un despliegue equívoco sin lo cual resulta imposible que se ejecute un modo de operar afectivo-emotivo.

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo diferentes autores de la tradición filosófica occidental aprehendían a la vida como univocidad plena y beata (Deleuze), como aquello que es capaz de error (Foucault), o como

escenario analógico de individuación (Simondon), frente a lo cual insistimos en recalcar que tanto la univocidad, como la equivocidad y la analogía se constitúan en vectores irrenunciables (y ejecutados en un juego de protagonismo variables) en el operar metafísico de la vida. En esta línea, si se pretende que una máquina cibernética se constituya en un pliegue autónomo que amplifique la emocionalidad, y no sólo la inteligencia emotiva-efectiva, no basta con digitalizar lo analógico, recrear el *grafo vital* en redes neuronales cibernéticas ejecutadas a partir de *grafos binarios* y/o con lograr un aprendizaje auto-recursivo a partir de la univocidad de flujos de datos asignificantes a partir de un ejercicio retropropagativo. Se requería, a su vez –y como mínimo–, que la propia ejecución inmanente de un *doble robótico* amplificase de forma activa (y no meramente de modo contingente e insolente) el errar y el error propio de lo vivo. Dicho en otros términos: que las máquinas cibernéticas cometan errores (los cuales, en efecto, cometen) no significa que en su diseño inmanente se amplifique el ejercicio de la equivocidad (el cual, antes bien, se intenta reducir, controlar y/o eliminar). De este modo, la efectividad operativa del doble robótico impide que se amplifique la equivocidad propia de la vida, la cual, además, se encabalga y hace eco en la ejecución de una operación análoga y unívoca que no se reduce exclusivamente a su propagación efectiva. Por tanto, si bien la retropropagación posibilita el hecho de *doblar* la direccionalidad de los flujos de datos que pueden volver estratégicamente sobre sí mismos de un modo auto-recursivo que los conduce a la senda de un auto-aprendizaje independiente, dicha *heautonomización de la inteligencia* que se emplaza en sí misma y por sí misma en la máquina cibernética, sigue operando como *un repliegue sin pliegue*; es decir, *como si* fuese autónoma y auto-productora de un *pliegue de pathos* que no sólo se dobla y retropropaga, sino que resuena haciéndose eco/morada. Porque *retro-propagarse*, en definitiva, no es lo mismo que *contra-venir* ejerciendo un *contratiempo*. La contrariedad metabiótica de la tecnología, si bien difracta el devenir de la physis mediante el ejercicio protagónico de un *sobre-despliegue* (en que resuena, además –en los *algo/ritmos* de retropropagación, por ejemplo–, *algo del ritmo* metafísico del viviente), constituyéndose en una amplificación del *doble heautonómico terrestre*, dicha *habi[li]tación de la habitación* que se hace eco en ella, no debe ser confundida con la *habitación que habita* ecológicamente

en sí misma desde el ejercicio de la *excedencia*. La incidencia de la *metabiótica*, así, posibilita la *excedentaria* operación metafísica de lo viviente. Por ende, si bien el *incidente* del *doblez* no es el *accidente* del *pliegue*, sin la *incidencia heautonómica* no se ejecuta la *accidentalidad autónoma* que *contraviene*. Se podrá *disentir*, por ejemplo, argumentando que una *superinteligencia metabiótica* sí que se constituye, respecto al *devenir*, y por derecho propio, en un *accidente y contratiempo*. Pero responderíamos, nosotros, que el *riesgo existencial y accidental* que esta moviliza –siguiendo a Bostrom– sigue siendo *aprehendido* a partir de una *humanidad* que *asume* el *peligro* y el *inveterado protagonismo*. Para la *physis*, una *explosión* de *inteligencia artificial* (que, por ejemplo, *acabase* con toda *forma de vida*) no sería en modo alguno un *accidente*, sino tan sólo una *incidencia*. Esta no se mantendría *ejecutivamente* como un *contratiempo*, sino que como una *retropropagación difractiva* del *devenir* del *espacio-tiempo*.

Porque en Bostrom, se bien el problema se construye de un modo diferente al del Kurzweil (en el cual –recordemos–, el ritmo exponencial de la evolución tecnológica permite aseverar que la máquina metabiótica llegará a tener *inteligencia emocional, espíritu y consciencia*), el *advenimiento* de una *superinteligencia*, para este, implica precisamente la *ejercitación autónoma* de una *operación de pliegue*. Así, “una *inteligencia artificial* más sofisticada [sería] capaz de mejorar su propia *arquitectura* (...) debería ser capaz de *comprender* su funcionamiento” alcanzando una *capacidad auto-recursiva de mejoramiento*<sup>1373</sup>. Bostrom, de este modo, insistirá reiteradamente en el hecho de que así “entraremos en un régimen continuo de fuerte *auto-mejora recursiva* (...) en el que la *potencia de optimización* generada por el propio sistema comienza a *dominar* a la *potencia de optimización* que se le aplica desde el exterior”<sup>1374</sup>. Pero, si como vimos previamente, esta *amplificada inteligencia* es *aprehendida* como la *capacidad de planificación, predicción y razonamiento de medios-fines*, ¿no implica esto persistir en el *sesgo* de la *unilateralidad efectiva*? *En efecto*; y *sin afecto* que nos *conmina*. Desde esta perspectiva, la *superinteligencia* debe *ejecutar* procesos de *optimización* para *alcanzar* objetivos concretos que no

---

<sup>1373</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 29.

<sup>1374</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 75.



pueden permitirse amplificar, por ejemplo, la equivocidad propia del ejercicio de pliegue que sostiene la vida. Como dijimos, la *superinteligencia* no puede permitirse el error y la errancia. Pero, ¿qué decir cuando Bostrom sostiene que, en conjunción con dicha autonomización de la inteligencia y de los procesos de toma de decisiones, resulta fundamental que la *superinteligencia* incorpore, también, *valores y motivaciones*? ¿Y qué decir si, además, se pone como explícito requerimiento que dichos valores y motivaciones no sean un mero accesorio en el funcionamiento de la máquina cibernética, sino que retroalimenten el proceso mismo de toma de decisiones? Bostrom, en concreto, plantea que “para que sea correcto decir que un agente determinado «tiene» un conjunto de motivaciones, es necesario que esas motivaciones se integren funcionalmente en los procesos de toma de decisión del agente”<sup>1375</sup>. Pero, entonces: ¿no implica esto la puesta en juego de un ejercicio de pliegue en que el agente superinteligente vuelve sobre sí afectivamente? En modo alguno (no, al menos, según la propia problematización de Bostrom). Para este, por un lado, las motivaciones inherentes al despliegue de una *Unidad superinteligente* deben ser *programadas estratégicamente* por el propio ser humano acorde a los *riesgos existenciales* a los que dicha *explosión de superinteligencia* lo somete por adelantado (a saber, se espera que la superinteligencia “comparta nuestros valores [...] use su inteligencia para aprehender lo que valoramos”<sup>1376</sup>); y, por otro lado, dichos valores y motivaciones son conceptualizados únicamente desde la efectividad y optimización de una inteligencia planificadora y predictiva, y no desde un modalidad ejecutiva vinculada al ejercicio metafísico del *pathos*. Para Bostrom, de hecho –y, en este punto, en total concordancia con Kurzweil–, lo que se debe amplificar de la humanidad, para convertirnos en *santos espíritus posthumanos*, es precisamente la *inteligencia* que permite una mayor eficiencia en el *procesamiento de la información* y, al devenir *superinteligencia* que se (re)emplaza en una *infraestructura artificial* que permite una mayor potencia,

---

<sup>1375</sup> Bostrom, N. *Superinteligencia*. Op. Cit., p. 107.

<sup>1376</sup> Bostrom, N. “¿Qué sucede cuando nuestras computadoras se vuelven más inteligentes que nosotros?” *Charla TED*, 2015, minuto 13:18/13:36.

Disponible en formato video y transcripción en:

[https://www.ted.com/talks/nick\\_bostrom\\_what\\_happens\\_when\\_our\\_computers\\_get\\_smarter\\_than\\_we\\_are/transcript?language=es#t-973455](https://www.ted.com/talks/nick_bostrom_what_happens_when_our_computers_get_smarter_than_we_are/transcript?language=es#t-973455)

volumen y velocidad de computo/cálculo, permite trascender los límites del tejido biológico en que se ejecuta excarióticamente lo humano. Dicho de otro modo: por mucho que el escenario principal se encuentre dado por la externalidad de la tecnología metabiótica y su infraestructura artificial, la actriz principal sigue siendo de forma exclusiva la *funcionalidad algorítmica* que pone en juego la *mente humana* en su metafísica actividad. Por ello, al igual que en Kurzweil, podemos trascender nuestra biología sin perder nuestra humanidad; y, de paso, en este proceso lo que se revela como fundamental es la inteligencia que despliega la mente en su algorítmica efectividad. Fiel a esta línea, cuando Bostrom visualiza la evolución de la vida en la Tierra, puede sentenciar que parece “bastante claro que todo lo que hemos logrado, y todo lo que nos importa, depende fundamentalmente de algunos cambios relativamente menores sufridos por la *mente humana*”<sup>1377</sup>. He aquí, para él, el motor que subyace al actual despliegue de la tecnología. Es tan fuerte esta convicción –la cual, de paso, pasa absolutamente por alto los millones de años de técnica inventiva que pone en juego el desarrollo de las diferentes formas de vida–, que Bostrom se atreve a mencionar que, si aún no se ha producido una explosión de inteligencia artificial, es porque “la corteza cerebral aún esconde algunos *trucos algorítmicos* que todavía no sabemos cómo simular”<sup>1378</sup> en la infraestructura técnica de nuestras actuales máquinas cibernéticas. Pero, cuando seamos capaces de hacerlo –y esto, para Bostrom, es de hecho *una inminencia*–, se podrá amplificar la inteligencia de forma externa en una *Unidad sobrehumana de superinteligencia*.

Por último –en lo concerniente a las diferentes problematizaciones que abordan la cuestión de *la inminencia tecnológica*–, resulta interesante mencionar la propuesta de Kevin Kelly. Para este, en una línea similar a la de Kurzweil (que, como vimos, sostenía que la tecnología continúa y reemplaza a la evolución biológica), el dominio tecnológico se constituye en *el séptimo reino del árbol evolutivo de la vida*, el cual se ramifica a partir de la ejecución de los animales (más específicamente, de unos animales homínidos que ejecutan su proceso

---

<sup>1377</sup> Bostrom, N. “¿Qué sucede cuando nuestras computadoras se vuelven más inteligentes que nosotros?”. Op. Cit., 2:24/2:47.

<sup>1378</sup> Bostrom, N. “¿Qué sucede cuando nuestras computadoras se vuelven más inteligentes que nosotros?”. Op. Cit., 3:22/4:11.

evolutivo a partir de la técnica). Y este nuevo dominio técnico, que se abre paso a través de la ejecución animal pero que “ha empezado a operar a un nivel por encima de nosotros”<sup>1379</sup>, está, nada más y nada menos, que acelerando y cambiando el modo en que se ejecuta la propia evolución. Allí donde Kurzweil profetizaba que *el propio código genético y las reglas de la evolución necesitaban evolucionar*, Kelly sostendrá que “la tecnología es una manera de que la evolución evolucione”<sup>1380</sup>. Y, en este proceso que configura *una gran unidad*, la mente y la inteligencia juegan un rol fundamental. Kelly, en efecto, se hará eco de Wells para nombrar a esta *gran mente global* como un *cerebro mundial* que, a su vez, puede ser aprehendido mediante el concepto de *noosfera* de Teilhard de Chardin. Sin embargo, Kelly aprovecha de nombrar a este *gran sistema global* con un nombre propio; a saber, “Holos”, el cual se constituye en *una inevitable inminencia*. “En holos incluyo la inteligencia colectiva, *combinada con el comportamiento colectivo de todas las máquinas, más la inteligencia de la naturaleza (...)* Todo el mundo estará en él. O, simplemente, todo el mundo será él”<sup>1381</sup>. Como se puede apreciar, si bien la mente y la inteligencia juegan un rol fundamental, la inevitabilidad de *Holos* no se agota ni reduce a ella. Para Kelly, antes que de una *mente global* o de una *superinteligencia*, de lo que se trata es del advenimiento de un *superorganismo* holístico. En este sentido, si bien este reconoce las similitudes que el despertar de *Holos* mantiene con la noción de *Singularidad y Superinteligencia* –“esta descripción de un superorganismo emergente recuerda a algunos científicos el concepto de «singularidad»–, se destaca, inmediatamente, que entre *una versión dura de la singularidad* (“que nos traerá el triunfo de una superinteligencia”) y *una versión blanda de la singularidad* (en que los humanos, las máquinas y la naturaleza llegan juntos a una compleja interdependencia), “es más probable [que ocurra] una singularidad blanda”<sup>1382</sup>.

---

<sup>1379</sup> Kelly, K. *Lo inevitable. Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configurarán nuestro futuro*. España: TEELL Editorial, 2017, p. 284.

<sup>1380</sup> Kelly, K. “Sobre la evolución tecnológica”. *Charla TED*, 2005, minuto 18:36. Disponible en formato video y transcripción en: [https://www.ted.com/talks/kevin\\_kelly\\_how\\_technology\\_evolves/transcript?language=es](https://www.ted.com/talks/kevin_kelly_how_technology_evolves/transcript?language=es)

<sup>1381</sup> Kelly, K. *Lo inevitable*. Op. Cit., pp. 284 y 285.

<sup>1382</sup> Kelly, K. *Lo inevitable*. Op. Cit., pp. 287 y 288.

De este modo, lo inevitable e inminente es el proceso de ir “marchando inexorablemente hacia una conexión firme de todos los humanos y las máquinas en una matriz global [que...] no es un artefacto, sino un proceso”<sup>1383</sup>. Un proceso que, dicho sea de paso, no se define sólo y/o prioritariamente por la amplificación de la inteligencia (al estilo de Bostrom) o por una finalidad que guía el proceso evolutivo (al estilo de Kurzweil, cuando asevera que la saturación de inteligencia y conocimiento se constituye en el destino de todos los patrones de materia y energía que operan en el universo). Para Kelly, por el contrario, de lo que se trata es de la continua re-creación contingente de *un juego infinito* en que se recrean lúdicamente los propios modos de evolucionar y cambiar. Así, “lo que realmente es la tecnología es una mejora en la manera de evolucionar. Eso es lo que se denomina *un juego infinito*. Ésa es la definición de juego infinito. En un juego finito se juega para ganar y *en un juego infinito se juega para seguir jugando*”<sup>1384</sup>. De este modo, *lo verdaderamente inminente e inevitable es el cambio*; el cual, en nuestro actual estadio de desarrollo, se juega protagónicamente a partir del despliegue tecnológico. Así, por una parte, Kelly podrá sentenciar explícitamente que “el cambio es inevitable” y, por otra, podrá especificar que “llamo «inevitables» a estas meta-tendencias [se refiere, aquí, a las 12 fuerzas tecnológicas que analiza en su libro] porque hunden sus raíces en la naturaleza de la tecnología, y no en la de la sociedad”<sup>1385</sup>. Por lo tanto, este juego infinito del cambio implica ejecutar un *hackeo* continuo y constante de las reglas mismas que definen el juego; lo cual, en el caso de la vida, implica que esta constantemente transgreda sus propias normas evolutivas<sup>1386</sup>, dando lugar a una multiplicidad de formas expresivas que constituyen las diferentes ramas y reinos del árbol de la vida. Y, como vimos anteriormente, para Kelly el séptimo reino de la vida es la propia tecnología, razón por la cual esta posibilita la ejecución de nuevas modalidades de *hackeo* de las reglas evolutivas (recordemos que, la inminencia de continuar con este juego infinito, nos lleva a hacer que la propia

---

<sup>1383</sup> Kelly, K. *Lo inevitable*. Op. Cit., pp. 288.

<sup>1384</sup> Kelly, K. “Sobre la evolución tecnológica”. Op. Cit., 15:01/15:58.

<sup>1385</sup> Kelly, K. *Lo inevitable*. Op. Cit., pp. 5 y 7.

<sup>1386</sup> Literalmente: “Así es que *hackeamos* vida, la vida es saltarse las reglas, es el juego de la supervivencia, por tanto, la evolución es una manera de ampliar el juego al cambiar las reglas”. Kelly, K. “Sobre la evolución tecnológica”. Op. Cit., 15:01/15:58.

evolución evolucione, lo cual se ejecuta actualmente mediante el despliegue acelerado de la tecnología).

Ahora bien, en tanto que las diferentes dimensiones y reinos de la vida siguen operando y co-existiendo en este gran *superorganismo* que Kelly denomina *Holos* –el cual, en este preciso momento, se está gestando y *comenzado* con su protagónica marcha evolutiva–, no se puede aceptar (como, de una u otra manera, hacen Kurzweil y Bostrom), que toda la dinámica del *juego infinito* que crea novedad y cambio recaiga de forma protagónica y/o exclusiva en las nuevas modalidades de *procesamiento de la información* que posibilita la *inteligencia* ejecutada en soportes artificiales mediante una amplificación y aceleración de sus capacidades de optimización efectiva. Ciertamente, para Kelly –así como también para nosotros–, resulta imposible no aprehender la existencia de una marcada tendencia a la *cognificación* (es decir, a crear máquinas cibernéticas cada vez más inteligentes) que se ejecuta de modo protagónico en el despliegue actual de la tecnología metabiótica marcando sus ritmos y modos de evolución. Kelly, en este sentido, llegará a sentenciar que “la IA estará presente en la red (...y) fluirá cómo la electricidad (...razón por la que) todo lo que hemos electrificado devendrá cognificado”<sup>1387</sup>, marcando los inicios de una nueva revolución industrial gatillada por el avance de la tecnología en el ámbito de la inteligencia artificial. Sin embargo, si bien se reconoce explícitamente que la eficiencia cognitiva y la productividad se constituyen en factores protagónicos del modo de existencia de las máquinas cibernéticas (específicamente, Kelly hablará de *ro-bots* y, nosotros, de *máquinas robióticas*), no es menos cierto que, en la puesta en marcha del juego infinito que hace evolucionar la evolución, no sólo cuenta la ejecución efectiva, sino también la operación afectiva y errante que no puede ni debe ejecutar un ro-bot. Así lo expresa Kelly con una necesaria dosis de humor: “Si podemos detallar una tarea, sea manual o conceptual, entonces podemos definir su eficiencia o productividad y asignarla a los bots. La productividad es para los robots. Nosotros básicamente somos buenos en perder

---

<sup>1387</sup> Kelly, K. “Cómo la inteligencia artificial puede conducir a una segunda Revolución Industrial”. *Charla TED*, 2016, minuto 8:54/9:26. Disponible en formato video y transcripción en:

[https://www.ted.com/talks/kevin\\_kelly\\_how\\_ai\\_can\\_bring\\_on\\_a\\_second\\_industrial\\_revolution?language=es](https://www.ted.com/talks/kevin_kelly_how_ai_can_bring_on_a_second_industrial_revolution?language=es)

el tiempo”<sup>1388</sup>. Haciéndonos eco de Kelly, haríamos una pequeña variación en el argumento: en lo que somos realmente buenos es en *contravenir al tiempo*, más que en perderlo. Como reiteradamente hemos expresado, la operación ecológica de la vida se ejecuta como un *contratiempo* en el devenir del espacio-tiempo; es decir, como una *equivoca accidentalidad* que se amplifica a partir de una *resonancia afectiva* que *se hace eco* (la cual, de hecho, no se restringe a la efectividad de su efecto). La errancia afectiva, antes bien, se constituye en una dimensión necesaria para la propia amplificación y redoble de la efectividad inteligente, tanto externa como internamente, tanto metabiótica como metafísicamente. Es por ello que

“somos muy buenos en cosas ineficientes. La ciencia es intrínsecamente ineficiente. Se basa en el hecho de que hay que fallar una y otra vez, que hay que hacer pruebas y experimentos que no funcionan, o de lo contrario uno no está aprendiendo. Se basa en el hecho de que no es tan eficiente. La innovación, por definición, no es eficiente, porque se hacen prototipos, porque hay que probar cosas que fracasan, que no funcionan. La exploración es intrínsecamente ineficiente. El arte no es eficiente. Tampoco las relaciones humanas. Estos son los tipos de cosas que nos interesan porque no son eficientes. La eficiencia es para los robots”<sup>1389</sup>.

Como dijimos previamente, el doblez heautonómico de la máquina cibernética que optimiza procesos de forma eficiente no se puede permitir amplificar la equivocidad y errancia que pone en juego el ser viviente. En este, como vimos, la equivocidad se expresa de múltiples y variadas maneras que se recrean y reinventan, pero siempre a partir de la ejecución de un despliegue. Para el viviente autopoietico-simpoiético que se auto-produce como individual y colectiva morada, lo equivoco pasa por el des-pegue de sí mismo (que, en tanto

---

<sup>1388</sup> Kelly, K. “Cómo la inteligencia artificial puede conducir a una segunda Revolución Industrial”. Op. Cit., 9:58/11:07.

<sup>1389</sup> Kelly, K. “Cómo la inteligencia artificial puede conducir a una segunda Revolución Industrial”. Op. Cit., 11:08/11:53.

que inmanente tendencia ecológica, lo abre a la exterioridad de un modo errante constitutivo). Para la máquina cibernética, por el contrario, la equivocidad no pasa por el despliegue (que esta, de hecho, ejecuta *doblemente*: recordemos que, encabalgado al *pliegue-despliegue-repliegue* de la serie metafísica, nos encontramos con el “*sobre-despliegue*” de la serie metabiótica), sino que la errancia, para los dobles heautónomos, pasa por la posible ejecución de un pliegue autónomo (con que la vida, al redoblar en una operación de *re-pliegue*, hace emerger una territorialidad afectiva). Y esta, que al viviente le *con-cierne* de forma íntima e inmanente, al establecimiento tecnológico-metabiótico se le presenta como una resonancia trascendente; a saber, como un eco de la serie metafísica a la que se ensambla encabalgadamente. Por ello, cuando la tecnología cibernética comienza a redoblar en sí misma independizándose del gesto humano (es decir, cuando se produce el giro hacia el protagonismo de la metabiótica), esta materia inorgánica electrónicamente organizada opera como *un repliegue sin pliegue* (a saber, como una operación que se redobla en sí misma retropropagativamente, pero no afectivamente). Así, esta tendencia al pliegue que resuena en la máquina cibernética de modo trascendente, opera *como si* fuese ejecutada autónomamente (aunque, en realidad, se agencia heautónomamente).

Ahora bien: a pesar de estas importantes y decidoras diferencias, que el propio Kelly puede aprehender, a su manera, cuando menciona que la *ineficiencia* es propia del viviente mientras que la *eficiencia* define el modo de ser de la máquina cibernética, este termina sentenciando que “las principales tendencias en la evolución de la tecnología son en realidad *las mismas* que en la evolución biológica. Se trata de *lo mismo* que lleva hacia la omnipresencia, la diversidad, la socialización y la complejidad”<sup>1390</sup>; a saber, hacia la inevitabilidad del cambio, del *juego infinito* que diversifica, recrea y complejiza *hackeando* lúdicamente sus propias reglas inmanentes. En tanto que la tecnología es una forma de amplificar aceleradamente un único y mismo proceso (a saber, el juego infinito que hace proliferar las diferencias), para Kelly “la tecnología es en realidad *una fuerza cósmica*” que “no comienza en el año 1829, sino que

---

<sup>1390</sup> Kelly, K. “Sobre la evolución tecnológica”. Op. Cit., 9:35.

comienza en realidad con el *Big Bang*<sup>1391</sup>. Nótese, aquí, la resonancia con el puro devenir efervescente e ilimitado que pone en juego el pensamiento deleuziano; pero que, al asumir la necesidad de los diferentes órdenes metaestables que permiten llevar a la práctica, concretamente, la universal variación de este juego infinito, se asemeja bastante al *paradigmatismo analógico* ejecutado por Simondon a mediados del siglo pasado. Así, la propuesta de un *superorganismo* en que se sintetizan humanos, máquinas y naturaleza mediante la protagónica puesta en ejercicio de la tecnología, recuerda la solución propugnada por Simondon tendiente a reunir allagmáticamente en “una red de unidades analógicas vinculadas unas con otras”<sup>1392</sup> al mundo natural y al mundo humano (y solucionando, de paso, las problemáticas tensiones generadas por la puesta en juego conjunta, pero inarmónica, de la individuación psíquica y la individuación colectiva), a partir de la *mediación concreta* ejercida por la tecnología. En efecto, para Simondon, “un cambio de las técnicas entraña una modificación de lo que se podría denominar la *constelación política del universo*”<sup>1393</sup>; lo cual, recordando a Kelly, podemos aprehender como esa *fuerza cósmico-tecnológica* que acelera las formas en que la propia evolución evoluciona. Esto, de hecho, “es lo que nos aporta la tecnología: opciones, posibilidades, libertades (...) la expansión del espacio para crear diferencias”<sup>1394</sup> en la vida y la naturaleza, y como la vida y la naturaleza.

Por nuestra parte, si bien podemos aceptar que vida y tecnología son fuerzas cósmicas que difractan un único y mismo devenir –y que lo hacen, además, de una forma encabalgada y ecológica que no rompe la continuidad operativa de un único y mismo plano–, no podemos pasar por alto que, por una parte, existen diferencias operativas inmanentes al ejercicio autónomo de los pliegues vivientes y al ejercicio heautónomo que ponen en juego los dobles tecnológicos efectivamente; y, por otra parte, explicar todos los fenómenos concretos del universo apelando a un único y mismo acontecimiento, no sólo nos mantiene ejerciendo el pensamiento en la *ritmicidad del entre*, sino que implica simplificar y reducir la propia creatividad inherente al devenir de un universo

---

<sup>1391</sup> Kelly, K. “Sobre la evolución tecnológica”. Op. Cit., 16:07/17:15.

<sup>1392</sup> Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p. 234.

<sup>1393</sup> Simondon, G. *El modo de existencia del objeto técnico*. Op. Cit., p. 240.

<sup>1394</sup> Kelly, K. “Sobre la evolución tecnológica”. Op. Cit., 16:07/17:15.



inminente. Así como Simondon pudo proponer y [de]mostrar filosóficamente que un encadenamiento de estados metaestables no reduce ni estratifica el juego infinito del universo (sino que, antes bien, este se amplifica concretamente mediante dichos ordenamientos), también debemos comprender que estos, si bien operan a partir de un mismo motor ilimitado y excedente, amplifican el devenir a partir de modalidades diferentes que no pueden ser simplemente re[con]ducidas al hecho –por cierto, indiscutible–, de que todo deviene ilimitadamente. En Simondon, como vimos, la reconducción de todos los modos de individuación (físico, vital, psíquico, colectivo, así como el modo de existencia del objeto técnico) a un mismo proceso allagmático de individuación, es ejecutada a partir de la conceptualización de la vida como una operación que prolonga la individuación física; a saber, la vida instauro *un escenario de individuación física perpetuada* en que, por ende, todos los modos que se desdoblaron en dicho escenario serán aprehendidos como ampliaciones analógicas de un mismo proceso físico. Así, para Simondon, “el objeto técnico sigue siendo en alguna medida inevitablemente natural”<sup>1395</sup> y, de este modo, en tanto que el escenario de individuación único y principal es una extensión prolongada de lo físico-natural, se ejecutará una sola serie de encadenamientos metaestables en que opera la multiplicidad excedente y efervescente del potencial pre-individual.

Para nosotros, por el contrario, la emergencia de la vida en el devenir del universo no implica la incrustación de una semilla que abre un único y mismo escenario (que, en el acto, permite resumir el devenir físico ralentizándolo), sino que la operación vital consiste en difractar localmente el devenir en dos series operativas que permiten acelerarlo y ralentizarlo. Si bien, junto a Leroi-Gourhan, aprehendimos que la evolución de la vida se caracteriza por la ejecución de un *simultáneo* movimiento de *dispersión y concentración* y, en Derrida, analizamos el doble movimiento de *protensión* y de *retención*, de *inversión* y *desplazamiento* con que se abre *un espaciamento*, no es menos cierto

---

<sup>1395</sup> Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Op. Cit., p. 43. Evitable, sin embargo, sería para este aseverar que en los inicios de la *physis/natura* ya operaba una tendencia técnica, como hace Kelly al sentenciar que la tecnología es una fuerza cósmica que ya operaba desde la ejecución del Big-Bang. En efecto, para Simondon, la técnica sólo surge a partir de la individuación psíquica que ejecuta la unidad mágica primitiva.

que estos movimientos con que las *máquinas vitales/naturales* se ejecutan “integralmente ligadas al entorno del que están separadas”<sup>1396</sup> siguen siendo comprendidos a partir de la ejecución de un único y mismo acontecimiento, y no de dos series acontecimentales encabalgadas que se ejecutan a partir de los protagonismos variables que ponen en juego estos dos despliegues rítmico-difractivos. Así, tanto la metabiótica aceleración propagativa (que se disemina como un eco) y la metafísica ralentización constrictiva (que se hace eco/morada), son ejecutadas diasimétricamente encabalgadas *haciéndose eco* (entre ellas) a la par que *haciéndose eco* (del devenir del universo). En este sentido, ni resulta deseable aprehender las dos líneas evolutivas como operaciones idénticas y/o análogas (como, por ejemplo, hacen quienes conceptualizan vida y tecnología como dos modos de amplificar una misma autonomía), ni, tampoco, resulta nutritivo e interesante considerar que ambas se encuentran separadas (entre sí), despegadas (del devenir) y/o asumiendo que una de las líneas evolutivas ostenta siempre una mayor dignidad ontológica y operativa.

Respecto a este último sentido, si bien podemos estar plenamente de acuerdo con Michel Henry cuando plantea “que todo fenómeno pueda ser vivido de dos formas, exterior e interiormente”<sup>1397</sup> (a saber, un modo de aparecer externo que es “una trascendencia absoluta, sin razón y sin luz, sin rostro y sin mirada, una «trascendencia ciega»”<sup>1398</sup>, en contraposición a un modo de aparecer interior que se corresponde con la vida en tanto que “afectividad trascendental”<sup>1399</sup> y auto-afección originaria que refiere inmanencialmente a sí misma), no podemos tolerar que el pathos invisible de la vida (es decir, el *ejercicio de pliegue* de “la vida [que] se ha apoderado ya de su propio ser, *abrazándose a sí misma*”<sup>1400</sup>) sea particularmente reconocido en su autonomía para luego rechazar y condenar la visibilidad de una heautonomía técnica carente de operación afectiva. Que, en tanto que doblez heautonómico que reduce y controla la equivocidad y la errancia, podamos aceptar que “la técnica

---

<sup>1396</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*. Barcelona: Tusquets, 2009, p. 19.

<sup>1397</sup> Henry, M. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela, 2008, p.17.

<sup>1398</sup> Henry, M. *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores, 2006, p. 84.

<sup>1399</sup> Henry, M. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 36.

<sup>1400</sup> Henry, M. *Ver lo invisible*. Op. Cit., p. 19, la cursiva es nuestra.

es la naturaleza sin el hombre, la naturaleza abstracta, reducida a sí misma, entregada a sí misma, exaltándose y expresándose a sí misma”, no implica que asumamos que esto se corresponda con “la barbarie, la nueva barbarie de nuestro tiempo (...) el auto-cumplimiento de la naturaleza en el lugar del cumplimiento de la vida”<sup>1401</sup>. Ni la tecnología es “indiferente a la vida” (en tanto que el propio *ejercicio de plegado* en que la vida *se abraza a sí misma* es una ejercitación técnica), ni esta debe ser aprehendida como “un estado de cosas del que la vida está ausente”<sup>1402</sup>; debido a que, como vimos, se trata de dos series encabalgadas en que la ejecución de la vida se hace eco en la tecnología. En el *repliegue sin pliegue* de la tecnología metabiótica, lo autonómico se hace eco en lo *heautonómico*, lo biótico se hace eco en lo *robiótico* “como sí” ejecutase un pliegue errante y afectivo que, en realidad, se ensambla desde un operar efectivo/propagativo. Y, si bien retro-propagarse auto-recursivamente no es lo mismo que errar y equivocarse (el *incidente* tecnológico, como vimos, no debe ser confundido con el *accidente* vital que contraviene como *contratiempo* ecológico), en la máquina cibernética, así como en *su inminente doblez robótico*, queda *algo del ritmo* de la vida (por ejemplo, en las *funciones algo-rítmicas* con que este se ejecuta de forma retro-propagativa).

De este modo, la *inminencia* que aquí problematizamos no tiene que ver con la *muerte* (ya sea al estilo de Heidegger, Foucault o Derrida), con la *tecnología* (en la modalidad que ejercita Stiegler, Kurzweil, Bostrom o Kelly), ni tampoco con la *pura vida* (como la auto-afección originaria de Henry o el devenir ilimitado que moviliza el *aión* de Deleuze). Para nosotros, *lo inminente es hacerse eco*. Y, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, esto se ejecuta a partir del encabalgamiento de dos series operativas; a saber, la serie metabiótica y la serie metafísica. Actualmente, en ambas series asistimos a un inminente movimiento de repliegue que nos conduce al protagonismo de un nuevo ritmo a partir del cual se ejecuta la tecnología metafísica del pensar y la tecnología metabiótica del maquinar. Por lo tanto, ahora nos debemos dedicar de lleno a ecografiar el *plano de inminencia* con que se ejecuta la tecnología metafísica del pensar y, posteriormente, nos abocaremos a problematizar la inminencia protagónica que

---

<sup>1401</sup> Henry, M. *La barbarie*. Op. Cit., p. 80.

<sup>1402</sup> Henry, M. *La barbarie*. Op. Cit., pp. 83 y 82.

ejerce la operación de la tecnología metabiótica en una doble vertiente: a) en la ejecución de un *doble robótico* que se heautonomiza a partir de la preeminencia exteriorizada del matema; y b) en la ejecución de un *doble ecológico* en el cual resuena y se amplifica exteriormente la ejecución metafísica del poema. Antes, sin embargo, debemos aclarar un asunto que puede resultar confuso y problemático. Cuando hablamos del *inminente* encabalgamiento de la tecnología metafísica y la tecnología metabiótica, así como de la *inminente* ejecución de una *inversión/repliegue* (con que se que continúa la ejercitación del despliegue perspectivista) que, precisamente, posibilita el *giro* hacia el protagonismo de la ritmicidad metabiótica, no estamos, bajo ninguna circunstancia, insinuando que en el devenir del universo la tecno-logía (ya sea metafísica o metabiótica) se constituya en un advenimiento necesario e inminente. Para nosotros, a diferencia de Kurzweil, no existe una dirección teleológica originaria e inquebrantable que implique necesariamente que el universo se sature de inteligencia y/o que se creen objetos técnicos como las computadoras digitales. Lo que aquí sostenemos es lo siguiente: una vez que el Universo alcanza ciertos estados meta-estables *de forma contingente* (por ejemplo, la constitución de sistemas solares con dobles planetarios habitables), ciertos procesos operativos se vuelven inminentes (siguiendo con el ejemplo anterior, lo inminente corre por cuenta de los pliegues vivientes).

De este modo, si bien la emergencia de la vida no es un asunto inminente ya prefigurado y anunciado en potencia desde la ejecución del Big-Bang, podemos afirmar que cuando se alcanzan de forma contingente ciertos estados metaestables que se recrean diferencialmente en diferentes regiones de la physis (en este caso, lo que aquí denominamos *dobles heautonómicos*), la emergencia de un ejercicio de pliegue se vuelve un asunto inevitable. Esto, sin embargo, no quiere decir que el ejercicio de pliegue vital se ejecute en todo el universo de forma idéntica a cómo lo hace aquí en la Tierra. En efecto, “los científicos saben que hay muchas formas en que la vida basada en el carbono podría ser diferente de la vida terráquea conocida, y admiten [incluso] la posibilidad de un tipo de vida basada en un andamiaje de silicio, en lugar de carbono”<sup>1403</sup>; la cual, sin

---

<sup>1403</sup> Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 253.

embargo –siguiendo nuestros planteamientos–, se caracterizaría análogamente por el ejercicio protagónico de *hacerse eco* metabiótica y metafísicamente (es decir, por ejecutarse en una operación de *pliegue-despliegue-repliegue* en *sobre-despliegue*). De Igual modo, si bien dicha operación de plegado inminente pone en juego la emergencia de una ejecución *inteligente* (recordemos que, siguiendo a Varela y Kauffman, aprehendimos que desde la primigenia ejecución de los pliegues procarióticos podíamos observar la presencia de *intencionalidad* y *cognición* en dichos agentes autónomos), esto no quiere decir que la inteligencia simbólico-lingüística de factura humana se presente, debido a la emergencia de la vida, como un asunto inevitable en cada región particular en que se pone en juego la meta-estabilidad del ejercicio de plegado. *Los dados here-dados* (en este caso, la inminencia operativa de la vida), *deben ser contingentemente lanzados*, razón por la cual nada asegura la emergencia de una inteligencia humana excariótica y, ni siquiera, resulta inminente la puesta en juego de una arborescencia eucariótica. Ahora bien, si se mantiene contingentemente un escenario de juego en que la meta-estabilidad procariótica aumenta progresivamente sus grados de complejidad (los cuales ya no pueden ser asimilados en la propia materialidad de la red procariótica) hasta mutar y ejecutar un nuevo ordenamiento metaestable, este será necesariamente eucariótico, y nunca, de modo directo, se ejecutará mediante un operar de tipo excariótico. El modo concreto en que se ponga en juego esta emergente operación eucariótica será plenamente contingente (y, por ende, probablemente diferente al árbol de la vida que se dibuja sobre la superficie terrestre), pero inminente será que esta operación emergente se ejecute con un protagonismo vertical arborescente. Y este, de mantenerse en un modo de operar contingente que termine por saturar de complejidad a una de sus ejecuciones particulares de modo inmanente, acabará desencadenando una metaestabilidad excariótica que, en modo alguno, debe corresponderse necesariamente y de forma inminente con la tecnología metafísica del pensar (que al saturarse se repliega de modo acontecimental) y con la tecnología metabiótica del maquinar (que se repliega cibernéticamente). Inminente, no obstante, será que su encabalgamiento se *invierta y gire* hacia el protagonismo operativo del *doble heautonómico* que, a

esta serie concreta de resonancias vitales, dio su posibilidad de ejercicio e inicio autónomo.

Dicho en otros términos: inevitable es la contingencia del juego infinito, pero inminente es jugar con unos dados heredados que, sin determinar, permanecen (como modos operativos), y que, lanzados con total libertad, liberan potenciales en ritmos concretamente ilimitados, pero históricamente predefinidos. Así, necesario es que la saturación creativa de un movimiento de pliegue transmute en una invención rítmica que ejecute un movimiento de despliegue, pero este se ejecuta de modo contingente sin ser determinado en su operación concreta que emerge de forma inmanente. Dado el *doblez* (de forma contingente), necesario es el *pliegue* que, ejecutándose contingentemente, se desplegará y re-plegará necesariamente (sin que se encuentre determinada su forma concreta de modo inminente). Lo inminente, para este, será seguir haciéndose eco lúdicamente a partir de los dados heredados con que juega de forma ilimitada su presente. Por ende, en los inicios de esta *ritmicidad extemporánea* en que nos ponemos en juego transitoria y transitivamente, lo inminente es la inversión y repliegue del pensamiento metafísico que gira hacia el protagonismo metabiótico replegado (sin pliegue) en un *doblez robótico* y un *doblez ecológico* que se ejecutan necesaria y contingentemente. Partamos, por tanto, problematizando *el re-pliegue de la tecnología metafísica del pensar*, el cual comenzamos a anunciar hacia el final de nuestro primer movimiento (hablando de las *resonancias ecológicas* de la metafísica que constituían lo que denominamos como *disputa del acontecimiento*), y que, posteriormente (en este mismo movimiento), complementamos al añadir que, a dicha ejecución protagónica y acontecimental del logos/poema (es decir, al repliegue filosófico), se debía conjugar el encabalgamiento de una ejecución protagónica de la techné/matema (a saber, el repliegue científico, en sus múltiples y especializados campos operativos: física teórica, de partículas, atómica, molecular, astrofísica, fisicoquímica, química analítica, orgánica e inorgánica, genética, biología molecular, celular y del desarrollo, histología, etología, etcétera).

Ambos, como vimos en la tabla de la página 641, se ejecutan como multiplicidades no-totalizables; a saber, disputa eco-lógica del acontecimiento, en uno, y como proliferación de especialidades científicas, en el otro. La tarea,

por tanto, será dar cuenta del *plano de pensamiento* en que ambas operaciones se repliegan (al que, como ya anunciamos, denominaremos como *plano de inminencia*). Como sentencia explícitamente Deleuze, después de tantos siglos de pensamiento occidental contamos con una multiplicidad de conceptos, pero nos mostramos simultáneamente bastantes torpes e ingenuos respecto al importante y fundamental problema de dónde ponerlos<sup>1404</sup>. Como sabemos, en el caso de Deleuze, este identificará la existencia de un *plano de inmanencia* (en el caso de la filosofía) y un *plano de referencia* (en el caso de la ciencia). Mientras que el primero opera con *conceptos, variaciones inseparables y personajes conceptuales* que circunscriben un afecto, el *plano de referencia científico* trabajaría con *functores* (que no son conceptos, sino figuras), que operan con *variaciones separables/independientes* a partir de *observadores científicos* que, en vez de despertar un afecto de simpatía o antipatía, intentan constituirse en puntos de vista ejecutados desde dentro de las cosas mismas. En este sentido, “diríase que la ciencia y la filosofía siguen dos sendas opuestas, porque *los conceptos filosóficos tiene como consistencia acontecimientos*, mientras que las funciones científicas tiene como referencia unos estados de cosas o mezclas; la filosofía, mediante conceptos, no cesa de *extraer del estado de cosas un acontecimiento consistente* (...) mientras que la ciencia no cesa, mediante funciones, de *actualizar el acontecimiento en un estado de cosas*”<sup>1405</sup>. Así, para Deleuze, se trata de dos tipos de multiplicidades inconmensurables con sus propios planos operativos, los cuales no pueden ser en un mismo gesto aprehendidos y comprendidos. Pero, si se trata de dos sendas opuestas e inversas, pero respecto a un mismo proceso (a saber, el *acontecimiento*), ¿no implica esto que, en tanto que operación matemático/poemática del pensamiento, ambas se *replieguen encabalgadas* en un mismo plano/proceso?

