

VIDA INDIVIDUAL, VIDA SOCIAL Y CONOCIMIENTO DIALÉCTICO

Rodrigo Steimberg

Universidad Nacional de Quilmes-CONICET, Buenos Aires, Argentina.

 <https://orcid.org/0000-0002-7153-235X> |  steimbergr@gmail.com

STEIMBERG, Rodrigo. Vida individual, vida social y conocimiento dialéctico. *Transformação*: Revista de filosofía de la Unesp, Marília, v. 47, n. 3, e02400177, 2024.

Resumen: Este escrito procura mostrar que el vínculo entre vida humana individual y vida social está presidido por un movimiento dialéctico. En primer lugar, se caracteriza a la vida como un proceso en el que se ponen los propios presupuestos. Posteriormente, se explica en qué consiste el proceso de metabolismo social humano. Finalmente, se pone de relieve la forma dialéctica que adopta la relación entre sí mismo individual y proceso de individuación social. Se concluye que el proceso de vida humana individual es una potencia que se actualiza a sí misma como proceso de metabolismo social basado en el trabajo.

Palabras clave: Metabolismo. Trabajo. Sí mismo. Individuación social. Marx.

STEIMBERG, Rodrigo. Self, social life and dialectics. *Trans/Form/Ação*: Unesp journal of philosophy, Marília, v. 47, n. 3, e02400177, 2024.

Abstract: This paper seeks to show that the link between individual human life and social life is governed by dialectical movement. First, life is characterized as a process in which the own presuppositions are posited. Subsequently, the process of human social metabolism is explained. Finally, the dialectical form taken by the relationship between the individual self and the process of social individuation is highlighted. It is concluded that the process of individual human life is a potency that actualizes itself as a process of social metabolism based on labour.

Keywords: Metabolism. Labour. Self; Social individuation. Marx.

Recibido: 08/11/2023 | Aprobado: 15/01/2024 | Publicado: 15/05/2024

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n3.e02400177>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

VIDA INDIVIDUAL, VIDA SOCIAL Y CONOCIMIENTO DIALÉCTICO¹

Rodrigo Steimberg²

Resumen: Este escrito procura mostrar que el vínculo entre vida humana individual y vida social está presidido por un movimiento dialéctico. En primer lugar, se caracteriza a la vida como un proceso en el que se ponen los propios presupuestos. Posteriormente, se explica en qué consiste el proceso de metabolismo social humano. Finalmente, se pone de relieve la forma dialéctica que adopta la relación entre sí mismo individual y proceso de individuación social. Se concluye que el proceso de vida humana individual es una potencia que se actualiza a sí misma como proceso de metabolismo social basado en el trabajo.

Palabras clave: Metabolismo. Trabajo. Sí mismo. Individuación social. Marx.

INTRODUCCIÓN

El texto que aquí se presenta interviene en un debate atravesado por diversas disciplinas. Su horizonte general es el de la discusión acerca del vínculo entre ser individual y ser social, problema que acompaña a las ciencias sociales hasta el presente (Johnston, 2018, p. 185; Žizek, 2009). Dentro de este marco general, precisa sus alcances al recuperar enfoques propios de la biología y de la antropología para mostrar que el vínculo entre vida social y vida individual reclama una recuperación de los desarrollos de Marx. Así, se intenta mostrar que lo específico de la vida individual solo puede ser iluminado si se contempla y expone la forma concreta en la que la vida individual se desarrolla como vida social. Lo cual nos enfrenta a que para conocer el vínculo entre ambas es menester detenerse en la forma en que Marx trata la causalidad, esto es, en la dialéctica.

Este artículo se divide en tres secciones. En la primera de ellas se recuperan planteos de distintos autores cuyo problema común es comprender qué es la vida, inquietud que se aborda revisitando la filosofía idealista alemana, en particular, las de Kant y Hegel. Luego de poner de relieve que para precisar qué es la vida la literatura reseñada se detiene en el

¹ Quisiera expresar mis agradecimientos a todos los integrantes del Centro para la Investigación como Crítica Práctica, del cual formo parte. La crítica que mis compañeros realizaron al manuscrito resultó enormemente estimulante y permitió revisar y modificar aspectos del texto. Es de mi entera responsabilidad la incapacidad para hacer justicia a cada una de aquellas críticas, sobre las que espero edificar futuras investigaciones.

² Universidad Nacional de Quilmes-CONICET, Buenos Aires, Argentina. ORCID: 0000-0002-7153-235X, Email: steimbergr@gmail.com.

tipo de causalidad que la preside, avanzaremos hacia nuestra segunda sección, en la que nos concentraremos en los desarrollos de Marx. Allí se procurará mostrar que el proceso de metabolismo social propio del ser humano hace que la existencia individual sea siempre ya una forma que asume la vida social, lo cual ubica a la reproducción biológica individual como un presupuesto material y un resultado del proceso de vida social. Esta cuestión nos dirigirá hacia nuestra última sección, en la que pondremos énfasis en el aspecto metodológico que subtiende al problema que nos convoca. Diremos allí que para afirmar que la vida biológica individual se realiza a sí misma como vida social, es menester detenerse en la forma de la causalidad en la que descansa esta afirmación.

1 LA VIDA INDIVIDUAL

De la multiplicidad de enfoques que intentan delimitar qué es la vida y qué tiene de específica la vida humana respecto de ella, nos detendremos en un corpus de literatura que destaca un aspecto puesto ya de relieve por Kant y por Hegel: la vida es una forma de la materia que se destaca por ser capaz de poner sus propios presupuestos (Thompson, 2007; Kauffman, 2008; Lewontin; Levins, 2015). De modo que en esta sección recuperaremos los puntos centrales de los planteos de Adrian Johnston y de Terrence Deacon.

Adrian Johnston (2019, p. 194) resume su posición a lo largo de diversos escritos bajo el nombre de “materialismo trascendental”. Se trata de una perspectiva que respecto del punto que nos interesa, siguiendo a Hegel, asume que la vida natural implica un proceso teleológico de auto-organización, es decir, que implica la conformación de algún tipo de unidad capaz de actuar sobre sí misma y, por eso mismo, de distinguirse del medio material del cual necesita apropiarse a los fines de reproducirse (2019, p. 42). La vida inaugura un tipo de actividad, la orgánica³, que se distingue de la mecánica y la química porque implica que el ser vivo actúa sobre sí en tanto unidad irreductible a los elementos que la componen (que Hegel llama entonces órganos o miembros, ya no partes (Hegel, 1982, T. 2, p. 487)). Lo que distingue al viviente es que aquello que opera sobre él como causa “[...] está determinado, modificado y transformado por éste de manera independiente, *porque el viviente no deja que la causa alcance su efecto*, es decir, la elimina como causa” (Hegel, 1982, T. I, p. 231)⁴. El ser viviente pone sus propios presupuestos, plegándose sobre sí (cosa que ya aparecía en Kant: Johnston, 2018, p. 158 y ss.; 2019, p. 38; Marques, 2014, p. 46; Martin, 2023a, p. 103; Deacon, 2011, p. 321) y actuando por eso como una totalidad que se coordina a sí

³ Maturana y Varela refieren a moléculas orgánicas anteriores a la aparición de la vida. Específicamente, a las moléculas de carbono como elementos que potencialmente guardan la capacidad para engendrar vida por su capacidad para soportar múltiples encadenamientos (Maturana; Varela 2003, p. 22). Aquí siempre que nos refiramos a organicidad apuntamos a la vida ya actualizada como tal, no a las moléculas orgánicas que fueron su antecedente.