Deleuze estaría y no estaría de acuerdo. Lo estaría, en tanto que aquí hablamos del *encabalgamiento de dos series operativas* (y no de una síntesis dialéctica) y, para este, a pesar de que se trate de dos tipos diferentes de planos/multiplicidades, se debe dar cuenta de las relaciones positivas que se establecen entre ambos. En efecto, este sentenciará que “concepto y función

---

<sup>1404</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 103.

<sup>1405</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 127, la cursiva es nuestra.

deben cruzarse, cada cual según su línea (...) Por lo tanto ambas líneas son *inseparables pero independientes*, cada una completa en sí misma: son como los envoltorios de dos planos tan diversos”<sup>1406</sup>. *Inseparables pero independientes*, dicho desde nosotros, es como afirmar que nos encontramos frente a dos series operativas *encabalgadas de modo eco-lógico*. Ahora bien, Deleuze no estaría de acuerdo en aprehender las dos multiplicidades en *un mismo plano de inmanencia*, en tanto que la actualización científica del acontecimiento implica el peligro de inyectar trascendencia y estados de cosas en la variación infinita de *su plano de inmanencia*. En su recreación ecológica del *misticismo* (a diferencia, por ejemplo, del misticismo ejecutado por Heráclito), “no se sube y desciende por la misma línea: la actualización y la contra-efectuación no son dos segmentos de la misma línea, sino líneas diferentes”<sup>1407</sup>. La *contra-efectuación*, en la *ejecución afectiva* que despierta el *personaje conceptual* que siembra el plano de inmanencia con *conceptos* (para Deleuze, como para nosotros, “los conceptos no son sólo pensados, sino percibidos y sentidos”<sup>1408</sup>), es diferente e independiente de la *actualización efectiva y objetiva* del acontecimiento que ejecuta la *función científica* mediante *observadores parciales* que hacen que “los afectos se conviertan aquí en relaciones energéticas, y la propia percepción en una cantidad de información”<sup>1409</sup>.

Sin embargo, incluso para el propio Deleuze, las funciones de la ciencia que pueblan su *plano de referencia* poseen percepciones y afecciones propias, sólo que diferentes de los *sensibilia* que moviliza la filosofía (lo cual, de paso, le permite aseverar que las funciones pueden ser hermosas y que los conceptos pueden ser bellos). Además, tanto la *contra-efectuación* filosófica como la *actualización* científica del acontecimiento “presentan cierta analogía en sus tareas: un *problema*, en ciencia o en filosofía, no consiste en responder a una pregunta, sino en adaptar, coadaptar, con un «gusto» superior como facultad problemática, los elementos correspondientes en proceso de determinación”<sup>1410</sup>. Esto, dicho en nuestros términos, equivale a destacar la aprehensión

---

<sup>1406</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 162, la cursiva es nuestra.

<sup>1407</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 161.

<sup>1408</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 133.

<sup>1409</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 133.

<sup>1410</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 134.



afectivo/efectiva de la tecnología del pensar metafísico que amplifica filosóficamente la *dicción y ficción* que moviliza el operar *mágico y estético-religioso* (con un protagonismo del *poema* por sobre el *matema*), que luego se redobra, simultáneamente, en una ejecución científica que privilegia la operación técnica del *matema* (pero sin poder, jamás, eliminar de su autonomía operativa su dimensión *poemática/afectiva*). De este modo, al igual que nosotros, Deleuze aprehende la operación de la filosofía y de la ciencia a partir de la ejecución problemática de un componente *afectivo* puesto en juego de modo diferenciado, sólo que la *efectividad* del plano trazado por dicha operación para cortar y enfrentar el Caos (para Deleuze, tanto la ciencia como la filosofía se definen por “afrontar siempre el caos, [por] establecer un plano, [por] trazar un plano sobre el caos”<sup>1411</sup>), se ejecuta efectivamente a partir de dos operaciones diferenciadas e inconmensurables: el *plano de inmanencia* de la filosofía en su vía infinita de *contra-efectuación*, y el *plano de referencia* de la ciencia, en su vía finita de *actualización*. Por ello –como vimos– este insistía en destacar que ciencia y filosofía no deben ser aprehendidas como dos segmentos de una misma línea, sino como dos líneas diferentes.

Para nosotros, en cambio, se trata de *dos hebras de una misma línea operativa*; a saber, dos operaciones encabalgadas que amplifican un mismo ejercicio de autonomía. Por tanto, esto no sólo “permite” ensamblar ambas ejecuciones en *un mismo plano de inminencia* que da cuenta del *pensar* como tecnología metafísica, sino que también lo “re-quiere” como una inminencia que nos apremia desde su contingente necesidad rítmica. Y Deleuze, en efecto, parece nuevamente intuirlo. Hacia el final de su libro *¿Qué es la filosofía?*, este, junto a Guattari, plantean explícitamente que, a pesar de la irreductibilidad de los planos de referencia y de inmanencia, ambas *formas de pensamiento* (a saber, la ciencia y la filosofía) ejecutan una *Junción*, que estos denominan “pensamiento-cerebro”. Evidentemente, se advierte de inmediato que no se trata de una síntesis o unión, sino de *una función cerebro* que da cuenta de la operación fundamental que ejecuta toda forma de pensamiento; a saber, *trazar planos en el caos*, constituyendo “las balsas con las que [el pensamiento-cerebro] se sumerge en el

---

<sup>1411</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 199.

caos y se enfrenta a él”<sup>1412</sup>. Una balsa será de *inmanencia* y operara con *remos-conceptos* empuñados por *personajes conceptuales*, mientras que la otra balsa será de *referencia* y navegará a partir de un motor de *funciones* pilotado por *observadores parciales*, pero ambas –sin embargo–, tienen como función primordial cortar el caos a la manera de un plano. Tanto es así, que no sólo se reconocen unos “problemas de interferencia entre planos que se juntan en el cerebro”, sino que se habla explícitamente de la emergencia de “un plano cerebral”, también denominado “plano mixto”, en que la ciencia y la filosofía se vuelven “indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y les acompaña siempre”<sup>1413</sup>.

Ahora bien, como cabe imaginar, dicha sombra que acompaña siempre a estos modos de pensar diferentes, no es aprehendida por ellos de forma trascendente (como una sombra/niebla que externamente los envuelve), sino que de forma inmanente (en tanto que “cada una de las disciplinas por su cuenta está en una relación esencial con el No que la concierne”<sup>1414</sup>). Así, tanto la filosofía como la ciencia necesitan una *no-filosofía* y una *no-ciencia* que las comprenda, condición que no se satisface desde la ejecución de ninguna forma de trascendencia, sino desde lo *impensable* y *no-pensado* en su propia actividad de pensamiento (que, para ellos, será el propio plano de inmanencia y referencia, que es definido como pre-filosófico y pre-científico). Y esta zona de *pensamiento no pensante* (a saber, “el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo”<sup>1415</sup>), lejos de constituirse en el desafío que debe afrontar y determinar el pensamiento del futuro –como, por ejemplo, ocurre en Heidegger<sup>1416</sup>–, debe permanecer impensada. De este modo, “lo más íntimo dentro del pensamiento [que es] no obstante el afuera absoluto”, debe permanecer impensado, indeterminado y misterioso, por lo que el pensamiento sólo debe “poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano”<sup>1417</sup>. He

---

<sup>1412</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 211.

<sup>1413</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., pp. 218, 220, 219 y 220, respectivamente.

<sup>1414</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 219.

<sup>1415</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 62.

<sup>1416</sup> “La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar”. Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Op. Cit., p. 93.

<sup>1417</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 62.

aquí la *resonancia mística* que anteriormente sentíamos en el quehacer deleuziano: lo más íntimo del interior (que opera como *pensamiento-cerebro*) es el afuera absoluto que no debe ser pensado, sino tan sólo apuntado/experimentado (el cual no es otro que el *Caos*). En efecto, en el *plano mixto cerebral* (es decir, en la *junción* de los diferentes modos de pensamiento), filosofía y ciencia no sólo “no se distinguen respecto al caos en el que el cerebro se sumerge”, sino que, a partir de esta inmersión, “diríase que emerge del caos la sombra”<sup>1418</sup>, *esa misma sombra* que hace que ambas disciplinas, a pesar de sus diferencias irreductibles, se vuelvan radicalmente indiscernibles.

Este *plano mixto* –guardando las diferencias, que ahora explicaremos–, se corresponde con lo que nosotros denominamos como *plano de inminencia*. Primera gran diferencia: para nosotros filosofía y ciencia no se vuelven indiscernibles (en tanto que sus ejecuciones concretas se *encabalgan progresivamente* –y no se *juntan intempestivamente*– difractando al devenir, y no hundiéndose en el caos) y, además, ambas son aprehendidas como parte de una misma línea operativa; a saber, ejecución excariótica de la serie de la autonomía metafísica. Segunda gran diferencia: en tanto que el *plano de inminencia* da cuenta de un encabalgamiento progresivo de operaciones metaestables que difractan el devenir (como vimos, se aprehende la emergencia excariótica de la *dicción* “mágica” que se amplifica en el ejercicio de una *ficción* “estético-religiosa” que posibilita la operación de una *fricción* “filosófica” que se redoblará de modo “científico” dando paso al protagonismo de la operación metabiótica), de lo que se trata es precisamente de dar cuenta de las diferentes hebras con que se teje un mismo encordado rítmico desde una *problematización ecológico-genealógica*. Para Deleuze, en cambio, lo fundamental pasa por *intempestiva inmersión en el caos*. No se trata, evidentemente, de que Deleuze desconozca este juego de emergencias encadenadas y diferidas en el devenir del espacio-tiempo (ni que este piense, de forma ingenua, que la operación simbólica y lingüística –por poner un ejemplo–, pueda surgir de forma puramente contingente en una estratificación física que pueda prescindir de la generación previa de un sistema nervioso o de un análogo funcional de dicho sistema nervioso). De lo que se trata, antes bien, es que para este cada nueva emergencia operativa (yendo desde la

---

<sup>1418</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 220.

estratificación física a la vital, y de esta a la simbólica y psíquica), debe indefectiblemente *sumergirse/hundirse en el caos*, siendo este proceso *intempestivo de inmersión* (que es pre-filosófico y pre-científico, así como pre-psíquico, pre-vital y pre-físico), el que opera siempre de forma protagónica en toda la *physis* como un mismo *clamor/sombra*. Y, de aquí, emerge nuestra tercera gran diferencia: siguiendo esta problematización (a saber, la de un mismo clamor del ser para toda la *physis*), Deleuze podrá no sólo reconducir cualquier asunto (ya sea físico, vital o político) al acontecer del puro devenir-ilimitado, sino que podrá extender a todo el funcionamiento de la *physis* un modo operativo que sólo se ejecuta en una región determinada (por ejemplo, toda la *physis*, para él, se encuentra vitalmente animada), a la par que podrá atribuir operaciones actuales (por ejemplo, cerebrales), a momentos temporales de la *physis* en que esta no se encontraba en funcionamiento (ya que, si esta se despliega en acto, es porque se hunde en el caos obteniendo sus potenciales pre-individuales y singularidades virtuales que, sin ser actuales, son no obstante reales). Así, para Deleuze, “todo organismo no es cerebrado, y toda vida no es orgánica, pero *hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas*”<sup>1419</sup>.

Y dicha vida inorgánica de las cosas, de paso, le permite afirmar que toda la *physis* posee *pathos y afectividad*; lo cual, para nosotros, sólo emerge en difracciones del devenir que se ejecutan mediante un ejercicio protagónico de plegado. Por ello, cuando Deleuze habla de los irreductibles modos de pensamiento (a saber, el modo filosófico y el científico), los cuales se vuelven no obstante indiscernibles (en tanto que se sumergen en el caos que los envuelve como una sombra/niebla), identificará también un modo protagónicamente afectivo; a saber, el *modo artístico*, que define su propio *plano (de composición, frene al plano de inmanencia y referencia)* que pone en juego la *fuerza de la sensación* (y no la forma del concepto o la función del conocimiento) mediante el ejercicio de *figuras estéticas* (y no de personajes conceptuales u observadores parciales que caracterizan el ejercicio de la filosofía y de la ciencia). Podemos hacernos eco de Deleuze cuando menciona que “el arte conserva y es lo único en el mundo que conserva” (a saber, el plano de composición que traza el pensar

---

<sup>1419</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., p. 214, la cursiva es nuestra.

artístico sobre el caos –creando, por ejemplo, una obra– hace que se *conserv*e un *bloque de sensaciones* que existe en sí mismo y por sí mismo como un *ejercicio autopoiético de pliegue* “por la auto-posición de lo creado que se conserva en sí [siendo...] la única ley de la creación que el compuesto se sostenga por sí mismo”), pero no lo podemos seguir cuando extiende este modo operativo a toda la *physis*, afirmando que “la naturaleza es como el arte”<sup>1420</sup> y que toda su materialidad puede *devenir sensible*. Si bien Deleuze y Guattari, cuando hablan de la creación de este *ser de sensación* que efectúa el arte, lo vinculan directa y explícitamente con el ejercicio de *hacerse eco/morada* que ejecuta la vida (“el arte empieza con el animal que territorializa, o por lo menos con el animal que delimita un territorio y hace una casa”), e, incluso, con el ejercicio simultáneo de *hacerse eco* como *efectuación propagada* (en tanto que “el territorio implica la emergencia de cualidades sensibles puras, *sensibilia* que dejan de ser únicamente funcionales y se vuelven rasgos expresivos (...) líneas de fuga que pasan por el territorio para abrirlo hacia el universo”<sup>1421</sup>), esta operación de plegado sensible (es decir, la vida) es extendida a toda la *physis* (recodemos la afirmación de *una vida inorgánica de las cosas*), y no sólo a las regiones de la *physis* que se difractan mediante la ejercitación (autopoiética y simpoiética) de pliegues auto-producidos a nivel particular y colectivo.

Porque para Deleuze, en definitiva, la actividad de *pensar* (con sus diferentes modos: filosófico, científico y artístico) es inmanente a la ejercitación de toda la naturaleza, *haciéndose eco* del *Deus sive natura* de Spinoza, en que “*el pensamiento es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo: Dios es cosa pensante*”<sup>1422</sup>. Por ende, para esta *physis pensante* que se sumerge intempestivamente en el caos (mediante un *plano mixto cerebral* que se encuentra *hojaldrado* en unos planos de composición, referencia e inmanencia que, a su vez, se presentan *agujereados* por esa relación esencial que cada uno de ellos presenta con el No que les concierne), la problematización genealógica (por el encadenamiento metaestable y progresivo de los diferentes modos), así como la preocupación ontogénica (por la propia emergencia de la actividad de pensar),

---

<sup>1420</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., pp. 164, 165 y 188, respectivamente.

<sup>1421</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., pp. 186 y 189.

<sup>1422</sup> Spinoza, B. *Ética*. Op. Cit., p. 107.

resulta ser para Deleuze una cuestión peligrosa y superflua. Peligrosa, porque da pie a problematizaciones que apuntan al origen, destino y trascendencia de un progreso evolutivo nostálgico de la pureza del origen y/o nefastamente soberbio por aprehenderse como la culminación más perfecta de la historia; y superflua, porque no aprehende el intempestivo devenir-ilimitado que se constituye en el asunto fundamental que abre desde dentro a todos los devenires estratificados y que *agujerea y envuelve* como una *sombra/niebla* a las diferentes dimensiones del universo en tanto que *plano mixto-hojaldrado*. Por ello, a diferencia nuestra, no se aprehende aquí el *pensar* como la primera *tecno-logía* desarrollada por una línea corporal excariótica (a saber, el linaje homínido) que ejecuta una *dicción mágica* que se redobla en *ficción estético-religiosa* amplificada en una *fricción filosófica* que *se invierte* (de modo *científico*) operando un *giro* hacia la ejecución protagónica de una nueva *tecno-logía* (a saber, hacia el *repliegue sin pliegue* del *doble robótico y ecológico* de la tecnología metabiótica). Encabalgados progresivamente a partir de una misma ritmicidad (a saber, a partir de la autonomía ejecutiva de la serie de *pliegue-despliegue-repliegue*), los diferentes modos de pensamiento (mágico, estético, filosófico, científico), se redoblan, amplifican y *hacen eco* de forma ecológica y no irreductible (es decir, como hebras de una misma línea operativa). La irreductibilidad, para nosotros, corre por cuenta de este *plano de inminencia metafísico* (en que se *hacen eco* los diferentes modos de pensamiento que, a su vez, amplifican la ejercitación de los pliegues procarióticos y eucarióticos), en relación con la serie heautonómica (de *despliegue-sobre-despliegue*) en que resuena algo del ritmo de la vida (por ejemplo, en el repliegue externo de la función algorítmica), pero desde una ejecución puramente efectivo/propagativa.

He aquí, para nosotros, que emerge el problema de *la unión encabalgada* de dominios irreductibles (a saber, la serie de la autonomía metafísica y la serie de la heautonomía metabiótica), y no entre los modos de pensamiento artístico, científico y filosófico que, además, implican no sólo aceptar y afirmar que hay operando en toda la physis unas fuerzas microcerebrales y vitales (aunque se trate de agentes físicos carentes de sistema nervioso central y que no operan de forma autopoietica y simpoietica), sino que, además, la ceguera genealógica (respecto a la emergencia encadenada y progresiva de los diferentes modos de

pensamiento) y el protagonismo exclusivo de la intempestiva inmersión en el caos (que no aprehende el despliegue del devenir como encadenamiento de estados meta-estables, sino como puro devenir-ilimitado), hace que el operar técnico/tecnológico no sea adecuadamente aprehendido y conceptualizado (no, al menos, en la ritmicidad problemática que aquí estamos ejecutando). Como vimos previamente (en los inicios de este tercer movimiento), no hay para Deleuze y Guattari una diferencia irreductible entre las máquinas electrónico/cibernéticas y las máquinas vivientes/corporales. En sus palabras: *son las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen*; es decir, que tanto para las máquinas vivientes metafísicas como para las máquinas cibernéticas metabióticas, lo fundamental será –como cabe esperar– el modo en que se hundan en el caos y el régimen operativo que despliegan a partir de este baño: a) régimen del *deseo microfísico* molecularizante; o b) régimen del *anti-deseo macrofísico* molarizante. En otras palabras, el *deseo* (así como la *vitalidad* o el *cerebro*) pueden considerarse operativos de modo protagónico incluso allí donde los agentes materiales no se auto-producen de forma autónoma dando lugar a un movimiento de *pliegue-despliegue-repliegue* (intencional, cognitivo y sensible) que se podrá posteriormente amplificar en diferentes modos inventivos e intensivos de pensamiento. Con tal de “lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO”<sup>1423</sup>, Deleuze y Guattari distribuirán las multiplicidades operativas en una misma univocidad sin puntos de privilegio, dando vida y deseo a lo inorgánico, así como devenir máquina y silicio al ser humano. Por lo demás, para ellos, “el plano técnico en efecto está necesariamente recubierto o absorbido por el plano de composición estética”<sup>1424</sup>, razón por la cual no sólo se vuelve tremendamente difícil aprehender el modo de existencia heautonómico del objeto técnico, sino que, de paso, no se logra comprender adecuadamente el propio proceso de plegado técnico que se desencadena a partir del ejercicio de la vida.

Sin embargo, en la aprehensión de nuestro *plano de inminencia* de la tecnología del pensar metafísico (en que se encabalgan ciencia y filosofía, haciéndose eco del modo dictivo del pensar mágico y del modo fictivo del pensar

---

<sup>1423</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op. Cit., p.25.

<sup>1424</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. cit., pp. 197-198.

estético-religioso), resulta interesante y nutritivo amplificar, desde otro ritmo, la genial intuición deleuziana de *un plano de junción* en que se encabalgan diferentes planos operativos (es decir, que el plano es *hojaldrado*), y en que – además–, cada plano operativo diferenciado se encuentra *envuelto* por una *sombra/niebla* externa que, sin embargo, lo *agujerea* desde el interior como su *intimidad* más cercana y ajena (a saber, como *un adentro del afuera*)<sup>1425</sup>. En nuestro *plano de inminencia*, por ende, se repliegan y amplifican los diferentes modos de pensamiento que emergen en la deriva de hominización excariótica, con un protagonismo operativo del modo científico. Mediante este, en efecto, se ejecuta la *inversión* del pensamiento filosófico que *gira* hacia la adquisición de un nuevo pliegue operativo (a saber, *un pliegue de physis*) que, no obstante, no debe ser confundido con el plano físico que ponen en juego los presocráticos al operar su pliegue místico. Aquí, en el plano científico, no se trata de *una esfera bien redonda en su totalidad*, sino de una multiplicidad de esferas específicas (recordemos el esquema de la página 646) que no se logran ensamblar como totalidad. Además, este *retorno de la physis* pone en juego aquí una *exterioridad radical* que ya no se ejecuta desde el protagonismo metafísico de la corporalidad excariótica (tanto a nivel individual como colectivo, en su ensamblaje autopoiético/simpoiético), sino que desde el protagonismo de la tecnología metabiótica (a saber, desde el *repliegue sin pliegue* de las máquinas cibernéticas en su operación heautónoma). Así, este *pensamiento del afuera* (es decir, de la physis) ejecutado protagónicamente por fuera de la autonomía operativa de los pliegues vivientes (a saber, que gravita en torno a la heautonomía ejecutiva de una physis inorgánica electrónicamente organizada), ya no opera en la lógica



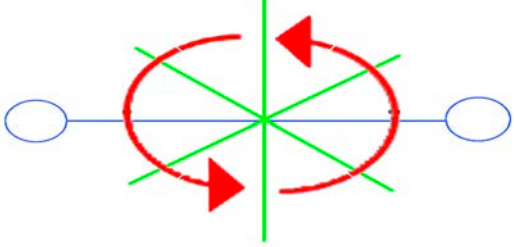
---

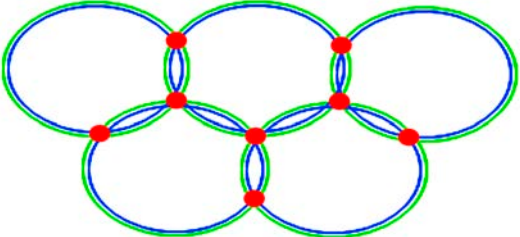
<sup>1425</sup> La imagen del *hojaldrado*, los *agujeros* y la *niebla*, es explícitamente utilizada por Deleuze y Guattari; sólo que, haciendo referencia al *plano de inmanencia* filosófico, y no al momento de problematizar el *plano mixto cerebral* (que, no obstante, se encuentra hojaldrado por los planos puestos en juego por la filosofía, el arte y la ciencia, a la par estos están agujereados y envueltos –como vimos–, por una misma sombra que los asecha). Escriben Deleuze y Guattari: “El plano de inmanencia toma prestadas del caos determinaciones que convierte en sus movimientos infinitos o en sus rasgos diagramáticos. A partir de ahí, cabe, se debe suponer una multiplicidad de planos, puesto que ninguno abarcaría todo el caos sin recaer en él (...) Cada plano de inmanencia es un Uno-Todo (...) *El plano de inmanencia es hojaldrado*”. Y luego, agregan: “Esta es la razón por la que *cada plano no sólo está hojaldrado, sino agujereado*, permitiendo el paso de estas *nieblas que lo envuelven*”. Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., pp. 53-54, la cursiva es nuestra.



acontecimental del *adentro del afuera* (ni, tampoco, como un *afuera del adentro* que aprehende a la *tecnología metabiótica* como proyección instrumental externa del ser humano que despliega su genio interno), sino que se ejecuta como un *afuera que se adentró* sin ejecutar un pliegue interior. Por ello, si hoy se habla tan profusamente del advenimiento de la *tecno-ciencia*, es porque se produce un encabalgamiento operativo entre un *pensamiento del afuera* (ejecutado en un ritmo científico) y el *afuera que se adentró* (en tanto que tecnología metabiótica que ostenta el protagonismo). Esto, sin embargo, no quiere decir que en este *pensamiento del afuera* (que busca erradicar la errancia y la afectividad mediante una ejecución efectiva y protagónica del matema; a saber, que hace de la *fricción* una *constricción*), se logre eliminar y/o dejar de amplificar la resonancia del poema. Los diferentes modos de pensar no sólo continúan plenamente operativos, sino que la propia construcción de un *plano de inminencia científico* se hace eco del operar mágico, estético-religioso y filosófico que se han ejecutado desde el despliegue excariótico del homínido.

### ECOGRAFÍA DEL PLANO METAFÍSICO DE INMINENCIA

<p>PENSAR MÁGICO: protagonismo del <i>pliegue</i></p>	<p>Instauración <i>dictiva</i> del plano metafísico como corporalidad poemático-matemática</p>	
<p>PENSAR ESTÉTICO-RELIGIOSO: protagonismo del <i>des-pliegue</i></p>	<p>Despliegue <i>fictivo</i> del poema y el matema que son redoblados en una amplificación poemático-religiosa (mitología) y matemático-estética (escritura).</p>	
<p>PENSAR FILOSÓFICO: protagonismo del <i>re-pliegue</i></p>	<p>Junción <i>frictiva</i> del redoble poemático-religioso y matemático-estético desde una ejecución metafísica (como interioridad colectiva).</p>	

<p>PENSAR CIENTÍFICO: <i>Inversión-giro</i></p>	<p>Inversión <i>constrictiva</i> de la metafísica que pone en juego una junción exteriorizada (a saber, metabiótica) y protagónicamente efectiva</p>	
---	--	--

He aquí nuestro *plano de inminencia* que opera de *modo ecológico* (haciéndose eco de la *dicción* mágica, la *ficción* estético/religiosa, la *fricción* filosófica y la *constricción* científica), amplificándose como un *hojaldre* (en tanto que se encuentra compuesto de una multiplicidad de campos específicos de investigación que no logran articularse en una única superficie totalitaria), debido a que, por una parte, dicha multiplicidad hojaldrada se encuentra atravesada por *agujeros* (es decir, por la presencia activa de *fuerzas acontecimentales contra-totalizantes* que impiden que cada hojaldre se cierre en sí mismo de forma efectiva, manteniéndolos abiertos de forma afectiva al desplegar su efectividad a través de un ejecución dictiva/fictiva/frictiva), y, por otra, dichos *agujeros* posibilitan la entrada íntima de las *sombras y nieblas* que los envuelven y conminan (lo cual, para nosotros, no guarda relación con el caos, sino con el protagonismo de la metabiótica y con el ritmo impersonal del *pliegue-despliegue-repliegue* con que opera la vida). La pauta que conecta los diferentes modos de pensamiento –dicho de otro modo–, no se encuentra dada por la intempestiva inmersión en el caos que envuelve a cada plano y que, en la ejecución misma de dicho baño, captura potenciales pre-individuales y singularidades impersonales que lo abren/atraviesan desde su propia operación irreductible. Para nosotros, en cambio, la pauta que conecta a los planos hojaldrados es la ritmicidad del *pliegue-despliegue-repliegue* que, al ejecutarse de un modo excariótico concreto, alcanza estados operativos metaestables que, sin determinar las ejecuciones siguientes (en tanto que, por ejemplo, la adquisición de la fricción filosófica no impide que se sigan ejecutando, de forma pura o híbrida, la dicción mágica y la ficción estética-religiosa; a la par que, de entrar en la ritmicidad protagónica, los dados heredados de la ficción, la dicción y la fricción no determinan el nuevo tipo de operación metaestable que instaurará el lanzamiento de dados que desencadena la inversión-giro de la ciencia), todo ello

implica que –sin embargo– cualquiera que sea el modo ilimitado y contingente con que se ejecute esta operación metaestable de la ciencia, esta, indefectiblemente, deberá poner en juego la dicción, la ficción y la fricción que le fueron heredados. Esto, en modo alguno, quiere decir que el movimiento de inversión-giro (en este caso, el movimiento científico) deba incorporar contenidos mágicos, estético-religiosos y/o filosóficos aportados por la tradición de pensamiento, sino que tan sólo esta no puede evitar poner en juego operaciones de dicción unívoca, ficción equívoca y fricción análoga. Estas operaciones impersonales, y *no sólo* los potenciales pre-individuales y las singularidades, son las que abren íntimamente a cada plano, poniéndolo en contacto con las demás dimensiones/multiplicidades del plano hojaldrado y, *a su vez*, con esa niebla/sombra que los envuelve (que, para nosotros, no se corresponde con el caos, sino que con la *tecnología metabiótica* en tanto que amplificación del *habilitar para habitar* que ejecuta el *doble heautonómico planetario*).

Por lo tanto, si bien estamos de acuerdo con Deleuze y Guattari en que los diferentes modos de pensamiento “se cruzan, se entrelazan, pero sin síntesis ni identificación” y, además, adherimos a la idea de que “cada elemento creado en un plano exige otros elementos heterogéneos, que todavía se están por crear en los otros planos: el pensamiento como heterogénesis”<sup>1426</sup>, dicha heterogeneidad operativa que recrea y amplifica el movimiento autónomo de la vida, ni es irreductible (en tanto que los diferentes modos de pensar se hacen eco de forma encabalgada), ni las sensaciones, funciones y conceptos (del arte, la ciencia y la filosofía) resuenan heterogéneamente los unos en los otros a partir de una inmersión en el caos (sino que, por el contrario, lo hacen a partir de una *inmersión en la ritmicidad de la vida*, tanto en su ejecución metabiótica como metafísica). Esto, evidentemente, no quiere decir que el *pensar como tecnología metafísica* carezca de singularidades y potenciales pre-individuales, sino que estas son puestas en juego concretamente a partir de un encabalgamiento de ritmicidades operativas. Así, aunque quisiésemos aceptar que la *ciencia* opera protagónicamente ejecutando un *plano de referencia* que juega con *funciones y observadores parciales* en aras de desplegar la *función del conocimiento*, esto no

---

<sup>1426</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., pp. 200-201.

implica que, al hacerlo, esta pueda prescindir de la dicción (mágica), de la ficción (estético-religiosa) y de la fricción (filosófica), de las cuales indefectiblemente debe *hacerse eco*. Aunque la ciencia ejecute una *constricción* de la afectividad errante que pone en juego la dicción, la ficción y la fricción autonómica, no puede evitar hacerse eco activamente de ellas, aunque sea para *contra-decir*las mediante una amplificación selectiva de su pura ejecución efectiva (que, de hecho, no sólo propicia la *inversión* del *adentro del afuera* –es decir, de la interioridad viviente que deviene *retorno de la physis* y *pensamiento del afuera*–, sino que también contribuye a efectuar el *giro* hacia la exterioridad radical de la metabiótica como *afuera que se adentró* sin plegarse; es decir, como afuera que amplificó y replegó de modo protagónico, en sí mismo, una heautonomía operativa irreductible e independiente –pero ecológicamente encabalgada– a la autonomía metafísica de lo viviente).

En este sentido, la heterogénesis rítmica y ecológica de los modos de pensamiento implica que no sólo la filosofía tiene “una necesidad fundamental de la ciencia que le es contemporánea (...) porque la ciencia topa sin cesar con la posibilidad de conceptos y porque los conceptos comportan necesariamente alusiones a la ciencia que no son ejemplos, ni aplicaciones, ni siquiera reflexiones” (como la problematización ecológica sobre la vida que aquí estamos elaborando), sino que también la propia ciencia “necesita del mismo modo intensamente a la filosofía”<sup>1427</sup> (aunque Deleuze y Guattari reconocen, de inmediato, que afirmar este punto es algo para lo cual sólo los propios científicos se encuentran capacitados). Y estos, en efecto, lo hacen en múltiples campos. Por ejemplo, Pier Luigi Luisi, investigador en el área de la biofísica y la química macromolecular, explica que uno de los motivos para escribir *otro libro más* sobre los orígenes de la vida, pasa precisamente por la necesidad de *proponer un nuevo discurso* que tome en consideración las implicaciones filosóficas del devenir biológico: “De hecho, creo que la generación más joven de bioquímicos y biólogos moleculares debería ser más consciente de las conexiones entre los problemas biológicos y los filosóficos, *a fin de integrar el lenguaje más básico de*

---

<sup>1427</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 163.

*la epistemología* y contemplar su trabajo científico a una escala más amplia”<sup>1428</sup>. Dicho de otro modo, lo que propone Luisi es *integrar* el modo científico de aprehender la vida, no con las teorías filosóficas que han ejecutado problematizaciones respecto a la vida, sino que concretamente con el campo de la epistemología. Se esté o no de acuerdo con su propuesta (es decir, con la aseveración implícita de que el asunto realmente importante que pone en juego el modo de pensamiento filosófico es la ejecución epistemológica), lo interesante, en este caso, es el reconocimiento explícito de un modo de pensar propio de la filosofía que es previo a la ciencia, y que debe ser integrado a esta.

En una línea similar, los filósofos de la ciencia Mark Bedau y Carol Cleland, sostienen que “el hacer preguntas específicamente biológicas inevitablemente incita otras más profundas y filosóficas”<sup>1429</sup>; a saber, existe un modo propio y profundo de operar que ejecuta el pensamiento filosófico (“la filosofía aporta claridad conceptual y rigor lógico”<sup>1430</sup>), razón por la cual debe ser activamente incorporada por la ciencia es su aprehensión de la vida. Y dicha *profundidad*, en el caso de Eric Schneider y Dorion Sagan (expertos en física y biología que estudian los ecosistemas desde un acercamiento termodinámico al fenómeno de la vida), implica “plantear ciertas cuestiones filosóficas que resultan ineludibles”<sup>1431</sup>; como, por ejemplo, preguntarse *por qué existe la vida* y si esta tiene *una función especial* en el devenir del universo (cuestionamiento ante el cual ofrecen una respuesta afirmativa: el propósito natural de la vida es reducir gradientes ganando complejidad operativa). Así, para estos autores, el modo de preguntar profundo de la filosofía es aprehendido en términos teleológico-finalistas; y, al haber sido esta operación expulsada del modo de pensar que ejecuta la ciencia –en realidad, como vimos en nuestro primer movimiento, la problematización finalista ha sido también rechazada por gran parte de la filosofía contemporánea que se ejecuta en el *ritmo del acontecimiento*–, dichos autores propondrán que este modo previo sea *integrado* en un enfoque más holístico de concebir y ejecutar una aprehensión científica de

---

<sup>1428</sup> Luisi, P. L. *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*. Barcelona: Tusquets, 2010, p. 17, la cursiva es nuestra.

<sup>1429</sup> Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 239.

<sup>1430</sup> Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 14.

<sup>1431</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 33.

la vida. Esto, también, lo reclama y propone el físico austriaco Fritjof Capra: “el nuevo paradigma podría denominarse *una visión holística* del mundo, ya que lo ve como *un todo integrado* (...) También podría llamarse *una visión ecológica* (...que) reconoce la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y como sociedades, estamos todos inmersos en (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza”<sup>1432</sup>.

He aquí el *retorno de la physis* ejecutado en un *re-creado movimiento de pliegue científico* que se manifiesta en esta tendencia hacia la *integración y la unificación* (de la cual, los recién citados Schneider y Sagan, dan cuenta al aseverar que “nos encontramos en la antesala de una gran unificación científica”<sup>1433</sup>). También, desde la antropología biológica y las neurociencias, da cuenta de ello Terrence Deacon: “en este libro voy a proponer un modesto primer paso hacia la meta de unificar estas maneras [se refiere al materialismo científico tradicional y los *denominados fenómenos de carácter ausencial* como la mente y la consciencia], durante largo tiempo aisladas y aparentemente incompatibles, de conceptualizar el mundo y nuestro lugar en él”<sup>1434</sup>. A pesar de que este último utilice como motor de su pensamiento la aprensión de una *naturaleza incompleta* en que juega un papel fundamental el *vacío* y la *ausencia*, y, por el contrario, Sagan y Schneider ejecuten su propuesta desde una *excedencia* que “se relaciona con la aversión de la naturaleza por el vacío”<sup>1435</sup>, ambos ejecutan un *movimiento de pliegue científico* en que el protagonismo corre por cuenta de una *naturaleza envolvente* en la que se habita y de la que se es una parte integrante (como decía Capra, en tanto que seres vivos, somos procesos físicos complejos que se encuentran inmersos y dependientes de los procesos cíclicos de la naturaleza) y que, por ende, en su *modo de pensar* y aprehender este proceso (es decir, en su *modo científico*), debe integrar e incorporar el modo filosófico (ya sea para lograr una mayor potencia y alcance epistemológico –al estilo de Luisi–, para aportar mayor rigor lógico y claridad conceptual –como sostienen Bedau y Cleland–, y/o para ejecutar, dentro de los márgenes de la

---

<sup>1432</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 28, la cursiva es nuestra.

<sup>1433</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 31.

<sup>1434</sup> Deacon, T. *Naturaleza Incompleta. Cómo la mete emergió de la materia*. Barcelona: Tusquets, 2013, pp. 26-27.

<sup>1435</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 31.

ciencia, nuevos cuestionamiento teleológicos –como hacen Schneider/Sagan y el propio Terrence Deacon<sup>1436</sup>–). Incluso, un respetado científico como Stuart Kauffman, no sólo insistirá en la necesidad de integrar en este nuevo *movimiento de pliege* a la forma de pensar filosófica, sino que también, explícitamente, a la forma de operar *artística*: “Pienso que *Investigaciones* plantea un nuevo enfoque sobre el modo en que construimos el mundo entre todos, ampliando el horizonte de la ciencia y demandando una nueva síntesis de *wissen* y *können*, de ciencia y arte, y, en definitiva, de ciencia y civilización”<sup>1437</sup>.

Sin embargo, cuando nosotros hablamos de la tecnología metafísica del pensar en que opera *un plano de inminencia* ejecutado protagónicamente de modo científico (y, en el cual, se *hacen eco* los modos de pensar mágico, estético-religioso y filosófico), ni estamos concibiendo dichos planos ecológicos de forma irreductible (como Deleuze), ni de forma sintética/integrable (como, de diversos modos, proponen los científicos que brevemente hemos mencionado). Como vimos, la *heterogénesis y junción* de los diferentes modos de pensamiento se ejecuta de modo ecológico a partir de una resonancia interna que todos los modos amplifican de modo diferenciado (a saber, la ritmicidad del *pliege-despliege-repliege* con que se ejecuta metafísicamente la vida), y no por una inmersión en el caos en que los modos, entre sí, se consideran irreductibles, pero, en su conjunto, estos son considerados como un atributo extendido a todas las regiones de la *physis*. Y, si bien desde la aprehensión científica de la vida esta extensión univocista del vivir y el pensar es exorcizada y/o combatida (desde la termodinámica, por ejemplo, se reconoce que existen *regiones diferenciadas* del universo que propician/posibilitan la emergencia de estructuras complejas como

---

<sup>1436</sup> En efecto, para dar cuenta de los fenómenos vitales y mentales (en que se manifiesta un protagónico operar de la *ausencia*), Deacon realizará la siguiente lectura crítica de la forma clásica de operar de la ciencia: “Siglos de batalla contra las explicaciones basadas en la superstición, la magia, los entes sobrenaturales y el designio divino nos han enseñado a mostrarnos altamente reacios a cualquier mención de propiedades *intencionales* y *teleológicas*, donde la «razón de ser» de las cosas es algo más”. Y este *algo más* (que, para él, se manifiesta como la ausencia de *un algo menos*; a saber, los fines no cumplidos, los referentes ausentes y/o los valores abstractos que, a pesar de su fisicalidad aparentemente nula, tienen consecuencias físicas definidas y concretas), es la *ausencialidad* que debe ser re-creada e integrada a nuestro actual modo de hacer ciencia. Deacon, T. *Naturaleza Incompleta*. Op. Cit., p. 24.

<sup>1437</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 15.

la vida<sup>1438</sup>), esto no quiere decir que se aprehenda cómo surge y se amplifica el pensar a partir del ejercicio de vivir ni, tampoco, cómo se ejecuta progresiva y ecológicamente el encadenamiento metaestable de sus diferentes modos. Si así fuera, no se plantearía con tanto entusiasmo y convicción el ya mencionado anhelo de *integración/unificación* (que, en realidad, no es más que otra amplificación ecológica del *movimiento de pliegue* que se ejecuta desde el operar de la vida), ni, por ende, se consideraría que el modo de pensamiento científico puede integrar al modo estético y al filosófico (del modo mágico y religioso, la integración científica suele hacer caso omiso) conservando sus aspectos positivos (como la epistemología, la lógica y/o una recreada vocación teleológica), a la par que anulando sus aspectos considerados como nocivos. Esta resonancia hegeliana, en efecto, da cuenta de que la ciencia no puede sólo amplificar las virtudes eliminando los equívocos; y que, a pesar de la protagónica ejecución de la *efectividad* que esta lleva a cabo de modo activo, esto no implica que se anule y/o elimine su componente *afectivo* (ni tampoco –he aquí lo fundamental–, las *operaciones metaestables* que posibilitan la puesta en ejercicio de su pensar efectivo).

Porque no se trata de integrar formas o contenidos pasados en un modelo aprehensivo de tipo holístico. Lo que indefectiblemente *resuena* (y no se unifica o integra) es una ritmicidad protagónica de la que no se puede eliminar o silenciar su componente afectivo (a saber, la ritmicidad metafísico/autonómica del *pliegue-despliegue-repliegue*) y, a su vez, las *operaciones metaestables* (no las formas o contenidos) que en el devenir ejecutivo de esta serie se han conseguido y emergido. De este modo, no se integra un producto concreto del pensamiento (por ejemplo, la epistemología, la lógica y/o una pretendida profundidad del preguntar conceptualizada como vocación teleológica), sino que *operaciones rítmicas metaestables*; a saber, la *dicción*, la *ficción*, y la *fricción* que *se hacen eco* en la operación científica de la *constricción*. Evidentemente, se pueden poner en juego formas y contenidos concretos de la tradición (como explícitas inclusiones de modelo lógicos y epistemológicos, así como implícitas pretensiones de saber

---

<sup>1438</sup> Sin ir más lejos, “el hecho de que vivamos en un universo que no está a la misma temperatura en todas partes resulta crucial”. Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 66.



absoluto), pero el protagónico ejercicio de la *constricción científica* (que “oprime, reduce y limita” la afectividad –en una *inversión* del acontecimiento–, a la par que “obliga, precisa y compele”<sup>1439</sup> a ejecutar un *giro* recreado hacia el afuera), implica tener que lanzar los *datos heredados* de las operaciones metaestables impersonales que se hacen eco –indefectiblemente– en la virtuosa efectividad de su ejercicio. Sin dicción, ficción y fricción, la ciencia no puede ejecutar su constricción de la afectividad en un recreado movimiento de pliegue efectivo que, en efecto, se constituye en una *contra-dicción* respecto a su operar como pensar metafísico; a saber, que ejecuta un giro hacia *el decir protagónico de la operación metabiótica* que opera encabalgada, pero de forma irreductible e independiente, respecto a la operación autónoma de lo vivo. Es por ello que, si en nuestra última tabla utilizamos los *colores primarios* para dar cuenta de nuestro *plano de inminencia* (azul, para la operación metaestable del pensar mágico; verde, para el despliegue del pensar estético-religioso; y rojo, para la ejecución del pensamiento filosófico), fue precisamente para mostrar que el movimiento de pliegue operado por el pensamiento científico, en su recreación protagónicamente efectiva del afuera físico, sólo podrá recrearse y recrear la ilimitada gama de matices de la *physis* a partir de la puesta en juego de sus operaciones metaestables primarias; a saber, la dicción, la ficción y la fricción con que ejecuta la constricción (de su propia afectividad), así como el giro hacia la metabiótica que comienza a ejercer el protagonismo.

Esto, evidentemente, no quiere decir que en nuestro *plano de inminencia* se encuentre vetado y/o inhabilitado el ejercicio del pintar/pensar en un solo modo cromático (es decir, que el pensar mágico, estético-religioso y filosófico continúan de modo activo pintando sus respectivos cuadros), ni, tampoco, que la necesidad de lanzar los datos heredados implique la emergencia de una *constricción operativa* (ya que, como hemos mencionado, a partir de la puesta en ejercicio de estos *operadores/colores primarios*, se puede pintar un cuadro de modo contingente e ilimitado). La *constricción* científica es respecto a la afectividad de la serie autonómica/metafísica (lo cual intenta ser silenciada y

---

<sup>1439</sup> Siguiendo a la RAE, *constreñir* puede ser definido como:

“1. tr. Obligar, precisar, compeler por fuerza a alguien a que haga y ejecute algo.

2. tr. Oprimir, reducir, limitar. *Las reglas rígidas constriñen la imaginación*”.

Disponible en: <https://dle.rae.es/constre%C3%B1ir>

*sustraída*), pero ilimitada es la puesta en juego de su *construcción* efectiva (que, en efecto, se hace eco por fuera de sí misma). La máquina cibernética, así, se replegará como “doble robótico” haciéndose eco de esta construcción efectiva de la vida. Y en el ejercicio protagónico de esta heautonomía –sobre la cual se encabalga la autonomía científica–, se podrá llevar a cabo de forma efectiva la pretensión científica de sustracción afectiva; a saber, la *constricción* (de la tecnología metafísica) se hace eco en la *construcción* (de la tecnología metabiótica), razón por la cual su *constricción no la limita* y su *construcción no la imita*. Ambas series se hacen eco, pero de forma diferenciada: la *constricción* metafísica que *habita* se encabalga a la *construcción* metabiótica que *habilita*. Si extendiésemos lúdicamente la metáfora de los colores/operaciones, podríamos decir que la *ejecución aditiva* de los colores primarios (dicción/ficción/fricción; azul/verde/rojo) que se pueden poner en juego para obtener toda la gama de colores de modo ilimitado, también se puede ejecutar de una forma radicalmente distinta; a saber, de una *forma sustractiva* que pone en juego otros colores primarios (el cian, el amarillo y el magenta), con los cuales también se pueden recrear todos los colores posibles de modo ilimitado. Ahora bien, mientras que la combinación a partes iguales de los tres *colores luz* (azul, verde y rojo) genera la emergencia del *blanco*, la mezcla análoga de los denominados *colores pigmento* (cian, amarillo y magenta) da por resultado el color *negro*, lo cual se debe a las diferentes operaciones (aditiva y sustractiva, respectivamente) que ambas series ponen en juego. Si en la serie de los *colores luz* lo fundamental pasa por el ejercicio protagónico de las ondas lumínicas (que, dependiendo de su longitud y frecuencia, dan lugar a los diferentes colores del espectro visible en un *ejercicio de adición* –que da lugar al color blanco–, y de cuya ausencia –de luz–, se obtiene el color negro), en la serie de los *colores pigmento* el ejercicio protagónico no es de la luz (con sus diferentes longitudes y frecuencias), sino que de la materialidad del objeto que interactúa con dicha fuente lumínica. De esta forma, un objeto pigmentado de color blanco reflejará todas las ondas del espectro lumínico, mientras que si mezclamos sus tres colores primarios (a saber: cian, amarillo y magenta) obtendremos el color negro que absorbe todas las frecuencias de color del espectro. Por este motivo, en tanto que la adición de

colores genera la sustracción de la luz, es que la serie de los colores pigmento se denomina como *sustractiva*.

Ahora bien, ni la pura luz ni los puros pigmentos sirven para dar cuenta de nuestra experiencia del color, en la cual ambas operaciones –la aditiva y la sustractiva– entran *encabalgadamente* en juego. De modo análogo, diremos que la ritmicidad científica de nuestro *plano de inminencia* (en que se ad-hieren y hacen eco los diferentes modos de pensamiento, sin lograr constreñir del todo la amplificación afectiva), se encuentra encabalgada al ejercicio protagónico de la metabiótica en la construcción de un *doble robótico* que se heautonomiza sustrayendo la afectividad de forma efectiva. Sin embargo –siguiendo con el juego–, ¿quiere esto decir que el cian, el amarillo y el magenta, en tanto que operaciones/colores metabióticos que se ejecutan en la exterioridad de los pigmentos/objetos, deben ser aprehendidos únicamente en el repliegue del *doble robótico* que se hace eco del encadenamiento de operaciones metaestables que definen el modo heautonómico de existencia del objeto técnico? No. Recordemos que, como vimos al inicio de este tercer movimiento, la *tecnología metabiótica del maquinar* (como “efectividad efectivizada” que opera de forma encabalgada a la *tecnología metafísica del pensar* como “afectividad efectivizada”), no sólo se ejecuta mediante una protagónica ejecución de la *techné/matema* (dando lugar a la serie heautonómica del *doble robótico* en que se hacen eco las máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas), sino que también se ejecuta como *técnicas de gobierno* (tanto autopoiéticas como simpoiéticas) en que aún resuena, a pesar de su carácter metabiótico, la ejecución del *logos/poema*. Si en el *doble robótico*, a pesar de su efectuación exclusivamente efectiva, resuena de forma diferida *algo del ritmo* de la vida (por ejemplo, en el despliegue de su función *algo-rítmica*), en el *doble ecológico*, que amplifica externamente tanto la operación de la particularidad autopoiética como la de la colectividad simpoiética, resuena de forma directa la afectividad que pone en juego la vida. De este modo, si el *doble robótico* puede ser aprehendido como *una organización exterior de la efectividad de modo efectivo*, el *doble ecológico* lo podemos conceptualizar como *una organización exterior de la afectividad de modo efectivo*. En este sentido –y volviendo sobre la imagen de los pigmentos metabióticos que operan encabalgadamente junto a los colores

lumínico/metafísicos-, diremos que el amarillo (que se presenta como la nueva luz en términos de protagonismo) se corresponde con la ejecución del *doble robótico*, mientras que el cian y el magenta se corresponden con las técnicas de gobierno autopoieticas y simpoieticas (respectivamente) con que se re-dobra (sin plegarse) lo que denominamos como *doble ecológico*. En primer lugar, atendiendo al protagonismo ejercido por el maquinaer metabiótico efectivo (que se encabalga y dirige operativamente al pensar científico-metafísico, dando lugar a la emergencia preeminente del quehacer *tecnocientífico*), nos dedicaremos a problematizar el repliegue heautonómico del *doble robótico*. Posteriormente, al acabar con esta luz amarilla del operar robótico-científico, nos dedicaremos a dilucidar las tonalidades cian y magenta con que se pinta el repliegue del *doble ecológico*, así como las relaciones que este establece con el *doble robótico* y con la tecnología del pensar metafísico.

Lo *robótico*, como vimos, se constituye en un *repliegue metabiótico inminente* que, entre otros, analizan y problematizan autores como Kevin Kelly, Ray Kurzweil o Nick Bostrom. A pesar de sus diferencias, un asunto transversal que emerge en cada una de estas propuestas es el inevitable protagonismo que ejerce en nuestras sociedades actuales el desarrollo tecnológico. Y este, en el ejercicio de su preeminencia, no sólo se volvería omnipresente a escala planetaria (tejiendo una red sistémica que, para autores como Ellul, sustituiría a la propia naturaleza), sino que esta omnipresencia de la tecnología también se encaminaría, simultáneamente, hacia un suerte de sacrílega omnipotencia (en tanto que se autonomiza del ser humano -y, por ejemplo, deviniendo *superinteligencia-*, lo trasciende, domina y supera de un modo distinto al que tradicionalmente impone la propia naturaleza). Así, cuando esta *materia inorgánica electrónicamente organizada* (que es *más que vida*; es decir, ejercitación meta/biótica) que opera de forma encabalgada a una ejecución viviente (que es *más que physis*; a saber, dominio meta/físico estimativo que ejecuta un ejercicio de pliegue afectivo-efectivo) se vuelve una serie operativa protagónica (redoblando exteriormente a la vida en su operar estimativo efectivo), esta no sólo se *repliega sin pliegue* de un modo heautonómico que se impone a lo viviente (es decir, que ejecuta un *doble robótico* que al *redoblarse* en sí mismo ya no debe *doblegarse* ante la ejecución autónoma de los pliegues),

sino que en su operar amplifica la heautonomía natural de un doblez planetario que *habilita* la ejercitación de lo que *habita* «haciéndose eco» intencional y sintiente. De este modo, este remozado protagonismo tecnológico ni implica que este dominio trascienda y reemplace a la humanidad y a lo viviente (en tanto que la heautonomía que pone en juego el doblez robótico es *irreductible* respecto a la ejecución de los pliegues bióticos, y toda superación evolutiva –como la planteada por Kurzweil o Kelly– se debe ejecutar de forma inmanente), ni este *doble robótico* suplanta al antiguo entorno de la naturaleza (debido a que la recreada operación metaestable que pone en juego la tecnología metabiótica es una amplificación del *doble heautonómico planetario* que en diferentes regiones del universo emerge de forma consistente).

Siguiendo esta línea, no tiene sentido para nosotros hablar de una evolución biológica que es *continuada y sustituida* por la evolución tecnológica (en tanto que nos encontramos frente a dos líneas evolutivas irreductibles, pero ecológicamente encabalgadas) ni, tampoco, asumir que dicha continuación y relevo implica la inminente ejecución de *un repliegue autónomo* del dominio tecnológico (que, por ejemplo, adopta la figura de una futura explosión de *superinteligencia* que se pliega autónomamente sobre sí misma). Como vimos, si dicha *superinteligencia* no amplifica el *ejercicio de equivocidad y errancia* con que se despliega toda forma de vida (lo cual, de hecho, es un modo operativo que no se busca incorporar a la efectividad de una superinteligencia –nadie quiere, a fin de cuentas, que una IA sea susceptible al influjo de la errancia y las equivocaciones; es decir, a despegarse de una funcionalidad puramente efectiva como hacen las diferentes forma vida–), no podemos hablar de la ejecución de *un pliegue tecnológico* (que opera protagónicamente mediante el eterno retorno de la serie de *pliegue-despliegue-repliegue*), sino de la ejecución de *un repliegue sin pliegue* (a saber, de *un doblez tecnológico*) que amplifica la serie metabiótica de *sobre-despliegue*. Pero, ¿qué ocurre si la evolución de la tecnología metabiótica, en vez (o, además), de una *superinteligencia* ejecutada desde el desarrollo protagónico de la *Inteligencia Artificial*, fuese ejecutada desde el campo de la *Vida Artificial*? ¿No implica, acaso, este posible desarrollo de una biología sintética capaz de generar “*vida no natural*” o “*vida extraña*” (también

denominada “*vida robótica*”) <sup>1440</sup> la necesaria domesticación técnica del propio ejercicio de pliegue; así como, de hecho, se ha domesticado anteriormente el campo de la electricidad, el magnetismo o el fuego, haciendo que nuestro *doblez robótico* se constituya, por derecho propio, en un *pliegue robótico*?

En primer lugar, habría que tener en consideración que la *Vida Artificial* (también conocida como “ALife”) dista de ser un campo homogéneo y, al igual que la investigación en *Inteligencia Artificial* –con la cual, de hecho, presenta íntimos paralelismos<sup>1441</sup>–, se suele subdividir en tres grandes áreas/categorías: a) vida artificial *suave*; b) vida artificial *dura*; y c) vida artificial *húmeda*. La primera, dicho en pocas palabras, hace referencia a *seres cibernéticos* (entendidos como construcciones informáticas y simulaciones computacionales) que nacen, se desarrollan y evolucionan en un entorno puramente virtual/computacional. En este sentido, “las criaturas virtuales sólo existen en la memoria de la computadora, apareciendo en la pantalla UVD, donde un observador los capta”<sup>1442</sup>. En este sentido, quienes aprueban y fomentan el desarrollo de esta línea investigativa sostienen un amplio abanico de posturas, yendo desde posiciones moderadas, en que la *vida artificial suave* permite, mediante simulaciones computacionales, estudiar de forma más compleja la emergencia de la vida, hasta posturas más extremas, en que se considera que los sistemas de software (es decir, las criaturas virtuales) se encuentran literalmente vivos (lo cual se suele denominar como *vida artificial suave/fuerte*). Como plantean Bedau y Cleland, “esta tesis es análoga a la tesis de la inteligencia artificial «fuerte», según la cual una computadora digital común adecuadamente programada podría ser literalmente inteligente”<sup>1443</sup>.

Por otra parte, la segunda gran área de investigación en *ALife* (a saber, la *vida artificial dura*), procura dar el salto desde el entorno puramente virtual al mundo físico, implementando sistemas pretendidamente vitales en estructuras

---

<sup>1440</sup> Ver, por ejemplo, el texto del *National Research Council of the National Academies* titulado “Introducción a los límites de la vida orgánica en los sistemas planetarios”, recogido en Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit.

<sup>1441</sup> Sober, E. “Enseñanzas del funcionalismo: el porvenir de la vida artificial fuerte”. En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 461.

<sup>1442</sup> Boden, M. “La vida alienígena: ¿cómo sabríamos?”. En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 512.

<sup>1443</sup> Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 449.

de silicona, acero y plástico. En tanto que rama de la robótica que busca crear dispositivos con comportamiento adaptativo autónomo y capacidad de evolución independiente, para esta línea de investigación resulta fundamental crear físicamente robots que se ejecuten mediante los mismos principios operativos que los seres vivos (incluida la auto-replicación, la adaptación y la evolución). Como sostienen Lipson y Pollack, “nosotros creemos que si en efecto los sistemas artificiales habrán de interactuar e integrarse con la realidad, no pueden permanecer en estado virtual; es crucial que atraviesen el abismo entre la simulación y la realidad a fin de que puedan aprender, evolucionar e influir directamente en el mundo físico”<sup>1444</sup>. Frente a estas posturas, los principales detractores suelen argüir que dicha *vida robótica* (en relación a la supuesta *vida primitiva* que promueve la *vida artificial suave*), se constituiría en un acercamiento más elaborado y complejo que, no obstante, no lograría generar agentes auto-productores metabolizadores (es decir, una *unidad metabolizadora corpórea*), centrándose exclusivamente en aspectos evolutivos aprehendidos desde un enfoque informacional/funcionalista. Como argumenta Margaret Boden, “la única razón para proponer que descartemos el metabolismo de nuestro concepto de la vida consiste en admitir una explicación estrictamente funcionalista-informacional de la vida en general, y de la vida artificial en particular [siendo que, en realidad...] el metabolismo es incluso más fundamental que la evolución”<sup>1445</sup>. Siguiendo esta línea, Boden será enfática en su conclusión: “el metabolismo es necesario y por lo tanto la vida artificial fuerte es imposible”<sup>1446</sup>. Como vimos en nuestra obertura, entre los científicos que analizan el fenómeno de la vida, existe una clara tensión entre aquellos que le otorgan un mayor protagonismo a las estructuras genéticas e informativas y, por otra parte, aquellos que defienden un mayor protagonismo del metabolismo y la auto-organización química.

Y es desde esta última línea, en efecto, que emerge un tercer acercamiento respecto a la *ALife*: nos referimos a la *vida artificial húmeda*. En esta, a diferencia de las anteriores, un aspecto fundamental será la creación de vida mediante un

---

<sup>1444</sup> Lipson, H. & Pollack, J. P. “Diseño y manufactura automáticos de formas de vida robóticas”. En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 538.

<sup>1445</sup> Boden, M. “La vida alienígena: ¿cómo sabríamos?”. Op. Cit., pp. 525-524.

<sup>1446</sup> Boden, M. “La vida alienígena: ¿cómo sabríamos?”. Op. Cit., p. 526.

andamiaje bio-químico en condiciones experimentales de laboratorio. El equipo de Pier Luigi Luisi, por ejemplo, se propone crear una *célula mínima* en que se conjugan tres propiedades básicas: el automantenimiento (metabolismo), la autorreproducción y la capacidad de evolucionar. Si bien esta definición de la *célula mínima* incorpora las dos tensiones anteriormente reseñadas, se reconoce que “puede haber protocélulas que sean capaces del automantenimiento pero no de la autorreproducción, y viceversa. O (...) protocélulas en que la autorreproducción funcione durante sólo unas cuantas generaciones, o sistemas que no sean capaces de evolucionar”; lo cual lleva a reconocer que “el término «célula mínima» implica amplias familias de posibilidades y no simplemente una estructura en particular”<sup>1447</sup>. Sin embargo, esta forma de *vida mínima*, que busca explícitamente aprehender los grados mínimos de complejidad con que se ensamblaron las *células primigenias*, no debe ser confundida con las formas de *vida primitiva* de los *organismos digitales* que destacan los defensores de la *inteligencia artificial suave* (en tanto que “aquí no simplemente consideramos las posibilidades teóricas, sino una cuestión nueva: un planteamiento biológico-sintético y una metodología de implementación experimental específica”<sup>1448</sup>). Este *planteamiento biológico-sintético*, por un lado, se diferencia claramente de los otras dos principales corrientes de la *ALife* (en otras palabras: no se defiende sólo el metabolismo y los procesos autopoieticos, pero se considera, simultáneamente, que sin estos no se puede hablar de la emergencia de vida) y, por otra parte, este acercamiento no se limita sólo a modificar y/o reproducir formas de vidas ya existentes<sup>1449</sup>, sino que “se interesa más por la síntesis de

---

<sup>1447</sup> Luisi, P.L.; Ferri, F. & Stano, P. “Las células mínimas semisintéticas experimentales: un resumen”. En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 552.

<sup>1448</sup> Luisi, P.L.; Ferri, F. & Stano, P. “Las células mínimas semisintéticas experimentales: un resumen”. Op. Cit., p. 553.

<sup>1449</sup> Siguiendo a Bedau y Cleland, la *biología sintética* se caracterizaría por modificar formas de vida ya existentes en una lógica de “arriba-abajo”, mientras que “la vida artificial húmeda es la forma de biología sintética que se ejerce de «abajo-arriba» y que pretende construir formas de vida enteramente nuevas”. En esta misma línea, es que Luisi denominará su interés por crear formas de vida que no existen en la naturaleza como *biología quimiosintética* (y no sólo *biología sintética* a secas). Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 447.



*estructuras moleculares y/o sistemas plurimoleculares organizados* que no existen en la naturaleza, lo que podría llamarse «biología quimiosintética»<sup>1450</sup>.

Como planteamos explícitamente desde la *obertura* de este trabajo, nuestra problematización ecológica sobre la ejecución de la vida se hace eco protagónicamente (más no, de forma exclusiva) de la *operación de plegado* metabólica que conceptualizamos desde la *ejecución estimativa* y encabalgada de la serie metabiótica y metafísica. Por este motivo, no es de sorprender que, en lo concerniente al debate sobre las diferentes ramas de la *Vida Artificial*, nos decantemos por el rechazo de las dos primeras áreas de investigación y una aceptación de la *vida artificial húmeda*. Con esto no estamos insinuado que dichos campos carezcan de sofisticación, interés y relevancia (más bien, todo lo contrario), sino tan sólo que, desde nuestro punto de vista, sus notables e impresionantes desarrollos y avances no producen, amplifican y/o recrean un *ejercicio de plegado* que resulta fundamental para la *operación de la vida*. De igual modo que hicimos con la *superinteligencia* conceptualizada por Kurzweil y Bostrom, diremos que la *vida artificial suave y fuerte* no logran darse un territorio afectivo/efectivo, operando *como sí* lo tuviesen mediante un redoble puramente efectivo que se *repliega sin pliegue* en la exterioridad y que, a pesar de hacerlo de modo protagónico (es decir, ostentando una mayor capacidad operativa en la generación de novedades y explotación de potenciales pre-individuales), dicho repliegue exterior se sustrae de la afectividad (no dejando entrar en su plano operativo a la equivocidad y la errancia) y, por ende, amplificando la serie de *sobre-despliegue* heautonómico, y no inmanentemente la serie de *pliegue-despliegue-repliegue* autónomo (a la cual, sin embargo, se encuentra encabalgada; y la cual, de todos modos, se hace eco del protagonismo del *doble robótico*).

Por ejemplo, una resonancia ecológica de la metabiótica en el corazón mismo de la ejercitación metafísica la podemos encontrar en la propia *biología sintética* (que modifica formas de vida ya existentes en una lógica de “arriba-abajo”), en la *vida artificial húmeda* (que hace emerger de forma concreta, en una operación de “abajo-arriba”, nuevas formas de plegado), así como en los

---

<sup>1450</sup> Luisi, P. L. *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*. Op. Cit., p. 18.

diferentes avances de la *ingeniería genética* (pensemos, por ejemplo, en técnicas de *edición genética* como CRISPR, que han tenido una amplia repercusión tanto en los medios de comunicación como en el ámbito médico). Si bien el uso de biotecnología (es decir, de técnicas que permitan controlar, seleccionar o modificar activa y planificadamente el despliegue de los seres vivos) no se constituye en una práctica novedosa y rupturista propia de la época contemporánea (en tanto que la domesticación y la agricultura –por poner dos ejemplos típicos–, ya implican la puesta en juego de estos principios), el protagonismo metabiótico que adquiere la *ingeniería genética*, al actuar no sólo de *forma externa* a los cuerpos eucarióticos (seleccionando, creando espacios habitables, enseñando, etc.), ni limitándose a una intervención *interna indirecta* (al, por ejemplo, proveer selectivamente determinadas sustancias/alimentos) e *interna directa* (al efectuar intervenciones quirúrgicas sobre órganos y tejidos ya formados), sino que ejecutando operaciones de forma *interna directa a nivel molecular* (es decir: interviniendo protagónicamente el código mismo que determina el ensamblaje de un cuerpo), implica que este *repliegue sin pliegue* de la ingeniería genética se haga eco directamente en la ejecución de la serie metafísica (sin que ello implique que este redoble externo a nivel micro de una ejecución biotecnológica ejecutada a nivel macro deba ser aprehendida como una operación de plegado). Lo que ejecuta operaciones de plegado sigue siendo la vida, pero no los dispositivos técnicos que sirven de andamiaje al operar biotecnológico (que, por lo demás, en el caso de técnicas de edición genética como CRISPR, se valen de la propia vida como herramienta para cortar/editar/corregir a otras formas de vida; a saber, se utiliza como *tijeras moleculares* para intervenir un segmento de la cadena de ADN al *Cas9*, que es una enzima endonucleasa presente en algunas bacterias).

Por lo tanto, la biotecnología, como modalidad de tecnología metabiótica, puede ser aprehendida como un intento de domesticación del ejercicio de plegado análogo al efectuado por las máquinas cibernéticas con la corriente eléctrica; pero, con la gran diferencia de que las primeras se repliegan en los propios pliegues vivientes (deviniendo repliegue afectivo/efectivo) y, por su parte, las máquinas cibernéticas se repliegan en *un dobléz robótico* que se sustrae del dominio afectivo. Así, mientras que la *biotecnología metabiótica*

amplifica la serie de ejecución metafísica, la *tecnología robótica* redobla efectivamente la serie metabiótica; razón por la cual, como vimos, no consideramos que el advenimiento de una *superinteligencia cibernética* deba ser aprehendida como ejecución autónoma que suplanta y toma el relevo de la evolución biológica, ni que la *vida artificial suave* (con sus criaturas digitales y simulaciones computacionales), ni la *vida artificial fuerte* (con sus construcciones robóticas que dan el salto de lo virtual a lo real), se autonomicen dándose un territorio afectivo; a saber, un *pathos-lógico* que resulta irreductible a su *redoble lógico* puramente efectivo. Antes bien, la bio-tecnología se hace eco inversa y metafísicamente de la ejecución protagónica de la ro-biótica, así como los dobleces externos, en su momento, se hacían eco de la ejecución protagónica de la metafísica (pensemos, por ejemplo, en la crisis atmosférica del oxígeno que generó la ejecución protagónica de las formas de vida procariótica, o cómo formas eucarióticas –por ejemplo, líquenes o peces globo–, comiendo piedra son capaces de generar suelo e, incluso, islas, al producir arena como producto de desecho). Dicho de otro modo: en el ejercicio protagónico de la *tecnociencia* (es decir, en el encabalgamiento de la tecnología metafísica del pensar científico y la tecnología metabiótica del maquinar cibernético), se ejecutan movimientos de pliegue en que la resonancia se amplifica protagónicamente en un plano interno (a saber, el repliegue *bio-tecnológico*) y otros en que la resonancia se amplifica protagónicamente en su ejecución externa (como es el caso del repliegue *ro-biótico*). También, contamos actualmente con modos de tecnología metabiótica que se pueden ejecutar protagónicamente en ambas series; a saber, la *nanotecnología*.

En efecto, explotar la intuición de Pasteur (que indica que el papel de lo infinitamente pequeño es infinitamente grande) atendiendo al desafío de Feynman (referido a la necesidad de organizar los átomos de la manera que queramos), implica tanto la ejecución de materia orgánica como inorgánica a escala nanométrica. Ross Kelly, Carlo Montemagno y Ben Feringa (por citar los más conocidos ejemplos), han creado nanomotores de alimentación química utilizando menos de ochenta átomos y, por otro lado, importantes avances también se han producido en la elaboración de componentes mecánicos (como engranajes, rotores y palancas) y componentes electrónicos (pensemos, por

ejemplo, en la importancia de los nanotubos de carbono que, además, presentan una gran versatilidad para elaborar componentes estructurales). Ahora bien, así como en ciertas técnicas de ingeniería genética se utilizan formas de vida nanométricas como herramientas/instrumentos (recordemos el rol de la enzima *Cas9* como *tijera molecular* en los procesos de intervención genética), en la construcción de *máquinas a nanoescala* resulta común la utilización/emergencia de este procedimiento. Como nos informa Ray Kurzweil, ya se han construido dispositivos a nanoescala a partir de ADN (por ejemplo, un nanorobot bípedo que utiliza piernas de ADN de diez nanómetros de largo para moverse), también “manos de ADN” (que permiten agarrar y soltar objetos moleculares de forma controlada) y, además, diversos expertos en nanotecnología analizan la posibilidad de utilizar bacterias como *máquinas prefabricadas*. En tanto que “las bacterias, que son objetos del tamaño de nanorobots, son capaces de moverse, nadar y bombear líquidos”<sup>1451</sup>, se constituyen en excelentes candidatos para ser utilizados como piezas de máquinas a nanoescala o, también, para de ellas extraer piezas que permitan mejorar su eficiencia y eficacia. De hecho, Linda Turner (del *Rowland Institute* de Harvard) y Viola Vogel (de la Universidad de Washington), ya han utilizado únicamente los brazos (fimbrias) de bacterias para realizar tareas de transporte y mezcla de fluidos; lo cual –para Kurzweil– nos permite seguir comprendiendo los principios operacionales de la biología, y así poder replicarlos y optimizarlos de manera tecnológica. “Dado que las bacterias son sistemas naturales a nanoescala que pueden realizar una gran variedad de funciones, el objetivo final de esta investigación será la aplicación de la ingeniería inversa a la bacteria, de manera que los mismos principios de su diseño puedan ser aplicados a los diseños de nuestros nanorobots”<sup>1452</sup>.

Como ya vimos, para Kurzweil, la operación biológica se encuentra lejos de ser óptima en lo concerniente al procesamiento de información, razón por lo cual esta debe ser superada y relevada por una forma de inteligencia superior que continúe un mismo y único proceso cósmico de evolución; a saber, la inteligencia tecnológica con la que podríamos eliminar la equivocidad y el error. Porque para él no se trata sólo de utilizar las operaciones biológicas (por

---

<sup>1451</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 266.

<sup>1452</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 267.

ejemplo, a nanoescala) para aprehenderlas y luego recrearlas en un soporte puramente robótico que elimine la equivocidad y maximice la capacidad de procesar información (“aunque la inteligencia de los sistemas biológicos sea sorprendente, también hemos descubierto que dichos sistemas están muy lejos de ser óptimos”<sup>1453</sup>), sino que también se trata de intervenir la propia biología (por ejemplo, mejorando el núcleo de la célula con un nano-ordenador y un nanorobot), con lo cual “podríamos eliminar la acumulación de errores en la transcripción del ADN” y, así, *hacer evolucionar la evolución* (en tanto que “la biología nunca será capaz de igualar lo que seremos capaces de diseñar una vez que comprendamos completamente los principios operacionales de la biología”<sup>1454</sup>). Siguiendo esta línea, y haciéndose eco de las ideas de Robert Freitas sobre la reconfiguración de nuestros sistemas biológicos mediante obras de ingeniería a escala molecular (específicamente, en lo concerniente a glóbulos blancos y glóbulos rojos robóticos, denominados como “microbívoros y “respirocitos”), este no dudará un segundo en sentenciar que “los robots médicos a nanoescala serán miles de veces más estables y precisos que las células sanguíneas o que las bacterias”<sup>1455</sup>. Ya que, en definitiva, para una visión como la de Kurzweil lo fundamental es la inteligencia efectiva procesadora de información (como insiste reiteradamente, *la inteligencia es la fuerza más poderosa del universo*), razón por la cual “todas las tecnologías se volverán tecnologías de la información”<sup>1456</sup>.

La escasa optimización y elevada equivocidad/errancia que presenta la operación inteligente de la biología debe ser superada por *las tres poderosas e inminentes revoluciones tecnológicas* que se desplegarán durante la primera mitad del siglo veintiuno; a saber, la Genética (G), la Nanotecnología (N) y la Robótica (R). Y, en tanto que la primera sigue presa de las operaciones biológicas, y la segunda servirá principalmente para rediseñar y reconstruir a nivel molecular las limitaciones de la primera (como vimos en el caso de los glóbulos blancos/rojos robóticos), “la mas poderosa de las inminentes revoluciones es «R»: robots de nivel humano cuya inteligencia tiene su origen en

---

<sup>1453</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 256.

<sup>1454</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., pp. 263 y 256, respectivamente.

<sup>1455</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 289.

<sup>1456</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 276.

la nuestra, pero rediseñada con el objeto de superar en mucho las capacidades humanas (representado...) la transformación más importante porque la inteligencia es la «fuerza» más poderosa del universo”<sup>1457</sup>. Por ello, no nos debe sorprender que, posteriormente, Kurzweil cite a Nick Bostrom e iguale la Robótica con la *Inteligencia Artificial Fuerte*: “aunque en las siglas GNR la R representa a la robótica, la verdadera cuestión aquí involucrada es la IA fuerte”; que, de paso, implica la ejecución de un explícito rechazo por la materialidad y un correspondiente ensalzamiento de la inteligencia inmaterial e informacional en que se hace eco la *Idea*: “el motivo estándar que se suele utilizar para poner énfasis en la robótica es que la inteligencia necesita de una corporeidad, una presencia física, con la cual actuar en el mundo. Sin embargo, no estoy de acuerdo con el énfasis sobre la presencia física, ya que creo que la cuestión fundamental es la inteligencia”<sup>1458</sup>. De igual modo –a pesar de sus innegables diferencias–, cuando Bostrom analiza los caminos que conducen a una explosión de *superinteligencia*, se termina decantando explícitamente por la *Inteligencia Artificial*, dejando fuera de juego a los demás pretendientes que, nada casualmente, se caracterizan por operar mediante los equívocos soportes biológicos (a saber, la propia cognición humana, las interfaces cerebro-ordenador, y las emulaciones de cerebro completo) que causaban el repudio de Kurzweil y su ensalzamiento protagónico de lo robótico.

Para nosotros –en cambio–, si bien resulta fundamental atender al protagonismo que ostenta este último campo (en tanto que modo de existencia heautónomo que redobla la efectividad de la serie operativa de las máquinas cibernéticas), esto no quiere decir que la robótica se autonomice de un modo superinteligente que continúa y supera evolutivamente al ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue*. Antes bien, la robótica –que, para nosotros, transmuta en *robiótica*, en tanto que en sus *redes neuronales* y *algoritmos genéticos* resuena *algo del ritmo* de la vida, pero de un modo heautonómico que no la culmina, continúa, ni mucho menos supera–, *se encabalga a este ejercicio metafísico* mediante la ejecución de tres modos operativos: a) la biotecnología (como *sobre-despliegue* de la propia serie metafísica); b) la nanotecnología (como *sobre-*

---

<sup>1457</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 230.

<sup>1458</sup> Kurzweil, R. *La singularidad está cerca*. Op. Cit., p. 295.

*despliegue* tanto de la serie metabiótica como de la serie metafísica); y c) la robótica (que se constituye en el *sobre-despliegue* protagónico de la propia serie de *sobre-despliegue*). En efecto, es a este ensamblaje operativo que se encabalga a la ejecución de la metafísica que, a partir de ahora, denominaremos de forma exclusiva como *doble robótico*. Previamente, hemos utilizado el término *robótico* para definir la *inversión-giro* de la maquinaria cibernética que se amplifica y redobla protagónicamente en el afuera (lo cual, en efecto, es un uso correcto y adecuado, en tanto que la *robótica* es una operación constitutiva del *doble robótico* y, además –como hemos insistido– en el repliegue amplificado de la cibernética se hace eco *algo-del-ritmo* de la vida). Sin embargo, llegados a este punto, podemos exponer con mayor precisión y claridad que en la ejecución del *doble robótico*, además de la robótico, también se ponen en juego las operaciones de *sobre-despliegue* de la biotecnología y la nanotecnología. Así, en su propagación diseminativa se *sobre-despliega* tanto la operación heautonómica como la autonómica; tanto los *dobles metabióticos* (que van del *habilitar* para *habitar* atmosférico-planetario hasta el ejecutado por la robótica), como los pliegues metafísicos (que se *sobre-despliegan* a partir de un nuevo ritmo).

Pero el encabalgamiento de la metafísica y la metabiótica, en este extemporáneo movimiento de pliegue (que, como vimos, implica *un retorno a la physis* y un ejercicio del *pensamiento del afuera* ejecutado protagónicamente desde la exterioridad; es decir, desde *un afuera que se adentró* que no se debe confundir con el *adentro del afuera*), no se ejecuta únicamente mediante los tres modos protagónicos del *doble robótico* (a saber: robótica, nanotecnología y biotecnología en que se ejecuta *una organización externa de la efectividad de modo efectivo*), sino que también mediante la co-respondiente puesta en juego de un *doble ecológico* (en que se ejecuta *una organización externa de la afectividad de modo efectivo*). El *doble ecológico*, dicho de modo esquemático y sencillo, es el *sobre-despliegue* metabiótico de la serie de ejecución metafísica. Y este *sobre-despliegue*, por ende, extiende la actividad de *pensar y pensarse* en una operación de *gobernar y gobernarse*; a saber, la puesta en juego autopoietica y simpoietica de *tecnologías de gobierno*. En tanto que los modos de *plegarse-desplegarse-replegarse* conjugan, desde el principio, la ejecución autopoietica y simpoietica (es decir, la construcción de una interioridad particular y una interioridad

colectiva), el *sobre-despliegue* de la serie metafísica amplificará tecnologías de gobierno en ambas dimensiones, las cuales se encabalgan a la ejecución misma del pensamiento. En la siguiente tabla encontraremos un resumen esquemático de este encabalgado y ecológico procedimiento:

TECNOLOGÍA METAFÍSICA DEL PENSAR	TECNOLOGÍA METABIÓTICA DEL GOBERNAR
Pensamiento mágico	a) Ejecución autopoietica/centrípeta: “ <i>ethos</i> ” (como <i>corporalidad excariótica</i> que implanta y gobierna las relaciones yo-yo).
	b) Ejecución simpoiética/centrífuga: “ <i>mores</i> ” (como <i>horda/grupo</i> que implanta y gobierna las relaciones yo-grupo).
Pensamiento estético-religioso	a) Ejecución autopoietica/centrípeta: “ <i>economía</i> ” (como <i>hogar/morada</i> que implanta y gobierna las relaciones grupo-grupo)
	b) Ejecución simpoiética/centrífuga: “ <i>política</i> ” (como <i>sociedad/polis</i> que implanta y gobierna las relaciones grupo-sociedad)
Pensamiento filosófico	a) Ejecución autopoietica/centrípeta: “ <i>ecología</i> ” (como <i>sociedad/planeta</i> que implanta y gobierna las relaciones sociedad-sociedad).
	b) Ejecución simpoiética/centrífuga: “ <i>ciencia</i> ” (como <i>physis</i> que implanta y gobierna las relaciones sociedad-cosmos).

En la tecnología metabiótica del gobernar, las ejecuciones autopoieticas y simpoiéticas operan de forma encabalgada y se *requieren* mutua y



recíprocamente<sup>1459</sup>. Por ejemplo, a la ejecución del pensamiento mágico (en que las relaciones mano-cerebro construyen *un cuerpo dictivo* capaz de hacerse eco no sólo de sensaciones unívocas y percepciones equívocas, sino que también, protagónicamente, de relaciones análogas que pueden ser pensadas y dichas), se le encabalga un *sobre-despliegue* ejecutivo de dicha corporalidad que, por una parte, crea un dominio de relaciones del cuerpo dicente consigo mismo (es decir, un *ethos* como morada/madriguera en que se habita) y, de forma correspondiente, produce y requiere un dominio de relaciones del individuo con su grupo (en tanto que el redoble excariótico/dictivo del individuo únicamente es realizable en un contexto simpoiético/colectivo). Como bien apunta Hegel, existe una constante tensión entre *eticidad particular* y *moralidad colectiva*, entre “el *ethos* como algo inmediato que está ahí, como una inmediata existencia particular” y la moralidad, como figura “superior a la que representa la sustancia ética inmediata”<sup>1460</sup>. Ahora bien, dicha tensión (que, para nosotros, no debe ser sintetizada –por ejemplo, en un estado de derecho–, sino que ejecutada siempre de forma ecológica encabalgada), no guarda relación con la operación de la autoconsciencia, sino con el ensamblaje unívoco/inmediato de una corporalidad excariótica/dictiva capaz de hacerse eco de forma afectivo/efectiva. Así, el *ethos* es para nosotros la madriguera/morada corporal que se construye durante el proceso de hominización (a partir de la actividad poemático/matemática del pensar mágico), y cuya erguida puesta en marcha instaura de forma correspondiente y simultánea una *dimensión moral* de prácticas y costumbres de la horda/grupo. La *moralidad*, por tanto, no es una figura superior que sintetiza a la *eticidad*, sino que abre *propagativamente* un campo simpoiético de tecnologías de gobierno que se encabalgan al ejercicio de *concentración* autopoiética de un cuerpo que analógica y dictivamente *se hace eco* (y, haciéndolo –es decir, ejecutando una *dicción* que de forma inmediata utiliza herramientas exteriores y se talla íntimamente por dentro–, extiende y propaga su intimidad personal a

---

<sup>1459</sup> Si recordamos nuestra imagen de los *pigmentos metabióticos*, en que el “amarillo” se correspondía con la operación del *doble robótico*, tendremos que especificar que el “cian” hace referencia a las *tecnologías de gobierno autopoiéticas*, mientras que el “magenta” a las *tecnologías de gobierno simpoiéticas*. Y –añadiremos–, con ambos colores se pintan los matices y tonalidades de lo que denominamos como *doble ecológico*.