⁴ Salvo expresa aclaración las cursivas pertenecen al original.

persiguiendo un fin. Y este fin está puesto por el propio ser viviente, lo cual lo constituye, según Johnston, en un ser autónomo con una relación infinita hacia sí mismo (2019, p. 39, 42; Marques, 2016, p. 121).

La vida, enfatiza Johnston, se enmarca y le da continuidad a la materia inorgánica, puesto que se encuentra determinada por las leyes físicas y químicas que la rigen. Sin embargo, emerge de ella como una estructura que la quiebra, puesto que es capaz de operar sobre sí con cierto grado de autonomía respecto de estas leyes (Johnston, 2019, p. 46). Esto es, para constituirse como una totalidad que se recorta de la materia inorgánica, la materia orgánica necesita apropiarse y hacer uso de las determinaciones materiales por las que está gobernada. En esa medida, reaparece desplazada la inquietud formulada ya por Kant respecto del vínculo entre el mundo fenoménico y la libertad humana: ¿cómo es que la vida puede operar sobre sí y encontrarse a la vez sometida a las mismas leyes causales que rigen a la materia inorgánica? ¿De dónde brota esta capacidad para ser objeto de la acción, tanto externa como interna, y a la vez ser sujeto de ella? Sobre estas preguntas descansa el desarrollo del presente escrito. La reconstrucción del trabajo de Johnston y Deacon persigue mostrar cómo responden a ellas cada uno de estos autores. Resume Johnston (2019, p. 38):

In advance of the *Philosophy of Nature*, Hegel, as arguably a strong emergentist *avant la lettre*, already is alerting readers to the claim that organics cannot be boiled down to mechanics and physics. Overall, Hegel's anti-reductionist vision of the ensemble of the natural sciences entails granting the different levels and sublevels constituting the philosophies of nature and spirit (at least relative) autonomy with regard to one another. Life's irreducibility to things nonliving would be a special instance of this general irreducible self-standingness that is operative throughout the strata of both *Natur* and *Geist*.

De modo que entre dimensiones o capas de determinaciones hay autonomía relativa, concepto de cuño althusseriano (Johnston, 2019, p. 77; Althusser, 2004; Steimberg, 2018), porque la materia orgánica involucra, nuevamente, un plano de actuación que se distingue del meramente inorgánico⁵.

Johnston afirma que solo mediante el conocimiento de la forma más compleja de la materia (y estrictamente, cosa que veremos, con el desarrollo de los seres humanos) es posible conocer sus formas más simples, puesto que las formas complejas conservan en sí como superadas aquellas formas más simples (Johnston, 2019, p. 63). La materia orgánica, aunque inaugura un proceder del cual carece la materia inorgánica, continúa sometida al mecanismo y al quimismo (Johnston, 2019, p. 59 y ss.). Para Johnston, siguiendo a Hegel, este movimiento unificador de la vida orgánica, en el que, al poner sus propios presupuestos actúa reproduciendo las determinaciones que la antecedieron e inaugurando, en esa

⁵ Más adelante nos detendremos en el concepto de autonomía relativa para indicar los problemas que encontramos en él. Aquí nos interesa reponer los fundamentos del enfoque de Johnston.

reproducción, una potencia para tomarse por objeto inexistente en el mundo inorgánico; ese movimiento origina la forma más simple del conocimiento especulativo. Esto es, solo puede ser reproducido por un conocimiento dialéctico, capaz de tomar a la vida como sujeto, o, en otros términos, como una actividad permanente de separarse de sí para darse unidad (Johnston, 2019, p. 38).

Como en el caso de Johnston, una de las preocupaciones centrales de Terrence Deacon es explicar la emergencia de la vida a partir del mundo físico. También como el filósofo estadounidense, recupera a Kant y a Hegel para dar cuenta de la vida: ésta se trata de un proceso formal y recursivo en el cual un organismo se produce a sí mismo (Deacon; Haag; Ogilvy 2011, p. 11; Deacon, 2011, p. 315). De modo que, también como veíamos para el caso de Johnston, la vida inaugura una forma de causalidad dentro del mundo físico, la causalidad teleológica. Los organismos, así, se organizan a sí mismos en aras de alcanzar determinados fines (Deacon; Haag; Ogilvy, 2011, p. 3-4). Reponiendo los términos de Aristóteles, Deacon afirma que de un conjunto de determinaciones que operan mecánicamente, a través de una entidad que obedece a una causalidad formal -en lo cual nos detendremos inmediatamente-, emerge la causalidad final como aquella capaz de dar cuenta de la operatoria de la vida (Deacon; Haag; Ogilvy, 2001, p. 5; Deacon; Sherman, 2007, p. 875-876). Afirman Deacon, Haag y Ovigly sobre la organicidad:

An autonomous self, whether in the form of a bacterium or a reasoning human, is the locus of highly convoluted recursive processes that generate specific forms of work that are organized with respect to some aspect of this autonomous circular dynamics and contrary to some pervasive condition or tendency extrinsic to this autonomous dynamics (2011, p. 14).

El punto que nos importa destacar, aquí, es que toda vida, para trazar como meta su propia continuidad, necesita tenerse como fin y, en esa misma medida, su propia existencia se supone ya recortada del medio con el cual intercambia (Martin, 2023a, p. 102-103; Deacon; Sherman 2007, p. 880). De ahí que Deacon hable de la autonomía del ser orgánico como una cualidad que se deduce de estar vivo, ya que, nuevamente, si a partir de Kant se caracteriza a la vida como aquella entidad capaz de producirse a sí misma, entonces debe poseer alguna capacidad para obrar como su propia causa, para intervenir en la producción de un efecto puntual, su reproducción. Ya allí se supone al ser vivo como algo distinto, clausurado respecto de su medio.

Deacon, para hacerle justicia a esta distinción entre el ser vivo y su entorno, introduce dos nociones que son centrales. Primero, refiere al concepto de ‘constraint’⁶. Deacon afirma que, con anterioridad a la vida, ya los procesos morfodinámicos estructurados

⁶ Traduciremos “constraint”, siguiendo a Facundo Martin (2023a), como constricción. Marques (2014, p. 235 y ss.) reconstruye las posiciones de varios de los autores que fundaron e hicieron uso de esta noción

implican reducción de posibilidades. Esto es, el orden que estructura a un fenómeno físico o químico como tal implica quitar posibilidades a las partículas que los conforma, inhibir otras configuraciones que potencialmente dichas partículas podrían adoptar. De modo que la forma no emerge producto de una adición a la materia en la que se imprime, sino de una sustracción. La determinación de un fenómeno es producto de una constricción, de un rechazo de otras posibilidades inherentes a la materia de la cual se nutre (Deacon, 2011, p. 196). Dice Facundo Martin (2023, p. 101):

El fundamento de la regularidad emergente es la *sustracción de posibilidades*. Las regularidades emergentes no *agregan* nada *sustantivo* al ser natural. Se definen por lo que quitan, por lo que podría pasar, pero es evitado, forzado a la ausencia. Todo orden es producto de un régimen de constricciones materiales operado sobre un nivel de análisis inferior. Estas regularidades se caracterizan por la emergencia de una *regularización emergente*, relativamente independiente de la materia que tiene por sustrato.

Esta noción, en primer lugar, permite entender con mayor claridad qué es la vida para Deacon. Una entidad capaz de poner sus propios presupuestos es aquella capaz de regular la producción de estas constricciones, de ordenar el orden del que brota, de operar sobre él para reproducirlo. Allí está el salto que inaugura la vida y que funda la causalidad teleológica, capaz de operar sobre sí y de distinguirse del medio con el que intercambia para existir. En segundo lugar, y para incorporar la otra noción a la que referíamos más arriba, hay aquí en Deacon una arista que ubica su perspectiva en el espacio de la filosofía aristotélica. Para el antropólogo estadounidense, el orden brota de la negación de posibilidades, del trabajo negativo ya presente en la materia con anterioridad a la emergencia de la vida (Johnston 2019, p. 193). Pero la vida le agrega un plano más a esta negación: para reproducirse a sí mismo, el ente vivo necesita vincularse de algún modo con aquello ausente, tanto porque reproduce constricciones de la materia, como, en otro sentido, porque alcanza los fines que se pone a sí mismo. Es decir, para alcanzar fines, el ser vivo necesita relacionarse con aquello que todavía no existe (Deacon; Haag; Ogilvy, 2011, p. 7-8).

Deacon interroga un punto crucial para nuestro trabajo, que remite al tipo de unidad propia del ser vivo. Si el ser vivo existe recortado de su medio, si goza de alguna forma de sí mismo, por más elemental que esta sea, ¿qué tipo de realidad tiene el límite que separa al ser vivo de su medio? ¿Se trata de una frontera extensa? O, en otros términos, inquiere Deacon: ¿qué hace al ser vivo un uno? (Varela, *in* Marques, 2014, p. 58). Deacon responde: el sí mismo del ser vivo es una forma capaz de actuar (Deacon; Haag; Ogilvy 2011, p. 7). Y cuando refiere a una forma, Deacon alude a que la capacidad para regular y reproducir constricciones es un atributo que no se puede adjudicar a ninguna parte específica del ser vivo, pues se trata de una potencia que brota de la unidad como tal. Resumen Deacon, Haag y Ogilvy (2011, p. 10):

At every moment an organism's material constitution is different, and yet its structural and dynamical organization remains within narrow variational limits, i.e. its organization is highly constrained. [...] This minimal persistent "self" that is the beneficiary of this formative process, is not identified with the material or the energy of this process, but with the preserved organization and its capacity to organize work that preserves this capacity.

En este sentido, el sí mismo o unidad del ser vivo es una forma capaz de reproducirse como forma (Deacon, 2011, p. 261). Lo que la hace un ente vivo no obedece a la materia que organiza, sino a las relaciones entre sus partes materiales -devenidas entonces, como partes del ser vivo, órganos. Esto es, a su determinación, a la actividad de darse forma (Hegel, 1997, p. 287-289). Forma que para Deacon es tan real como la que más, solo que su modo de ser es ausente (Deacon; Haag; Ogilvy, 2011, p. 6; Martin, 2023a, p. 105). De modo que solo la forma de estas relaciones, ausente en el sentido de no ser ni una parte extensa ni un órgano específico, constituye la unidad que se reproduce a sí misma. Para Deacon, la organicidad no es una propiedad que pertenezca, entonces, a ninguno de los componentes morfodinámicos del ente vivo, sino, nuevamente, al tejido de relaciones en su totalidad (Deacon; Sherman, 2007, p. 882) y existe en estado ausente, pues no se trata de una sustancia o cosa que se adiciona a la materialidad del ser vivo (Deacon, 2011, p. 2-3 y 480 y ss.).

Resta subrayar un último elemento de los desarrollos de Deacon que también resulta central para este escrito. En la noción de constricción, se encuentra supuesto que estar vivo es tener un afuera. Para Deacon, el ente vivo, porque constriñe posibilidades, opera sobre sí operando sobre el medio material que le permite reproducirse (Marques, 2014, p. 125-127). Se trata de una misma acción, lo que muestra la porosidad del límite que separa al uno vivo de su afuera. Dice Victor Marques, reconstruyendo la posición de Deacon (2014, p. 253-254):

[...] os organismos precisam ser organizacionalmente fechados para persistirem por um tempo maior que do que os componentes que os constitutem. Esse fechamento organizacional, por sua vez, demanda que eles sejam obrigatoriamente sistemas abertos do ponto de vista material termodinâmico, engajados com o ambiente a fim de alimentar seu próprio processo de autofabricação em condições fora do equilíbrio.

El ser vivo metaboliza con su medio (Marques 2014, p. 62-63 y 200), de modo que la unidad del viviente se afirma en la actividad de constreñir -negar- aquello que lo niega, volviendo a nacer como recorte respecto de este medio y reproduciendo, así, al medio como uno exterior (Marques, 2014, p. 27-28; Hegel, 1997, p. 420 y ss; Deacon; Haag; Ogilvy, 2011, p. 13). Otra vez, el límite que dota de unidad al ente vivo es frágil, ya que solo en el intercambio con el medio es capaz de reproducirlo y sin este medio dicha tarea sería imposible.

Nuestra revisión de las posiciones de Johnston y de Deacon se propuso recuperar que en la vida se encuentra implicada la aparición de un recorte unitario que se separa activamente

del mismo medio que le permite reproducirse en su separación (Curtis; Massarini; Schnek, 2008, p. 22). Es decir, que la vida es un proceso de metabolismo con el medio (Maturana; Varela 2003, p. 22; Iñigo Carrera, 2004, p. 232). Para avanzar ahora en el tratamiento de la vida humana, vale introducir la siguiente interrogación: si la vida consiste en un proceso capaz de poner sus propios presupuestos, de hacerse a sí misma ¿cuál es la forma en la que se reproduce la vida humana? De la mano de los desarrollos de Marx y de Juan Iñigo Carrera, en nuestro siguiente apartado nos propondremos mostrar que los humanos nos reproducimos como seres vivos a través del trabajo. Así es que, para comprender cómo existimos en tanto sí mismos distintos de nuestro medio, necesitamos entender los vínculos sociales mediante los cuales nos reproducimos como género.