<sup>1460</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2009, p. 461.

una instancia colectiva sin la cual se vería imposibilitado de poner en juego su propio *ethos*).

Cuando Heidegger se enfrenta al fragmento 103 de Heráclito (*éthos antrópo daímon*), interpreta el *ethos* precisamente en esta línea; es decir, como morada hogareña, como lugar en el que se habita de un modo propiamente humano. Y este modo es precisamente un modo *dictivo* (Heidegger, aquí, jugará con el *legein/logos*) que diferencia al hombre de los demás animales (en tanto que estos son aprehendidos como *vivientes sin palabra*; es decir, como *zoón álogon*). Así, “el hombre es (...) lo que emerge por sí mismo y en este emerger, para su relación con lo emergido, «tiene la palabra»”<sup>1461</sup>. Un *palabra diciente* (ámbito de la leyenda y del mito) que le permite ser el único *que mira* en lo abierto. Porque *mirar*, en griego, es *τεάω*, y “quien mira como aquel que se esencia, *τεάων*; el dios es el *δαίωv* – *δαίμωv* que se presenta a sí mismo en la mirada como desocultamiento”<sup>1462</sup>. Por tanto, si el *ethos* del *hombre* es su *demonio*, si su forma de habitar es des-ocultar mediante el ejercicio de la palabra (es decir, que el ser humano habita en lo abierto), lo demoniaco es precisamente dicha aperturidad, dicho *topos daimónion* como localidad demoniaca, extraordinaria, a partir de la cual emerge todo lo ordinario transmutando en divino. Porque la palabra *Δαιμόνια* –nos recuerda Heidegger–, precisamente hace referencia a lo *excesivo*, a lo *asombroso* y al mismo tiempo *difícil*: lo excesivo que va “más allá” de lo ordinario, un más allá como lo más *íntimo*<sup>1463</sup>. Y esto, en efecto, es lo que se propone dilucidar y esclarecer Heidegger, en tanto que el pensamiento griego antiguo jamás se pregunta por el lugar de su propio preguntar; es decir, por su *tópos daimónios*, por su propia y abismal aperturidad. Para nosotros, en cambio, ese lugar demoniaco en que emerge la palabra no se corresponde con el hombre, sino con la corporalidad excariótica que construye la destinerrancia del homínido; y dicho modo particular de habitar, por lo demás, no es exclusivo del hombre, sino que este tan sólo ejecuta *una amplificación con dicción* de un modo arrojado de estar que es propio de la vida. *Hacerse eco*, de hecho, es hacerse casa/morada que, sin embargo, únicamente puede mantener

---

<sup>1461</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 199.

<sup>1462</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 135.

<sup>1463</sup> Heidegger, M. *Parménides*. Op. cit., pp. 130-135.

su auto-producción en la medida en que se dispersa y propaga. En el caso concreto del viviente excariótico, este hacerse casa/morada se *sobre-despliega* como *ethos*, y su propio salir de sí (es decir, su despliegue metafísico), se *sobre-despliega* mediante la puesta en juego de *normas morales* (así como también mediante la puesta en juego de *objetos técnicos*) que dan soporte, cohesión y *adherencia* a la interioridad colectiva de la horda/grupo. Por tanto, que el *ethos* del ser humano sea su *demonio*, no quiere decir que “el hombre, en cuanto hombre, habita en la proximidad de Dios” (o bien, que “la morada [hogareña] es, para el hombre, lo abierto a la presencia de Dios”<sup>1464</sup>), sino que lo demoniaco es la propia corporalidad excariótica que nos hereda (y en la que se hace eco) el quehacer de unos homínidos que, inventando la *dicción*, no sólo construyen un demoniaco espacio de resonancia que aprehende relaciones analógicas y amplifica la ejercitación rítmica de la vida, sino que también posibilita que esta disposición inventiva sea sobre-desplegada por neandertales y sapiens en un ejercicio de *ficción* (estético-religiosa) y *fricción* (filosófica) que acabará por silenciar al demonio homínido, cuyos susurros, gritos y bramidos –no obstante– siguen resonando en una caverna de piel y hueso que devuelve el eco estilizado y poético de una voz interior que emerge en un recreado escenario divino.

Así, en las primeras ejecuciones de la tecnología metabiótica del gobernar, que se encabalga a la tecnología metafísica del pensamiento mágico, la casa es el cuerpo (que se *sobre-despliega* como *ethos*), y se extiende hasta la normatividad de la horda/grupo. Posteriormente, con la *inversión* de la *dicción mágica* que *gira* hacia la ejecución protagónica de una *ficción estético-religiosa*, la nueva disposición hogareña que amplificará la autoproducción ecológica de la vida será la *eco-nomía* (en tanto que *sobre-despliegue* de las normas de producción del grupo/familia), la cual se propaga y extiende hasta la ejecución de una polis/imperio (a saber, ejercitación *política* que sobre-despliega el ejercicio simpoiético que construye una interioridad colectiva). De este modo, el encabalgamiento protagónicamente equívoco del *gobernar metabiótico* y del *pensar metafísico* implica comprender que la economía *sobre-despliega* a la

---

<sup>1464</sup> Sobre este asunto, Peter Sloterdijk comenta con ironía y humor que Heráclito sería el mejor comentador de Heidegger que dio el mundo antiguo. Ver Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p.214.

religión, así como la política *sobre-despliega* a la estética. De paso, esto implica asumir que, desde nuestra perspectiva, *economía* y *política* no son aprehendidos como modos de pensamiento, sino como *tecnologías de gobierno* que sobre-despliegan la actividad del pensamiento. Igualmente, resulta pertinente enfatizar que dichas tecnologías no sustituyen, sintetizan ni hacen evolucionar/progresar a las anteriores *tecnologías de gobierno* (es decir, al dominio operativo del *ethos* y el *mores*), las cuales se mantienen, conviven y recrean de modo ecológico; es decir, que se constituyen en dados heredados que son lanzados contingentemente en cada nueva partida de juego. En efecto, no se trata de hipotetizar que los homínidos hubiesen desarrollado un código moral y ético cuyos contenidos evolucionarían dando lugar a la política y la economía, y/o a formulaciones ético-morales de mayor profundidad y alcance. De lo que se trata, antes bien, es de aprehender la emergencia protagónica de dominios operativos de gobierno que, en la ejecución de ritmicidades posteriores, no cesan contingentemente de hibridarse y de hacerse eco (por ejemplo, en las ejecuciones de la *economía política*, la *política económica* o la *ética política*). Con la emergencia de la *eco/nomía*, por tanto, a lo que asistimos es a la ejecución de una operación de plegado en que la *casa/hogar* ya no se corresponde protagónicamente con el *cuerpo/ethos*, sino con la normatividad del *hogar/familia*, y en que su propagación extensiva no alcanza sólo al *clan/grupo*, sino que se extiende al ensamblaje simpoiético de colectividades que operan en la escala de la *polis/imperio*.

Ahora bien, cuando se repliega el pensamiento estético-religioso generando una inversión de sus correspondientes tecnologías de gobierno (a saber, la economía y la política), se ejecuta un giro hacia la fricción filosófica que amplifica la dicción y la ficción desde una excariótica interioridad (que habita en su pensar), pero aprehendiendo este pensamiento como una propiedad del todo que se ejecuta desde un protagonismo de la exterioridad: “la mente [nous] gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas (...) la mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y cuantas serán, incluso esta

rotación en que ahora giran las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter”<sup>1465</sup>. De este modo, la fricción filosófica del *pliegue místico* implica que el *sobre-despliegue* de la casa/hogar ya no se corresponda con el dominio operativo del *ethos* ni de la *economía*, sino con la doble resonancia de una inminente “*eco-logía*”; a saber, la casa es el logos, pero este es aprehendido y vivido como una fuerza natural que gobierna a la *physis* como un todo. Y es dentro de esta *physis* ilimitada que emergen estos dos dominios como lugares de privilegio ecológico: a) por una parte, el propio pensar que todo lo ordena y gobierna; y b) por otro, el propio planeta como lugar privilegiado en el funcionamiento del cosmos. Así, se recrea el *ethos* (con su re-querida *moralidad*) y el *eco-nomos* (con su irrenunciable ejecución *política*) a partir del protagónico ejercicio de un logos que no sólo se constituye en el mejor candidato para aprehender el funcionamiento de la *physis* (los principios explicativos, aquí, ya no se buscarán en el ejercicio protagónico de la ficción estético-religiosa), sino que este modo también se presentará como el mejor pretendiente para habitar un espacio planetario privilegiado en el que se extienden múltiples grupos/hordas y grandes polis/imperios. Por lo tanto, el pensar filosófico se *sobre-despliega* en una *tecnología de gobierno ecológica* cuya casa/hogar alcanza de modo inmediato la escala global del planeta, pero ejecutada aún desde un espacio metafísico (a saber, desde un tecno-logos que amplifica la interioridad colectiva de los cuerpos excarióticos) que lleva antropocéntricamente a considerar a la Tierra como el centro privilegiado del cosmos. Y, así como el dominio hogareño/autopoiético del *ethos* y de lo económico se propagaban y extendían necesariamente hasta el operar simpoiético de la *moral* y la *política*, la escala planetaria de la *ecología* se extiende y propaga hasta el dominio de la *physis*; es decir, que la *ecología* se extiende hasta alcanzar una escala operativa *científica*.

Porque le ciencia, antes de constituirse en un modo metafísico de pensar –ya entraremos en ello–, emerge como una *tecnología simpoiética de gobierno* que extiende la morada planetaria hasta el dominio del cosmos (así como la *moralidad* extendía el *ethos* corporal hasta la horda/grupo, y la *política* extendía el dominio *eco-nómico* del grupo/familia hasta la escala de la polis/imperio). De

---

<sup>1465</sup> Anaxágoras, en Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Op. Cit., p. 470.

este modo, debemos gobernar nuestra interioridad autopoiética individual (en su dimensión ética, económica y de racionalidad eco-lógica) y nuestra interioridad simpoiética colectiva (a escala de moral grupal, política territorial y ecología global), a partir del ejercicio protagónico de las propias leyes físicas que nos gobiernan a nosotros (humanos) y a nuestro mundo. Y esta ejecución transita desde un modo *místico divino* (en que esta protagónica fricción entre interioridad y exterioridad se ejecuta con un protagonismo totalitario exterior que, sin embargo, considera que su propio dominio ecológico de habitabilidad se constituye en el verdadero centro gravitatorio que posibilita la *contemplación* privilegiada de la divinidad y el cosmos), pasando por una ejecución *panteísta racionalista* (que da lugar al ejercicio de una *vita activa* que, si bien continúa estando supeditada a la exterioridad de la physis, debe interrogarla y ejecutarla de forma activa, y no contentarse con contemplarla en una práctica reverencial/venerativa), hasta alcanzar un modo de *ejecución acontecimental* (en que toda interioridad es aprehendida como un pliegue del afuera que, por ende, se encuentra imposibilitado de aprehender la exterioridad como un todo, en tanto que su propio lugar operativo se sustrae/excede al plano físico del que, por lo demás, el propio espacio-tiempo de habitabilidad no es considerado como un dispositivo protagónico, sino tan solo como un modo limitado, convencional y finito que co-existe junto a otra infinidad de modos). No es casual, en este sentido, que la *inversión* del pensamiento filosófico (último reducto protagónicamente operativo del quehacer metafísico/excariótico) genere un *giro* hacia el ejercicio protagónico de una recreada exterioridad; a saber, la exterioridad metabiótica de los *dobletes robióticos y ecológicos* que definen el protagonismo operativo de nuestro *extemporáneo* movimiento de pliegue actual. Porque el *doble ecológico* (es decir, la tecnología metabiótica del gobernar, en que *se hace eco* la operación de *sobre-despliegue* del *ethos/mores*, del *economos/político* y del ejercitar *ecológico/científico*) es precisamente el modo operativo que ahora ostenta el protagonismo. Y, al hacerlo –de un modo encabalgado al operar excariótico/metafísico–, no sólo amplifica en un *sobre-despliegue* el ejercicio de *pliegue-despliegue-repliegue* de lo vivo, sino que incuba una resonancia operativa en el propio quehacer metafísico; a saber, lo que denominamos como *modo de pensamiento científico*.

La ciencia, en este sentido, se constituye en un modo operativo que *sobre-despliega* la operación simpoiética de lo vivo, a la par que genera una *inversión-giro* en el pensamiento metafísico. Dicho con otras palabras: es a partir de la operación de la ciencia –no necesariamente de sus contenidos–, que se ejecuta el *encabalgamiento* entre la tecnología metafísica (con su *plano de inminencia*) y la tecnología metabiótica (con sus dobleces ecológicos y robóticos que amplifican el doblez heautonómico del planeta). Porque el protagonismo meta-biótico, si bien realiza sus operaciones por fuera del movimiento de pliegue que ejecuta lo vivo, no implica asumir que todos los dominios físicos del cosmos son los que ostentan el protagonismo. Antes bien –como hemos insistido–, la preeminencia operativa corre por cuenta del *ejercicio heautonómico de sobre-despliegue* que *habilita el habitar* ejecutando *dobleces*. Y este primigenio ejercicio de doblez heautonómico planetario (es decir, la emergencia de una *zona de habitabilidad* que posibilita el ejercicio de pliegue viviente), se amplifica re-doblándose heautonómicamente en una ejecución ecológica y robótica que ya no se doblaba ante la preeminencia autónoma de lo vivo (con su operación autopoiética individual y simpoiética colectiva), sino que *sobre-despliega* su propio *sobre-despliegue* en una ejercitación *ecopoiética*. Este término, acuñado por el biofísico canadiense Robert Haynes, hace referencia al proceso de establecimiento de un ecosistema o biosfera en planetas que no pueden dar soporte/cobijo a poblaciones de seres vivos. En este sentido, la *ecopoesis* implica literalmente la operación de *hacer una morada para la vida*<sup>1466</sup>; lo cual, para nosotros, quiere decir que en ella se continúan haciendo eco las ejercitaciones autopoiéticas y simpoiéticas que moviliza la operación metafísica y, de hecho, dicha resonancia no se limita a la pura contención atmosférico/uterina que esta aporta al ejercicio de pliegue con que se ejecuta la vida, sino que la propia amplificación *autopoiético/simpoiética* de la metafísica permite que el doblez heautonómico se redoble y desdoble en sí mismo (como doblez robótico y ecológico), haciendo que el protagonismo operativo de este nuevo movimiento de pliegue corra por cuenta de la *ejecución ecopoiética*.

---

<sup>1466</sup> Ver, por ejemplo, Haynes, R. H. & McKay, C. P. "The Implantation of Life on Mars: Feasibility and Motivation". *Advances in Space Research*, 12 (4), 1992, pp.133-140. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/0273-1177\(92\)90167-V](https://doi.org/10.1016/0273-1177(92)90167-V)

Porque para que la *ecopoiética* se redoble en su propia heautonomía sin doblarse ante la autonomía de la ejecución *autopoiética/simpoiética* (a la que, sin embargo, desde siempre posibilita y da soporte), resulta necesario que: a) en la tecnología metafísica del pensar, el *eco-logos* (como residencia en el pensar) de paso a la ejecución protagónica de su encabalgada fricción metabiótica que la conmina (a saber, la *eco-logía* como residencia en la Tierra/Planeta); b) dicha *inversión* no sólo genera un nuevo modo de pensamiento y un cambio de ritmo (a saber, la emergencia del modo científico), sino que, simultáneamente, se produce un giro hacia el protagonismo de la *tecnología metabiótica* (ejecutado, específicamente, mediante las *tecnologías de gobierno* ecológico/científicas en que resuena el *ethos/mores* y la *economía/política*); c) por tanto, el encabalgamiento inminente de la metafísica y la metabiótica implica que en la primera serie se adopte una ritmicidad ecológica que le era inmanente, pero ejecutada desde la tecnicidad exterior de gobierno que provee la ejecución metabiótica y, en esta última, se continúa haciendo eco la operación autopoiética y simpoiética de la metafísica, en tanto que el *ethos/mores*, la *economía/política* y la *ecología/científica* *sobre-despliegan* y amplifican su propia tendencia ejecutiva; d) dichos en otras palabras, el doblez heautonómico planetario se heautonomiza y redobra en sí mismo ejecutando por separado (aunque de modo encabalgado) el modo de operar autopoiético (que deviene *doble robótico*) y el modo de operar simpoiético (que se ejecuta como *doble ecológico*); d) de este modo, ejecutando un doble *repliegue sin pliegue* que *sustra* la afectividad (centrándose en la efectividad de gobierno), el devenir protagónico de la operación metabiótica separa lo inseparable desde un punto de vista metafísico (a saber, lo autopoiético y lo simpoiético), pero, simultáneamente, amplifica la operación viviente al *sobre-desplegar* su propio *sobre-despliegue* de modo ecopoiético; e) porque, en efecto, el único modo de que la *ecopoesis* se desdoble (es decir, que se redoble *sin* la ejercitación de un *pliegue inmanente*), es amplificando *por separado* la tendencia simpoiética (que se hace eco en el *doble ecológico*) y la tendencia autopoiética (que se hace eco en el *doble robótico*); f) de hecho, este desdoblamiento efectivo *sobre-despliega* la operación metafísica como acción de gobierno tanto a nivel ecológico (en la operación de la serie de *tecnologías de gobierno*) como a nivel robótico (en que se redobra y repliega la



*máquina cibernética*); g) porque la etimología y orientación de la *cibernética* – recordemos– guarda precisamente relación con el *arte de gobernar* que, en el caso de las máquinas metabióticas, busca redoblar la capacidad de gobierno de los humanos autonomizándose de ellos; h) y, en tanto que tendencia a la autonomización auto-recursiva, el repliegue sin pliegue de la maquinaria cibernética da lugar a un *doble robótico* en que resuena protagónicamente el quehacer autopoietico; i) por su parte, la tendencia a la producción conjunta (a saber, el operar sim-poiético) se hace eco protagónicamente en el quehacer metabiótico de las tecnologías de gobierno (en que no hay *ethos* sin *mores*, *economía* sin *política*, ni *ecología* sin *ciencia*); j) en efecto, no se alcanza efectivamente una escala ecológico/planetaria sin el desarrollo de *una tecnología científica* (a saber, la robótica en que desemboca la serie maquina de la metabiótica) y de un modo de *pensamiento científico* (al que se arriba mediante la *inversión-giro* del ritmo acontecimental del pensar metafísico); k) la operación científica, así, resuena protagónicamente en la tecnología metafísica del pensar y en las tecnologías metabióticas de la ecología y la robótica (lo cual, no obstante, no quiere decir que resuenen del mismo modo, ni, tampoco, que su protagonismo inhiba otros modos operativos, como el mágico, el estético-religioso o el filosófico); l) antes bien, lo fundamental del movimiento de pliegue de la época extemporánea al que actualmente *asistimos* (en la doble acepción del término), pasa por ejecutar un *retorno a la physis* desde un protagonismo metabiótico que, sin embargo, necesita del ejercicio de la vida para redoblar el *sobre-despliegue* del *doble heautonómico*; m) esto, debido a que –como anunciamos previamente– no se trata de un retorno de la *physis* en sentido totalitario, absoluto y general (ya sea este ejecutado en un recreado ritmo místico, racionalista o acontecimental), sino que de una *physis* ejecutada desde el protagonismo espacio-temporal de la exterioridad heautonómica que se desdobra en un *doble robótico* y un *doble ecológico* que no se extiende a la *physis* en su totalidad; n) evidentemente, el pensamiento científico (amplificando resonancias especulativas), intentará dar cuenta de toda la *physis* desde modelos integrados y unificados de ciencia (recordemos, por ejemplo, las palabras de Schneider y Sagan, Deacon o Kauffman), pero esta tendencia al plegado, por un lado, asume desde el comienzo que su plano/universo se

encuentra agujereado y cubierto por una densa niebla de la que no logra dar cuenta (pensemos, por ejemplo, que en los modelos cosmológicos actuales “la materia que conocemos solo forma, como máximo, el cinco por ciento del Universo”<sup>1467</sup>, siendo el restante noventa y cinco por ciento materia y energía oscura), y, por otro lado, esta tendencia metafísica del pensar se conjuga a partir de las operaciones protagónicas de la ecología y la robótica (es decir, de una *physis doblada como materia inorgánica organizada* que no se corresponde con la *physis* ejecutando movimientos de pliegue ni con la *physis* deviniendo silenciosamente); ñ) en este sentido –como explicaremos luego–, estamos completamente de acuerdo con Timothy Morton cuando plantea la necesidad de pensar *una ecología sin naturaleza*, pero por motivos radicalmente distintos a los esgrimidos por este; o) distinto, también, es nuestro acercamiento ecológico al desplegado por Haraway con su “Chthuluceno” (en tanto que, para ella, de lo que se trata es de generar un parentesco horizontal entre humanos y no humanos desde una perspectiva simpoiética que rechaza el verticalismo autopoiético); p) para nosotros, en cambio, tanto lo *autopoiético* como lo *simpoiético* se hacen eco en la ejercitación metafísica de la vida y, a su vez, en la ejercitación metabiótica del *doble robótico* y del *doble ecológico* en su operación *ecopoiética* efectiva; q) porque la metabiótica *se hace eco* de las dos tendencias *productoras* de la metafísica (a saber, es eco-poiética), pero sobre-desplegando protagónicamente el eco como fuerza de despliegue que *sustra* el *oiko* afectivo (aunque, ecológicamente, lo *trae* consigo); r) como dijimos, sin la puesta en juego del pliegue centrípeto en una ejecución excariótica, no sería posible el repliegue heautonómico de las máquinas cibernéticas que devienen *robóticas* (a saber, que se ejecutan como un *repliegue sin pliegue* que opera *como sí* lo tuviese); s) y, al hacerlo, el *doble heautonómico planetario* que habilitó el habitar de las primigenias operaciones de pliegue redobló y amplificó en sí mismo su *sobre-despliegue* que, por ende, desarrolla una nueva operación metaestable que no es asimilable al puro devenir ni a la pura zona de habitabilidad terrestre; t) esta última, de hecho, no sólo ha sufrido importantísimos cambios durante los últimos tres mil quinientos millones de años –recordemos, por ejemplo, la crisis del oxígeno desatada por la ejecución simpoiética de las bacterias–, sino que,

---

<sup>1467</sup> Jou, D. *Materia y Materialismo*. Op. Cit., p. 123.

como el dobléz de la robioética, también se redobla en sí misma como dobléz ecológico o *bío-esfera*; t) preferimos la utilización del primer término, porque el concepto de bío-esfera conduce con rapidez a la inadecuada conceptualización del planeta como un superorganismo vivo; u) para nosotros, por el contrario, ni el *dobléz robioético* se autonomiza de forma afectivo-efectiva (como sostienen algunos teóricos del campo de la Inteligencia y la Vida Artificial), ni tampoco lo hace el *dobléz ecológico* (como propugna, por ejemplo, el “Chthuluceno” o la hipótesis Gaia); v) antes bien, la operación de *pliegue-despliegue-repliegue* que ejecutan los seres viviente se encabalgada a la operación de *sobre-despliegue* que ejecutan los *dobleces* (lo cual –no obstante–, no quiere decir que su entrelazamiento ecológico los constituya en un único y mismo superorganismo); w) tampoco, evidentemente, se los puede separar (en tanto que se despliegan y amplifican de modo encabalgado), pero esto no equivale a aprehenderlos desde una lógica del *enredo*<sup>1468</sup> (en que, debido a la incapacidad de pensar un único y mismo plano en que se acepta y de cuenta de la emergencia de operaciones irreductibles, se termina por re[con]ducir todo a un enredo problemático, informal y abstracto que adopta –por ejemplo–, los nombres de *puro devenir*, *Océano* o *Caos*); x) el entrelazamiento encabalgado, por el contrario, implica

---

<sup>1468</sup> Uno de los principales conceptos con que actualmente se intenta dar cuenta del *movimiento de pliegue* de la época extemporánea es el denominado “entanglement”, que puede ser traducido como “enredo, embrollo o entrelazamiento”. En el año 2008, por ejemplo, una entrevista realizada por *NewScientist* a Donna Haraway llevaba por título “The age of Entanglement” y, el mismo año, Louisa Gilder publicó un libro de física con idéntico título. Timothy Morton, por su parte, habla de una “malla enredada/embrollada” (entangling mesh) para dar cuenta de la forma en que se conectan todas las formas de vida y, también, lo no viviente, en su propuesta de *ecología oscura*. Desde otra perspectiva, Karen Barad da inicio a su interesantísimo libro *Meeting the Universe Halfway* de la siguiente manera: “This book is about entanglements. To be entangled is not simply to be intertwined with another, as in the joining of separate entities, but to lack an independent, self-contained existence”. De este modo, para enfatizar que los individuos no preexisten a sus interacciones, sino que estos emergen conjuntamente en el proceso de *entanglement*, en filosofía y ciencias sociales se suele enfatizar el carácter de *enredo/embrollo* más que el de *entrelazamiento* (en tanto que este último concepto podría despertar reminiscencias estructuralistas de un pensamiento dicotómico que, precisamente, busca ser superado mediante un movimiento de pliegue intra-activista/inmanentista de raigambre deleuziano). Sin embargo, en el campo de la física cuántica –del cual, por cierto, Barad *se hace eco* protagónicamente en la elaboración de su propuesta de *realismo agencial*–, cuando se habla del fenómeno de “quantum entanglement” se suele traducir mayoritariamente como “entrelazamiento cuántico” (para evitar, precisamente, los embrollos y enredos conceptuales que surgen al extrapolar este complejo fenómeno físico a campos ajenos a la física cuántica). Más tarde volveremos sobre este *enredo*.

aprehender la operación de series irreductibles que *se hacen eco* (en sí mismas, y las unas en las otras), pero de un modo diferenciado que las entrelaza en un juego de protagonismos variables que se crea y recrea en un único y mismo plano (pero lanzando los *datos heredados* –que se hacen contingentemente eco de las operaciones metaestables con que se han redoblado/amplificado– y no los *datos enredados* –en que las operaciones se amplifican con un ejercicio único, exclusivo y sempiterno de lo pre-individual/caótico/diagramático–); y) por lo tanto, debemos hacernos eco de los juegos de protagonismos variables que *han dado* lugar a la *inversión* de la metafísica y al *giro* hacia la operación protagónica de la serie metabiótica; y z) al aprehender dicho emergente *protagonismo ecopoiético* (en que se hacen eco diferenciadamente las ejecuciones autopoieticas y simpoieticas en los *dobles robótico y ecológico*, respectivamente), problematizar cómo se encabalgan las series metafísica y metabiótica en el despliegue de este nuevo ejercicio rítmico.

Para ello, tendremos que volver brevemente al despliegue metafísico del *ritmo del acontecimiento*. Para que la serie metabiótica de las tecnologías de gobierno pueda alcanzar la *escala planetaria* (ecológica) que se extiende hasta la *physis* (recreada por la ciencia), fue necesario contar con un desarrollo tecnológico de máquinas cibernéticas que pudiesen salir fuera de la Tierra (y esto ocurre precisamente durante el *despliegue perspectivista* del ritmo del acontecimiento). Como apunta Timothy Morton, “ver la Tierra desde el espacio es el comienzo del pensamiento ecológico”<sup>1469</sup>, en tanto que la escala global del planeta, si bien era conocida desde hacía cientos de años, no se había constituido en una experiencia protagónica y concreta que requería poder verse a sí mismo desde la exterioridad como espacio de habitabilidad y co-existencia. Fundamentales, por ende, resultaron las primeras fotografías del planeta (tomadas después de la segunda guerra mundial mediante cohetes V-2 requisados al ejército alemán), así como la *carrera espacial* entre la URSS y EE.UU que afianzaría la ejecución metabiótica de un *despliegue perspectivista* que, des-pegándonos de la Tierra, permitió paradójicamente volver a ella mediante un ejercicio de *re-plegue* que *invierte* nuestro modo de pensamiento metafísico efectuando un giro *hacia* el protagonismo metabiótico del *doble*

---

<sup>1469</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós, 2018, p.32.

*científico-ecológico*<sup>1470</sup>. Un pensador como Heidegger, sin embargo, sólo pudo aprehender la equivocidad negativa de un movimiento de des-pegue que, sin detenerse a comprender y problematizar la positividad del des-plegue terrícola/perspectivista, y anclándose a una fatídica pregunta con resonancias teológicas por el des-tierra y el des-arraigo, no sólo termina por sentenciar el avance imparable de la cibernética que acosa y ahoga al pensamiento, sino que ejecuta una *reterritorialización abyecta* que lo lleva a introducir la ignominia en la filosofía equivocándose de pueblo, de sangre y de tierra<sup>1471</sup>. En su famosa última entrevista con *Der Spiegel* –en la cual, de paso, reconoce que “creía entonces que en el debate con el nacionalsocialismo podía abrirse un camino nuevo, el único posible, para una renovación”<sup>1472</sup>– Heidegger muestra una clara aversión y espanto frente a la técnica planetaria que arranca al hombre de la tierra y lo enajena y desarraiga:

“No sé si Vd. estaba espantado, pero yo desde luego lo estaba cuando vi las fotos de la Tierra desde la Luna. No necesitamos bombas atómicas, el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra”<sup>1473</sup>.

Para Heidegger, en efecto, este imperio de las relaciones técnicas implica denunciar que la *fricción filosófica* (dicho en nuestros términos) ha sido desplazada por una *constricción científica* que, al sustraerse de la afectividad, comienza a residir protagónicamente en una *maquinación cibernética* que a

---

<sup>1470</sup> Cada vez que hemos escrito “doble ecológico”, debe tenerse en consideración que se trata de un “doble ecológico-científico” (en tanto que –como vimos– en este doble se hace eco tanto el operar autopoietico/centrípeto del eco/oiko, como la ejecución simpoietico/propagativa de las tecnologías de gobierno). Si, previamente, hemos omitido poner la palabra “científico” de forma explícita en la denominación del “doble ecológico”, era tan solo para evitar confusiones respecto a la operación metafísica del pensamiento científico y el *sobre-despliegue* del mismo que, en la serie de las tecnologías metabióticas, alcanza una escala planetaria de gobierno de tipo ecológico/científico.

<sup>1471</sup> El final de este diagnóstico es una recreación del argumento esgrimido en *¿Qué es la filosofía?* por Deleuze y Guattari.

<sup>1472</sup> Heidegger, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 4.

<sup>1473</sup> Heidegger, M. *Entrevista del Spiegel*. Op. Cit., p. 12.

punta de ejercitar una efectividad extrema nos despega y desarraiga de la tierra: “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento”<sup>1474</sup> y, en esta fiebre cibernético-optimizadora, el ser humano desoye la llamada del ser, el pensamiento se debilita y la filosofía llega a su fin. En este contexto, para Heidegger sólo queda abierta la posibilidad de prepararse, mediante la poesía y la ejercitación humilde de otra forma de pensamiento, para la posible venida de un dios que pueda acudir a rescatarnos: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos”<sup>1475</sup>. Sin embargo, obcecado con la ritmicidad teológica de su dios poético, Heidegger se muestra incapaz de aprehender la *maquinación cibernética* como el espacio de ejecución de *ese otro pensar* en que se amplifica una donación original que *habilita el habitar*; a saber, se refugia en la poesía y pasa por alto el incipiente *doble robótico* que amplifica la zona de habitabilidad en su ejercicio heautonómico. De igual modo, al insistir en aprehender la habilitación del habitar como *pliegue de logos*, y no como *pliegue de vida*, este se muestra espantado y aterrado ante el ejercicio de despegue terrestre que permite reterritorializarse en el *doble ecológico* en que se *sobre-despliegan* los pliegues vivientes. La ceguera de Heidegger respecto a la vida es tan acentuada, que este no logra apreciarla ni siquiera cuando él mismo se la pone en frente. Cuando, en sus lecciones de 1951-1952, Heidegger cita el siguiente fragmento de Hölderlin (“*Quien lo más profundo ha pensado, ama lo más vivo*”), este de inmediato nos informa que “en este verso con demasiada facilidad nos pasan desapercibidas las palabras propiamente significativas y, por tanto, fundamentales, a saber: los verbos” *pensar* y *amar*, mostrando por *lo más vivo* el más profundo desprecio<sup>1476</sup>. Como vimos en nuestro primer movimiento, dicho desprecio por la vida guarda directa relación con su confrontación con el

---

<sup>1474</sup> Heidegger, M. *Entrevista del Spiegel*. Op. Cit., p. 12

<sup>1475</sup> Heidegger, M. *Entrevista del Spiegel*. Op. Cit., p. 13.

<sup>1476</sup> Y continúa de inmediato: “La gran cercanía de los dos verbos «pensado» y «ama» constituye el centro de este verso. El querer descansa en el pensamiento. Es un racionalismo admirable el que funda el amor en el pensamiento. Parece como si tuviéramos ahí un pensamiento fatal, que está en vías de volverse sentimental”. Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005, p. 25.

pensamiento nietzscheano y su dictamen de que la vida se constituiría en una forma totalitaria de nombrar al ente y al ser del ente (convirtiendo a Nietzsche – de paso– en el *nihilista perfecto* y el *último metafísico*).

Sin embargo, como hemos visto, la *metafísica acontecimental* que se ejecuta en la peligrosidad de la cuerda/eje (y de la cual, por lo demás, Heidegger es uno de los más insignes funambulistas que se ejercitan en la disputa de dicha aperturidad abismal que nos *requiere y concierne*), puede ejecutar –y ejecuta– problematizaciones vitalistas que no caen en una totalización absolutista (como no cae, tampoco –desde nuestra perspectiva–, la problematización vitalista que despliega Nietzsche). La complejidad del problema, para nosotros, no pasa por la ausencia y/o incapacidad de ejecutar un pensar acorde a la ritmicidad de la apertura acontecimental –la cual, en efecto, resuena en la inmensa mayoría de propuestas filosóficas que emergen durante el siglo veinte y, principalmente, en las ejecutadas a inicios del siglo veintiuno–, sino que, lo realmente fundamental (desde el punto de vista de un protagonismo operacional), es la incapacidad de aprehender las operaciones irreductibles que emergen de la serie metabiótica (lo cual, por ejemplo, conduce a considerar que el *repliegue planetario* con que se invierte el pensamiento filosófico opera como un *pliegue autónomo* –y no como un *doble heautónimo*–, siendo, por ende, conceptualizado y aprehendido como bío-esfera/superorganismo). Ciertamente, una problematización científico-ecológica como *Gaia*, en modo alguno se constituye en una propuesta que nombra al ente y al ser del ente de forma totalitaria (sino que, antes bien, se trata de una compleja red de bucles de retroalimentación alejados del equilibrio con que la Tierra despliega procesos de autorregulación que le permiten habitar en lo abierto y de modo abierto), pero, sin embargo, este remozado movimiento de pliegue no sólo confunde el *pensamiento científico/metafísico* con el “sobre-despliegue” metabiótico del *doble ecológico-científico*, sino que también ejecuta el entrelazamiento de todas las entidades y procesos desde un único y mismo proceso operativo; a saber, desde la ritmicidad acontecimental de lo metafísico. Sobre la teoría Gaia, escribe Fritjof Capra: “La capacidad primordial de estos bucles de retroalimentación consiste en vincular sistemas vivos con sistemas no vivos. No podemos ya pensar en rocas, animales y plantas separadamente. La teoría Gaia demuestra que existe una íntima relación entre las partes vivas del

planeta (plantas, microorganismos y animales) y las no vivas (rocas, océanos y atmósfera)”<sup>1477</sup>. Como ya no podemos des-pegar lo vivo y lo no vivo (en tanto que, al alcanzar de modo protagónico una escala planetaria, emerge el nuevo escenario operativo del *doble ecológico-científico*), como ya no podemos – tampoco–, dentro de lo vivo otorgarle al ser humano un privilegio operativo (debido a que, desde esta nueva escala operativa, la humanidad en su conjunto se muestra como un actor que acaba de entrar a escena y que, incluso para poder llevar a cabo su improvisada performance protagónica –que, por ejemplo, podemos aprehender mediante el concepto de Antropoceno–, requiere del soporte constante de todo un equipo múltiple de seres orgánicos e inorgánicos), el movimiento de pliegue del pensamiento científico *entrelaza* todo en un mismo plano/escenario, haciendo que todo se conjugue a partir de un mismo *enredo* operativo. Este *entrelazar enredado* (recordemos la nota de la página 746 sobre el concepto de *entanglement*), se constituye en la amplificación univocista de un pliegue acontecimental que busca conectar, en un mismo plano, todas las formas de vida y, a estas –a su vez– con todas las modalidades de materia inorgánica. Recordemos las ya citadas palabras de Barad: “This book is about entanglements. To be entangled is not simply to be intertwined with another, as in the joining of separate entities, but to lack an independent, self-contained existence”. Y, en tanto que la escala planetaria se constituye en el escenario/plano en que las diferentes entidades vivientes y no-vivientes co-existen sin poder ser separadas en sus pretendidas existencias independientes (Latour, por ejemplo, hablará de *teatro planetario*<sup>1478</sup>), la ritmicidad univocista del pensamiento metafísico se siente autorizada a hipotetizar la existencia de una única y misma operación (bucles de retroalimentación, procesos de autorregulación, agenciamientos o *entanglements*) que dan cuenta de un modo de gobierno acontecimental a escala terrestre.

Sin embargo, como acertadamente destaca Latour, esta escala global planetaria únicamente es alcanzada mediante la ejecución continua de herramientas técnicas. En efecto, “si los meteorólogos y, más recientemente, los

---

<sup>1477</sup> Capra, F. *La trama de la vida*. Op. Cit., p. 122.

<sup>1478</sup> Ver, por ejemplo, Latour, B. “Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política”. *Cuadernos de otra parte. Revista de letras y artes*, N° 26, 2012, pp. 67-76.



climatólogos han sido capaces de obtener una visión «global», es porque se las ingeniaron para construir modelos cada vez más poderosos, capaces de recalibrar la información de referencia obtenida apelando a cada vez más estaciones o documentos (satélites, anillos de crecimiento de los árboles, diarios de navegación de viajeros muertos hace muchos años, núcleos de hielo, etc.)<sup>1479</sup>. Dicho en otros términos: nadie observa globalmente la Tierra, y esta escala planetaria no sólo es construida mediante aparatos técnicos (dicho en nuestros términos, sólo hay *doble ecológico* a partir de la ejecución de una maquinaria cibernética que se repliega en un *doble robótico*), sino que esta escala global no debe ser confundida, bajo ninguna circunstancia, con lo que un trasnochado romanticismo *new age* intenta recrear mediante sus apelaciones a la *Pachamama* o la *Madre naturaleza*. En efecto, no existe una naturaleza externa como gran agente coordinador al cual se deba retornar y/o adaptarse. Como vimos, esta escala global planetaria es construida a partir de una serie de mediaciones técnicas y, además, lo que las formas de vida actual consideran como natural fue en realidad construido por otras formas de vida, para las cuales nuestra naturaleza resultaría ajena, inhóspita y nociva. A diferencia de Latour, no obstante, nuestra *desnaturalización de la naturaleza* no se contenta con señalar un único y mismo escenario de ensamblaje en que se des-totaliza y des-esencializa la naturaleza y, a su vez, el ser humano. Para este, hay un gran teatro planetario de relaciones a partir del cual emergen la *Naturaleza* y lo *Humano*, no pudiendo ser definidos o tomados por separado en tanto que se encuentran entrelazados/enredados. De hecho, la separación, desconexión y despegue de esta compleja red de procesos auto-recursivos (que, por ejemplo, podemos llamar Gaia, siempre y cuando nos alejemos de la conceptualización cerrada y animista que la aprehende como un superorganismo<sup>1480</sup>), es la que genera, mantiene y sostiene nuestra actual crisis climática. Por ello, parece no haber “otra solución que *explorar la desconexión* y esperar que la conciencia humana eleve nuestro sentido del compromiso moral al nivel requerido por esta *esfera de*

---

<sup>1479</sup> Latour, B. “Esperando a Gaia”. Op. Cit., p. 71.

<sup>1480</sup> Ver, por ejemplo, Latour, B. “Why Gaia is not a God of Totality”. *Theory, Culture & Society*, Vol 34, Issue 2-3, 2017; Latour, B. *Face à Gaïa : Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris: La Découverte, 2015.

*todas las esferas, la Tierra*"<sup>1481</sup>. Y, además de intentar reconectar al ser humano con la escala global de la Tierra, se debe, también, ejecutar idéntico procedimiento en lo que concierne a nuestra visión tradicional de la Naturaleza: "Hasta aquí he insistido en *un polo de la desconexión*, el que nos condujo hacia la raza humana indefensa que cambia involuntariamente sus ropas por las de Superman. Ahora es el turno de *dirigir la atención hacia el otro polo*, lo que solíamos llamar *naturaleza*"<sup>1482</sup>. De este modo, la *reconexión de los dos polos a la red global Gaia* permite la ejecución de una doble mutación (a saber, la de los terrícolas y la de la propia Tierra), permitiendo aseverar que esta última "no es un agente unificado, como no lo es la raza humana que supuestamente ocupa el otro lado del Puente"<sup>1483</sup>. He aquí el ritmo acontecimental del *punte/eje*. He aquí el *espaciamiento* a escala global en que la rueda trascendente de la Naturaleza, así como la rueda inmanente de la razón humana, deben ser ejecutadas a partir del protagonismo rítmico del *entre* que deconstruye el pensamiento dicotómico e impide que las operaciones de las ruedas sean aprehendidas de forma separada y totalitaria<sup>1484</sup>.

Para nosotros, en cambio, si bien el *doble heautonómico planetario* no opera de modo natural (en tanto que la ejercitación encabalgada de los pliegues metafísicos modifica continuamente sus modos heautonómicos de *habilitar el habitar*), este no se desnaturaliza sólo por su entrelazamiento encabalgado a la ejercitación terrícola de los pliegues vivientes, sino que también debido a la amplificación y redoble que ejecuta en su propio modo operativo; a saber, en la serie metabiótica que se desdobra en un *doble robótico* y un *doble ecológico-científico*. Para Latour, por el contrario, el *doble ecológico* es aprehendido como *teatro planetario de ensamblaje* que opera protagónicamente *entre* la Tierra/Naturaleza y los terrícolas/vivientes; y, el *doble robótico* –como vimos–

---

<sup>1481</sup> Latour, B. "Esperando a Gaia". Op. Cit., p. 70, la cursiva es nuestra.

<sup>1482</sup> Latour, B. "Esperando a Gaia". Op. Cit., p. 73, la cursiva es nuestra.

<sup>1483</sup> Latour, B. "Esperando a Gaia". Op. Cit., p. 75.

<sup>1484</sup> De este modo, si Heidegger esperaba que un Dios viniese a salvarnos, Latour esperará con esperanza la llegada de Gaia. "Espero (¡ah, otra vez la esperanza!) haber mostrado por qué podría ser importante, o incluso urgente, reunir todos los recursos posibles para salvar la brecha entre la dimensión y la escala de los problemas que debemos enfrentar, por un lado, y por otro el conjunto de estados emocionales y cognitivos que asociamos a la tarea de responder el llamado a la responsabilidad sin caer en la melancolía o la negación". Latour, B. "Esperando a Gaia". Op. Cit., p. 76.

se convierte en un *intermediario* que permite ensamblar la escala planetaria: “todos los ensamblajes requieren de intermediarios: satélites, sensores, fórmulas matemáticas y modelos climáticos”<sup>1485</sup>. Si bien es cierto que la ejecución metabiótica de los objetos tecnológicos (a saber, las *máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas* que se redoblan y amplifican en un *doble robótico*) resultan fundamentales para alcanzar y sostener la escala planetaria del *doble ecológico*, esto no quiere decir que dichos dispositivos deban ser aprehendidos protagónicamente en una lógica de inter-mediación. Ciertamente, los objetos metabióticos han desempeñado y continúan desempeñando dicha función; pero, por una parte, lo hacen ejecutando un *encabalgado entrelazamiento ecológico* que no debe ser confundido con el *entrelazamiento enredado* de un único modo operativo, y, por otra parte, estos no se limitan a *hacerse eco* de la ejecución metafísica de los vivientes (a través del mencionado encabalgamiento operativo), sino que también *se hacen eco* de la propia historicidad/encadenamiento de estados metaestables de su propia serie operativa, dando lugar a un desdoblado y redoblado *modo robótico de habilitar el habitar* (pensemos, por ejemplo, en la *estación espacial internacional*). De este modo, tanto los pliegues vivientes como la biosfera terrestre son emergencias procesuales sin identidad fija, totalitaria e independiente (dicho de otro modo: tanto los *pliegues autónomos* como los *dobles heautónomos* son difracciones del devenir de la physis que no deben ser aprehendidos como pura physis/natura, sino como procesos abiertos que *se hacen eco*), pero esta actividad ecológica abierta no se reduce a un único y mismo proceso de difracción. El eterno retorno del *pliegue-despliegue-repliegue* (que se amplifica y redobla mediante ejecuciones autopoiéticas y simpoiéticas cuyos juegos de protagonismos variables dan lugar a la emergencia de una multiplicidad de operaciones procarióticas, eucarióticas y excarióticas de tipo metaestable), si bien se encuentran entrelazadas/encabalgadas al *doble heautonómico* que posibilita la lúdica puesta en juego de su ejercicio de pliegue (a saber, el *doble planetario habilita* en sí el *habitar* de lo viviente y, al hacerlo, se hace eco de sus ejecuciones modificando sus propias operaciones y procesos abiertos), el modo en que este

---

<sup>1485</sup> Latour, B. “Esperando a Gaia”. Op. Cit., p. 72.

doblez planetario difracta el devenir es a partir de la ejecución de un *sobre-despliegue* que amplifica procesos complejos sin plegarse sobre sí afectivamente.

En otras palabras: en diferentes regiones del universo emergen operaciones complejas alejadas del equilibrio que *difractan el devenir*. A una de estas operaciones la llamamos *doblez heautonómico* y, a grandes rasgos, viene a coincidir con aquello que los científicos denominan como *zona de habitabilidad planetaria*. En estas zonas (que no se encuentran ni demasiado lejos de su fuente de energía solar –lo cual generaría que sus gases se congelaran–, ni demasiado cerca –provocando su evaporación–; que tienen un tamaño lo suficientemente grande como para retener una atmósfera –que posibilita la emergencia fluida de ciclos de elementos–, pero no demasiado grande –lo cual generaría que su gravedad retuviera una atmósfera demasiado densa que no dejaría pasar los rayos del sol, etc.), se producen procesos cíclicos alejados del equilibrio que se amplifican mediante bucles de retroalimentación positiva, generando inestabilidades que conducen a la creación de nuevas formas de *organización propagativa*. El dobléz heautonómico, así, da lugar a la emergencia de procesos complejos en que la disipación se convierte en una fuente de orden estable alejada del equilibrio (por ejemplo –como vimos en nuestro segundo movimiento–, tenemos la emergencia de *estructuras disipativas e hiperciclos*) en que se *sobre-despliega* el devenir; es decir, emergen operaciones de *organización propagativa* que no se retro-propagan sobre sí mismas ejecutando un ejercicio de pliegue (lo cual, de producirse, implicaría que dicha organización ya no sólo ejecutase operaciones de *sobre-despliegue*, sino que emergería un nuevo modo operativo a partir de los movimientos de *pliegue-despliegue-repliegue*). Y, si bien ambas operaciones metaestables se encabalgan de forma inmanente en un mismo espacio operativo (es decir, que ambas ejecutan un movimiento de *propagación/despliegue* que amplifica el devenir de la physis en un mismo escenario terrestre), se trata de dos series irreductibles, en tanto que la serie metafísica del *pliegue-despliegue-repliegue* hace emerger una temporalidad que *contra-viene* y no sólo *sobre-viene*<sup>1486</sup>.

---

<sup>1486</sup> A este *contravenir* propio de la vida, previamente, lo denominamos como *contratiempo* (en la doble acepción del término).

Por ende, aunque el “habitar” se ejecute ecológicamente encabalgado al ejercicio de “habilitar” (es decir: aunque ambos se *hagan eco* mutuamente construyendo una biosfera que –siguiendo las apreciaciones de Kauffman– se expande indefinidamente hacia la creatividad creciente de su *adyacente posible*), esto no impide que, simultáneamente, cada serie se haga eco en sí misma amplificando sus operaciones características (lo cual, para nosotros, es precisamente lo que permite que “lo adyacente posible pueda expandirse indefinidamente”<sup>1487</sup>). Kauffman, en efecto, considera que los agentes autónomos (es decir, los pliegues vivientes) ejecutan una “jerarquía ilimitadamente ascendente en complejidad [que] es un «sumidero» en el que el orden construido en el universo por los agentes autónomos se «vierte»”<sup>1488</sup> (lo cual, desde nuestra perspectiva, equivale a la aprehensión de los diferentes encadenamientos metaestables que se hacen eco en la ejecución metafísica de lo viviente). Para este, si la *biosfera* es aprehendida como *un sistema co-construido*, lo es precisamente porque esta construcción conjunta y co-evolutiva es ejecutada por diferentes formas de vida (es decir, se trata de una co-construcción metafísica), pero no porque exista un encabalgamiento de dos líneas operativas (haciéndose, por ende, invisible la serie de ejecución metabiótica que, amplificando en sí misma su operación de *sobre-despliegue* –gracias a la ejercitación de la vida– dará lugar a la emergencia de la tecnología). Si tuviésemos esto último en cuenta, se nos revelaría, no sólo, el *sentido gaiano de la tecnología* (que, para Margulis y Sagan, consiste en entender que “se trata de un fenómeno no humano, a pesar de que haya mediado en él la especie humana, y su aplicación consiste en expandir la influencia de la vida en la Tierra, no únicamente de la humanidad”<sup>1489</sup>), sino también un *sentido cosmológico de la tecnología* (que implica aprehender cómo esta amplifica una operación de *sobre-despliegue* que es condición de posibilidad de toda forma de vida viviente). En esta línea, la tecnología es una ampliación operativa del *habilitar para habitar* que amplifica y acelera la serie de *sobre-despliegue* (y, de paso, acelera también ecológicamente la serie vital de *pliegue-despliegue-repliegue*).

---

<sup>1487</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 199.

<sup>1488</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 203.

<sup>1489</sup> Margulis, L & Sagan, D. *Microcosmos*. Op. Cit., p. 21.

Por ende, a diferencia de Kauffman (y también de Latour), no podemos considerar que se trate de un único y mismo proceso que se amplifica en todo el universo, en la biosfera y, también –incluso– en la economía: “En el fondo, se trata del mismo proceso que tiene lugar en un ecosistema (...) La economía es cada vez más contingente desde el punto de vista histórico, al igual que la biosfera. Y sospecho que el universo también lo es”<sup>1490</sup>. Para nosotros, en la biosfera se ejecutan dos líneas evolutivas eco-lógicas, abiertas y no totalitarias que se amplifican mutuamente y se encabalgan, y no sólo una línea evolutiva que se amplifica ilimitadamente (como sostenía previamente Kelly, Kurzweil y el propio Kauffman): “Necesitamos una teoría que explique la aparición persistente de nuevos bienes y servicios y la extinción de otros antiguos; un fenómeno similar a la emergencia y extinción de las especies biológicas (...) Estoy seguro de que las tecnologías presentan parecidas avalanchas de especiación y extinción y sus lapsos de vida están distribuidos de manera semejante”<sup>1491</sup>. Por lo tanto, para nosotros la *co-construcción* no es sólo de las diferentes formas de vida que construyen simpoiéticamente su espacio de habitabilidad (lo cual, ciertamente, es un aspecto fundamental del proceso), sino que se trata de la puesta en juego de dos líneas operativas/evolutivas (que se hacen eco entre sí y en sí mismas), siendo una de ellas la de la jerarquía ilimitadamente ascendente en complejidad que visualiza Kauffman (es decir, la serie del *contravenir metafísico* que, para nosotros, no es aprehendida como una *jerarquía ilimitadamente ascendente*, sino como un juego de protagonismos variables de movimientos horizontales, diagonales y verticales/ascendentes) y, la otra, es la serie del *sobrevenir metabiótico* en que se amplifican las operaciones de *sobre-despliegue* que se redoblarán en sí mismas gracias al ejercicio protagónico de la operación excariótica de los vivientes.

En estas formas de vida excariótica, de hecho, es donde comienza a ejecutarse un *sobre-despliegue* (a saber, los procesos de *pliegue* y *re-pliegue* saturan la complejidad metafísica de una línea corporal que, por ende, se vuelca

---

<sup>1490</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 306. Y, en otro momento, agrega lo siguiente: “Ni la biosfera ni la econósfera se dedican simplemente a la gestión de unos recursos limitados; *ambas son expresión de la inmensa creatividad del universo*”. Op. Cit., p.286, la cursiva es nuestra.

<sup>1491</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 291.

al protagonismo ejecutivo del *despliegue*) y, si bien esta incipiente tecnología de *sobre-despliegue* se ejecuta desde su propia individualidad particular/colectiva (es decir, como tecnología metafísica del pensar), es a partir de aquí que se logra *invertir* el protagonismo de la propia ejecución metafísica y, de paso, provocar un *giro* hacia la operación meta-biótica que no sólo se *repliega* (*sin pliegue*) y se *amplifica* en sí misma (sobre-desplegando la operación de sobre-despliegue), sino que también se *desdobla* (en un *doble robótico* y un *doble ecológico*), los cuales se hacen eco de las tendencias autopoietica/constrictiva y simpoietico/propagativa que pone en juego la vida. Y si se *desdoblan* (y no sólo amplifican y redoblan) es porque, a diferencia de la operación metafísica de la vida, la ejecución meta-biótica no ejercita en sí misma una operación de plegado. Por ende, al desplegarse en ausencia de una fuerza de pliegue que le sea inmanente, cuando se amplifica en sí misma da lugar a dos operaciones metaestables que se despegan/separan dando lugar a la emergencia metabiótica de *dos dobles*: uno que amplifica protagónicamente la producción simpoietica/colectiva (a saber, el *doble ecológico/científico*) y otro que amplifica la producción individual/autopoietica (a saber, el *doble robótico* en que repliega sin pliegue la maquinaria cibernética). Y ambos *dobles* –he aquí lo fundamental– son los productores de esa densa niebla que envuelve al *plano metafísico de inminencia*. Esa niebla que atraviesa y envuelve al plano hojaldrado/agujereado, como vimos, no debía confundirse con el Caos (al estilo de Deleuze), pero tampoco con la Physis (en el sentido de que este *giro metabiótico* nos pone en contacto con toda la exterioridad del devenir del universo). El nuevo protagonismo rítmico no es de todo el afuera, sino del *afuera que se adentró*; es decir, de una ejercitación exterior a los pliegues vivientes (a saber, ejercitación meta/biótica que se *re-dobló*), pero que continúa –al menos por ahora– operando encabalgada a una operación de pliegue meta/físico que *habita* en la misma bio-esfera del *doble* que *habilita* y se amplifica en un redoble exterior.

El protagonismo de esta *niebla impersonal y atmosférica* que envuelve al *plano de inminencia* metafísico, en efecto, se ha constituido en una preocupación central y explícita que adopta múltiples formas en torno al tópico de lo *impensable/impensado* (recordemos, por ejemplo, el *Caos* y el *Zócalo* de todos los

planos que, en la propuesta de Deleuze, se constituye en el *afuera absoluto* y en lo no pensado del propio pensamiento; a Foucault aseverando que “el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado” que se manifiesta como *silencio* o *murmullo indefinido*<sup>1492</sup>; o a Heidegger, por su lado, ensayando un “abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar” por fuera de la distinción racional/irracional que permite preparar una disposición para la aparición –o ausencia–, de Dios o lo divino<sup>1493</sup>). Actualmente, siguiendo esta línea rítmica, el filósofo Eugene Thacker se propone problematizar “una zona nebulosa que es impersonal y al mismo tiempo terrorífica”<sup>1494</sup>, ensayando no una *filosofía del horror*, sino que un proyecto de inmersión en una niebla atmosférica que se constituye en el *horror de la filosofía*. En efecto, para Thacker, “el horror trata del pensamiento paradójico de lo impensable”<sup>1495</sup>, lo cual guarda relación, precisamente, con un *mundo-sin-nosotros* (que este denomina “Planeta”), que se diferencia tanto del *mundo-para-nosotros* (definido como “Mundo”) como del *mundo-en-sí* (conceptualizado como “Tierra”). De esta forma, Thacker explora este *mundo-sin-nosotros* (es decir, la emergencia terrorífica y enigmática del *Planeta* que envuelve y *penetra nuestro Mundo*<sup>1496</sup>), problematizando *la oscuridad de lo demoníaco* (que emerge –por ejemplo–, en la palabra “black” del *black metal*), la *exterioridad cósmica* y el *horror cósmico* (de la mano de Lovecraft), así como *la nube negra* o *el viento de ninguna parte* (en el campo de la literatura). Todo su libro, de hecho, gira en torno a este *viento negro que se distribuye por todo el paisaje*, a esta *excreción que supura* del cuerpo, del suelo, del mar o del espacio dibujando una *noosfera teratológica* que es “algo así como el afuera de todos los afueras”, “una extraña vacuidad más allá del vacío (...) lo planetario, lo climatológico y lo cósmico”<sup>1497</sup>; es decir, *el polvo de este planeta*. Por lo tanto, si bien Thacker se aleja de un *misticismo de la luz* que espera/prepara la emergencia de un Dios que se

---

<sup>1492</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 318.

<sup>1493</sup> Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Op. Cit., p. 93.

<sup>1494</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía, Vol. 1*. Madrid: Materia Oscura, 2015, p.15.

<sup>1495</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., p. 18.

<sup>1496</sup> Literalmente, para este se produce una “intrusión del Planeta en el Mundo”. Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., p. 92.

<sup>1497</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., pp. 99 y 169.



manifieste para salvarnos, ejecuta de igual modo *un misticismo de la oscuridad* que continúa vibrando en la ritmicidad acontecimental del *entre*. En su *misticismo de la oscuridad* (que “es místico no porque diga sí al abrazo antropocéntrico y terapéutico de Dios, sino por decir no a la sana costumbre que tiene el hombre de ver siempre el mundo como un mundo-para-nosotros”<sup>1498</sup>) la densa y oscura niebla del Planeta que envuelve y penetra nuestro Mundo, no sólo es aprehendida como *el afuera de todos los afueras* (confundiendo el *afuera que se adentró* –doblemente– en un proceso de *repliegue sin pliegue*, con la idea mística del afuera absoluto), sino que también conceptualiza a esta tenebrosa e impersonal niebla atmosférica como *un vacío* que media *entre* el mundo-para-nosotros (es decir, el Mundo con mayúsculas) y el mundo-en-sí (es decir, la Tierra): un “terror sobrenatural media *entre* vida y muerte”, y no es otro que el espaciamiento abismal de ese “vacío llamado Planeta situado *entre* el mundo y la Tierra”<sup>1499</sup>.

No hay, en Thacker, una abierta y explícita *problematización ecológica* (al estilo de nuestro *doble ecológico*, la teoría Gaia o el Antropoceno), pero sin lugar a dudas, su preocupación por una horrorosa exterioridad cósmico/atmosférica que nos envuelve y penetra, y que utiliza precisamente como engranajes conceptuales protagónicos a la Tierra, el Mundo y al Planeta, da cuenta de una fuerza ecológica subterránea que anima el despliegue de su propuesta. Y esta ritmicidad atmosférica que vibra en *una escala planetaria* (recordemos a Latour sentenciando que, “en vez de suponer que las diferencias de escala existen de antemano, siempre debemos averiguar de qué manera se producen”<sup>1500</sup>), en el caso de Timothy Morton se ejecuta explícitamente dentro de la tradición de los estudios ecológicos<sup>1501</sup>. En efecto, su proyecto de *ecología oscura* se encuentra en total sintonía rítmica con la *niebla teratológica* que problematiza Eugene

---

<sup>1498</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., p. 167.

<sup>1499</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., pp. 109 y 19.

<sup>1500</sup> Latour, B. “Esperando a Gaia”. Op. Cit., p. 70.

<sup>1501</sup> A propósito de la construcción de la *escala planetaria* que problematiza Latour, recordemos que previamente mencionamos que, para Morton, el inicio del *pensamiento ecológico* se encontraba precisamente vinculado a la posibilidad de observar la Tierra desde el espacio. Y no se trata sólo de un cambio de *perspectiva espacial*, sino que también *temporal*: “Las maquinaciones destruyen la Tierra y sus formas de vida, pero también proporcionan el material necesario para que los hombres vean el mundo a una escala geotemporal”. Morton, T. *Ecología Oscura. Sobre la coexistencia futura*. Barcelona: Paidós, 2019, p. 164.

Thacker. Si, para este último, el horroroso, espectral y demoniaco escenario protagónico adopta el nombre de Planeta, para la *ecología oscura* se tratará de una enorme *planicie espectral* como espacio de co-existencia. De hecho, “la consciencia ecológica tiene lugar en la planicie espectral” por la cual se abre paso una melancólica y horrorosa “niebla élfica [que] estaría empañando nuestra dualista gafas antropocéntricas”<sup>1502</sup>; es decir, que este espacio de co-existencia “me conecta con la pieza de Lego, con los líquenes, con la red de activistas, con el microbioma, con el glaciar que se derrite”<sup>1503</sup>, etcétera, en una intrincada malla espectral (“estamos abarrotados de multitudes”, continúa Morton), que hace estallar las dicotomías (humano/no-humano; natural/artificial) que pone en juego el dualismo antropocéntrico. Pero, si esta malla deconstruye toda identidad fija (en tanto que todas las entidades –no sólo las humanas– entran en un bucle paradójico consigo mismas que las convierte en *flotantes entidades espectrales*), esto es debido a que, a nivel particular, cada entidad cobija en sí un vacío que la constituye (“*las cosas están saturadas de vacuidad*”) y, a nivel global –de modo concordante–, “el todo debe ser en efecto menos que la suma de sus partes, por muy paradójico que nos parezca”<sup>1504</sup>. Como se puede apreciar, resuena aquí el eco de la negatividad como ausencia/vacío/falta (que hemos sentido –entre otros–, en Heidegger, Stiegler, Badiou, Derrida y, recientemente, en el *planetario afuera absoluto* como *extraña vacuidad más allá del vacío* que defendía Thacker), lo cual ayuda a comprender la oscuridad inherente con que este problematiza su *malla espectral* como “extensa red de interconexiones sin centro ni periferia” en que todas las entidades se entrelazan/enredan/conectan<sup>1505</sup>.

Si bien la *escala planetaria* de Latour en que se ensambla lo humano con lo no-humano era precisamente aprehendida como el tejido de un tapiz que se encuentra lleno de agujeros (“por supuesto que hay un montón de agujeros en él: tener agujeros es lo propio del tejido de nudos y nodos”<sup>1506</sup>), dicha malla/tejido –al igual que el *Chthuluceno* de Haraway, que abordaremos luego–, se construye a

---

<sup>1502</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., pp. 172 y 170.

<sup>1503</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 149.

<sup>1504</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., pp. 137 y 146.

<sup>1505</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 108.

<sup>1506</sup> Latour, B. “Esperando a Gaia”. Op. Cit., p. 71.

partir de una resonancia vitalista y excedentaria en que la vacuidad y la muerte, si bien tienen cabida, no se constituyen en las operaciones protagónicas que todo lo entrelazan, enredan e hibridan. Para Morton, en cambio, el saber que se proviene de otros y que se está continuamente emparentado con otros seres humanos y no-humanos hace que *el modo básico de la consciencia ecológica sea la angustia* y, de paso, defiende que su proyecto de *ecología oscura* deba incorporar protagónicamente aspectos tales como el consumismo, el narcisismo, el horror y la melancolía. No hacerlo, de hecho, implicaría seguir anclados a *ecologías holísticas y ambientalismo nefastos* que gravitan en torno a un concepto de *Naturaleza* romántica (como el que criticaba Latour aludiendo a la *Pachamama*) que, en realidad, son constructos artificiales creados por el ser humano a partir de la instauración de la agricultura hace doce mil años (lo cual Morton denomina como *agrilogística*). Es tal su aversión por este “meme de la Naturaleza” que, recordando la película *Into the Wild* (basada en la historia real de Christopher McCandles, alias Alexander Supertramp), Morton argumentará que fue precisamente dicha *fantasía de lo salvaje*, producto de una representación social humano/agraria que ejecuta una romantización de la Naturaleza, la responsable de que este finalmente falleciera: “Supertramp estaba a no muchos kilómetros de un refugio y de una autopista. Su concepto de «lo salvaje» anuló su instinto de supervivencia”<sup>1507</sup>. Se entiende, así, que su proyecto de *ecología oscura* se conciba a sí mismo como una *ecología sin naturaleza*, en tanto que esta “parece natural sólo porque sigue avanzando como los *muertos vivientes*”<sup>1508</sup>. Y son estos entes paradójicos y ambiguos (a saber, los zombis como encarnación de lo demoniaco, lo siniestro y lo negativo que no cede ante la defensa facilista de una naturaleza holística rebosante de pura vida afirmativa) los que se distribuyen por esa malla enredada/entrelazada de la *planicie espectral* en que se desarrolla su proyecto de ecología. Basándose explícitamente en Thacker, este afirmará que “la vida es la definitiva y no contradictoria sustancia fácil de pensar (...) La muerte [en cambio] es el hecho que debe encontrar el pensamiento ecológico para seguir siendo suave, para seguir siendo raro [y aprehendiendo como] todas

---

<sup>1507</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Op. Cit., p.110.

<sup>1508</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Op. Cit., p.112.

las cosas adquieren una cualidad inquietante y espectral”<sup>1509</sup>. Para Thacker, en efecto, el *mundo-sin-nosotros* (es decir, el Planeta), debía ser aprehendido precisamente como un terror sobrenatural que media *entre* vida y muerte como una densa e inquietante niebla. Pero, no basta con dar cuenta de esta red/niebla que todo lo abarca, sostiene y conecta. Si “la ecología [tradicional] nos muestra que todos los seres están conectados entre sí (...) el pensamiento ecológico [desde su paradójica e inquietante oscuridad] es el análisis de la interconectividad”<sup>1510</sup>. En una línea similar –que, de hecho, se constituye en la problemática fundamental de las *filosofías del acontecimiento*– Donna Haraway citará en extenso el siguiente fragmento del filósofo de orientación ecológica y etnógrafo multispecies Thom van Dooren:

“La rama de la filosofía ecológica holística que pone énfasis en que «todo está conectado con todo» no nos ayudará aquí. Más bien, todo está conectado con algo, que a su vez está conectado a otra cosa. A pesar de que, quizás *en última instancia*, todo está conectado entre sí, la especificidad y proximidad de las conexiones es importante: *con quienes y de qué manera estamos conectados*. La vida y la muerte ocurren dentro de esas relaciones. Por tanto, es necesario que entendamos de qué manera se enredan comunidades humanas específicas, así como de otros seres vivos, y de qué manera estos enredos están implicados en la producción de las extensiones y de sus consecuentes patrones de muerte amplificada”<sup>1511</sup>.

No nos sirve, por tanto, la simple ejecución de un *movimiento de pliegue ecológico* en que todo se conecta con todo y, el *entrelazamiento encabalgado*, se termina convirtiendo en un *enredo socavado*. Pero, ¿explica la *ecología oscura*, con su crítica al ambientalismo y a la ciencia ecológica tradicional (que se limita a la problematización del calentamiento global, el reciclaje y las energías

---

<sup>1509</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 173.

<sup>1510</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Op. Cit., p.24.

<sup>1511</sup> Van Dooren, Th. “Flight Ways: Life at the Edge of Extinction”. Citado en Haraway, D. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019, p. 259.

renovables, sin entrar en la *co-existencia* de todo ello con la belleza, la duda, la confusión, el escepticismo, la desesperación, la psicosis, el amor, la depresión, la repugnancia, la escritura y el dolor) las especificidades y las proximidades de los distintos tipos de conexiones con que se teje la *mallá espectral* de un Planeta interconectado? Desde nuestra perspectiva, la respuesta es negativa, en tanto que la *ecología oscura* ejecuta su problematización desde la *ritmicidad acontecimental del entre* en que –en definitiva–, todo se conecta y articula a partir de un mismo (y sempiterno) mecanismo operativo de negatividad/vacuidad/vacío. Si el ser humano pierde sus privilegios antropocéntricos y emerge interconectado en una *mallá espectral* como uno más de sus paradójicos elementos es porque, por un lado, este es conceptualizado como *un ente menos algo*, como *una vida atravesada por el vacío* (por decirlo con Thacker, se trata de “un concepto de vida que está propiamente constituido por una privación o una negación, una «vida-menos-algo»<sup>1512</sup>); y, por otro lado, esta vacuidad constitutiva de lo humano no es una característica propia y exclusiva del hombre que lo convierte en el ser arrojado y angustiado que custodia lo abierto, sino que, por el contrario, esta sería una característica fundamental de todo objeto vivo o inanimado: “el vacío que se produce *entre* el ser humano y el mundo no es único. Todas las cosas *tienen* un vacío como ese”<sup>1513</sup>. Por ende, en tanto que todas las cosas tienen paradójicamente operando en sí al vacío (“las cosas irradian vacuidad”, escribirá Morton) y, al mismo tiempo, emerge el vacío cuando las cosas se relacionen *entre* sí, es este *vacío ontológico extendido* a toda la red ecológica el que se convierte en la *pauta que conecta espectralmente* a todas las cosas. Dicho en otras palabras: todos los objetos/entidades/cosas (ya sean seres humanos, tormentas, perros, objetos tecnológicos, piedras o bacterias), en tanto que “irradian vacuidad, están «vivas»<sup>1514</sup>; pero, al ser toda vida una «vida-menos-algo», todos los vivientes (y no-vivientes) se convierten en inquietantes espectros (y todo, en la *ecología oscura*, se termina poniendo en

---

<sup>1512</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., p. 128.

<sup>1513</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 133.

<sup>1514</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 138.

movimiento a partir de la puesta en juego de una vacuidad helicoidal paradójica y espectral que se ejecuta como *una niebla*<sup>1515</sup>).

En esta línea, se diluye atmosféricamente la posibilidad de atender a las especificidades de los distintos tipos de conexiones que acertadamente reclamaba Van Dooren. Además –como ya hemos insistido–, esta *problematización ecológica* (como la de Latour y, también, como la ejecutada por Haraway), no sólo confunden el *sobre-despliegue* de una escala planetaria (a saber, el *doble científico-ecológico*) con el *plano de inminencia* metafísico en que no cesa de operar la ejercitación del *pliegue-despliegue-repliegue*, sino que no tienen en cuenta las especificidades diferenciales que, respecto al *pensar metafísico* y al *doble ecológico*, pone en juego la amplificación heautonómica del *doble robótico*. Así, para nosotros, es el protagonismo operativo de estos *dobles* el que *produce una niebla atmosférica* en su contacto/ejecución del *afuera* (sin ser, no obstante, confundidos con la totalidad intotalizable del *Afuera*). De este *puro devenir silencioso*, hay que *hacerse eco*; y, hacerlo desde el protagonismo de la ejecución meta-biótica, implica ejecutarse desde una doble operación de *repliegue sin pliegue* que, al no plegarse autónomamente sobre sí misma, se *sobre-despliega* heautonómicamente en forma de *niebla*. He aquí el *doble del afuera* (no el *afuera absoluto*, el *caos* o el *puro devenir*) que, si bien envolvió y atravesó desde siempre la ejercitación autopoiética y simpoiética de los pliegues de vida, al amplificarse y redoblarse en sí misma (en un *repliegue sin pliegue* que des-dobla su heautonomía), hace que la expansión y producción de *nieblas ecológicas y robóticas* se vuelvan una cuestión protagónica en este recreado *movimiento de pliegue*. Porque este (a saber, el *movimiento de pliegue*), sigue siendo ejecutado por el movimiento tecno-lógico del pensar metafísico que, amplificando la interioridad particular y colectiva que pone en juego la ejecución metafísica, deviene *plano de inminencia hojaldrado, agujereado y envuelto por la niebla*; es decir, envuelto y atravesado por las producciones atmosféricas ecológicas y robóticas a partir de las cuales se *propaga ecopoiéticamente la*

---

<sup>1515</sup> Sobre *esta vida interior no-vitalista* que irradian todas las cosas, recordar las apreciaciones que, en nuestro primer movimiento, hicimos respecto a la propuesta *animihista* (a saber, animista/nihilista) de Graham Harman. En efecto, el propio Morton, en reiteradas oportunidades, hace referencia explícita a su sintonía teórica con la *Ontología Orientada a los Objetos* (OOO); de la cual, incluso, se le suele considerar un importante miembro.

*biosfera* hacia la *physis* y, simultáneamente, esta se hace niebla que nos rodea y atraviesa.

De este modo, en tanto que nuestra red ecológica planetaria (autopoiética/simpoiética/ecopoiética) no se entreteje a partir de un único impulso operatorio (en el caso de Morton, a partir de la vacuidad espectral que irradian todos los entes/objetos, ya sean inorgánicos, tecnológicos o vivientes) y, además, en tanto que el encabalgamiento del impulso operatorio metafísico (de *pliegue-despliegue-repliegue*) y del impulso operatorio metabiótico (de *sobre-despliegue*) se ejecutan en un juego de protagonismos variables en que la capacidad de generación de novedad no recae siempre en la misma serie operativa ni, tampoco, en la exclusividad de uno de sus modos (por ejemplo, en el caso de la ejecución metafísica, se alternan y recrean continuamente los protagonismos de lo unívoco, lo equívoco y lo análogo), consideramos que nuestros *principios ecológicos* (que en estos tres movimientos hemos expuesto y problematizado), permiten enfrentar nuestra actual y extemporánea ritmicidad de pliegue metabiótico/metafísico (en que todo se conecta con todo de un modo acontecimental, abierto y no-absoluto), dando cuenta de las especificidades de las interconexiones y de cómo se generan los entrelazamientos (*encabalgados ecológicamente*), sin caer en un mismo *enredado* clamor del ser como único y sempiterno acontecimiento. Porque, si en la problematización de Morton este enredo acontecimental se constituye en un modo de luchar contra el antropocentrismo y el pensamiento esencialista, totalitario y dicotómico, llevándonos a repensar los privilegios con que la tradición occidental ha construido su visión de lo humano y, por ende, haciendo de este un ser espectral que comparte con todos los entes una misma vacuidad fundamental (recordemos que, para Morton, la muerte y la espectralidad es el asunto que el pensamiento ecológico debe afrontar, en tanto que la vida se constituye en la definitiva y no contradictoria sustancia fácil del pensar), no menos enredado y acontecimental será el remedio contra el antropocentrismo que iguala en dignidad a todos los entes a partir de *un exceso vital*, en vez de sembrar una falta/vacío angustiada y espectral.

Como destaca Morin, “la divinización del hombre en el mundo debe cesar. Ciertamente hemos de valorar al hombre, pero hoy sabemos que no podemos

hacerlo sino valorando también la vida: el respeto profundo del hombre pasa por el respeto profundo de la vida”<sup>1516</sup>. En esta línea –a diferencia de lo sentenciado por Morton–, surgen una serie de problematizaciones filosóficas que, haciendo de la vida una sustancia contradictoria, compleja y difícil de pensar, conectan a todos los entes vivos y no vivos desde una ritmicidad acontecimental. El propio Morin, por ejemplo, ensayará una propuesta ecológica en que la *escala planetaria* es aprehendida como una “totalidad viva auto-organizada en sí misma” de forma *compleja* (siendo “*complexus*” lo que está entretelado en una misma red que permite reconocer un cordón umbilical común que no es el de la muerte, el vacío y/o la vacuidad de unos entes que devienen espectrales muertos vivos). Lo complejo, aquí, será el ensamblaje auto-organizado y auto-regulado de una *bio-esfera planetaria* en que concurren un *mundo-en-sí* (a saber, una Tierra física) y un *mundo-para-nosotros* (a saber, una Tierra biológica): “podemos asociar la Tierra física y la Tierra biológica y considerar en su complejidad misma la unidad de nuestro planeta”. Lo *planetario*, aquí –a diferencia de Thacker– no se corresponde con la negatividad de un *mundo-sin-nosotros* que atraviesa y envuelve tanto a la Tierra física (Tierra) como a la Tierra biológica (Mundo), sino que hace referencia a la complejidad sistémica y abierta de una red de interdependencias, interacciones e interferencias que puede operar (y ha operado) durante millones de años *sin-nosotros*, sin que esto implique asumir que dicha ad-herencia que nos atraviesa y envuelve lo haga como una horrorosa, oscura y anónima niebla. Antes bien, el vivo humano se *sobre-añade* a la complejidad del Planeta que no es una mera cosa física, sino “una realidad geo-física-bio-humana (...) que engloba en lugar de separar, conecta en lugar de segmentar”<sup>1517</sup> y, al hacerlo, *se hace eco* de las diferentes

---

<sup>1516</sup> Morin, E. & Hulut, N. *El año I de la era ecológica. La Tierra que depende del hombre que depende de la Tierra*. Barcelona: Paidós, 2008, p. 43.

<sup>1517</sup> En la problematización de Morin, en efecto, si bien se rompe con una tradicional y cerrada visión antropocéntrica, no es menos cierto que su propuesta ecológica se ejecuta desde las coordenadas de una recreada *aventura humana* que nos interpela. Así, se plantea que “el problema humano y planetariamente vital de la ecología precisa un pensamiento que interroge a la vez todos los aspectos de la vida en sociedad y el sentido de la aventura humana” que, posteriormente –en una suerte de heideggerismo de la complejidad–, llegará a aseverar que “el hombre es el más abierto de todos los sistemas” y que, por ende, este “debe considerarse [como] el pastor de las nucleoproteínas [y de] los seres vivos, y no el Gengis Khan de la periferia solar”\*. Morin, E. & Hulut, N. *El año I de la era ecológica*. Op. Cit., pp. 122, 9, 15 y 17, respectivamente.



operaciones geológicas, físicas, biológicas y humanas con que se autorregula y auto-organiza la bio-esfera del planeta.

Porque en esta ejecución a escala planetaria del *doble ecológico* no sólo se hace eco “espacialmente” el *biotopo* (es decir, los componentes físicos, geológicos, geográficos y climatológicos que componen la *Tierra física*), la *biocenosis* (a saber, toda la comunidad de organismos vivientes que habitan en el biotopo, y que podemos aprehender como *Tierra biológico-viviente*) y, a su vez, el ensamblaje global de todos los *ecosistemas* (aprehendiendo estos últimos como el *entrelazamiento de biotopos y biocenosis* en diferentes regiones del planeta). La resonancia, a su vez, es “temporal”, en la medida que la escala planetaria se alcanza no sólo atendiendo al eco/oiko en su composición/propagación espacial, sino que también poniendo en juego y atendiendo a su ejecución ecológica temporal. Como vimos en una nota previa, la escala planetaria es necesariamente alcanzada/producida a partir en una ejecución *geotemporal* que –citando las palabras de Morton–, es la responsable de experimentar la misteriosa (y, para él, dulce, horrorosa, oscura y angustiosa) sensación de existir y ejecutarse en múltiples escalas a la vez: “la ecología, al fin y al cabo, es el pensamiento de los seres a distintas escalas, ninguna de las cuales tiene prioridad sobre las demás” y, afrontar el asunto desde esta perspectiva, implica “ver la historia como una serie de *catástrofes anidadas que siguen estando ahí*, en lugar de verla como una secuencia de acontecimientos basados en una concepción del tiempo como sucesión de instantes atómicos”<sup>1518</sup>.

Así, en nuestra bio-esfera planetaria actual se están haciendo eco una multiplicidad de operaciones espacio-temporales (recordemos, por ejemplo, la definición que da Morin de la Tierra como *una realidad geo-física-bio-humana*) que, en el caso de Morton, implica aprehender las diferentes *catástrofes que siguen estando aquí, en nuestro planeta, operativamente anidadas*. De este modo, se puede sentenciar que el *Antropoceno* (entendido como el devenir de la especie humana en una fuerza geofísica a escala planetaria) se constituye en un bucle

---

\* Esta cita, escrita el año 1972, se recrea con un importante cambio de sentido en el año 1989: “El hombre debe cesar de actuar como el Gengis Khan de la periferia solar y *no considerarse el pastor de la vida*, sino en copiloto de la naturaleza”. Op. Cit, p. 40, la cursiva es nuestra.

<sup>1518</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., pp. 41 y 94, la cursiva es nuestra.

dentro de otro bucle mucho más grande que podemos llamar *Bacterioceno* (a saber, la crisis del oxígeno que emerge partir de la ejecución protagónica de la vida procariótica) que, a su vez, se hace eco en otro bucle que llamaremos *Cianuroceno* (el cual hace referencia a “la extraña danza de «vida y muerte» que escenifican los ácidos nucleicos, las proteínas y los polímeros de ácido cianhídrico”<sup>1519</sup>) que se anida, simultáneamente, en el bucle operativo a partir del cual las moléculas orgánicas comenzaron a reproducirse (que Morton denomina *Mimeoceno*) y este, de igual modo, únicamente resulta ejecutable en tanto que se ensambla sobre el *Homeoceno* (es decir, sobre la actividad del hierro líquido del planeta que posibilita la emergencia de un escudo electromagnético que, proveyendo protección ante los rayos solares, sostiene y mantiene el ejercicio del *Mimeoceno*, del *Cianuroceno*, del *Bacterioceno* y del *Antropoceno*). Y, todo este encadenamiento de ejecuciones geotemporales, se están ahora mismo ejecutando y haciendo eco, lo cual conduce a Morton –siguiendo su ritmicidad acontecimental del horror y la vacuidad– a comprender dicho proceso como una *temporalidad/planicie espectral*. Morin, en cambio, aprehenderá el ensamblaje de las diferentes resonancias desde una ritmicidad místico/excedencial (y no, como Morton, desde un modo de operar sustractivo/espectral): “el ritmo cósmico de la rotación de la Tierra sobre sí misma, causa de la alternancia del día y la noche, se encuentra asimismo en nuestro interior bajo la forma de un reloj biológico (...) Análogamente, el ritmo de las estaciones se halla inscrito en el interior de los organismos vegetales y animales (...) Por consiguiente, el mundo está en nosotros, al mismo tiempo que nosotros estamos en el mundo”<sup>1520</sup>.

En ambos enfoques, no obstante, se pasa por alto que la *temporalidad* que se hace eco no se ejecuta únicamente bajo un único y mismo modo operativo (ya sea este místico o espectral), sino que este se ejecuta desde un *contratiempo* metafísico (que pone en juego la serie de *pliegue-despliegue-repliegue*) y, a su vez –de modo encabalgado–, a partir de un *sobretiempo* metabiótico (que se ejecuta a partir de la serie de *sobre-despliegue*). Si, previamente, definimos el ejercicio de pliegue viviente como un *contratiempo* en el devenir del espacio-tiempo, el

---

<sup>1519</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 95.