2 VIDA INDIVIDUAL Y SER SOCIAL

Victor Marques, al reconstruir la posición de Stuart Kauffman, señala que para éste, de conjunto, ninguna especie de molécula es capaz de copiarse a sí misma en soledad, sino que su reproducción es una tarea que se realiza colectivamente, junto con otras. Por eso habla de proceso de metabolismo (Marques, 2014, p. 250-251). Pues bien, los seres humanos individuales reproducimos nuestra vida solo a través de un proceso de *metabolismo social* mediado por el trabajo (Iñigo Carrera, 2007, p. 3; Marx, 2011, v. I, p. 448-449). Acompañemos a Marx y a Iñigo Carrera para describir en qué consiste el proceso de trabajo humano.

Marx afirma que el trabajo consiste en la actividad de regular y controlar el intercambio de los humanos con la naturaleza. Los humanos activamos y descargamos fuerzas naturales portadas en nuestros cuerpos para transformar y apropiarnos de los objetos también naturales que nos permiten reproducirnos y los conformamos, de ese modo, en elementos útiles para la continuidad de la vida humana. Los humanos tenemos la capacidad de transformar al medio en “[...] en un medio para sí mediante el trabajo; esto es, mediante el gasto de fuerza humana regido de manera consciente y voluntaria que se aplica sobre un objeto exterior a fin de transformarlo en un valor de uso para la vida humana” (Iñigo Carrera, 2004, p. 2).

En este proceso de transformación del medio, los humanos alteramos nuestra propia complejidad; nos apropiamos, no solo de objetos exteriores, sino de nuestras propias potencias como productores y, al hacerlo, evocamos otras (de allí la célebre imagen que introduce Marx respecto de la diferencia entre la abeja y el albañil: Marx, 1999, p. 216). El trabajador humano imprime en la naturaleza un fin que gobierna su propia actividad, que la conduce. La tensión del cuerpo del humano está dirigida, entonces, por el fin que se ha trazado antes de comenzar a ejecutar el cambio de forma del objeto natural. De modo que realiza una actividad en la que permanece presente dicho fin en estado ideal, en la que durante el proceso de trabajo el humano tiene ante sí la imagen de aquello que persigue con su actividad, y consecuentemente

la descarga. Sabe, entonces, que su actividad presente media su propia reproducción, por eso se trata de una actividad voluntaria que se coagula en un objeto determinado, que, dice Marx, se amalgama en él (Marx, 1999, p. 219). El trabajo se apropia de fuerzas naturales y objetivadas para renovar las fuerzas productivas que latén en los humanos.

Decíamos que “[e]l proceso de vida humana es un proceso de metabolismo social fundado en el trabajo” (Íñigo Carrera, 2007, p. 3). Se trata de un proceso de metabolismo porque, de acuerdo a Maturana y Varela, como todo proceso de metabolismo, consiste en una trama de transformaciones que produce sus propios órganos (Maturana; Varela, 2003, p. 28), en este caso, en el intercambio material regulado de los seres humanos con la naturaleza que a la vez integramos y opera como objeto, medio y producto del trabajo (Marx, 1999, p. 215 y ss.; Bellamy Foster, 2000, p. 243 y ss.). Si más arriba afirmábamos que la vida consiste en un proceso capaz de poner sus propios presupuestos, la vida genéricamente humana consiste en la regulación del proceso de metabolismo de los humanos con la naturaleza a través del trabajo. Esto es, nuevamente, en un proceso de metabolismo social, de vida social. La diferencia que separa al proceso humano de metabolismo del propio de otros seres vivos es que, mientras éstos regulan y avanzan en su comercio con el medio transformándose a sí mismos para adaptarse a él, los humanos, mediante el trabajo, producimos el medio en condiciones que permita reproducir nuestra vida (Íñigo Carrera, 2004, p. 2-3). Como afirma Íñigo Carrera: “[...] el ser genéricamente humano reside [...] en la capacidad para producir los medios de producir los medios de vida” (2004, p. 209).⁷

La vida humana en su determinación genérica es una forma natural que se apropia de otras formas naturales que la preceden, acompañan y sostienen. Se encuentra plenamente gobernada por reacciones físicas, químicas y biológicas y, sin embargo, desarrolla mediante el conocimiento la capacidad de apropiarse de dichas determinaciones y ajustarlas a su propia reproducción. Esto es, la vida humana es capaz de apropiarse de sus condiciones de existencia, transformándolas (Íñigo Carrera, 2004, p. 232-233). Esa actividad se realiza de forma social, como un proceso de vida social.

Trabajar implica coordinar las acciones de transformación del medio con otros seres humanos. La regulación de las fuerzas naturales portadas en los objetos y de las dispuestas en el cuerpo biológico individual, esto es, las fuerzas productivas materiales del trabajo humano, están portadas en los sujetos individuales. Son ellos quienes transforman la naturaleza, quienes conocen y operan sobre las fuerzas que las constituyen para hacerla adoptar formas útiles para la reproducción de la vida y que, como mencionamos, en ese mismo proceso se transforman a sí mismos. Pero ese proceso de trabajo individual activa y despierta fuerzas productivas que son irreductibles a los individuos humanos que las ejercen. Dice Íñigo Carrera (2004, p. 2):

⁷ Van Holstein y Foley mencionan que no hay evidencia de no-humanos que produzcan intencionalmente herramientas (van Holstein; Foley, 2021).

Las fuerzas productivas materiales del trabajo se encuentran portadas en el trabajo individual. Pero el desarrollo de su potencialidad es solo un atributo de la unidad colectiva de los trabajos individuales. Dicho de otro modo, la realización del ser genérico humano mismo es solo un atributo del trabajo social. La unidad orgánica de los trabajos individuales, o sea, el modo en el que la sociedad organiza la producción de su vida, toma la forma concreta de las relaciones sociales de producción.

El proceso de trabajo individual mediante el cual los sujetos humanos producimos nuestra vida se inscribe siempre en el modo en el que la sociedad humana se reproduce como unidad, en las relaciones sociales de producción. La reproducción material de vida individual es un momento de dicho modo de producción, de la unidad orgánica de los trabajos individuales. Cuando aludimos a unidad orgánica nos referimos a que, para transformar al medio en uno para sí, el sujeto humano individual necesita coordinar su acción con la de otros; inmediatamente, porque la descarga de energía sobre los objetos que conforman su medio va a producir un medio apto para ser consumido por estos otros. Pero, y esto es lo que nos interesa destacar, mediatamente porque las potencias que pone en juego el proceso de trabajo individual no son resultado del ejercicio del trabajo por ese sujeto específico, sino que brotan de su coordinación con el trabajo de otros.