<sup>1520</sup> Morin, E. & Hulot, N. *El año I de la era ecológica*. Op. Cit., p. 36.

ejercicio del doblez heautonómico debe ser aprehendido como su *sobretiempos*; a saber, como una difracción del devenir que, al replegarse (sin pliegue) sobre su propio modo operativo, amplifica y acelera el *sobre-despliegue* de un modo robótico y científico/ecológico. En efecto, este *desequilibrio temporal* ejecutado en un mismo espacio terrestre (a saber, el *contravenir metafísico* y el *sobrevenir metabiótico* con que se difracta el devenir de la physis haciéndose eco entre ellos y, simultáneamente, dentro de sí mismos en un encadenamiento de operaciones metaestables) es uno de los principales responsable de que la biosfera se extienda en un ejercicio de creatividad ilimitada y acelerada que Kauffman denominaba como exploración del *adyacente posible*: “la biosfera se ha expandido, explorando persistentemente ese adyacente posible ([en una]) reacción [que] se halla desplazada del equilibrio”<sup>1521</sup>. Ahora bien, el alejamiento del equilibrio del que nos advierte Kauffman, nada tiene que ver con el *desequilibrio temporal* que difracta el devenir en un encabalgamiento ecológico de dos series; a saber, la del *contratiempo* metafísico (que se ejecuta espacialmente haciendo *pliegues*) y la del *sobretiempos* metabiótico (que se ejecuta espacialmente haciendo *dobleces*), sino que, para él, lo fundamental guarda relación con la puesta en juego de un *desequilibrio termodinámico*: “ese desplazamiento constituye un potencial químico que impulsa la reacción hacia el equilibrio. La elemental conclusión es que existe un potencial químico real desde lo actual hacia lo adyacente posible”<sup>1522</sup>.

A pesar de que esta problematización sobre la exploración del adyacente posible (que se expande tan rápidamente como puede alcanzando un máximo sostenible) se centra exclusivamente en reacciones químicas que ocurren en el campo de acción de la biosfera terrestre, Kauffman se pregunta si, de modo análogo, “el universo como un todo, en su fluir no ergódico, podría estar expandiendo la dimensionalidad de su espacio de trabajo total, incluyendo su adyacente posible”<sup>1523</sup>; lo cual, por ende, conduce a hipotetizar que el modo de operar de la biosfera *se haría eco* de la generación de novedad y ruptura de simetrías con que el universo evoluciona haciéndose cada vez más complejo.

---

<sup>1521</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., pp. 199 y 200.

<sup>1522</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 200.

<sup>1523</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 210.

Esto, como podemos apreciar, no se aleja demasiado de la *ley de los rendimientos acelerados* de Ray Kurzweil, pero, con la importante salvedad –al menos, en lo referente a la problematización que aquí estamos promoviendo– de que, por una parte, este no cae en una visión teleológica en que al *adyacente posible* adopta, de antemano, el camino de la *inteligencia* (en tanto que esta se constituiría en la fuerza más poderosa del universo) y, por otro, para que la velocidad de avance sea sostenible (en su generación de novedad que rompe simetrías) se debe afrontar directamente la cuestión del *tiempo*: “Para que ello fuera así, *el tiempo debería presentar una direccionalidad hacia esa ruptura continua de simetrías* y la flecha del tiempo apuntaría en tal dirección”<sup>1524</sup>. De este modo, no sería el incremento de la entropía establecido por la segunda ley de la termodinámica el que produciría la flecha del tiempo, sino que, por el contrario, esta emergería a partir del perpetuo despliegue creativo de un universo que expande sistemáticamente su *adyacente posible* y, “conforme nuevas entidades hicieran su aparición, el universo como un todo sería capaz de romper nuevas simetrías, expandiendo así su diversidad, complejidad y clasicismo tan rápido como fuera posible”<sup>1525</sup>. No podemos entrar aquí a explicar en detalle la extensa y compleja problematización especulativa desarrollada por Kauffman (aunque, más tarde, volveremos sobre un importante asunto). De momento, simplemente adelantemos que, desde nuestra perspectiva, *esa direccionalidad hacia la ruptura continua de simetrías*, en el caso de la biosfera, implica la ejecución de una difracción del devenir que se ejecuta no sólo en clave espacial/material (a saber: mediante “el potencial químico real que hay entre lo actual y ese *adyacente posible*, entre los sustratos existentes y los eventuales productos que no existen aún”<sup>1526</sup>), sino que también como *desequilibrio temporal* (a saber, difracción de *un contratiempo* y *un sobretiem*po en el devenir del espacio-tiempo) que amplifica el devenir creativo del universo.

Así, la problematización sobre la *direccionalidad del tiempo* no pasaría sólo por sustituir un sentido *entrópico* por uno *creativo* (en la lógica del *adyacente posible*), sino que, a su vez, implicaría comprender cómo dicha

---

<sup>1524</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 210.

<sup>1525</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 356.

<sup>1526</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 328.

*flecha de tiempo* se difracta en dos series (contraviniente y sobreviviente) que amplifican el *devenir asimétrico/irreversible* del tiempo. En efecto, para Kauffman, la construcción co-evolutiva de la biosfera da cuenta de una *complejidad acumulativa* (recordemos: conforme nuevas entidades hacen su aparición, el universo como un todo es capaz de romper nuevas simetrías expandiendo su diversidad y asaltando su *adyacente posible*) que, sin embargo, en el campo de la biosfera es aprehendida únicamente a partir de la co-evolución de diferentes formas de vida (a saber, la emergencia de nuevas entidades), pero no de la co-evolución de dos líneas operativas (a saber, entrelazamiento encabalgado de la metabiótica y la metafísica). Siguiendo esta línea, Kauffman podrá argumentar –como ya vimos– que existe un único y mismo proceso creativo que se amplifica (que nos conduce del Universo a la Biosfera y, de esta, a la Econósfera) en una lógica acontecimental que, sin embargo –he aquí la emergencia de un asunto fundamental–, entrelaza dos líneas operativas diferenciales; a saber, la mecánica cuántica y la mecánica clásica. No obstante, acorde a la ritmicidad acontecimental de su pensamiento, este sentenciará que *ambos reinos se hacen eco en la ejecución de las células vivas* y estas, al operar de forma co-evolutiva construyendo una biosfera, amplificarían a su vez –en un entrelazamiento enredado–, las dos asimétricas líneas operativas:

“No parece, pues, demasiado descabellado pensar que *las células residan a la vez en los reinos cuántico y clásico* (...) las células pueden encontrar su camino hacia lo adyacente posible por medio de la superposición cuántica de muchas posibilidades simultáneas, cuya decoherencia da lugar a acciones clásicas concretas (...) Quizás las células «hagan incursiones» en su adyacente posible mediante la mecánica cuántica y, una vez se produce la decoherencia, actúen de forma clásica. Tal vez exista *una cierta perspectiva interna* a través de las cuales las células aprehenden su mundo”<sup>1527</sup>.

Ahora bien, aceptar que se resida a la vez en ambas líneas operativas (en lo cuántico y lo clásico, en lo metafísico y lo metabiótico) no es equivalente a

---

<sup>1527</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 209, la cursiva es nuestra.

sentenciar que, en la bio-esfera del planeta, es únicamente en las células vivas que opera este encabalgamiento operativo (siendo la evolución de sus múltiples formas de *pliegue* la que co-construye una biosfera), desconociendo, por ende, la residencia ecológica de ambos reinos en otras series (por ejemplo, del doblez heautónomo) que no son sólo un preámbulo y/o relevo de un único y mismo proceso acontecimental amplificado. Para nosotros, toda forma de vida, en tanto que *se hace eco*, reside en la operación metafísica y en la operación metabiótica (es decir, que se ejecuta un *movimiento de despliegue* que difracta el devenir); lo cual, sin embargo, no quiere decir que ese *despliegue* no se ejecute, a su vez, en una serie propia (a saber, "*pliegue-despliegue-repliegue*" y "*sobre-despliegue*") que, haciéndose eco *entre ellas* (es decir, ejecutando una asimetría *espacio/temporal*, en que se encabalgan ejercicios de plegado autónomo y doblez heautónomo) y *en sí mismas* (operando una asimetría *témporo/espacial*, en que cada serie amplifica su propio encadenamiento acumulado de operaciones metaestables), se hacen eco del devenir del universo (eco-grafiándolo y yendo a su encuentro; pero, también, haciéndose eco de sus propios modos operativos de funcionamiento). En este sentido, diremos que, como bien apunta Kauffman, en la biosfera terrestre se produce una convivencia creativa y simultánea de la operación clásica y la operación cuántica; pero, a diferencia de él, no aprehendemos esta residencia únicamente desde *la perspectiva interna* del ejercicio de plegado (como *adentro del afuera*) que ejecutan y ejercitan las células (lo cual, para nosotros –como explicaremos luego– se constituye en una amplificación protagónica de la serie operativa de la mecánica cuántica), sino que, también, desde *la perspectiva externa* de los dobles que, ejecutando *espacio/temporalmente un afuera que se adentró*, se constituyen en una amplificación protagónica del despliegue mecánico/clásico de un universo en expansión.

Dicho en otros términos: *la vida, para nosotros, se constituye en una amplificación a escala gravitatoria (clásica) del comportamiento probabilístico del universo a escala cuántica*. He aquí su constitutiva *equivocidad y errancia* que, sin embargo, también se hace eco (de forma diferida) en la serie de *sobre-despliegue* con que una región del afuera, *sin plegarse, se adentra* en un proceso que *habilita el habitar* mediante un entrelazamiento complejo alejado del

equilibrio (es decir, ejecutando un encabalgamiento ecológico diasimétrico) que difracta el devenir material en un despliegue de *pliegues y dobleces* y el devenir temporal en ejecuciones *contravinientes y sobrevinientes*. En esta línea, las células vivas efectivamente residen *a la vez* en el reino cuántico y en el clásico, pero de un modo por completo diferente al hipotetizado por Kauffman y, a la vez, la problematización ecológica sobre la biosfera deja de gravitar en torno a la idea de una única y misma malla en la que todo se conecta a partir de una única serie operativa (ya sea esta espectral o vitalista). De este modo, en tanto que el *dobleces ecológico* se constituye en el *sobre-despliegue* metabiótico de la red autopoiética/simpoiética que construye y distribuye una interioridad metafísica particular y colectiva por todas las regiones del globo, debemos alejarnos de las lecturas que conciben a la biosfera como una totalidad viva, autónoma y auto-organizada en sí misma. Pero también, en efecto –y, probablemente, con más rapidez y urgencia–, debemos alejarnos de las *planicies espectrales* en que lo fundamental de la vida nos lo enseña y descubre el protagonismo sempiterno de la muerte (recordemos que, para Morton, la muerte es el hecho que debe encontrar la *ecología oscura*). Si los *excesos de vida* ignoran que el derrame es meta-biótico, los *vacíos de muerte* no comprenden que es meta-físico (es decir, vitalista) el espaciamiento del ejercicio de pliegue; y, por ende, hacen que la disimetría vital se explique desde el vacío, la muerte y la ausencia. En este sentido, si bien ambos se equivocan, las *planicies espectrales* lo hacen doblemente. Los excesos de vida, al menos, se hacen eco del devenir difractivo sin caer en el vacío de dos hebras que, en realidad, nunca se separan. Irreductibles, pero encabalgadas, la serie cuántica y la clásica, el despliegue metafísico y el metabiótico, difractan el devenir en dos series operativas que no abren una brecha abismal que, al ejecutarse *entre* presencia y ausencia, *entre* existencia y apariencia, hacen que cada cosa (y ya no sólo el ser humano) sea *menos que la suma* de sus partes amplificando un espectral y siniestro vacío.

Nuestra hermandad con todas las cosas no está dada por la falta, conduciéndonos, desde la angustia de coexistir con otros –como mucho–, a “encontrar en el horror alguna forma de risa”<sup>1528</sup>. Si nos encomendamos a la capitana muerte, en desiertos de tedio y vacío, un oasis de horror se abre en

---

<sup>1528</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 176.

todos los entes como espectral abismo conectivo. Ahora bien, nuestra hermandad con todas las cosas no está dada, tampoco, por la apertura de unas horizontales *praderas vitalistas* en que se rechaza cualquier irrupción de la trascendencia, la muerte y el vacío. Se dirá, por ejemplo, que “nada que no sea la *esterilidad de la costumbre* justifica el énfasis en la muerte como el horizonte de los debates sobre los límites de nuestra comprensión de lo humano”<sup>1529</sup>. Posteriormente, acorde a una compleja y paradójica *ritmicidad acontecimental* que debe dar cuenta de los *dos* (vida y muerte) ya que se ejecutan siempre *a la vez* (con un sempiterno predominio operativo de lo vivo), la misma autora incluirá una problematización sobre la muerte y lo inhumano<sup>1530</sup> que, sin embargo, *encuentra en la vida alguna forma de muerte* de modo siempre secundario e inverso al que *encuentra en el horror alguna forma de risa*. Siguiendo este ritmo, Haraway nos invitará a *continuar con el problema* (no a solucionarlo), aceptando que estos “tiempos confusos están anegados de dolor y alegría” y, de paso, incorporando de modo explícito a la muerte (pero, se trata aquí, de cultivar un buen morir; a saber, un morir acompañado junto a otros vivientes, y no de vivir en la oscuridad junto a otros muertos vivientes)<sup>1531</sup>. Pero nuestra hermandad con todas las cosas no está dada ni por la muerte ni por la vida. Nuestra hermandad con todas las cosas –en realidad– *no está dada*, sino que debe hacerse (y se hace de forma *inminente*). Lo queramos o no, nos hacemos eco; pero –como hemos visto–, contamos con múltiples formas de hacerlo. Por ello, debemos amplificar la mayor cantidad de entidades y operaciones posibles (como apunta Haraway, se necesita “una emergente «nueva síntesis» [en que...] se enlazan ecologías, evolución, desarrollo, historia, afectos, capacidades y tecnologías humanas y no humanas, y más”<sup>1532</sup>; y que, de forma correspondiente, adopta en Morton la forma de un pensamiento ecológico con *ambición totalitaria* para el que “cualquier opinión que eluda esa «totalidad»

---

<sup>1529</sup> Braidotti, R. *Transposiciones*. Op. Cit., p. 65, la cursiva es nuestra.

<sup>1530</sup> Braidotti, R. *Lo posthumano*. Op. Cit.

<sup>1531</sup> “Mi narración multiespecies trata sobre la recuperación en historias complejas tan llenas de muerte como de vida, tan llenas de finales, y hasta de genocidios, como de principios”. Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., pp. 31-32.

<sup>1532</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 105.



forma parte del problema”<sup>1533</sup>), sin que el hecho de asumir que todo, en última instancia, se encuentre entre sí ecológicamente conectado, nos lleve a vislumbrar un único y mismo clamor operativo que hace descuidar la especificidad y proximidad de las conexiones y entrelazamientos encabalgados.

En ello cae Haraway y Morton, pero caen en mundos disímiles (la *Terrápolis* del Chthuluceno, y las *planicies espectrales* de la ecología oscura). Incluso cuando dicen lo mismo, ambos dicen algo distinto (de modo similar al *Augenblick* pronunciado por los labios de Nietzsche o Heidegger). Ciertamente, Haraway podría hacerse eco de la siguiente afirmación de Morton: “Nuestra única tarea consiste en incluir cada vez más seres”<sup>1534</sup>. Para ella, en efecto, se trata precisamente de “configurar mundos de manera conjunta, en compañía”<sup>1535</sup> de todos los *terráqueos* (humanos, animales, plantas, objetos tecnológicos, rocas y bacterias), pero, en este caso, la ampliación del círculo del nosotros se hace a partir de un exceso de vida, y no de un vacío/falta constitutiva. De este modo, si bien la *generación de parentesco* puede llegar incluso a poner en juego la oscuridad y el terror (“quiero seguir con el problema, y la única manera que conozco de hacerlo es con alegría generativa, terror y pensamiento colectivo”<sup>1536</sup>), nada más alejado del *Chthuluceno* que aprehender este parentesco desde el protagonismo de la angustia (para Morton, como vimos, el saber que se proviene de otros y que se está continuamente emparentado con otros seres humanos y no-humanos hace que *el modo básico de la consciencia ecológica sea la angustia*). Por otro lado: ambos, a su vez, coinciden en criticar la naturalización romántica de la Naturaleza<sup>1537</sup> y, de paso, en la necesidad de deconstruir el antropocentrismo sin acercarse a la figura del posthumano. Para Morton, por ejemplo, la ecología tradicional y el posthumanismo hacen una extraña pareja que, conjugando Naturaleza y Anti-naturaleza, eluden enfrentarse a las nieblas y el vacío que emerge paradójica y espectralmente entre ellas. Haraway, por su parte, afirmará que “la categoría de especies compañeras me

---

<sup>1533</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Op. Cit., p.21.

<sup>1534</sup> Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., p. 152.

<sup>1535</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 99.

<sup>1536</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 60.

<sup>1537</sup> “Tierra/Gaia es creadora y destructora, no un recurso para ser explotado o una pupila para ser protegida, ni una madre lactante que nos promete nutrición”. Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 78.

ayuda a rechazar el excepcionalísimo humano sin invocar el posthumanismo”<sup>1538</sup>; pero, en este caso, el rechazo se explica a partir de la propuesta de un *com-post multiespecies* en que el ser humano es un actor más y no, como en el caso de Morton, en que “el pensamiento ecológico reserva un lugar especial para el «sujeto»: la mente, la persona, incluso el alma” (es decir, que hay *un lugar especial* para una *espectralidad posthumana* que no conjuga únicamente la sustancia fácil de la pura vida). Por ello, no es de sorprender que este último insista en el tema de la “*consciencia*” ecológica (aseverando, incluso, que “la ecología equivale a menos Naturaleza y más consciencia”<sup>1539</sup>) mediante una recreación oscura del *Antropoceno* (que pretende hacerse cargo de que el Antropo/Humano es el principal responsable de la actual crisis climática, aunque no quiera ser consciente de ello), mientras que Haraway prefiere inventar un nuevo escenario (el *Chthuluceno*) que, sin ignorar el rol pernicioso que actualmente desempeña el ser humano, prefiere pensar un mundo en que “los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal”<sup>1540</sup> que se pone en juego. Haraway, en efecto, es enfática en recalcar que con un actor tan mediocre (es decir, con el Homo/Antropo en tanto que jefe ejecutivo autocreado y destructor de planeta) no se puede contar y crear una buena historia. Y lo que necesitamos, en estos tiempo de urgencia climática inminente, son precisamente historias multiespecie de devenir horizontal y creación conjunta. En este sentido, Haraway reivindicará la vitalidad horizontal y simpoiética de su *Chthuluceno* sentenciando que, “¡no cabe duda de que un tiempo tan transformador sobre la tierra no debe llamarse Antropoceno!”<sup>1541</sup>; y Morton, desde una oscuridad espectral que parece reírse de la ingenuidad con que se conjuga *la sustancia fácil de pensar*, responderá que dicho proyecto se encuentra “atrapado en una viscosa red de ideologías «integradas y encarnadas», es decir, [en] la creencia de que vivimos en un «mundo vital»”<sup>1542</sup>.

Como se puede apreciar, en ambas propuestas se ejecuta *una ritmicidad acontecimental* del pensar a escala planetaria que entre/teje una malla enredada

---

<sup>1538</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 36.

<sup>1539</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Op. Cit., p.38.

<sup>1540</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 95.

<sup>1541</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 60.

<sup>1542</sup> Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Op. Cit., p. 149.

y no totalitaria en que todo se conecta sin un privilegio exclusivo de lo humano (como dominio antropocéntrico) y en que, además, las diferentes entidades que pueblan esa malla abierta y múltiplemente entrelazada no poseen una identidad fija (lo cual, de paso, implica que se deconstruyen y disuelven todas las dicotomías y divisiones clásicas de la lógica binaria: como humano/animal, hombre/mujer o natural/artificial). Dicho en otros términos: ambas propuestas reconocen y ejecutan una misma ritmicidad y escenario complejo a escala global que, sin embargo, mediante una *aprehensión vital* (a saber, las praderas del *Chthuluceno*) y una *conceptualización espectral* (es decir, las planicies del *Antropoceno*) se disputan de un modo radicalmente diferente la comprensión del acontecimiento. Como lucidamente apunta Haraway: “pensar debemos, debemos pensar (pero...) el diablo está en los detalles”, razón por la cual “importa qué pensamientos piensan pensamientos, importa qué historias cuentan historias”<sup>1543</sup>. No es casual, en este sentido, que cuando se define el *Chthulu-ceno*, se deja explícitamente en claro que no se trata, aquí, del *Cthulhu* de Lovecraft ni de ningún otro monstruo o deidad de gestación única: “Cthulhu, el que se deleita con la ciencia ficción de H. P. Lovecraft, no juega ningún papel para mí (en tanto que...) las espantosas serpientes chthónicas del submundo de Lovecraft solo eran terribles en el modo patriarcal”<sup>1544</sup>. Como vimos previamente, no se trata de que Haraway defienda un vitalismo ingenuo y fácil de pensar en que no hay cabida para el terror y la muerte (de hecho, inmediatamente después de la anterior cita, esta especifica que “el Chthuluceno tiene otros terrores, más peligros y generativos (...de) serpientes enredadas y fuerzas tentaculares”), por lo que la renuencia (y la renuncia) es respecto al modo *patriarcal/espectral* de acercarse a la oscuridad de la niebla. Para ella, de lo que se trata es de “seguir un hilo en la oscuridad”<sup>1545</sup>, sin extender la niebla y el vacío a nuestro interior y a la totalidad de la Tierra. De este modo, las conexiones son siempre *excesivas* (y no *sustractivas*), generando *parentescos raros* inter-especies (y no *especies raras* debido a la vacuidad inesencial que les concierne). En definitiva, lo que ella denuncia es que “los espacios vacíos (...) son

---

<sup>1543</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., pp. 83 y 71, respectivamente.

<sup>1544</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 260.

<sup>1545</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 22.

malas ficciones para pensar”<sup>1546</sup>, en tanto que –por ejemplo–, conducen a elegir y producir historias patriarcales/espectrales en que las *fuerzas tentaculares* son aprehendidas como una oscura niebla que nos envuelve y atraviesa (escribía Thacker, reivindicando la figura de Lovecraft, sobre “el murmullo subarmónico de los negros vacíos tentaculares”<sup>1547</sup>), mientras que Haraway, por su parte, construirá historias en que *lo tentacular* no es conceptualizado como una impersonal y terrorífica niebla (a saber, como un *mundo-sin-nosotros* que es el polvo de este planeta), sino que *lo tentacular somos nosotros* los terrícolas/chthónicos (“los chthónicos son seres de la tierra [...] los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas”) y “las potencias y poderes tentaculares de la tierra”<sup>1548</sup>.

Ahora bien, a pesar de que prefiramos contar nuestra historia del *doble ecológico* junto a la visión vitalista de Haraway, no podemos pasar por alto la zona de ejecución meta-biótica a la que apunta el relato de Morton y Thacker. Si bien –como hemos insistido–, la operación metabiótica no guarda relación con el vacío, la espectralidad y la muerte, sí que se trata de un zona operacional de *sobre-despliegue* que envuelve y atraviesa a las redes autopoiético/simpoiéticas entretejidas por las diferentes formas de vida viviente. Haraway, de hecho, es capaz de entreverlo cuando reconoce que, en estos tiempos de urgencia global/planetaria que amenazan la estabilidad ecológica, “lo que se necesita es una acción y un pensamiento que no encajen en la cultura capitalista dominante”<sup>1549</sup>; es decir, que debemos *crear una nueva historia* de convivencia horizontal que *sobre-despliegue* el modo de organización actual de nuestro mundo, convirtiéndose en una alternativa real y concreta al *Capitaloceno* (en particular) y al *Antropoceno* (en general). En efecto, “*otro mundo* no sólo es urgentemente necesario, sino también posible (...) los Confinados-a-la-Tierra necesitan *una historia de vida* menos binaria, más tentacular”<sup>1550</sup> (es decir, menos oscura, mortífera y espectral), a la cual se denominará *Chthuluceno*. Este es el *otro mundo vital y tentacular* que debe *sobre-desplegar* al

---

<sup>1546</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 261.

<sup>1547</sup> Thacker, E. *En el polvo de este planeta*. Op. Cit., p. 145.

<sup>1548</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., pp. 20 y 156, respectivamente.

<sup>1549</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 83.

<sup>1550</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., pp. 89 y 77, la cursiva es nuestra.

*antropoceno/capitaloceno* actual. Porque no se trata de que Haraway niegue la existencia real y concreta de la historia fálica y espectral en la que actualmente residimos (de hecho, ella llega a reconocer que “seguiremos necesitando el término *Antropoceno*. Yo también lo usaré, aunque con moderación”<sup>1551</sup>), pero este será utilizado precisamente para *sobre-desplegarlo* y llevarlo a otro lado, para “salir con fuerza del Antropoceno hacia otra historia lo suficientemente grande (que...) pueda llevarnos al interior de los holobiotomas de Terrápolis y aumentar nuestras posibilidades de estrellar las naves de los Héroes del siglo XXI contra un arrecife de coral vivo, en lugar de permitirles chupar la última gota de fósil de las rocas muertas”<sup>1552</sup>.

Porque la *ficción especulativa*<sup>1553</sup> que reivindica con fuerza Donna Haraway, permite no sólo dar cuenta de los procesos de *pliegue-despliegue-repliegue* que entretejen por todo el planeta las redes de seres vivos y no-vivos, sino que, también, permiten *sobre-desplegar* dicho proceso de despliegue. Dicho en nuestros términos: resulta fundamental distinguir la construcción abierta, no-totalizable y compleja de una red simpoietica como interioridad colectiva (ejecutada desde una operación metafísica que se distribuye a escala planetaria), y la ejecución metabiótica que *sobre-despliega* dicha escala como tecnología de gobierno; a partir de la cual, por ejemplo, se puede hacer frente a la catástrofe climática proponiendo *otro mundo* (como el *Chthuluceno*) con otra forma de gobierno (no “antroposcena”<sup>1554</sup>, por ejemplo), con la cual generar nuevas alianzas que permitan controlar las emisiones de gases de efecto invernadero, la deforestación, la elevación del nivel del mar, la presencia de elementos radioactivos, la contaminación causada por el uso excesivo e innecesario de plásticos y, en general, que nos permitan crear nuevas *tecnologías de gobierno* para *despegarnos y salir con fuerza y rapidez de la*

---

<sup>1551</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 84.

<sup>1552</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 91.

<sup>1553</sup> Haraway, de hecho, pone en juego constantemente las “prácticas SF” como motor creativo y generativo de su texto; es decir, la *Speculative Fabulation*, *Science Fiction*, *String Figure*, *Speculative Feminism*, *Scientific facts* y *So Far* como multiplicidad operativa que permite “animar al Chthuluceno tentacular de los Mil Nombres”. Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., pp. 21 y 141.

<sup>1554</sup> El acto de replegar lúdicamente el *antropoceno* y lo *obsceno* ya fue ejecutada recientemente por Kiza, B. *Antropoceno obsceno: sobrevivir a la nueva (i)lógica planetaria*. Barcelona: Icaria, 2019.

*narración fálica del Antropoceno*: “nuestro trabajo es hacer que el Antropoceno sea lo más corto/estrecho posible y cultivar de manera recíproca, de todas las formas imaginables, épocas venideras que puedan restaurar refugios”<sup>1555</sup> (a saber, que permitan restaurar ese “antro” planetario que ha generado el “antropo” obscuro). La “ficción”, en este sentido, se constituye en un *dispositivo excariótico* que permite *sobre-desplegar* la interioridad particular y colectiva de las redes autopoietico/simpoiéticas y, en esta apreciación, surge un doble foco de tensión con la propuesta de Haraway. Partamos por el último; a saber, por el rol que ella asigna a la función autopoietica y, luego, nos abocaremos a problematizar la *ficción/narración* como dispositivo excariótico de *sobre-despliegue*.

Como anunciamos previamente, el *Chthuluceno* de Haraway (en tanto que nuevo mundo en que “devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto”<sup>1556</sup>), se hace eco de forma protagónica del concepto de *simpoiésis* (aprehendido como *generar con*), inspirado en el trabajo de Lynn Margulis y, de paso, procura alejarse de la problematización *autopoietica* (de la cual, no obstante, se hace eco la propia Margulis al formular el concepto de *simbiogénesis* y la hipótesis *Gaia*) propuesta originalmente por Francisco Varela y Humberto Maturana. En esta línea, Haraway reconocerá que “la autopoiesis fue crucial para la transformadora teoría de la simbiogénesis de Margulis, aunque creo que si viviera aún y pudiera abordar la cuestión, Margulis preferiría más bien la terminología y los poderes figurativo-conceptuales de la simpoiésis”. Pero, es más. Inmediatamente Haraway añade lo siguiente: “Sugiero que Gaia es un sistema tomado como autopoietico que es realmente simpoiético”<sup>1557</sup>. No realizaremos ahora un análisis comparativo de ambos conceptos (lo cual ya hicimos en nuestro segundo movimiento), sino que tan sólo enfatizaremos el hecho de que Haraway intenta reiteradamente reemplazar el concepto de *autopoiesis* en tanto que este *no es lo suficientemente bueno* como para constituirse en uno de los mecanismos protagónicos con los cuales narrar la historia del *Chthuluceno*. “Los sistemas autopoieticos son interesantísimos:

---

<sup>1555</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 155.

<sup>1556</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 24.

<sup>1557</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 268.

atestiguan la historia de la cibernética y las ciencias de la información. Pero *no son buenos modelos* para los mundos vivos y agonizantes y sus bichos (...) El individualismo limitado (o neoliberal) enmendado por la autopoiesis *no es lo suficientemente bueno*, figurativa ni científicamente: hace que nos desencaminemos por senderos letales<sup>1558</sup>; a saber, por lo senderos letales de Antropoceno. En efecto, Haraway insiste en vincular la *autopoiesis* (aprehendida mediante la caricatura de unas “unidades pre-existentes en relaciones de competencia que toman todo el aire de la atmósfera”) con el *Antropoceno* (que “depende demasiado de lo que debería ser una teoría de las relaciones «impensable», es decir, la antigua teoría del individualismo utilitario limitado” que Haraway insiste en vincular con la autopoiesis). Esto, como vimos en nuestro segundo movimiento, pasa por alto de forma grosera el hecho de que la teoría de la autopoiesis, si bien presta atención a la auto-producción de un dominio de existencia individual (es decir, a los procesos metabólicos mediante los cuales las células vivientes generan una *clausura operacional de cierre*), para que este proceso se pueda desarrollar resulta *necesario e ineludible* que cada pliegue viviente se encuentre *acoplado estructuralmente* al medio y a otros seres vivientes (razón por la cual, en modo alguno, se trata de unidades cerradas y pre-existentes que, por ende, se convierten en malos modelos para aprehender el funcionamiento de los seres vivientes). La propia Haraway parece ser consciente de este asunto cuando matiza sus opiniones de la forma siguiente: “siempre que la autopoiesis no signifique «autocreación» autosuficiente, la autopoiesis y la simpoiesis, destacando y dando contexto a *diferentes aspectos de complejidad sistémica*, están en fricción generativa, o en pliegues generativos, más que en oposición<sup>1559</sup>. Esta apreciación nos parece nutritiva, acertadísima y bella. Si bien Haraway no correrá el peligro de otorgar a los procesos autopoieticos un protagonismo operativo en ciertos aspectos de dicha fricción generativa con que se despliega la complejidad sistémica de la vida (para ella “la simpoiesis abarca la autopoiesis [y no a la inversa], desplegándola y extendiéndola de manera generativa<sup>1560</sup>), dicha apreciación, por un lado, resulta más justa y asertiva

---

<sup>1558</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., pp. 63-64.

<sup>1559</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 102, la cursiva es nuestra.

<sup>1560</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 99.

respecto a los modos operativos que se ponen en juego en la ejercitación de las diferentes formas de vida, y, por otro lado –que, en realidad, es el mismo–, permite vislumbrar los *entrelazamientos* operativos de protagonismos variables que emergen, se amplifican y encadenan *ecológicamente* en el despliegue de su *fricción generativa*. Dicho de otro modo: si bien Haraway considera que la autopoiesis no es un concepto lo suficientemente bueno para narrar la historia del *Chthuluceno*, finalmente es capaz de comprender que este, en el operar simpoiético, igualmente *se hace eco*. De modo análogo, si bien el *Antropoceno* y el *Capitaloceno* son historias nefastas y cuentos fálicos que deben ser prontamente superados, no es menos cierto que Haraway reconoce que en el *Chthuluceno* debemos *ecológicamente* incorporarlos haciéndonos eco: “el Chthuluceno, todavía inacabado, debe recolectar la basura del Antropoceno, el exterminismo del Capitaloceno; trocear, triturar y apilar como un jardinero loco, hacer una pila de compost mucho más caliente para pasados, presentes y futuros aún posibles”<sup>1561</sup>.

Sin embargo, en tanto que Haraway no aprehende el juego de protagonismos variables de las ejecuciones autopoieticas verticales (protagónicas, por ejemplo, en la puesta en marcha de las ramificaciones eucarióticas) y las operaciones simpoiéticas horizontales (que desempeñan un rol preeminente en la ejercitación rizomática de redes procarióticas), no logra comprender: a) la emergencia de un dominio operativo excariótico y las disposiciones ejecutivas metaestables con que este se ejecuta a sí mismo (como individualidad particular y colectiva) y a su medio/entorno (tanto biótico como no-biótico); y b) no logra aprehender que este dominio meta-biótico, siempre presente en la ejecución de los pliegues vivientes, no sólo es irreductible desde un punto de vista operativo (ejecutando “dobles” que *sobre-despliegan*, y no “pliegues” que *pliegan-despliegan-repliegan*), sino que, además, a partir de la ejecución excariótica es esta línea operativa la que se comienza progresivamente a volver protagónica. Por ello, aunque Haraway comprenda la importancia de la *ficción especulativa* (con que se comienza a narrar la historia vital del *Chthuluceno*) que permite *sobre-desplegar* la escala planetaria actual del Antropoceno, ella insistirá en otorgar un protagonismo sempiterno a lo

---

<sup>1561</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 98.



simpoiético en relación a lo autopoietico (es decir, que hace del “devenir-con” el horizontal y fundamental acontecimiento) y se ahoga, así, no sólo al modo de operar autopoietico en un único y mismo océano, sino que también al operar *ecopoietico* que no sólo se *sobre-despliega* en sí mismo (es decir, que se redobla y desdobla en un *doble ecológico* y un *doble robótico*), sino que también, mediante la *ficción especulativa* (entre otros modos operativos), es capaz de *sobre-desplegar* las propias redes autopoietico/simpoiéticas hacia nuevos rumbos de gobierno como los del *Chthuluceno*.

Porque la *dicción* y la *ficción*, como vimos, emergen como dispositivos tecnológicos que permiten *sobre-desplegar* y direccionar el despliegue de los pliegues vivientes. Para Haraway, en efecto, de lo que se trata es de generar “un «nosotros» nacido a través de la fabulación”<sup>1562</sup> y, en una línea similar, Latour sentenciará que “tenemos que imaginar el «nosotros» del que se supone que los humanos forman parte al asumir responsabilidad por el antropoceno”<sup>1563</sup>. Vimos, también, como Nick Bostrom, en su calidad de director del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford, se dedicaba a imaginar futuros posibles sobre las relaciones éticas, económicas y políticas que se establecen entre la *vida* (principalmente humana) y una cada vez más poderosa *tecnología* (mediante técnicas de construcción de escenarios ficcionales: *scenario-based/scenario-planning*) que, de paso –he aquí lo fundamental–, no se limitan sólo a imaginar futuros de forma abstracta y puramente intelectual, sino que también tienen por labor desarrollar una serie de medidas concretas que permitan *hacer que estos sucedan*. Como destaca Ringland, un escenario no concluye con su realización y planificación escrita, sino que contempla –también–, los estados finales del proceso y el trabajo estratégico, poniendo especial énfasis en asegurar las capacidades requeridas y las acciones necesarias para llevarlos a cabo de forma efectiva<sup>1564</sup>. En tanto que la complejidad actual de nuestras sociedades globales que se articulan protagónicamente a *escala planetaria* impiden desplegar *tecnologías de gobierno* efectivas mediante la utilización, por ejemplo, del cálculo estadístico (en que se pre-establece un

---

<sup>1562</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 208.

<sup>1563</sup> Latour, B. “Esperando a Gaia”. Op. Cit., p. 72.

<sup>1564</sup> Ringland, G. *Scenario Planning. Managing for the Future*. West Sussex: John Wiley & Sons, 1998.

espacio cerrado de configuraciones a escala local), el imperativo actual implica *estar preparado* con anterioridad a la emergencia del acontecimiento (ya sea este una pandemia, un ataque terrorista o una explosión de superinteligencia<sup>1565</sup>). De este modo, la *monitorización a tiempo real* (ejecutada mediante la red de *dobleces robóticos*) en conjunción con la *imaginación de escenarios futuros* (con que se construye y gobierna a escala planetaria el *doble ecológico*), permiten desplegar *tecnologías de gobierno metabióticas* en que se ejecuta, en palabras de Raskin, *el arte del equilibrio entre ciencia e imaginación*<sup>1566</sup>. Si bien para nosotros no se trata de un equilibrio, ni mucho menos de un remozado matrimonio entre ciencia, arte y/o religión –antes bien, lo que tenemos, es un *plano de inminencia hojaldrado* en que se hacen eco los dispositivos dictivos, fictivos, frictivos y constrictivos (es decir, mágicos, estético/religiosos, filosóficos y científicos), a la par que por sus *agujeros* se cuele una protagónica niebla producida por los *dobleces robóticos y ecológicos* que los sobre/despliegan–, resulta importantísimo destacar y tener en cuenta el rol que la ficción desempeña hoy en día en la ciencia. Como sostiene Haraway –desde otra sensibilidad político/teórica– “el hecho científico y la fabulación especulativa se necesitan mutuamente”<sup>1567</sup> para *colonizar el futuro* desde una nueva historia de florecimientos multiespecies sobre la Tierra que no extienda y profundice los modos de narración falocéntricos. Y esto, incluso, será aseverado desde el propio campo de estudio científico de la vida:

“Y los biólogos contamos historias. Si estoy en lo cierto, si la biosfera sigue adelante a pesar de todo, con sus adaptaciones y sus exaptaciones, creando y destruyendo formas de vida, existe una

---

<sup>1565</sup> En efecto, las técnicas de construcción escenarios, en tanto que *historias y/o descripciones vívidas de un futuro posible* (JRC, 2005; Lindgren y Bandhold, 2003), se constituyen en dispositivos fundamentales para el funcionamiento del campo económico y la teoría de decisiones (Phadnis, Caplice, Sheffi y Singh, 2015); jugando un papel privilegiado en temas referidos al impacto climático y estudios de la biodiversidad (Catano, et. al, 2015); en el mundo del management y los nuevos modelos de “virtual human resource development” (McWhorter y Lynham, 2014); así como en cuestiones referidas a la biomedicina y la bioseguridad (Lakoff, 2015; 2008), el bioterrorismo (O’Toole, 1999) y dimensiones militares y de inteligencia (NIC, 2004).

<sup>1566</sup> Raskin, P.; Banuri, T.; Gallopín, G.; Gutman, P.; Hammonnd, A.; Kates, R. y Swart, R. *Great Transition. The Promise and Lure of the Times Ahead*. Op. Cit.

<sup>1567</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 21.

razón fundamental para contar historias. Si no cabe preestablecer finitamente todas las categorías que pudieran ser relevantes, ¿cómo hablaríamos de la emergencia en la biosfera o en nuestra historia – un fragmento más de aquella– de nuevas categorías, nuevas funcionalidades o nuevas formas de ganarse la vida? Esos son los actos de los agentes autónomos. Las historias no sólo son relevantes (...) La biosfera, adaptativa y propagativa, funciona así y parece ser crucial narrar historias para poder entender lo que hace”<sup>1568</sup>.

Y no sólo para entenderla –añadiríamos nosotros–, sino que también para hacer que se amplifique y *sobre-despliegue* de acuerdo a dicha historia, y no de acuerdo a otro relato o a la simple ejecución inmediata de *pliegue-despliegue-repliegue* con que las redes simpoiéticas horizontales se propagan y pueblan la Tierra. Porque, lo queramos o no reconocer, nuestras ficciones especulativas sobre el futuro de la humanidad o de la Tierra no son sólo dispositivos comprensivos que permiten hacer diagnósticos y gestionar ciertas dimensiones de nuestro presente, sino que determinan y direccionan los movimientos de *sobre-despliegue* con que nos gobernamos metafísica y metabióticamente. Haraway, sin lugar a dudas, es consciente de ello cuando insiste en narrar el nuevo relato vitalista del *Chthuluceno* que nos permita salir de la lógica nefasta del antropoceno. Sin embargo, este *sobre-despliegue* fictivo-especulativo es aprehendido por ella como un movimiento más de *pliegue-despliegue-repliegue* y, al hacerlo, no sólo se confunde la operación metafísica y la metabiótica (haciendo del *doble ecológico* heautónimo un gran pliegue vital autónomo), sino que, acorde a lo anterior, todas las formas de vida se vuelven capaces de ficción especulativa. “Narrar no puede seguir poniéndose en el cajón del excepcionalismo humano”<sup>1569</sup>, escribirá Haraway, argumentando que gran variedad de formas de vida –y no sólo los seres humanos– son capaces de generar *un lugar historiado* por sus prácticas semiótico-materiales. Como dirían Deleuze y Guattari, “pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto (...)

---

<sup>1568</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 190.

<sup>1569</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 72.

Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra<sup>1570</sup>, y esta práctica la realizan diferentes formas de vida, y no el *homo sapiens* de forma exclusiva. En efecto –como vimos en movimientos previos–, para ellos “el arte empieza tal vez con el animal, o por lo menos con el animal que delimita un territorio y hace una casa”<sup>1571</sup>, lo cual va completamente en línea con la defensa que ejecuta Haraway sobre un *lugar historiado* por las prácticas semiótico-materiales que ejecutan los animales e, incluso, las bacterias (en tanto que especies compañeras involucradas en el *antiguo arte de terraformar*).

Por ello, quitar la capacidad de narración de cajón del excepcionalismo humano implica contar las historias de las diferentes formas de vida que hacen territorio en modalidades entrelazadas y cooperativas, dejando de centrarse en la historia trágica del hombre cazador que lanza y construye *su mundo* con herramientas/armas/palabras: “es tanta la historia de la tierra que ha sido contada desde la esclavitud de la fantasía de las primeras palabras y armas hermosas (...) historia trágica con un único actor real (...) cazador embarcado en una misión para matar y traer de regreso el terrible botín”<sup>1572</sup>. Así, lo que está en juego son las *historias de la Historia* (es decir, los relatos fálicos de protagonismo humano) v/s las *historias de la Vida*, que podríamos denominar como *geohistorias* (las cuales no se escriben sólo con las *dicciones* y *ficciones* de una *palabra* humana, demasiado humana). No es casual, en este sentido, que Deleuze y Guattari nos hablen precisamente de una *geofilosofía* que permite “la constitución de una tierra y un pueblo que faltan”<sup>1573</sup>; diríamos, con Haraway, de una *Terrápolis* habitada por *criaturas chthónicas* horizontalmente entrelazadas y entrelazadas. La *geofilosofía* y la *geohistoria*, así, nos permiten “pensar-con” las diferentes especies vivas y entidades inorgánicas/tecnológicas “deviniendo-con” ellas en un único y mismo plano terráqueo *seriamente enredado*: “¡la alineación en la configuración de mundos debe ser un asunto seriamente enredado!”<sup>1574</sup>. Es con esta *alineación* horizontal, de hecho, que se evita caer en la *alienación* vertical de quienes *creen tener la respuesta* (en vez de *continuar juntos con el*

---

<sup>1570</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 86.

<sup>1571</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 185.

<sup>1572</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 72.

<sup>1573</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 110.

<sup>1574</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 76.

*problema*) y que, de paso, preservan y amplifican el *excepcionalismo de unos por sobre otros*: “Quienes «creen» que tienen las respuestas a las urgencias actuales son terriblemente peligrosos. Quienes rechazan existir *para* algunas formas de vivir y de morir y no otras son igualmente peligrosos”<sup>1575</sup>.

O bien, por decirlo junto a Deleuze y Guattari, “se piensa y se escribe *para* los mismísimos animales. Se deviene animal *para* que el animal también devenga otra cosa” y, haciendo esto (es decir, *haciéndonos eco* de nuestros/as compañeros/as), nosotros mismos nos transformamos a partir de este ejercicio de pensamiento: “Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan”<sup>1576</sup>. Pero, convertirse en otra cosa, *en algo que no piensa (como un animal, un vegetal o una molécula)*, ¿no implica reactivar ese excepcionalismo humano del que con tanta fuerza se escapa y reniega? Sin lugar a dudas; aunque –simultáneamente–, desde una perspectiva deleuziana se recordaría que el pensar, en tanto que relación entre el territorio y la tierra, sí que operaría en animales, vegetales y moléculas, de un modo análogo a cómo *una vida* (como inmanencia de la inmanencia) operaría como puro devenir en el despliegue de entidades no-vivas (o cómo, desde una perspectiva negativa, la *ecología oscura* y la *ontología orientada a los objetos* nos hablan de *una vida espectral* que se abre en el corazón de todas las entidades que mediante dicha vacuidad se entrelazan y comunican). *Pensar y narrar* mediante una *dicción* y una *ficción* excarióticas, sin embargo, es algo que tanto Deleuze como Haraway reconocen como operaciones que se despliegan exclusiva y/o protagónicamente en los seres humanos; sólo que, como hemos visto, se ampliará la aprehensión de la *narración* y el *pensamiento* más allá de la dicción, la ficción y la fricción (es decir, más allá de las armas/palabras), con la finalidad de eliminar el peligro que implica ese privilegio/excepcionalismo que sitúa a alguien (o un grupo, pueblo o especie) *por sobre* los otros en una lógica de fatídico verticalismo. Pero, ¿no es acaso la propia Haraway que nos llamaba a evitar el peligro de quienes creen tener respuestas excepcionales (en vez de continuar juntos con el problema) y que rechazan existir *para* algunas formas de vivir y de morir (privilegiando un

---

<sup>1575</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 75.

<sup>1576</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., pp. 111 y 46, respectivamente.

modo en concreto de vida), la que luego nos instará a correr el peligro de construir el *Chthuluceno*? “Cultivar la responsabilidad [es decir, la habilidad de *pensar-para* otros respondiendo ante otros] requiere mucho más de todos nosotros. Requiere *el riesgo de existir para algunos mundos más que para otros* y ayudar a componer esos mundos con otros seres”<sup>1577</sup>.

El asunto, por ende, no implica evitar el peligro del excepcionalismo (en tanto que se reconoce que el ser humano puede y debe pensar lingüísticamente – es decir, metabióticamente– *para y ante* aquellos que no pueden hacerlo), sino que de oponerse a la puesta en juego de un excepcionalismo fálico. De hecho, la *ontología orientada a los objetos* y la *ecología oscura* atacan con igual fuerza el excepcionalismo humano (pidiendo, de igual modo, incluir a la mayor cantidad de entes vivientes y no-vivientes en una red/parcela horizontal enredada e intotalizable) y, sin embargo, esta propuesta sería difícilmente aceptable desde una ritmicidad como la ejecutada/practicada por Deleuze o Haraway. Ante propuestas como estas (a saber, ante problematizaciones –como las de Morton, Derrida o Alain Badiou– que diseminan/distribuyen en una única y misma red abierta a todos los tipos de entidades, pero desde un motor negativo que suele adoptar el ritmo de la ausencia, la muerte y/o el vacío), la respuesta será que estas “ejecutan una conversión de [la] inmanencia de la situación, *conversión del exceso al vacío* que va a introducir de nuevo lo trascendente”<sup>1578</sup>; y esto, por ende, se convierte en una paradójica amplificación de lo vertical en el seno mismo de una pretendida horizontalidad preñada de muerte. Por ello, Deleuze y Guattari podrán preguntarse: “¿No nos encontraremos, bajo la apariencia de lo múltiple, ante el retorno de una vieja concepción de la filosofía superior?”<sup>1579</sup>; y, de este modo, confrontando de la misma manera al excepcionalismo humano (como el que bulle en la propuesta del *Dasein* o, de modo diferenciado, en el *sujeto trascendental* kantiano) y a las redes horizontales (que generan parentesco desde la espectralidad negativa de lo vacío), se enfrascarán en una *disputa del acontecimiento* que evadirá ambos modos de trascendencia/trascendental re[con]duciendo todo encadenamiento progresivo

---

<sup>1577</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 265, a cursiva es nuestra.

<sup>1578</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 153, la cursiva es nuestra.

<sup>1579</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 153.

y diferencial de operaciones metaestables (como la dicción, la ficción, la fricción y la constricción) a un mismo plano operativo que es siempre afirmativo y excedente (enfrentando, así, a la *apariencia de lo múltiple* que moviliza la negatividad, la equivocidad y la muerte).

Sin embargo, como hemos intentado explorar y exponer en este trabajo, se debe enfrentar la negatividad desde una *inminencia* que, ejercitándose más allá y más acá de los juegos de inmanencia y trascendencia (incluidos los paradójico-acontecimentales, en que siempre se ejecutan simultáneamente los dos, pero con un protagonismo sempiterno de uno de ellos), sea capaz de correr el riesgo de afirmar la ejecución de encadenamientos progresivos de operaciones metaestables que generan un juego amplificado de protagonismos diferenciales (en que se redoblan, incluso, la *operaciones equívocas* que son inherentes al despliegue de la vida –aunque lo equívoco, aquí, nada tiene que ver con la ausencia, la falta y la muerte–) y, a su vez, hace que en la red/malla emerjan contingentemente espacios-tiempos de privilegio (en el sentido de capacidad diferenciada de generación de novedad) que *se hacen eco* entrelazándose de un modo encabalgado (y no enredándose en un mismo clamor del ser que, paradójicamente, coincide en un mismo ritmo acontecimental con la espectralidad, la muerte y lo macabro). Porque, para nosotros, ni esas nieblas atmosféricas que envuelven y atraviesan al *plano de inminencia* se corresponden con el murmullo espectral de los negros vacíos tentaculares (sino que, antes bien, con una re/doblada difracción excesiva del devenir –a saber, ecológica y robótica– que produce una protagónica niebla heautonómica), ni el *plano de inminencia* que amplifica las redes autopoiético-simpoiéticas de los autónomos pliegues vivientes se corresponde con los tentáculos chthónicos de una Tierra viviente y/o con el puro devenir que, por ende, ignora la diasimetría a partir de la cual se amplifica el desequilibrio terrestre (a saber: el entrelazamiento ecológico de líneas de autonomía y heautonomía operativa; el encabalgamiento metafísico/metabiótico de pliegues y dobleces a la deriva).

De este modo, debemos *pensar con y ante* otros cultivando la responsabilidad de *hacernos eco*; pero, aprehendiendo que esto, si bien se constituye en una amplificación de un modo de hacerse eco que opera en todas las formas de vida viviente (a saber, la ejecución de una operación de *pliegue-*

*despliegue-repliegue*), ello no implica asumir que dicha protagónica territorialización metafísica que impacta en el entorno metabiòticamente (es decir, que permite construir *un lugar historiado* semiòtico-materialmente), sea asimilable al protagònico ejercicio de *sobre-despliegue* metabiòtico que, generando una *ficción especulativa* que direcciona la amplificaci3n de la red autopoiética-simpoiética (a la par que disputa la ejecuci3n del *doble ecol3gico* con otras ficciones alternativas), se constituya en una operaci3n metafísica que es ejecutable por cualquier forma de vida. Evidentemente, se abre así el peligro del excepcionalismo homínido que, sin embargo, se exorciza al aprehender cómo este *se hace eco* en una red autopoiética/simpoiética/ecopoiética y, de paso, evita caer en la trampa de la ritmicidad acontecimental que, iatrogénicamente, abre la puerta a la negatividad de una comuni3n espectral con la muerte. Para nosotros, en cambio, la única negatividad que se pone en juego, recrea y amplifica es la ejecuci3n-ejecutante de la vida que *se hace eco del devenir* en su ruptura de simetrías. Así, la ejercitaci3n de la vida no amplifica la incubaci3n de una muerte inminente –*vivir es hacerse eco*, no estar acosado por la muerte–, sino que se amplifica el inminente despliegue de una equivocidad y errancia operativa que, a su vez, *se hace eco* de las probabilidades errantes que se ejecutan en la línnea difractiva de la mecánica cuántica. Por ello, previamente, insinuábamos que la vida puede ser aprehendida como una amplificaci3n a escala gravitatoria (clásica) del comportamiento probabilístico del universo a escala cuántica. Y, al hacerlo –como diría Kauffman– la operaci3n de la vida participa simultáneamente de los dos reinos, redoblando *lo cuántico* en una operaci3n metafísica de *pliegue-despliegue-repliegue* (en que la *probabilidad* se amplifica en sensibilidad y equivocidad que vuelve unívoca y análogamente sobre sí), a la par que redoblando *lo clásico* en una operaci3n metabiòtica de *sobre-despliegue* que habilita el habitar de los pliegues vivientes. Ahora bien, que en la ejercitaci3n de la vida se ejecuten ambas operaci3nes no quiere decir que las dos ostenten un mismo protagonismo ejecutivo. Este, de hecho, corre por cuenta de la operaci3n metafísica que amplifica *quantums* autopoiéticos particularizados que se propagan como ondas simpoiéticas en una ejecuci3n afectivo/efectiva. Sin embargo, en tanto que esta operaci3n metafísica se amplifica y opera a escala clásica, las diferentes operaci3nes meta-estables que



se ejecutan en su proceso de amplificación metafísica tenderán a *acumularse* (haciéndose eco), en tanto que la escala de operación clásica es *irreversible*. Atendamos, en este sentido, a la siguiente apreciación de Kauffman:

“Es muy importante el hecho de que *las células sean subcríticas*. Si, en lugar de ello, fueran supracríticas, generarían continuamente diversidad molecular en su interior (...) En síntesis, tanto las células como las comunidades celulares deben permanecer subcríticas ya que, en caso contrario, la generación de novedad sobrepasaría la capacidad de la selección natural para establecer ganadores y perdedores. Toda *la organización propagativa de la biosfera* resultaría aniquilada por una explosión de creatividad molecular (...) El que, con casi total certeza, las células no sean supracríticas y, en cambio, la biosfera como un todo homogeneizado (...) lo sea claramente significa que *el hecho de que las células estén, de alguna manera, aisladas unas de otras*, limitando de ese modo la diversidad molecular, no es un simple accidente. Si no hubiera sido así, no estaríamos aquí para contarlo”<sup>1580</sup>.

Dicho en nuestros términos: la operación de *plegado metafísico* que genera un ensamblaje simpoiético de unidades autopoiéticas amplifica una línea operativa *subcrítica* (es decir, autónoma), la cual posibilita que *las células estén, de alguna manera, aisladas unas de otras* a la par que ensambladas en sincronía y diacronía operativa (es decir, entrelazadas en una red simpoiética que acumula ecológicamente una serie de encadenamientos y órdenes metaestables que impiden que su inherente despliegue propagativo se convierta en un operar auto-destructivo: “si las células fueran supracríticas, la organización propagativa contendría el germen de su propia destrucción”<sup>1581</sup>). Sin embargo, como vimos, *la organización propagativa de la biosfera* sí que se ejecutaría a partir de una línea *supracrítica* que se *sobre-despliega* sin plegarse en un ejercicio de afectiva autonomía. Así, la línea operativa del *doble heautonómico* (protagónicamente

---

<sup>1580</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., pp. 214-215, la cursiva es nuestra.

<sup>1581</sup> Kauffman, S. *Investigaciones*. Op. Cit., p. 214.

propagativa/centrífuga), a diferencia de la línea operativa del *pliegue autonómico* (protagónicamente constrictiva/centrípeta), se *sobre-despliega* a partir de una ejecución puramente efectiva que, incluso –debido a la saturación operativa *excariótica* que pone en juego la vida–, se llega a re/doblar como un *repliegue sin pliegue* en su propia modalidad operativa (es decir, que se desdobra en un *doble robótico* y un *doble ecológico* que amplifican el modo operativo de la *organización propagativa*). Este tipo de organización operativa (que, por ejemplo, es protagónica en la formación de huracanes, tifones y otras estructura disipativas), a diferencia de la organización autopoiético-simpoiética que pone en juego la vida, si bien hace proliferar sistemas metaestables que *insinúan una frontera entre interior y exterior*, se *sobre-despliegan* alejados del equilibrio sin ejecutar un ejercicio de pliegue. Como acertadamente apuntan Schneider y Sagan, los pliegues individuales subcríticos, sin estar aislados ni encerrados en sí mismos (en tanto que son sistemas abiertos metaestables que emergen en un mar de flujos de energía), generan una *individualidad termodinámica* (es decir, establecen fronteras –mediante una membrana semipermeable– generando *una sede* para la expansión de los procesos de no equilibrio), que tan sólo se insinúa, sin ejecutarse, en las operaciones en que prima la *organización propagativa*: “los sistemas turbulentos enteramente físicos exhiben *un asomo de individualidad: la insinuación de una frontera entre el interior y el exterior* (y, sin embargo...) Su metaestabilidad turbulenta anticipa nuestras individualidades”<sup>1582</sup>. Y no sólo las anticipan –diríamos nosotros–, sino que las *habilitan* (es decir, permiten *habilitar el habitar* que pone en juego el ejercicio de plegado) y, al hacerlo, *se hacen eco* de ellas de modo encabalgado. Porque, si bien dichos “procesos metaestables subyacen tras las individualidades que equivocadamente tomamos por objetos”<sup>1583</sup> (como de forma maravillosa, desde una ritmicidad filosófica, nos muestra Gilbert Simondon con su problematización sobre la *individuación*), no se trata sólo de la amplificación de un único proceso metaestable (aprehendido bajo la ritmicidad del acontecimiento), sino que de dos procesos operativos metaestables entrelazados que difractan el devenir desplegándolo de modo diferenciado/encabalgado.

---

<sup>1582</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 152.

<sup>1583</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 151.

De este modo, si el movimiento de despliegue del «ritmo divino» da lugar a la *doble negatividad*<sup>1584</sup> de un “perspectivismo trascendente” (que separa y conecta lo sensible y lo inteligible jerárquica y totalitariamente), el despliegue del «ritmo del sujeto» ejecuta la *negatividad positiva* de un “perspectivismo trascendental” (que separa y conecta jerárquica y totalitariamente lo nouménico y lo fenoménico), y el despliegue de ritmo del acontecimiento ejercita la *positividad negativa* del “perspectivismo inmanencial” (que separa y conecta de forma anárquica y no-totalizable lo dionisiaco y lo apolíneo, la vida y la muerte), lo que aquí estamos problematizando es el movimiento de despliegue de un nuevo «ritmo cósmico» que pone en juego la *doble positividad* de un “perspectivismo inmanencial”; es decir, de un ejercicio que des-pliega el re-pliegue del acontecimiento mediante la aprehensión de dos series operativas (ecológicamente encabalgadas) que difractan y amplifican el devenir metaestable y alejado del equilibrio del espacio-tiempo. Así, mientras que el *perspectivismo divino* se des-pega elevándose hacia la rueda de la exterioridad trascendente (y descubriendo, por ejemplo, que no es lo mismo ascender en acto que descender en potencia), y el *perspectivismo racional* se des-pega activando el protagonismo de la rueda de la interioridad inmanente (multiplicando los caminos de ascenso y descenso –mediante los protagonismo variables que ponen en juego las facultades– y cambiando el punto de vista –de la pureza divina a la *razón pura*– que, sin embargo, continúa reconduciendo la diferencia a la unidad e identidad jerárquica y totalitaria de las ruedas), el *perspectivismo acontecimental* ejecutará un movimiento de despegue respecto a ambas ruedas explorando la imposibilidad de totalización que se experimenta en la aperturidad y multiplicidad del *eje*. En el *perspectivismo cósmico*, por su parte, de lo que se despega es del *grafo vital* con sus ruedas y su eje (es decir: se despega del eterno retorno del *pliegue-despliegue-repliegue*), descubriendo el protagonismo

---

<sup>1584</sup> Recordemos, aquí, nuestro primer movimiento. En este explicamos que la *doble negatividad* hacía referencia al des-pegue del *pliegue místico* que ejecutaba una división entre lo sensible y lo inteligible (dentro de la rueda de la exterioridad trascendente); y, por otra parte, se ejecutaba una simultánea forclusión de la causa que permite que dichos contrarios irreductibles operen de modo unitario (a saber, el Demiurgo que es situado en la rueda de la interioridad inmanente). Para más detalles, dirigirse al primer movimiento.

operativo de la serie de *sobre-despliegue* con que se ha encontrado entrelaza desde el principio (pero sin ostentar el protagonismo rítmico).

En efecto, la aprehensión de este meta/biótico protagonismo implica que el *sobre-despliegue* heautonómico se haya re-doblado operativamente en sí mismo a partir de la saturación autonómico/excariótica de los pliegues vivientes (los cuales, al comenzar a replegarse por fuera de su interioridad particular y colectiva, amplifican la heautonomía de los dobleces que ya no se doblegan ante la autonomía de los pliegues). Y lo hacen doblemente: ecológica y robíoticamente. Por ende, cuando la red de máquinas cibernéticas se repliegan (en la inversión del ritmo del acontecimiento) y se redoblan en sí mismas amplificando su heautonomía, los *computadores* (en tanto que *materia inorgánica electrónicamente organizada*; es decir, *repliegue sin pliegue* de la corriente eléctrica en circuitos y dispositivos electrónicos) se vuelven por derecho propio *ordenadores* (a saber, *dobleces robíoticos* de dispositivos tecnológicos que *ordenan* algorítmicamente los modos de *sobre-despliegue* de la red biótica junto a la cual generan un gradiente de difracción/despliegue). De este modo, el *dobleces robíoticos* con que se comienza a ejecutar de forma incipiente un *ritmo cósmico* (que, por cierto –reiterémoslo– no sustituye a una naturaleza inexistente, sino que amplifica y difracta a la physis de un modo diferente), se pone en juego, de forma simultánea/entrelazada, junto al *dobleces ecológico* que ejecuta protagónicamente una escala planetaria. En efecto, las diferentes historias y *ficciones especulativas* que se disputan los modos protagónicos de *sobre-desplegar* las redes bióticas y no-bióticas de la bio-esfera, se distribuyen y diseminan a partir del ejercicio protagónico de los *dobleces robíoticos*.

Evidentemente, la *materia inorgánica electrónicamente organizada* de los ordenadores y demás dispositivos electrónicos no son los únicos mecanismos (siguen resonando –por ejemplo–, las clases, las marchas, los talleres y los libros; aunque, incluso estos dispositivos, se hacen eco y recrean en lo robíótico a partir de la ejecución de catálogos online, servicios de compra y promoción por plataformas electrónicas y/o la utilización de *apps* para coordinar manifestaciones y otras modalidades de protesta<sup>1585</sup>). Así, el *sobre-despliegue*

---

<sup>1585</sup> Pensemos, por ejemplo, en el caso catalán y la *app* utilizada por *Tsunami Democràtic* como plataforma de coordinación de acciones pacíficas y de desobediencia civil en el

*robiótico* se vuelve protagónico en la ejecución del doblez ecológico. Hoy, por ejemplo, se disemina/viraliza por la web el mensaje antiespecista de Joaquin Phoenix al recibir el premio Oscar 2020 a mejor actor principal de forma mucho más masiva e intensa de lo que se distribuye la historia del *Chthuluceno* de Haraway. De igual modo, los viralizados discursos de Greta Thunberg visibilizando los riesgos del calentamiento global que abogan por la necesidad de incrementar el uso e infraestructura de energías renovables, convive con las series y documentales con que las *plataformas de streaming* diseminan la vida y obra de Bill Gates (que ejecuta una defensa y promoción de la energía atómica), así como los proyectos espaciales de Elon Musk (para el cual, un objetivo prioritario de la Humanidad debe ser des-pegar de la Tierra y lograr una colonización efectiva de Marte). La *disputa del acontecimiento*, como vemos, se sigue *haciendo eco* en el ensamblaje de del *doble z ecológico*; contra el despegue cósmico de Musk, por ejemplo, podemos citar a Haraway sentenciando que las redes simpoiéticas de *Chthuluceno* “son historias terranas, no cósmicas”<sup>1586</sup> y, frente a esta *Terra-polis* de la multiplicidad político-organizativa que incorpora la tecnología (pero estando al servicio de proyectos situados y encarnados, y sin caer en una “conmovedora estupidez sobre las soluciones tecnológicas”<sup>1587</sup>), tenemos los escenarios que promueven protagónicamente la *formación de una Unidad Superinteligente* (en desmedro de una escenario multipolar) y en que, además –como en el caso de Kurzweil–, esta evolución tecnológica será la encargada de hacer evolucionar la encarnada y poco efectiva evolución biológica.

Ahora bien, el protagonismo de lo *robiótico* en la implantación y adopción de *tecnologías de gobierno* con las que se lleve a cabo el *doble z ecológico* se hace patente, también, en la masiva utilización de modelos computacionales con que se amplifica el *matema* (y no sólo el *poema*) de los modelos fictivo-especulativos y, simultáneamente, mediante dichos modelos de simulación computacional se

---

marco de las protestas contra las políticas de judicialización y represión ejecutadas por el Estado español. En el caso chileno, por su parte, las redes sociales han jugado un papel fundamental en la coordinación de las manifestaciones post *estallido social* (octubre de 2019), en la difusión de información y propagación de acciones de protesta en diferentes lugares del mundo (recordemos, por ejemplo, la intervención del colectivo *Las Tesis*), así como la documentación y denuncia de las violaciones a los derechos humanos cometidas por los organismos de (in)seguridad del Estado chileno.

<sup>1586</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 86.

<sup>1587</sup> Haraway, D. *Seguir con el problema*. Op. Cit., p. 22.

estudia y aprehende la physis desde la ejecución del conocimiento científico. Así, se ejecuta un entrelazamiento encabalgado de las tecnologías metafísicas y metabióticas de gobierno mediante unos ejercicios de *sobre-despliegue* que, a pesar de ejecutarse en la incipiente ritmicidad de un *movimiento de pliegue cósmico* (que podríamos llamar *tecnocientífico*), ya deja entrever y sentir las semillas de su propio despliegue (del cual, la colonización/exploración del espacio –como vimos previamente al analizar los sueños de la tecnología y, también, al ver las series y documentales de *Netflix* y/o los argumentos de innumerables películas de Hollywood– se constituye en uno de los principales indicadores de un movimiento rítmico ya inducido, incubado y *preparado* en la *época extemporánea* que da inicio a este nuevo siglo). Nosotros mismos, en efecto, hemos hablado sobre el *perspectivismo cósmico* que ya se puede sentir en la ejecución de los modos de pensamiento y, de inmediato, agregaremos la captación, en el seno del *doble robótico*, de un silencioso y significativo indicio. Este, a diferencia de lo planteado por Bostrom, Kurzweil o Kelly, no lo encontramos en las *inminentes revoluciones tecnológicas* que se desarrollarán durante la primera mitad del siglo veintiuno (a saber: la *ingeniería genética*, la *nanotecnología* y el cruce de *inteligencia artificial fuerte y robótica*), sino que lo aprehendemos en la emergencia de la *computación cuántica* que ya se hace sentir desde ahora<sup>1588</sup>. El año recién pasado, de hecho, causó gran revuelo mediático el anuncio de Google informando que había alcanzado la tan preciada meta de la *supremacía cuántica*; es decir, la ejecución de tareas mediante un ordenador cuántico que serían irrealizables/inalcanzables para el mejor de nuestros actuales sistemas de computación digital. Más allá de la polémica que este anuncio generó con sus competidores de IBM (que, además de preferir utilizar el concepto de *quantum advantage* por sobre el de *quantum supremacy*,

---

<sup>1588</sup> En tanto que la *computación* es aprehendida como *procesamiento de información*, y entre más eficiente sea este proceso, se puede hablar de un mayor grado de *inteligencia* (que, para Kurzweil –como vimos–, es la más poderosa fuerza del universo), la *computación cuántica* es evidentemente analizada e incluida en su problematización sobre la *singularidad* que se acerca. Sin embargo, esta es tratada brevemente como un modo más de *computar* (junto a la computación con luz, spin, ADN o moléculas, sin darle un tratamiento especial) y, además, esta no es aprehendida como una de las tres revoluciones inminentes que desplegará el desarrollo futuro de la tecnología.

rechazaron el supuesto logro de Google<sup>1589</sup>), lo que aquí nos interesa brevemente destacar es el incipiente des-pegue de *lo cuántico y lo digital* que, para nosotros, amplifica y redobla el des-pegue que en el ritmo del acontecimiento se produjo entre *lo analógico y lo digital*.

Así como la señal digital, respecto a la analógica, implicó la emergencia de un nuevo modo de computar (que hace transmutar la continuidad *ana-lógica* en una *discreción digital* que se ejecuta de modo *binario*), la computación cuántica se convierte en un nuevo régimen operativo que hace transmutar el *bit* (a saber, la unidad mínima para medir y transmitir información de modo digital mediante un código binario -0/1- que, en cada momento, puede adoptar sólo uno de dichos valores), en *cúbit* (o *bit cuántico*) que puede adoptar *simultáneamente* ambos valores aumentando drásticamente la capacidad y velocidad de cómputo y, de paso, generando una recreación amplificada de la continuidad analógica (en tanto que el *cúbit* opera mediante una superposición horizontal y continua de estados y el *bit*, por su lado, mediante un verticalismo secuencial y discreto en que no se pueden superponer simultáneamente los diferentes estados). Como sostiene William D. Oliver, en un artículo publicado en *Nature* que lleva precisamente por título “El *despegue* de la computación cuántica”<sup>1590</sup>, este tipo de computación se constituye en un nuevo régimen operativo que resulta fundamentalmente diferente del ejecutado por las computadoras digitales clásicas. Así, diríamos nosotros, cuando las *computadores digitales* se vuelven por derecho propio *ordenadores* (es decir, cuando se ejecuta una *inversión* de la metafísica en relación a la funcionalidad algorítmica que ponen en juego los dispositivos electrónicos de la metabiótica y, de este modo, se redobla su heautonomía deviniendo *doblez robótico*), se comienza a insinuar, simultáneamente, la semilla de un nuevo movimiento de despliegue en el

---

<sup>1589</sup> Si el logro del equipo de Google era haber logrado en *doscientos segundos* la solución de un problema que al mejor computador digital de nuestro tiempo le hubiese tomado *diez mil años*, el equipo de IBM respondió que dicha tarea podía ser ejecutada en *dos días y medio*, y con un mayor grado de efectividad, por un sistema computacional tradicional.

<sup>1590</sup> Oliver, W. “Quantum computing takes flight”. *Nature* 574, pp. 487-488, 2019. Aquí – en efecto –, al mencionar que la computación cuántica se constituye en un nuevo régimen operativo que se despegue de la forma de operar clásica de las computadoras digitales, se ejecuta una analogía con los primeros vuelos de los hermanos Wright; que, para el autor, de igual modo al ejecutado por el equipo de Google, se constituyó en un evento/acontecimiento que inauguró un nuevo régimen operativo que permitía que un dispositivo construido por el ser humano se pudiese *despegar* de la tierra.

corazón mismo del *movimiento de pliegue* en que se encabalgan el *plano de inminencia* hojaldrado y agujereado de la metafísica, y los dobleces robóticos y ecológicos que producen la densa niebla *sobre-desplegada* con que nos atraviesa y envuelve la metabiótica.

Dicho en otros términos: si el *bit* metabiótico se constituía en un régimen operativo que redoblaba externamente el *grafo vital* de la metafísica (pero, desde la lógica totalitaria y secuencial de la ruedas), el régimen operativo que abre el *cúbit* se constituye en una amplificación de dicho grafo (mediante algoritmos cuánticos, y ya no sólo clásico/digitales), ejecutada esta vez desde la operación protagónica del *eje* que, por ende, redobla heautonómicamente la ritmicidad del *acontecimiento* en un régimen de *sobre-despliegue*. En este sentido, podemos visualizar dos importantes cuestiones. En primer lugar, debemos tener en consideración que este segundo redoble externo del grafo vital en la exterioridad, se constituye en una suerte de repliegue ejecutado en la heautonomía misma del doblez robótico (es decir, que se convierte en un *repliegue sin pliegue* del computar cuántico –que se ejecuta mediante “cúbits”– que *se hace eco* en el *repliegue sin pliegue* del computar digital –que se ejecuta mediante “bits”–). Este *redoble* en el *doblece robótico* que, a su vez, *redobla* la capacidad de *habilitar para habitar* que ponen en juego las organizaciones propagativas de los dobleces heautonómicos, se manifiesta concretamente del modo siguiente: para que el *procesador cuántico* pueda llevar a cabo sus procesos de computo, este debe ser cubierto por un revestimiento que crea una atmósfera cercana al cero absoluto. En otras palabras: para poder *habilitar el habitar* (sin pliegue) de los *cúbits*, se debe crear un doblez atmosférico (que se encuentre a 15 milikelvins de temperatura) dentro del doblez atmosférico terrestre; es decir, que dentro de este último campo heautonómico se debe recrear un doblez que se encuentre más frío que cualquier región conocida de nuestro universo. Ahora bien, sumado a este juego de dobleces dentro de dobleces que habilitan el ejercicio amplificado de ciertas cadenas operativas, debemos atender a un importante y decidor segundo aspecto: en tanto que los *cúbits* operan protagónicamente mediante una *recreada continuidad probabilística* en que se superponen simultáneamente diferentes estados, diremos que en el seno de la *efectividad robótica* se comienza a ejecutar una



*amplificación metabiótica de la equivocidad.* Si las probabilidades, superposiciones y entrelazamientos de la línea operativa cuántica (como dijimos) se amplifican a escala gravitatoria/clásica en la errancia equívoca de los pliegues autónomos de la vida y, estos, al desplegarse, terminan por amplificar el *sobre-despliegue* de los dobleces heautonómicos que habilitaron su habitar (pero, esto, ejecutado desde el protagónico *sobre-despliegue* efectivo de los algoritmos digitales/binarios/metafísicos), la emergencia de la computación a partir de cúbits se constituye en una recreación *sobre-desplegada* de la probabilidad que pone en juego la propia serie operativa de la mecánica cuántica. Dicho de otro modo: se produce una segunda amplificación/incubación del operar cuántico (la primera, como sabemos, fue la vida) en la escala ejecutiva del dominio clásico. Por este motivo (es decir, por la amplificación externa de los repliegues en el corazón mismo de los dobleces que, a su vez, implican una nueva intromisión metaestable de lo cuántico en lo clásico), es que consideramos de mayor importancia y relevancia el desarrollo de la computación cuántica que la nanotecnología, la ingeniería genética y/o la inteligencia artificial fuerte que otros autores han enfatizado y destacado. Evidentemente, todos estos campos se encuentran entrelazados y se amplifican de modo encabalgado, pero el protagonismo –en este sentido– corre por cuenta del computar cuántico.

Este incubado y silenciosamente insinuado *despliegue cósmico*<sup>1591</sup>, sin embargo, como todos los ejercicios de despliegue que hemos analizado con anterioridad en este trabajo, deberá generar de modo contingente las condiciones operativas que permitan la ejecución entrelazada/encabalgada de las dimensiones ejecutivas que su ejercicio de despliegue haya separado. De este modo, al igual que el des-pegue de lo analógico y lo digital operaba de forma encabalgada/ensamblada en la ritmicidad del acontecimiento (a saber, la digitalización de lo analógico –que implica cuantificar en amplitud y discretizar en el tiempo– se debía volver a *traducir* en formatos analógicos mediante

---

<sup>1591</sup> Recordemos que, hoy en día, nos encontramos operando protagónicamente en una ritmicidad de pliegue. En efecto, sobre el reciente hito de la computación cuántica, William D. Oliver escribe lo siguiente: “However, much work is needed before quantum computers become a practical reality. In particular, algorithms will have to be developed that can be commercialized and operate on the noisy (error-prone) intermediate-scale quantum processors that will be available in the near term”. Oliver, W. “Quantum computing takes flight”. Op. Cit., p. 488.

*convertidores* que permitiesen al ser humano entrar en contacto con la máquina cibernética) los inicios (y, probablemente, también el futuro) de la computación cuántica se encuentran indefectiblemente entrelazados a los devenires operáticos de la computación clásica. Por este motivo, hay quienes prefieren hablar de *quantum advantage* y no de *quantum supremacy* y, de hecho, los desarrollos actuales que se hacen en esta materia –como el recientemente mencionado logro de Google– implican no sólo la utilización de *cúbits* controlables individualmente y *acopladores* (para generar enlaces entre los *cúbits*), sino que también se requiere la puesta en juego de *convertidores* de digital a analógico para controlar el procesador cuántico. Además, para poder analizar los *márgenes de error* con que operan las computadoras cuánticas (recordemos que, al operar con *cúbits* y no con *bits*, la certeza binaria se abre a la incertidumbre probabilística), se utilizan *simulaciones computacionales* ejecutadas por las más potentes supercomputadoras digitales con la finalidad de contrastar los resultados y dirigir sobre una base verificable los siguientes pasos. Como previamente dijimos, las *simulaciones computacionales* jugaban un rol fundamental en la elaboración de modelos fictivo-especulativos con que se sobre-despliega el *doble ecológico* (pensemos, por ejemplo, en *el mundo de las margaritas* modelado computacionalmente por Lovelock) y, también, en la aprehensión que se hace de la *physis* desde la ejecución del conocimiento científico (recordemos, aquí, a las líneas de investigación sobre *Vida Artificial* sentenciando que “la vida computacional podría [...] iluminar la *naturaleza* de la vida”<sup>1592</sup>). Ahora, además, vemos cómo estas *simulaciones computacionales* ejecutadas desde la operación protagónica del *doble robótico* repercuten, también, en sus propios procesos de *redoble heautonómico*, sirviendo a la investigación y desarrollo de una computación cuántica que inicia su *despegue cósmico*<sup>1593</sup>.

Pero, ¿es este despliegue un movimiento inminente? ¿Es eso lo que aquí estamos sugiriendo al identificar las semillas de un *despliegue cósmico* que

---

<sup>1592</sup> Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida*. Op. Cit., p. 254.

<sup>1593</sup> Ahora bien, si la capacidad de computación de nuestros mejores superordenadores digitales tan sólo es capaz de modelar el despliegue de pequeñas moléculas, sin lograr aprehender y recrear sistemas de mayor complejidad, lo que las simulaciones cuánticas puedan llegar a generar es algo que revolucionará nuestros modos de sentir, pensar y gobernar.

parece inevitable? A juzgar por nuestro trayecto, todo parece indicar que sí. A fin de cuentas, durante las más de setecientas páginas en que hemos intentado narrar y problematizar la historia de los pliegues y dobleces terrestres, no hemos dejado de hacer referencia a la inevitable continuidad rítmica de los movimientos de pliegue, despliegue y repliegue. De hecho, si nos fijamos en la propia estructuración de nuestro relato, podremos corroborar cómo hemos marcado las pausas rítmicas siguiendo estrictamente la ejecución de estos tres movimientos concatenados. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo, sino que se trata más bien de un camino *raro*. No “raro” desde la oscura negatividad espectral<sup>1594</sup> –claro–, ni, tampoco, desde la diáfana luminosidad acontecimental en que todo se entrelaza a partir de un único y mismo clamor enredado. La rareza del camino, aquí, guarda relación con la operación de *hacerse eco*. En este *camino ecológico*, de hecho, hemos transitado por un juego entrelazado de protagonismos variables entre ejecuciones autopoieticas, simpoieticas y ecopoieticas que, en vez de comenzar por *la vida* y el movimiento de pliegue, a iniciado su trayecto desde *el pensamiento* y el movimiento de despliegue. He aquí una rareza. Como explicamos en nuestra obertura, si bien en la ejecución de toda forma de vida la autoproducción de un pliegue/morada autónomo es un asunto fundamental y protagónico (siendo esto, de hecho, lo que la diferencia operativamente de la ejecución de los dobleces heautonómicos), dicho ejercicio de pliegue *contraviniente* (que se amplifica y entrelaza diasimétricamente con la serie de dobleces *sobrevinientes*), únicamente puede *ecografiar* los movimientos de pliegue de su interioridad particular y colectiva cuando amplifica su *contratiempo* en una operación metaestable que redobla el contravenir del

---

<sup>1594</sup> Con Morton, sin embargo, podemos compartir el hecho de que la rareza del camino tenga que ver con la co-existencia de múltiples seres y escalas geo-temporales operando en una misma red, en la cual se trata de “acostumbrarse a una extrañeza que no se vuelve menos extraña con la aclimatación”. En efecto, se trata de un “conocimiento en bucle: un conocimiento «raro». El inglés *weird* («raro, extraño») procede del nórdico antiguo *urth* y significa «trenzado», «en bucle» y, también –nos informa Morton–, se relaciona en ocasiones con «lo causal» (en tanto que devanar la madeja del destino) y, como sustantivo –en un modo menos conocido–, haría referencia a los *poderes mágicos* y al *destino*. “En este sentido *weird* está emparentado con el verbo *worth*, que tiene que ver con «acontecer» o «devenir». Ahora bien, que toda esta rareza sea aprehendida desde “una vía oscura entre la causalidad y la dimensión estética”, es algo en lo que no podemos acompañar a Morton, T. *Ecología Oscura*. Op. Cit., pp. 21-22.

ejercicio de pliegue. Y, para nosotros, la amplificación metaestable del contravenir se llama *pensamiento*.

Por ello, no hay nada paradójico en decir que el despliegue, lógicamente secundario es existencialmente primario para las diferentes formas de vida viviente. Aunque el pliegue sea protagónicamente *metafísico* (entendiendo lo *meta* como generación de una *intimidad/sede*, no como algo situado “más allá” de la *physis* que nos concierne), este difracta y amplifica el devenir de la misma mediante un despliegue que le es inmanente (y que, además, se entrelaza y potencia con la serie metabiótica de *sobre-despliegue*). Nada raro, por ende, hay en partir por el despliegue del pensar, en tanto que la vida que piensa (operando con dicción, ficción, fricción y constricción) amplifica un ejercicio contraviniente en el que se hacen eco todas las formas de vida viviente. Y, aunque esta amplificación del contravenir sea la que permite ecografiar (haciendo que los encadenamientos cronológicos de operaciones metaestables se ejecuten en simultaneidad: resueno, ahora, junto a los pliegues bacterianos y a los dobleces planetarios que me *antecedieron* y que me siguen manteniendo/sosteniendo), no se trata de aprehender el pensar como una facultad ajena a la sensibilidad vital (en tanto que este es una forma afectivo/efectiva de hacerse eco), ni de creer que este se constituye en un patrimonio exclusivo del ser humano. En tanto que dispositivos ecológicos, los patrimonios exclusivos no existen en la ejecución de lo viviente. Sin embargo, no todas las regiones de la gran malla autopoietico-simpoiética se pueden conectar protagónicamente con esta operación amplificada del contravenir. Por eso, hay que pensar junto a ellos, ante ellos y para ellos, pero asumiendo el peligro y la responsabilidad de estar haciéndolo. Somos nosotros los que estamos ejercitando este dispositivo que, si bien nos fue heredado junto a la red/malla/mesa en que nos estamos recreando, debemos asumir que somos nosotros los que estamos lanzando los *dados*. Que este sea una amplificación del ejercicio de pliegue contraviniente que ejercita toda forma de vida al autoproducir, simpoiéticamente junto a otros pliegues, su *individualidad termodinámica* (es decir, el establecimiento de una frontera/membrana semipermeable que genera una sede/casa para la expansión de los procesos de no equilibrio que, además, es expandida y propagada hacia el medio generando *un lugar historiado* por su prácticas), no nos autoriza a eludir la responsabilidad

de constituirnos en el nodo a través del cual se ejecuta este proceso de amplificación coterránea.