Las fuerzas productivas del trabajo individual son fruto de la unidad orgánica de los trabajos individuales, de las relaciones sociales. De modo que la vida social es el presupuesto específico de la reproducción individual porque la capacidad para transformar al medio depende de fuerzas que el individuo porta, pero le pertenecen solo a la unidad social como tal. O dicho en otros términos, que solo brotan de la cooperación con otros seres humanos y tienen a esa cooperación como fundamento y condición, tanto del consumo como del acto productivo que éste presupone⁸. Por eso la producción humana es por principio producción social, vida social, porque para producirse a sí mismo el individuo humano necesita reproducir a otros, reproducción que es, a su vez, condición de la reproducción individual. Y, nuevamente, en esa producción se actualizan potencias que no pertenecen a ningún sujeto concreto a título individual, sino a la cooperación social coordinada. El individuo humano está hecho entonces de materia social (Tran, 1984, p. 26): sus músculos, sentidos, nervios y fuerzas son decantados de ella.

En toda forma viva hay un sí mismo implicado y dicho sí mismo no es un elemento material agregado a los componentes químicos y físicos que conforman la unidad de ese ser vivo, sino una realidad que brota de las relaciones entre esos componentes materiales. El sí mismo de la vida social es un tejido de relaciones sociales de producción. Y esas relaciones, tal

⁸ Justamente por esto, la palabra coordinar no refleja el sentido al que aquí nos referimos. En tanto la unidad orgánica del trabajo social es siempre el presupuesto material del ejercicio del trabajo individual, los humanos no coordinamos nuestro trabajo con otros como si fuésemos existencias cerradas sobre nosotros mismos que luego salen al encuentro de otras. Nuestro trabajo individual es siempre ya un órgano del ejercicio del trabajo social, del cual el primero es un momento.

y como en el caso de la vida, nuevamente, no constituyen una realidad-otra que los elementos que forman esas relaciones; no son un agregado material, una sustancia extensa que se adiciona a sus componentes y los convierte en órganos suyos.

El proceso de metabolismo humano, por ser un proceso de vida social, encierra la capacidad genérica para poner los presupuestos de su propia existencia a través del trabajo, el cual, como vimos, se ejecuta de forma colectiva. Por eso, nuevamente, la reproducción de la vida humana individual depende de la unidad orgánica de los trabajos que realiza cada uno de los individuos, del modo de producción de la vida humana. De tal manera que, así como la vida implicaba ya una distinción respecto del medio para operar sobre sí, otro tanto ocurre con las relaciones sociales de producción mediante las que los seres humanos producimos nuestra vida. La capacidad de operar sobre sí propia de toda forma de vida es atributo, en este caso, del nexos social.

2.1 EL PROCESO SOCIAL DE INDIVIDUACIÓN HUMANA

Literatura de los más variados campos y en apoyo de distintas perspectivas señala que el espacio de las relaciones sociales constituye el elemento que habilita al proceso de individuación (Johnston, 2019, p. 183; Mikhailov, 1980, p. 169; Virno, 2018, p. 3 y 7 y ss.; Vigotsky, 2017, p. 121 y ss. y 222). Todos estos enfoques rescatan que la individuación humana ocurre en el seno de un plano anterior, como puntuación de un tejido social que la antecede. Así, para estos autores la materia humana se convierte en *un* individuo solo en el vínculo con los otros, produciéndose genéricamente. Lo cual implica que referirse a sí, afirmarse como *uno*, dirigirse a un espacio entonces propio, ser sujeto y a la vez objeto (pues está implícito en tomarse por objeto ocupar también el lugar de sujeto) son todos atributos de una entidad que surge como reducción del espacio social que sería así, primero, preindividual. La unidad del ser individual ocurriría entonces como resultado de la relación social, del vínculo como tal que, como señala Virno, tampoco podría tratarse de la interacción entre *unos*, sencillamente porque hasta allí no serían tales (Virno, 2018). De modo que ser un yo, en esta perspectiva, responde a un proceso en el que el humano se tiene que ver espejado en una determinación que brota desde fuera de sí, asumiéndola como propia, apropiándosela⁹.

⁹ Vale una aclaración. Así como respecto de los desarrollos de Deacon y de Johnston, la recuperación de estos planteos no supone que acordemos con ellos. Se trata de mostrar ante quien lea estas líneas la existencia de una interrogación que hace al vínculo entre la unidad orgánica del trabajo social y la existencia individual. Así, nos proponemos señalar que recorre a esta literatura una serie de preguntas que aquí revisitamos, no las respuestas que los autores reseñados brindan a ellas. Por otro lado, ninguno de estos enfoques trata a la realidad social como una entidad metafísica y trascendente respecto de los seres materiales que la constituyen. No se trata de planteos clásicamente holistas, que toman al todo como un conglomerado exterior y delimitado respecto de los elementos que lo conforman. La realidad social, para estos autores, existe portada en los sujetos individuales a los que ella da lugar. Existe, entonces, como determinación inmanente y no trascendente respecto de los individuos en los que su realidad se manifiesta ya decantada. Esto es, existe *en* ellos, no fuera de ellos, y sin embargo es irreductible a los sujetos tomados a título, justamente, individual.

La reproducción de la vida individual depende de la vida social, ya que el proceso de metabolismo que sostiene a la vida humana es un proceso social. A la vez existe, antes de ese proceso, alguna forma de vida individual, toda vez que la sociedad humana la presupone¹⁰. Así es que antes de la vida social las fuerzas físicas y químicas se relacionan de tal modo que producen un ser vivo individual que es condición de la vida social y, a la vez, las relaciones entre esos seres vivos son condición de la producción del ser humano individual. Tenemos delante, entonces, una vida individual presupuesta por la vida social y una vida social presupuesta por la individual. Sin embargo, el punto no es simplemente *ése*. El problema que nos convoca es que cualquier forma de vida implica, siguiendo a la literatura que revisitamos más arriba, un sí mismo. La autopoiesis de la vida (Maturana; Varela, 2003, p. 28) supone que el ser vivo se toma por objeto, de modo que conoce su propio recorte respecto del medio para poder operar sobre sí y adaptarse a él. En el caso de los humanos, el alcance y la profundidad de este sí mismo se extiende sobre todo un conjunto de funciones, con mayor o menor grado de mediación consciente¹¹. Si alguna forma de sí mismo, esto es, de individualidad, existe en toda forma de vida, ¿cómo se relaciona este sí mismo humano con el proceso de individuación social? O, en otros términos, si toda forma viva supone recortarse del medio y entonces los seres humanos tienen una existencia individual recortada ya en tanto seres vivos -un 'self', de acuerdo a Deacon-, ¿cómo puede haber un sí mismo recortado del medio y a la vez ser el sí mismo individual un recorte decantado del ser social? Si alguna forma de sí mismo es propia de lo vivo, ¿no implica esto que con anterioridad a los vínculos sociales los humanos individuales se ven a sí mismos como *unos* distintos de *otros*? Y al revés, ¿cómo puede afirmarse que la vida social individúa, que es ella la que hace que los individuos se vean a sí como individuos, si el sí mismo ya se encuentra involucrado en las formas más elementales de lo vivo?

Alguna forma de sí mismo está implicada en la vida humana individual y, sin embargo, esta criatura humana se consagra como sí mismo solo en el espacio social. Marques propone como respuesta que los niveles de complejidad implican saltos y que cada uno de ellos inaugura un plano de determinaciones que interactúa exteriormente con los otros. Esto es, que cada nivel de organización es discontinuo respecto del resto (Marques, 2014, p. 188). El sí mismo biológico, el sí mismo neuronal y el sí mismo lingüístico (social en nuestro desarrollo) estarían gobernados por leyes propias y específicas de movimiento (Marques, 2014, p. 334). El problema que encontramos con este enfoque es que no enfatiza lo suficiente la unidad del movimiento que pone el ser social. Esto es, que el ser social, como toda forma de vida, avanza en la apropiación de sus propios presupuestos biológicos para convertirlos en

¹⁰ Más aún, la presupone con ciertos atributos materiales, dispuestos en los seres humanos tras el largo proceso de evolución hominina, toda vez que en él se produce la transformación gradual que va desde adaptar al cuerpo al medio a trabajar, a adaptar al medio a las necesidades de la criatura que ejerce esa actividad. Dicha transformación misma, vale decir, es la que produce al *Homo sapiens*.

¹¹ Tomando por base los desarrollos de Juan Iñigo Carrera, llamamos consciente a aquel conocimiento que se sabe como conocimiento, que es capaz de tomarse a sí por objeto (Iñigo Carrera, 2007, p. 3).

momentos de su propio desarrollo, puestos por él mismo. En otras palabras, que el sí mismo biológico pasa a ser, no un presupuesto, sino un resultado de la forma del ser social, del proceso de individuación. Avancemos hacia este punto enfatizando la cuestión metodológica que lleva involucrada.

3 LA VIDA INDIVIDUAL COMO POTENCIA

La conciencia individual, siguiendo a Vigotsky y a otros autores brevemente recuperados, es producto de la participación en el proceso de reproducción social. O, podemos decir, el yo es una relación formal con uno mismo, es el ser consciente, cuyo contenido es el modo de producción. Sin embargo, la capacidad de dirigirse a sí mismo tomándose como objeto es ya propio de toda forma de vida, no solo de la humana¹². En otros términos, existe el sí mismo sin que exista conocimiento consciente, existe *sí mismo* sin *yo*. La pregunta a contestar, entonces, es cómo se vincula en el caso de los humanos el sí mismo involucrado en toda forma de vida, al que llamamos biológico, con el sí mismo puesto por el proceso de individuación social, con la manera de tratarnos como individuos que brota del proceso de metabolismo social; con la conciencia.

Como ser vivo, el humano singular es un uno, es un ente que vuelve sobre sí, que es recursivo y se regula. Ahora, ese proceso de afirmación es, a su vez, momento de un despliegue más concreto: el proceso de metabolismo social. Y solo determinada por el proceso de metabolismo social, la vida humana realiza sus determinaciones. Cabe recurrir a la distinción aristotélica entre potencia y acto para afirmar: la vida humana es una potencia que se actualiza a sí misma en el proceso de metabolismo social.

Mediante el avance en el conocimiento, la humanidad objetiva las determinaciones que presiden su propio mundo orgánico -y también al inorgánico, desde ya- y consigue operar sobre (algunas de) ellas. El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo humano hace, entonces, que las propias determinaciones biológicas pasen a estar mediadas por las relaciones sociales. Respecto del punto, Johnston recupera la figura de Hegel para distinguir a lo inorgánico, las fuerzas físicas y químicas, y estas mismas fuerzas ya mediadas, negadas, por la aparición de la vida: se trata de un proceso de superación, de negación de la negación de lo inorgánico por lo orgánico (2019, p. 208). Lo orgánico niega a lo inorgánico, pero a la vez lo inorgánico se afirma a sí mismo negado en lo orgánico, puesto que no cesa de

¹² El acoplamiento en las interacciones entre individuos de una especie es propio de una multiplicidad de formas vivas (Maturana; Varela, 2003m p. 121 y ss.), lo cual hace que, en esos casos, el proceso de metabolismo de cada individuo dependa de dicho acoplamiento. Ahora bien, en el caso de los humanos, como hemos afirmado, la reproducción colectiva se realiza a través del trabajo, que es un proceso social porque está mediado por la conciencia y la voluntad. Esto es, porque involucra un conocimiento que se sabe como conocimiento y mediada por él se descarga la acción individual (Iñigo Carrera, 2007, p. 3). Reservamos entonces el término trabajo solo para el caso del metabolismo humano, puesto que se trata de un proceso consciente y voluntariamente regulado. Por eso mismo, solo para este género el yo es una relación *social*.

operar, sino que lo hace transformado por su apropiación por lo orgánico. Y, vale decir, solo aparece la actividad orgánica como resultado de procesos físicos y químicos, por lo cual son estos últimos los que se extienden a sí mismos en la vida a la que dan lugar. De ahí que concluyamos, nuevamente, que lo inorgánico pasa a ser una potencia que se realiza mediada por la actividad orgánica.

Esta misma dialéctica se encuentra presente en la relación entre el sí mismo biológico y el proceso de individuación social que tiene lugar en el género humano. El sí mismo biológico es la plataforma de la vida, que se realiza a sí misma como vida social, en el proceso de metabolismo social humano fundado en el trabajo. Pero esto quiere decir que las determinaciones del sí mismo biológico pasan a ser en el caso de los humanos una potencia que se actualiza a sí misma en el ser social, en la forma social que adopta el proceso de individuación social, y solo existe en acto como sí mismo social.

El conocimiento dialéctico permite comprender el tipo de causalidad implicado en el proceso de metabolismo social: la vida, como presupuesto del proceso de metabolismo social, se realiza en seres humanos individuales. Pero estos son individuales por el proceso social en el que se realizan. De modo que aquello puesto por la vida, la vida social humana, pasa a poner sus propios presupuestos, a apropiarse de las determinaciones biológicas que le dieron lugar y que la sostienen (McDowell, 1998, p. 173). Dice Marx (2011, v. I, p. 458):

Se trabaja primero a partir de un cierto fundamento: primero natural, luego supuesto histórico. Pero luego este fundamento o supuesto mismo es eliminado o puesto como un presupuesto que ha de desaparecer y que se ha vuelto demasiado estrecho para el despliegue de la masa humana en progreso.