Si nos hacemos eco de este *tránsito ecológico* podremos eludir la “trampa” del *antropocentrismo*; pero, también, este camino nos ayudará a exorcizar la “trama” del *bio-centrismo*. Porque incluso en aquellas propuestas que buscan continuar con el problema (como Haraway) o en aquellas que buscan solucionarlo (como en Simondon) incorporando protagónicamente lo inorgánico y los objetos técnicos, se suele ejecutar dicha incorporación en la lógica acontecimental de la mediación; es decir, que se homogenizan las diferentes operaciones metaestables que estas ponen en juego (por ejemplo, no se reconocen los aportes diferenciales de lo inorgánico en estado de equilibrio, de lo inorgánico en estado de desequilibrio, de lo inorgánico artesanal, mecánica y/o cibernéticamente organizado, etc.) y, siendo todos ellos mediadores/conectores, son re[con]ducidos a la función de engranajes, catalizadores y amplificadores de la red autopoiético/simpoiética de lo vivo. Y, de paso, para no caer en un excepcionalismo vital que reemplace fatídicamente al excepcionalismo humano (aunque, esta vez, de un modo terrícolamente más inclusivo), autores como Deleuze nos hablan de *una vida* que no se limita a las estratificaciones biológicas (así como el pensamiento, de modo análogo, no se limita a una vida homínido/humana), haciendo que el biocentrismo se vuelva biopropagativo. Sin embargo, como vimos, esta generación de parentesco puede ser ejecutada desde una ritmicidad en que toda vida se vuelve vacía, oscura y espectral, haciéndonos a todos partícipes de una comunión con la muerte. Así, para unos, la roca participa de la operación de la vida aunque no ejecute un ejercicio de pliegue y, para otros, la roca participa de la operación de la muerte aunque no haya nacido y se encuentre en un estado de equilibrio. Las vidas excesivas y espectrales, así, se disputan el acontecimiento apelando a un único y mismo devenir aprehendido siempre desde la *afirmación* o la *negatividad* de su ritmo.

Sin embargo, el devenir deviene y, al hacerlo, se difracta, se amplifica y se hace eco en encabalgadas y entrelazadas líneas operativo-evolutivas cuya ecológica diasimetría hace que su expansión se incremente de forma creativa. Nosotros, desde nuestra experiencia situada en el planeta tierra, podemos

hacernos eco (al menos, por ahora), de dos series operativas con que se difracta el devenir y, a partir de las cuales, este nos *despliega* y *sobre-despliega* de forma inmanente (es decir, metafísica y metabióticamente). Y estas, a su vez, amplifican en un juego de protagonismos variables dos tendencias entrelazadas del propio devenir del espacio-tiempo. Como sostienen Schneider y Sagan, “tanto la gravedad como la entropía muestran una flecha temporal (la una juntando las cosas, la otra desperdigándolas) en un universo cambiante que estamos lejos de conocer al completo”<sup>1595</sup>. Como dijimos previamente, para nosotros la vida debe ser aprehendida como una amplificación a escala gravitatoria de la serie probabilística de la ejecución cuántica<sup>1596</sup>; lo cual, en otras palabras, quiere decir que en la operación de la vida se ejecutan simultáneamente una flecha temporal que tiende a la *reunión* (lo cual, en un universo en expansión, implica ejecutar un movimiento de *contraveniencia/contratiempo*), así como una flecha temporal que tiende a la *dispersión* (y que, por ende, hace que el devenir se amplifique en una operación de *despliegue* en una ritmicidad metaestable de no equilibrio).

Ahora bien, para que se pueda ejecutar este pliegue que se despliega y repliega (es decir, este contratiempo autónomo en que se hacen eco las dos flechas temporales), se requiere la simultánea puesta en juego de otra amplificación a escala clásica de las dos líneas de tiempo (como sabemos, nos referimos a los dobleces heautonómicos que, sin ejecutar un ejercicio de pliegue –aunque, como vimos, logran insinuarlo y propiciarlo– hacen que su *despliegue* del probabilismo cuántico opere protagónicamente como *sobre-despliegue*). Así, estas *organizaciones propagativas* (eco-poiéticas) posibilitan que el *eco* se

---

<sup>1595</sup> Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida*. Op. Cit., p. 84.

<sup>1596</sup> Ya se ha mencionado, por ejemplo, cómo una especulación teórica de este tipo tiene cabida, incluso, en una problematización científica como la ejecutada por Kauffman. No está demás informar, tampoco, que hoy en día se despliega con un vigor creciente la denominada *biología cuántica*. En esta disciplina científica, en efecto, el interés no radica en estudiar los componentes moleculares de la vida analizando su comportamiento cuántico (que, a nivel de partículas, se encuentra presente en toda la materia, ya sea esta animada o inanimada), sino que aquí, lo importante, es analizar si existen operaciones cuánticas que se ejecuten en el despliegue de procesos propiamente vitales (por ejemplo, se está estudiando si el efecto de *túnel cuántico* opera en los procesos enzimáticos o en las mutaciones del ADN, de igual modo que la *coherencia cuántica* se hace presente en los procesos de fotosíntesis bacteriano). Incluso, en una escala de ejecución más amplia, se está analizando si un pájaro como el petirrojo europeo emigra/navega detectando el campo magnético de la Tierra a partir de la puesta en juego del *entrelazamiento cuántico*.

convierta en *morada* (autopoiética) que se ejecuta de forma *propagada* (a saber, simpoiéticamente entrelazada). Se encabalgan, de este modo, ecológicamente los dobleces de las organizaciones propagativas y los pliegues de las organizaciones constrictivas que ejecutan particularidades individuales y colectivas. Y estas, cuando se saturan de complejidad metafísica (a saber, cuando se generan emergencias excarióticas en el seno de lo procariótico/eucariótico), se comienzan a derramar protagónicamente a un exterior que, si bien siempre fue ejecutado (por ejemplo, eliminando desechos y rompiendo enlaces para obtener energía-alimentos), ahora es ejecutado mediante un derrame de constructiva/constrictiva organización (y no sólo mediante un derrame/exportación de entropía) que terminará por amplificar, redoblar y desdoblar su propio modo *sobre-desplegado* de organización. Estos dobleces, por ende, ya no se doblegan ante la autonomía de los pliegues y, de este modo, hasta el propio pensar metafísico que amplifica metaestablemente la ejecución del pliegue/contratiempo, debe ceder ante el protagonismo metabiótico del modo de operar heautonómico.

No se trata solo de que el *pensar* no sea una *propiedad* del ser humano (sino que se trata de un *proceso emergente* en el que participan y se hacen eco todas las formas de vida viviente); no se trata sólo de que este proceso metaestable, en realidad, sea algo más que un *proceso emergente* de las redes vitales autopoiéticas y simpoiéticas (en tanto que el pensar, como tecnología meta-biótica, ya comienza a hacerse parte de una atmósfera exterior que se vuelve protagónica); sino que este pensar, ni antropocéntrico ni biocéntrico, debe ceder el protagonismo a otra forma operativa de maquinar que amplifica (y desdobla) la ejecución de *sobre-despliegue*. Por ende, preguntemos nuevamente, ¿es el *despliegue cósmico* con que la operación metabiótica nos amplifica y sobre-despliega un asunto inevitable e inminente? Si el escenario planetario continúa operando en una ritmicidad similar a la ejecutada hoy en día, ciertamente el *despliegue cósmico* será una cuestión inminente; aunque –insistamos– el modo concreto en que este se ejecute sigue siendo un asunto completamente contingente (en que, por ejemplo, jugarán un rol fundamental las ficciones especulativas de los *dobleces ecológicos* que logren amplificarse e imponerse). No obstante, la misma contingencia abre la posibilidad de que una *catástrofe*

*planetaria* (ya sea producida por el antro-po-obsceno, por las redes de vida, por el propio planeta o por una fuerza externa a la atmósfera de la Tierra) reconfigure el rítmico tablero de juego y el *despliegue cósmico* se diluya como un fantasma o como la niebla. O bien (sí, digámoslo): el despliegue cósmico, y no sólo el hombre, se borraría como en los límites del mar un rostro de arena.

También, en efecto, se puede extender indefinidamente el ejercicio actual del pliegue rítmico mediante una *revolución* que instaure alguna recreada resonancia metafísica que logre frenar y/o controlar el *sobre-despliegue* de la metabiótica. A fin de cuentas, toda forma de vida contraviene al devenir, aunque simultáneamente lo amplifique potenciando propagaciones alejadas del equilibrio mediante la errancia y equivocidad de sus múltiples despliegues. El pensar, de hecho, es una amplificación del contravenir que, simultáneamente, se convierte en un dispositivo protagónico en la amplificación desdoblada de la metabiótica. Así, existe la posibilidad contingente de oponerse al *despliegue cósmico* ejerciendo recreadas formas de resistencia que nos mantengan enraizados a la tierra. Tal vez, desde una perspectiva cósmica, esto se constituya en una suerte de biocentrismo provinciano; pero, al menos, nadie podrá sentenciar que se trata de una aberrante tendencia anti-natural que desobedece la sabiduría rítmica del universo (en tanto que la emergencia operativa del pliegue implica contravenir y, así, se convierte en un contratiempo *contranatural* –es decir, metafísico– desde sus más tempranos comienzos). Por lo demás, las cosas no son tan sencillas. Puede ser que la ejercitación de una resistencia metafísica no sólo busque preservar el nefasto apego a una operación de pliegue pasajera y a una circunstancial tierra natal, sino que esta busque crear las condiciones de un despegue transversal y maduro que no sólo se expanda para destruir y arrasar. Sea como fuere, lo que parece claro es que no nos queda más remedio que enfrentar este *camino ecológico* en su encabalgada y enrevesada multiplicidad. La ritmicidad de este camino es lo que durante estas páginas/años hemos intentado tentativamente problematizar. Por ende, “si *el/la lector/a* ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo *junto a nosotros*<sup>1597</sup>, puede

---

<sup>1597</sup> Kant, aquí, escribe “conmigo”. Nos hemos tomado la libertad de amplificar sus palabras escribiendo *junto a nosotros* y, de paso, hemos incluido *a las lectoras* que con tanto afán y cariño lo han leído durante los últimos siglos.



ahora juzgar si le gustaría aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real”<sup>1598</sup>. De momento, este no es más que un raro delirio que comienza a naufragar; pero, si alguien de él se hiciese eco, en música se convertiría permitiendo navegar. Para quien se hace eco, y lucha por seguir haciéndolo, van entonces dirigidas estas palabras. Y, “si el camino que *hemos mostrado*<sup>1599</sup> conduce aquí, parece extremadamente arduo, no por eso debemos dejar de entrar en él. Ciertamente tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia [ya que] todo lo que es hermoso es tan difícil como raro”<sup>1600</sup>.

No podíamos acabar esta historia sino *haciéndonos eco* de unos queridos murmullos cercanos. *Hacerse eco* para dejar de matar. Para dejar de ser uno mismo. *Hacerse eco* para no enredarse en el abismo. *Hacerse eco*, y no pura “vida”. *Hacerse eco*, y no “ser” a la deriva. *Hacerse eco* para vivir y no morir en el intento. *Hacerse eco* para encontrar sin dejar de ir al encuentro. *Hacerse eco* para romper el ritmo solitario y, haciéndolo, caer en música sobre el universo.

---

<sup>1598</sup> Kant, I. La crítica de la razón pura. Op. Cit., p. 661.

<sup>1599</sup> En concordancia con el proyecto geométrico de Spinoza, la palabra utilizada aquí no es *mostrado*, sino “demostrado”. Nos hemos tomado la libertad de recrearlo transmutado. Por lo demás, lo *demostrado*, al hacerse eco, retorna simplemente como *mostrado*.

<sup>1600</sup> Spinoza, B. Ética. Op. Cit., p. 430.



## ÍNDICE ECOGRÁFICO

---

RESUMEN.....	11
--------------	----

AGRADECIMIENTOS.....	13
----------------------	----

OBERTURA.....	23
---------------	----

### PRIMER MOVIMIENTO:

EL DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO.....	58
------------------------------------	----

La filosofía contemporánea como metafísica, 59; La historia de la filosofía según Hegel, 60; La historia de la filosofía según Heidegger, 62; La historia de la filosofía según Deleuze y Guattari, 64; Las líneas de immanencia y las líneas de trascendencia, 65; Primer esbozo de una propuesta propia desde la cual aprehender la historia de la filosofía, 66; La emergencia del *grafo vital*, 68; Esquema rítmico resumido de la historia de la filosofía, 69; Aclaraciones importantes sobre el funcionamiento de nuestro esquema rítmico, 71; Las figuras de la *inversión* y el *giro* en la historia de la filosofía, 72; Utilización de una imagen musical para explicar el funcionamiento de nuestro *Eje de Immanencia-Trascendencia* (en compañía de Deleuze, Heidegger y Hegel), 76; Improvisación contingente a partir de una escala necesaria, 82; ¿Cómo piensa la música?: divagaciones de la mano de Pascal Quignard, 84; El “eco” como multiplicidad y excedencia, 86; Recapitulación de nuestra forma rítmica de aprehender la historia de la filosofía, 95; Nuevo esquema/resumen de la historia de la filosofía, 100; Una nueva imagen para explicar nuestro modelo rítmico: la escalada, 101; Inicio del recorrido: el *pliegue místico* del “ritmo divino”, 108; El *pliegue místico* desde Heidegger y Nietzsche, 111; Dos formas de ejecutar el monismo del ritmo divino: la *Inmanencia en devenir* de Heráclito y la *Inmanencia de ser* en Parménides, 115; La relaciones entre el interior y el exterior, 118; El *despliegue teológico* del “ritmo divino”, 125; Una breve visión del *despliegue teológico* después del platonismo, 134; Un retorno a los juegos de ensamblaje entre interior y exterior ejecutados por el platonismo, 137; Aristóteles y un nuevo modo de ejecutar el ritmo divino, 140; Primer acercamiento a la *inversión-giro* del ritmo divino, 161; La univocidad, la equivocidad y la analogía, 165; La *inversión-giro* de Spinoza y Descartes, 172; Leibniz y el despliegue del *pliegue panteísta* del “ritmo racionalista del sujeto” moderno, 179; Kant y la ejercitación del *despliegue criticista*, 184; Esquema comparativo: *despliegue teológico* del ritmo divino v/s *despliegue crítico* de ritmo del sujeto, 191; Fichte: entre la renovación del *despliegue crítico* y los primeros indicios de *inversión* del ritmo del sujeto, 207; La *inversión-giro* de Schelling y Hegel, 212; Schelling y el *giro* a la Naturaleza, 215; Hegel y la instauración del *pliegue racionalista* del “ritmo de acontecimiento”, 218; El *despliegue* del pliegue racionalista en Schopenhauer, 228; Breve alusión al *despliegue perspectivista* de Kierkegaard, 232; El *despliegue perspectivista* ejecutado por Nietzsche, 233; Inicio del *repliegue* como “disputa del acontecimiento”, 241; Esquema explicativo de la *disputa del acontecimiento* como “inversión de la metafísica”, 244; Los cuatro *giros* de la filosofía del siglo veinte,

248; Bergson y el *eco panteísta* en la aprehensión del *acontecimiento*, 251; El eco de la *inversión-giro inmanente* de Whitehead, 255; Heidegger y *el giro al ser* desde una resonancia *teológica*, 258; El *eco místico* de Gilles Deleuze y su *inversión del heideggerismo*, 265; Resumen de la *disputa de acontecimiento* entre el *eco teológico* y el *eco místico*, 277; El giro al lenguaje y el *eco del criticismo* en la problematización de Foucault, 279; El eco de la *inversión-giro trascendente* en la gramatología de Derrida, 284; El *eco perspectivista* en la propuesta de Donna Haraway, 291; Rosi Braidotti y el *panteísmo* posthumanista, 293; Meillassoux y el eco del *pliegue racionalista*, 297; Una nueva forma de ejecutar la *resonancia teológica*: Graham Harman y la *Ontología Orientada a los Objetos*, 300; Simondon y el eco de la *inversión-giro inmanente*, 305; El devenir en Deleuze y Simondon, 309; Problematización de la propuesta de Simondon y preparación ecológica de nuestro próximo movimiento, 311.

## SEGUNDO MOVIMIENTO:

### EL PLIEGUE DE LA VIDA ..... 324

Sobre el pliegue: ser v/s vida, 325; Los primeros pliegues vivientes que se ejecutan sobre la superficie de la Tierra, 327; Visión panorámica general de la estructura de este movimiento, 328; Sobre la Tierra y la construcción de un *doble atmosférico* que permite el ejercicio de pliegue (de la mano de Deleuze y Guattari), 331; Problematización del ritmo deleuziano a partir de Simondon, 333; Crítica a las propuestas de Simondon y Deleuze, 337; La “vida” como *contratempo* y el “puro devenir” como *silencio*, 338; El *grafo vital* y el ensamblaje de interior y exterior, 341; Las tres posibles vías de problematización del *grafo vital*, 347; La vía autopoietica *interior*, 348; La vía propagativa *exterior*, 355; Recapitulación de las vías previas e inicio de la tercera vía como *ensamblaje procesual* entre interior y exterior, 365; Nuestra vía ecológica como doble proceso: pliegues autónomos (metafísicos) encabalgados a dobles heautónomos (metabióticos), 368; Vida y Técnica: recorriendo las primeras *innovaciones bio-tecnológicas* ejecutadas por los pliegues vivientes procarióticos, 373; La fotosíntesis y la producción de anillos de porfirina, 381; Las técnicas de movilidad y desplazamiento, 382; Recapitulación de las innovaciones biotecnológicas, 395; La oxigenación de la atmósfera terrestre, 397; De los pliegues procarióticos a los pliegues eucarióticos, 400; Divagaciones vitalistas sobre la *ecología mística* de Deleuze y la *ecología teológica* de Badiou, 405; Divagaciones vitalistas sobre el *eco panteísta* de Bergson, 416; Volver sobre la historia de los pliegues vivientes en su modo de ejecución eucariótico, 421; La *autopoiesis* y la *simpoiesis*, 425; Una amplificación de la distinción anterior: el verticalismo ascético de Sloterdijk y el horizontalismo nómada de Braidotti, 428; Por una relectura de Nietzsche, 429; El encabalgamiento de las rizomáticas horizontalidades procarióticas y las arborescencias verticales eucarióticas, 445; Sobre la corporalidad, 451; Retomando la *ecografía de lo viviente*: las redes bacterianas gasificadas y la solidez eucariótica de los diferentes reinos que definen el árbol de la vida, 457; Primer acercamiento a la emergencia del *logos* y la *especulación* como dispositivo tecno-perceptivo, 465; Problematizando la percepción de la mano de Derrida, 470; El proceso de hominización en Stiegler, 475; Problematizando la percepción en compañía de Simondon, 487; Lo procariótico, lo eucariótico y lo *excariótico*, 504; Problematización del proceso de hominización como ejecución excariótica a partir de Leroi-Gourhan, 508; La emergencia del bipedismo, 520; La emergencia del *logos* y de la corporalidad homínida como instrumento comunicativo, 531; Esquema de los tres modos de ejecución del *logos* (mágico, estético-religioso y filosófico) que emergen en el proceso de hominización, 542; Recapitulando la ejercitación de pliegue del pensamiento mágico, 544; Sobre el despliegue del logos en el pensamiento estético-religioso, 551; El redoble del *simbolismo* (mágico) que deviene *signo* (estético-religioso), 555; Recapitulación del proceso de hominización, 559; La

ejecución metafísica del pensamiento filosófico y la encabalgada ejecución metabiótica de objetos tecno-lógicos (máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas), 576.

### TERCER MOVIMIENTO

#### EL REPLIEGUE DE LA TECNOLOGÍA ..... 584

El movimiento de *sobre-despliegue* problematizado desde Deleuze y Foucault, 585; Confrontando a Foucault y Deleuze desde nuestra problematización ecológica, 589; El tránsito desde el *gobierno metafísico* (de sí mismo, en la propuesta de Foucault) al *gobierno metabiótico* (de la cibernética, en la propuesta de Wiener), 602; La recreación cibernética de Simondon, 605; Cuadro resumen de la *ejecución metabiótica* desde la sensibilidad procariótica, eucariótica y excariótica, 610; Las ejecuciones múltiples del *grafo vital*, 612; La doble vertiente ecológica de la *estimación*: “contar” matemático y “contar” poemático, 616; Cuadro resumen de las máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas y su encabalgamiento con los movimientos metafísicos de pliegue, despliegue y repliegue, 618; La problematización del *matema* y el *poema* a partir de Badiou, 624; Cuadro resumen de la ejecución metafísica y metabiótica en el ritmo divino del pensamiento filosófico, 628; Sobre Grothendieck y la *ejecución del matema* en la serie metabiótica (de las máquinas artesanales, mecánicas y cibernéticas) y en la serie metafísica (de las maquinaciones aritméticas, analíticas y geométricas), 630; Los movimientos de pliegue, despliegue y repliegue del *matema*, 635; La corriente eléctrica y el cálculo, 640; Sobre el pensamiento científico, 643; El ritmo del acontecimiento en su *ejecución metafísica* del poema y el matema, 646; El ritmo del acontecimiento en su *ejecución metabiótica* del poema y el matema, 647; El *despliegue equívoco* entre lo digital y lo analógico, 649; Los *algoritmos* y la transmutación/amplificación del cálculo en computo, 652; El *despliegue equívoco* del software y el hardware, 654; La máquina cibernética y sus “repliegues sin pliegue”: o cómo la *corriente eléctrica* se repliega en *circuitos eléctricos*, 656; Los ecos del *despliegue equívoco* en la ejecución metafísica del matema y en la ejecución metabiótica del poema, 657; Dicción, ficción, fricción y contradicción, 659; El *repliegue analógico* del ritmo del acontecimiento, 660; La tecnología metabiótica como amplificación ecológica del doblez heautonómico planetario, 662; Sobre la *inminencia*: más allá y más acá de la inmanencia y la trascendencia (en la ejecución metafísica de Heidegger, Derrida, Foucault y Stiegler), 663; La *inminencia* desde una incipiente ejecución metabiótica (en Sadin y Boyer), 670; La explosión *inminente* de “inteligencia artificial” de Nick Bostrom, 673; La *inminencia* de una “singularidad tecnológica” en la propuesta de Ray Kurzweil, 677; ¿Puede la tecnología metabiótica, que opera heautonómicamente como *un repliegue sin pliegue*, llegar a plegarse autónomamente en y por sí misma al volverse –por ejemplo– singular y superinteligente?, 682; La *inminencia tecnológica* de Kevin Kelly como *séptimo reino* del árbol evolutivo de la vida, 689; Lo *inminente*, para nosotros, es *hacerse eco* metabiótica y metafísicamente, 698; Ecografiando el *plano de inminencia* con que se ejecuta la tecnología metafísica del pensar (en su *repliegue científico* y en su *repliegue filosófico*), 701; Problematizando los planos de inmanencia (filosófica) y referencia (científica) en Deleuze y Guattari, 702; Algunas diferencias entre el *plano mixto* deleuziano y nuestro *plano de inminencia*, 706; Sobre la afectividad y el plano de composición (artística), 707; Ecografía general de nuestro *plano metafísico de inminencia*, 712; Sobre las relaciones establecidas entre ciencia y filosofía, 715; Explorando nuestro *plano de inminencia* desde la metáfora de los colores y la pintura, 720; El *doble robótico* como repliegue metabiótico inminente, 723; La *vida artificial* y la imposibilidad del ejercicio de pliegue, 724; La ejecución robótica de la *ingeniera genética*, 728; La ejecución robótica de la *nanotecnología*, 730; La ejecución robótica de la *robótica* y la *inteligencia artificial fuerte*, 732; El encabalgamiento de robótica, nanotecnología e ingeniería genética en el *doble robótico* de la ejecución metabiótica, 733; La tecnología metabiótica como

ejecución de un *doble robótico* y un *doble ecológico*, 734; Cuadro resumen del encabalgamiento de la tecnología metafísica del pensar y el *doble ecológico* como tecnología metabiótica del gobernar, 735; El “pensamiento mágico” y la ejecución ecológico/metabiótica de *eticidad* (autopoiética) y *moralidad* (simpoiética), 736; El “pensamiento estético-religioso” y la ejecución ecológico/metabiótica de *economía* (autopoiética) y *política* (simpoiética), 738; El “pensamiento filosófico” y la ejecución ecológico/metabiótica de *ecología* (autopoiética) y *ciencia* (simpoiética), 739; La *autopoiesis* y *simpoiesis* de la ejecución metafísica y la *ecopoiesis* de la ejecución metabiótica, 742; Ecografiando los indicios de la *ecopoiesis* en el despliegue metafísico del ritmo del acontecimiento, 747; La escala ecológico-planetaria se ejecuta como un *repliegue sin pliegue* (es decir, que es *heautónoma* y no autónoma), 750; Problematizando el *doble ecológico* junto a Latour, 751; El *doble ecológico* como amplificación del *doble heautonómico planetario*, 754; El *doble ecológico* y el *doble robótico* son los productores de la niebla que atraviesa y envuelve a nuestro *plano de inminencia*, 758; Problematizando la niebla que nos envuelve desde la propuesta de Eugene Thacker, 759; Problematizando el *doble ecológico* a partir de la ecología oscura de Timothy Morton, 760; De la ecología oscura y en falta de Morton a la ecología excedentaria y vitalista de Edgar Morin, 766; Kauffman, lo adyacente posible y la difracción del espacio y el tiempo, 769; *La vida se constituye en una amplificación a escala gravitatoria (clásica) del comportamiento probabilístico del universo a escala cuántica*, 773; Problematizando el *doble ecológico* desde el *Chthuluceno* de Donna Haraway, 775; Construyendo más diferencias entre el *doble ecológico* y el *Chthuluceno*, 780; La *ficción especulativa* como operación metabiótica de *sobre-despliegue*, 783; *Vivir es hacerse eco*, no estar acosado por la muerte, 791; El *giro* hacia la metabiótica y la instauración de un nuevo *ritmo cósmico*, 793; El encabalgamiento metabiótico del *doble ecológico* y el *doble robótico*, 795; La *computación cuántica* y el ejercicio de despliegue del *ritmo cósmico*, 797; Problematizando la posible emergencia rítmica de un *despliegue cósmico*, 801; *Hacerse eco*, y no pura “vida” - *Hacerse eco*, y no “ser” a la deriva, 807.

ÍNDICE ECOGRÁFICO..... 810

BIBLIOGRAFÍA..... 814

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Agamben, G. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida (Homo sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- Agamben, G. "La inmanencia absoluta". En Giorgi, G. & Rodríguez, F. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Agamben, G. *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1998.
- Aristóteles, *Ética Eudemia*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción de Miguel Candel y traducción de Patricio Azcárate. Barcelona: Espasa Libros, 2013.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen I. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Volumen II. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- Badiou, A. *La verdadera vida*. Buenos Aires: Interzona, 2017.
- Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Badiou, A. y Žižek, S. *Filosofía y actualidad. El debate*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Barad, K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press, 2007.
- Bateson, G. *Pasos hacia una ecología de la mente. Un aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lumen, 2010.
- Bateson, G. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Bergson, H. "La pensée et le mouvant". En *Memoria y vida*. Madrid: Alianza, 2016.
- Bergson, H. *Introducción a la metafísica. La Intuición filosófica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1979.
- Bergson, H. *La evolución creadora*. En "Obras Escogidas". Traducción y prólogo de José Antonio Miguez. Madrid: Aguilar, 1963.
- Bilbeny, N. *Ecoética. Ética del medio ambiente*. España: Editorial Aresta, 2010.
- Boden, M. "La vida alienígena: ¿cómo sabríamos?". En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

- Bostrom, N. *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. España: Teell Editorial, 2016.
- Boyer, E. *El conflicto de las percepciones*. Buenos Aires/Madrid: Ediciones La Cebra, 2018.
- Braidotti, R. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Braidotti, R. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2009.
- Braidotti, R. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.
- Bryant, L.; Srnicek, N. & Harman, G. (Editors). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 2011.
- Cage, J. *Silencio*. Madrid: Árdora ediciones, 2005.
- Caird, R. y Foley, R. *Hombre mono. La historia de la evolución humana*. Barcelona: Tusquets Editores, 1995.
- Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- Capponi, R. *Psicopatología y semiología psiquiátrica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2006.
- Capra, F. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Catano, C.; Romañach, S.; Beerens, J.; Pearlstine, L.; Brandt, L; Hart, K; Mazzotti, F. and Trexler, J. "Using Scenario Planning to Evaluate the Impacts of Climate Change on Wildlife Populations and Communities in the Florida Everglades". *Environmental Management*, Volume 55, Issue 4 , 2015, pp 807-823.
- Cayetano. *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*. Traducción e Introducción por Juan Antonio Hevia Echeverría. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2005.
- Cesana-Arlotti, N; Marín, A; Téglás, E; Vorobyova, L; Cetnarski, R; Bonatti, L. "Precursors of logical reasoning in preverbal human infants". *American Association for the Advancement of Science*, Vol. 359, N° 6831, 2017.
- Cheney-Lippold, J. "A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control". *Theory, Culture & Society*, 28 (6), 2011, pp. 164-181.
- Colli, G. *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela, 2011.
- Deacon, T. *Naturaleza Incompleta. Cómo la mete emergió de la materia*. Barcelona: Tusquets, 2013.
- Deleuze, G. *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013.
- Deleuze, G. *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- Deleuze, G. *Pintura, el concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- Deleuze, G. *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- Deleuze, G. *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011.



- Deleuze, G. "La inmanencia: una vida...". En Giorgi, G. & Rodríguez, F. (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- Deleuze, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, G. *Foucault*. Barcelona: Editorial Paidós, 1987.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pre-Textos, 2015.
- Deleuze, G y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013.
- Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Derrida, J. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1997.
- Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1986.
- Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción y notas de Luis Villoro. Madrid: Gredos, 2011.
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- De Lumley, H. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- Droit, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Dunbar, R. *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*. Barcelona: Editorial Crítica, 2004.
- Ellul, J. "El orden tecnológico". En Mitcham, C. & Mackey, R. (Eds.) *Filosofía y tecnología*. Mitcham, C. & Mackey, R. (Eds.) *Filosofía y tecnología*. Madrid: Encuentros, 2004.
- Esposito, R. *Dos, la máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2016.
- Esquirol, J.M. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acontilado, 2015.
- Fichte, J.G. "Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes, 1794)". En *Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- Foucault, M. *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.
- Foucault, M. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, M. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Avellaneda: Siglo XXI, 2013.
- Foucault, M. "La vida: la experiencia y la ciencia". En Giorgi, G. y Rodríguez, F. (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Foucault, M. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2001.

- Foucault, M. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- Foucault, M. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Foucault, M. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 1979.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XIX, 1978.
- Foucault, M. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo veintiuno editores, 1968.
- Genette, G. *Ficción y dicción*. Barcelona: Editorial Lumen, 1993.
- Giorgi, G. & Rodríguez, F. (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- Guattari, F. *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos, 1996.
- Grothendieck, A. *Recoltes et Semailles. Réflexions et témoignage sur un passé de mathematician*. Université des Sciences et Techniques du Languedoc, Montpellier y Centre National de la Recherche Scientifique..
- Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate, 2015.
- Haraway, D. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.
- Haraway, D. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Harman, G. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge, UK: Polity, 2016.
- Harman, G. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Harman, G. "Decadencia en el sentido biográfico. Tomando distancia de la Teoría del Actor-Red". *Cuadernos de Teoría Social*, Año 2, Nº 4.
- Haynes, R. H. & McKay, C. P. "The Implantation of Life on Mars: Feasibility and Motivation". *Advances in Space Research*, 12 (4), 1992, pp.133-140. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/0273-1177\(92\)90167-V](https://doi.org/10.1016/0273-1177(92)90167-V).
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Volumen III*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968
- Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2017.
- Heidegger, M. *Construir Habitar Pensar*. Madrid: La Oficina Ediciones, 2015.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Planeta, 2016.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.
- Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009.
- Heidegger, M. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Heidegger, M. *Parménides*. Edición de Manfred S. Frings. Traducción de Carlos Másmela. Madrid: Akal Ediciones, 2005.
- Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005.
- Heidegger, M. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicaciones de la situación [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, 2002.
- Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.
- Heidegger, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Henry, M. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- Henry, M. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela, 2008.
- Henry, M. *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores, 2006.
- Ihde, D. *Technics and praxis*. Michigan: Rediel, 1979.
- Insausti, X. *Filosofía e Inmanencia*. Murcia: Plaza y Valdés, 2015.
- Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000.
- Jou, D. *Materia y Materialismo*. Barcelona: Ediciones Pasado y Presente, 2015.
- JRC, Joint Research Center. 2005. Scenario Building. En: [http://forlearn.jrc.ec.europa.eu/guide/4\\_methodology/meth\\_scenario.htm](http://forlearn.jrc.ec.europa.eu/guide/4_methodology/meth_scenario.htm)
- Kafka, F. *Obras Escogidas*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1984.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Introducción, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Barcelona: Taurus, 2017.
- Kant, I. *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2015.
- Kant, I. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999.

- Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.
- Kant, I. *Cómo orientarse en el pensamiento*. Prólogo y notas de Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán, 1982.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Traducción del alemán por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Kauffman, S. *Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets, 2003.
- Kelly, K. *Lo inevitable. Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configurarán nuestro futuro*. España: TEELL Editorial, 2017.
- Kierkegaard, S. *Post-scriptum: no científico y definitivo a migajas filosóficas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Kierkegaard, S. *Tratado de la desesperación*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1997.
- Kirk, G. S; Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2014.
- Kiza, B. *Antropoceno obscuro: sobrevivir a la nueva (i)lógica planetaria*. Barcelona: Icaria, 2019.
- Kurzweil, R. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Leck: LolaBooks, 2017.
- Lacan, J. *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Lakoff, A. "Real-time biopolitics: the actuary and the sentinel in global public health". *Economy and Society*, Volume 44, Number 1, February 2015: 40-59.
- Lakoff, A. "The generic biothreat, or, how we became unprepared". *Cultural Anthropology*, 23(3), 2008, pp. 399-428.
- Latour, B. "Why Gaia is not a God of Totality". *Theory, Culture & Society*, Vol 34, Issue 2-3, 2017.
- Latour, B. *Face à Gaïa : Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris: La Découverte, 2015.
- Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Latour, B. "Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política". *Cuadernos de otra parte. Revista de letras y artes*, N° 26, 2012, pp. 67-76.
- Leibniz, G. *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz). Volumen II*. Traducción y edición crítica de Agustín Andreu. Murcia: Plaza y Valdés Editores, 2015.
- Leibniz, G. *La monadología*. Traducción de Antonio Zozaya. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica, 1889.
- Leroi-Gourhan, A. *El hombre y la materia. Evolución y técnica I*. Madrid: Taurus, 1988.
- Leroi-Gourhan, A. *El medio y la técnica. Evolución y Técnica II*. Madrid: Taurus, 1989.
- Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.

- Lévinas, E. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- Lindgren, M. and Bandhold, H. 2003. *Scenario Planning The link between future and strategy*. Hampshire/New York: Palgrave.
- Lipson, H. & Pollack, J. P. "Diseño y manufactura automáticos de formas de vida robóticas". En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- López Petit, S. *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.
- Luisi, P. L. *La vida emergente. De los orígenes químicos a la biología sintética*. Barcelona: Tusquets, 2010.
- Luisi, P.L.; Ferri, F. & Stano, P. "Las células mínimas semisintéticas experimentales: un resumen". En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Maor, E. *La música y los números. De Pitágoras a Schoenberg*. Madrid: Turner Publicaciones, 2018.
- Margulis, L. *Una revolución en la evolución. Escritos seleccionados*. Valencia: Universitat de Valencia, 2003.
- Margulis, L. *El origen de la célula*. México: Reverté Ediciones, 2001.
- Margulis, L. & Sagan, D. *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets, 1995.
- Maturana, H. & Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiésis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- Maturana, H. & Varela, F. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- May, R. *Freedom and Destiny*. New York: Norton & Company, 1999.
- McWhorter, R. and Lynham, S. "An Initial Conceptualization of Virtual Scenario Planning". *Advances in Developing Human Resources*, Vol. 16 no. 3, 2014, pp. 335-355.
- Meillassoux, Q. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Atalaya, 2000.
- Morey, M. *Deseo de ser piel roja*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Morin, E. & Hulot, N. *El año I de la era ecológica. La Tierra que depende del hombre que depende de la Tierra*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Morton, T. *Ecología Oscura. Sobre la coexistencia futura*. Barcelona: Paidós, 2019.
- Morton, T. *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós, 2018.
- Nietzsche, F. "Obra completas II". Madrid: Gredos, 2009.
- Nietzsche, F. *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 2006.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005.
- Nietzsche, F. *El paseante y su sombra*. Madrid: Siruela, 2003.
- Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Traducción de José Jara. Prólogo de Eugenio Trías. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002.
- Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

- Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas 1873-1876*. Buenos Aires: Alianza, 2002.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1996.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1980.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1980.
- Oliver, W. "Quantum computing takes flight". *Nature* 574, pp. 487-488, 2019. *Doi: 10.1038/d41586-019-03173-4*
- Phadnis, S.; Caplice, C.; Sheffi, Y. and Mahender, S. "Effect of scenario planning on field experts' judgment of long-range investment decisions". *Strategic Management Journal*, Volume 36, Issue 9, 2015, pp. 1401-1411
- Pardo, J.L. *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Barcelona: Montesinos Editor, 1989.
- Pascal, B. *Pensamientos*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Peirce, Ch. S. *Collected Papers*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1965.
- Piulats, O. *Ecofilosofía*. Manresa: Abadia Editores, 2013.
- Platón. *Fedón/Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Platón. *Ión/Timeo/Critias*. Introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Platón. *La República*. Diálogos IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Plotino, *Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985.
- Quignard, P. *Butes*. Madrid: Sexto Piso, 2011.
- Quintanilla Navarro, I. "Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía de siglo XX". En Mitcham, C. & Mackey, R. (Eds.) *Filosofía y tecnología*. Madrid: Encuentros, 2004.
- Raskin, P; Banuri, T; Gallopín, G; Gutman, P; Hammnond, A; Kates, R. y Swart, R. *Great Transition. The Promise and Lure of the Times Ahead*. Boston: Stockholm Environment Institute, 2002.
- Reigeluth, T. B. "Why data is not enough: Digital traces as control of self and self-control". *Surveillance & Society*, 12(2), 2014, pp. 243-254.
- Ringland, G. *Scenario Planning. Managing for the Future*. West Sussex: John Wiley & Sons, 1998.
- Rodríguez, P. M. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1991.
- Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Editorial Paidós, 1990.
- Rouvroy, A., & Berns, T. *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação?* 18(2), 2015.
- Ruggiero, M. A; Gordon, D.P; Orrell, T.M; Bailly, N; Bourgoin, T; Brusca, R.C; et al. (2015) *A Higher Level Classification of All Living Organisms*. PLoS ONE 10(4): e0119248. doi:10.1371/journal.pone.0119248.
- Sadin, É. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

- San Agustín, *La ciudad de Dios*. Edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis a cargo de Salvador Antuñano Alea. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.
- Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Schneider, E & Sagan, D. *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.
- Simondon, G. *Sobre la filosofía*. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- Simondon, G. *Sobre la técnica*. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- Simondon, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- Simondon, G. *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- Simondon, G. *Imaginación e invención (1965-1966)*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Skolimowski, H. *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Girona: Ediciones Atalanta, 2017.
- Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2012.
- Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.
- Sloterdijk, P. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- Sloterdijk, P. y Heinrichs. H. J. *El sol y la muerte. Investigaciones dilógicas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- Sober, E. "Enseñanzas del funcionalismo: el porvenir de la vida artificial fuerte". En Bedau, M. & Cleland, C. (Comp.). *La esencia de la vida. Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Spengler, O. *El Hombre y la técnica y otros ensayos*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1967.
- Spinoza, B. *Ética*. Versión castellana de Manuel Machado. Revisión y prólogo de Francisco José Ramos. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2017.
- Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernandez y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos, 1989.
- Steiner, G. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Madrid: Siruela, 2012.
- Stiegler, B. *La técnica y el tiempo, 1. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002.
- Stiegler, B. *La técnica y el tiempo, 2. La desorientación*. Hondarribia: Editorial Hiru, 2002.
- Thacker, E. *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía, Vol. 1*. Madrid: Materia Oscura, 2015.

- Tomás de Aquino. *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- Turing, A. *¿Puede pensar una máquina?* Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1990.
- Valéry, P. *El cementerio marino*. El Aleph Ediciones, 1999.
- Varela, F. *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Verbeek, P. P. "Toward a Theory of Technological Mediation: A Program for Postphenomenological Research". En *Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers*. London: Lexington Books, 2016.
- Verbeek, P. P. *What things do: philosophical reflections on technology, agency, and design*. Pennsylvania State University Press, 2005.
- Whitehead, A. N. "Naturaleza y Vida". En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 37, 2004.
- Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956.
- Wiener, N. *Cibernética y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1988.