El presupuesto corporal simple de las relaciones sociales humanas pasa a ser, por el desarrollo de éstas, algo producido por las propias relaciones sociales. O, dicho de otra forma, el presupuesto pasa a estar puesto por su propio resultado. Por eso Marx afirma que la anatomía del humano explica la anatomía del mono (2011, v. I, p. 26), porque en el seno de un despliegue más complejo -la sociedad burguesa- se puede dar cuenta de sus propios presupuestos -las diversas formas de organización histórica de la producción que la precedieron-, a lo cual cabe agregar que esa complejidad es fruto de la negación de lo anterior, que conserva y reproduce dentro suyo. Para nuestros intereses, este enfoque metodológico permite mostrar que la vida humana individual, premisa material de la vida social, pasa a convertirse en un atributo de esta y hace del proceso de individuación uno presidido por las formas que adopta la organización social de la producción, por el modo de producción históricamente específico bajo el que se reproduce la vida humana.

Nos enfrentamos al proceso dialéctico en el que un contenido se niega para adoptar una forma determinada, que a su vez reproduce como negado dicho contenido. El contenido,

así, *se afirma a sí mismo negándose como tal* y asumiendo una forma de existencia distinta de sí, pero que lo arrastra y presenta transmutado. Se afirma mediante su propia negación (Íñigo Carrera, 2004, p. 229). Sin embargo, esto no implica que no se puedan conocer las potencias que encierra dicho contenido antes de que las despliegue en su plenitud, ya que es perfectamente posible conocerlas como potencias. De ahí que sea cierto que la anatomía del humano explique la del mono, pero que sea posible conocer las potencias de la anatomía de este último antes del desarrollo humano, en su condición real de existencia virtual. Dice Juan Íñigo Carrera (2004, p. 230):

Cada una de estas formas concretas (que es tal por existir actualmente como necesidad realizada) es, precisamente por ello, una forma abstracta (que es tal por existir actualmente como necesidad a realizar, como potencia). Así, la determinación se despliega en la transformación de una forma existente, al negarse en su actualidad en tanto abstracta por afirmarse como necesidad realizada; y, a su vez, esta nueva forma concreta tiene su existencia actual negándose a sí misma como tal concreta, en su afirmación como necesidad a realizar.

Todas las formas reales existen como actuales, existen realizadas. Pero a la vez encierran y desarrollan dentro suyo una potencia a realizar. Por su propia actividad, llevan a cabo esa potencia que son, esa determinación que engendran en sí. Llegan así a su término al actualizar esa potencia y devienen, así, una forma real distinta de sí. Al afirmarse en lo que son, se niegan a sí mismas y se transforman en otras por su propia actividad. Este proceso incesante de afirmación mediante la propia negación es puesto de relieve por Hegel como la forma básica del movimiento dialéctico (Caligaris; Starosta, 2017, p. 33) y, por eso mismo, solo se puede reproducir idealmente al asumir el carácter contradictorio de todo lo real.

Eso implica que no existe un sí mismo biológico puro, apartado, yacente e idéntico a sí mismo que luego se transforma en un sí mismo con los atributos que le pone el ser social. Por el contrario, el sí mismo biológico en su unidad se encuentra tomado y realizado en la forma social que adquiere. Esto hace que el concepto de autonomía relativa entre el nivel biológico y el social sea una noción parcial, unilateral e defectuoso del vínculo entre la vida biológica individual y el proceso de metabolismo social, que representa ambos procesos como si fuesen realidades autosuficientes que entran en una relación exterior entre sí (de ahí la autonomía entre ellos).

La vida biológica individual, el sí mismo, existe ya en cualquier forma de vida. El género humano es un producto del desarrollo de las potencias que va desplegando la vida en sus manifestaciones específicas, en el desarrollo de los géneros y las especies y en su proceso de metabolismo unitario. Nace así como potencia de una forma específica de vida, de la cooperación entre individuos de dos especies, chimpancés y bonobos. Pero, como toda forma concreta, actualización de potencias anteriores, despliega dentro suyo ciertas

potencias a realizar. Ni más ni menos que el proceso de metabolismo social que se media a través del trabajo.

La vida biológica genérica, las potencias productivas que se portan en los cuerpos individuales de los humanos, es un producto devenido. Pero a su vez, son potencias productivas que solo se realizan a través de la unidad orgánica de los trabajos individuales, del nexo social. Por eso, no hay autonomía entre planos de determinaciones: la vida biológica individual es, primero, el producto de una forma de cooperación anterior, la de los chimpancés y la de los bonobos. Además, esa vida biológica individual es una potencia que se realiza a sí misma negada en los vínculos sociales. No existe vida biológica humana que no se medie a sí misma en el proceso de metabolismo social, ni proceso de metabolismo social que no descansa en ciertos atributos materiales específicos que portamos como género humano.

Cabe reiterar: lo que Maturana y Varela llaman acoplamiento de las interacciones, no nace con los humanos. El metabolismo humano mediado por el trabajo es una forma que adopta esta cooperación, que ya existía entre los antecedentes de los homínidos. La vida biológica individual de todo humano es el resultado que despierta esa cooperación, pero a la vez es el presupuesto del desarrollo de una nueva: el proceso de metabolismo social. Aquí intentamos mostrar que es imposible aislar esos momentos, porque como forma concreta, la vida humana implica actuar sobre sus propios antecedentes, transformándolos en potencias que ella puede modificar. Así, lo que antes de ella eran formas concretas orgánicas e inorgánicas ya realizadas, van transformándose paulatinamente en potencias que dependen del proceso de metabolismo social para asumir sus formas concretas de existencia. La vida humana, como toda forma de vida, de ser forma concreta de las determinaciones inorgánicas, pasa a ser, a la vez, la potencia para transformar sus propios antecedentes en potencias que dependen ella para realizarse de un modo o de otro.

Plantear que existe autonomía relativa supone separar estos planos: sostener que las determinaciones biológicas ocurren, por un lado, y la vida social le agrega a estas determinaciones que responden autónomamente respecto de ellas, condicionándolas. Como si se tratara de un proceso de reacción en cadena y de retroversión, lo cual supone que cada uno de estos planos responde a un funcionamiento específico que, *además*, se vincula con otros. En cambio, aquí se sostiene que las potencias de la vida biológica se realizan a sí mismas en la unidad orgánica del trabajo social, siempre ya mediadas en su actualización por el modo de producción de la vida social.

La individualidad humana se afirma a sí misma como individuación social. Solo en la plenitud de su desarrollo como fruto de la vida social, la forma propia de la vida, esto es, la capacidad para tomarse por objeto, se llena de contenido y produce a un individuo que se mira a sí mismo con los ojos que en él germina el proceso de metabolismo social.

CONCLUSIONES

Para concluir el presente escrito, quisiéramos plantear un conjunto de interrogantes que se abren y solicitan futuras investigaciones, dado que en este escrito procuramos sentar las bases generales que permitan avanzar, en pesquisas subsiguientes, sobre aspectos concretos del vínculo entre sí mismo biológico y proceso de individuación social. Si, como intentamos justificar, la vida social produce formas de la individualidad que se asientan y apropian de las determinaciones biológicas individuales, es menester mostrar cuáles son las determinaciones más generales de la individuación en nuestra sociedad, en la sociedad capitalista. Aunque exceda los límites de este trabajo, en base a los desarrollos de Marx (1999) e Iñigo Carrera (2004), afirmamos que el contenido de estas determinaciones es hacer de la masa de trabajadores y trabajadoras individuos doblemente libres. A partir de allí, entonces, nos interesa avanzar sobre la forma que esta determinación les imprime a ciertas funciones biológicas específicas involucradas en la percepción.

Desarrollos como los de Patricia Kuhl - más allá de las conclusiones de su trabajo nos interesa, nuevamente, las interrogaciones en las que se apoyan -, señalan que los vínculos sociales y la interacción lingüística alteran la percepción (Kuhl 2000). Esto es, que la experiencia social configura circuitos nerviosos y, por lo tanto, concluimos, que las formas históricas de individuación social median el acceso al mundo que tenemos los humanos. Cabe entonces cuestionar, en base a este punto metodológico: si la percepción es siempre producto de, en términos generales, las relaciones sociales: ¿es la libertad personal una forma que media la percepción que los individuos tienen de su medio? ¿Hay una forma de percepción específica propia de los individuos libres? El presente escrito procuró plantear las determinaciones generales que subtienden a esta interrogación, en aras de mostrar en qué elementos sostiene su pertinencia. Futuras investigaciones deberán avanzar sobre las formas concretas que asume el cerebro social humano.

REFERENCIAS

- ALTHUSSER, L. **La revolución teórica de Marx**. México: Siglo XXI, 2004.
- BELLAMY FOSTER, J. **La ecología de Marx**. Materialismo y naturaleza. España: Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2000.
- CALIGARIS, G.; STAROSTA, G. **Trabajo, valor y capital**. Bernal: Universidad de Quilmes, 2017.
- CURTIS, B.; SCHNECK, A.; MASSARINI, A. **Biología**. Buenos Aires: Médica Panamericana, 2008.
- DEACON, T. **Incomplete nature**: How mind emerged from matter. New York: W.W. Norton & Company, 2011.

- DEACON, T.; HAAG, J.; OGILVY, J. The Emergence of Self. En van HUYSSSTEEN, E y WIEBE, E (eds.). **In Search of Self: Interdisciplinary Perspectives on Personhood**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2011.
- DEACON, T.; SHERMAN, J. Teleology for the perplexed: how matter began to matter. **Zygon**, v. 42, n. 4, p. 873-901, 2007.
- HAMZA, A.; RUDA, F. **Slavoj Žižek and dialectical materialism**. New York: Palgrave MacMillan, 2016.
- HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la lógica**. Buenos Aires: Solar, 1982.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Madrid: Alianza, 1997.
- IÑIGO CARRERA, J. **El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia**, Buenos Aires: Cooperativas, 2004.
- IÑIGO CARRERA, J. **Conocer el capital hoy**. Usar críticamente “El Capital”. Volumen 1, La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada. Buenos Aires: Imago Mundi, 2007.
- JOHNSTON, A. **A new German idealism: Hegel, Zizek, and dialectical materialism**. New York: Columbia University Press, 2018.
- JOHNSTON, A. **Prolegomena to any future materialism**. Volume two, A weak nature alone. Illinois: Northwestern University Press, 2019.
- KAUFFMAN, S. **Reinventing the sacred: a new view of science, reason and religion**. New York: Basic Books, 2008.
- KUHL, P. Language, mind, and brain: experience alters perception. *In*: GAZZANIGA, M. (ed.). **The new cognitive neurosciences**. Massachusetts: The MIT Press, 2000. p. 99-115.
- LEWONTIN, R.; LEVINS, R. **El biólogo dialéctico**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Razón y Revolución, 2015.
- MARTIN, F. Agencia incorporada. Materialismo, subjetividad, naturaleza. **Corsario Rojo**, 2, verano austral, p. 92-108, 2023a. Disponible en: [http:// http://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/03/CR2-completo.pdf](http://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/03/CR2-completo.pdf). Acceso el: 08 jun. 2023.
- MARTIN, F. Pensar la bios en la autobiografía: elementos biológicos de la experiencia del yo. **Revista latinoamericana de filosofía**, v. 49, n. 1, p. 87-112, 2023b.
- MARX, K. **El capital**. Tomo I, v. 1. México: Siglo XXI, 1999.
- MARX, K. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858**. México: Siglo XXI, 2011.
- MATURANA, H.; VARELA, F. **El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano**. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- MCDOWELL, J. Two Sorts of Naturalism. *In*: MCDOWELL, J. **Mind, Value, and Reality**. Cambridge: Harvard University Press, 1998. p. 167-197.
- MIKHAILOV, F. **The Riddle of the Self**. Moscú: Progress, 1980.

STEIMBERG, R. Un recorrido por la producción de Louis Althusser: el estructuralismo aleatorio. **Izquierdas**, v. 40, p. 101-119, 2018.

THOMPSON, E. **Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TRAN, D. T. **Investigations into the origin of language and consciousness**. Dordrecht: D. Reidel, 1984.

VAN HOLSTEIN, L.; FOLEY, R. A. Hominin Evolution. *In*: SHACKELFORD, T. K.; WEEKES-SHACKELFORD, V. A. (ed.). **Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science**. Dordrecht: Springer, 2021. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-319-19650-3_3416. Acceso el: 08 jun. 2023.

VARELA, F. J. Organism: A Meshwork of Selfless Selves. *In*: TAUBER, A. I. (ed.). **Organism and the Origins of Self**. Dordrecht: Springer, 1991. p. 79-107. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-94-011-3406-4_5. Acceso el: 08 jun. 2023.

VIGOTSKY, L. **Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores**. Ciudad de Buenos Aires: Colihue, 2017.

VIRNO, P. **An essay on negation**. Pennsylvania: Seagull Books, 2018.

XIMENES MARQUES, V. **Materialismo Evolutivo – Natureza, Dialética e Sujeito**. 2014. Tesis (Doctorado) – Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponible em: <http://https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/6988/1/000464432-Texto+Completo-0.pdf>. Acceso el: 08 nov. 2023.

ZIZEK, S. **El sublime objeto de la ideología**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.