

# REFLEXIONES EN TORNO A LA ONTOLOGÍA HORIZONTAL DE LA VIDA: PROBLEMAS ÉTICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

Malen Azul Calderón<sup>1</sup>

**Resumen:** El trabajo pretende indagar la noción de vida como un problema ontológico, epistemológico y político. Sujeto a problemáticas actuales de deforestación y aniquilación planetaria de la vida, se parte de análisis espositivos sobre la ontología de la vida en tanto *communitas* e *immunitas*, en relación a una propuesta más horizontal y holística de la misma. Para ello, se defiende, dentro de las corrientes neomaterialistas de la vida, una ontología social de la *bios-política* que la expone a una vulnerabilidad que le es intrínseca. La pregunta que motriz estas reflexiones versa sobre la permanencia en un problema que nos obliga a responder ante la vida que compartimos, en tanto flujo continuo, en pos de ejercicios respons-hábiles de prácticas riesgosas que nos permitan pensar y decidir colectivamente formas dignas de vivir y de morir.

9

**Palabras clave:** VIDA-ONTOLOGÍA SOCIAL-VULNERABILIDAD.

---

<sup>1</sup>Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata  
Contacto: malen.azul91@gmail.com

## Introducción

Me interesa pensar en los alcances de la noción de *vida* como una máquina semiótico-material productora, conservadora y expropiadora de efectos y afectos. Para ello, por un lado, me apoyo en la noción conceptual de *ontología social* de Judith Butler (2010). Por otro lado, se trabajará sobre el análisis semántico y ontológico espositeano (2009, 2005) de la relación *communitas/inmunitas* en relación a la vulnerabilidad ontológica de la vida (Mendiola, 2014), para pasar a una defensa de la extensión del sentido de la misma, a través de Emmanuel Coccia (2017). A su vez, y como marco general, se expondrán brevemente las principales concepciones de las corrientes denominadas neo-materialistas que contribuirán a pensar un posible alcance más horizontal, justo, riesgoso y responsable de la noción “vida”, en pos de *seguir con el problema* de pensar un mundo en donde las prácticas del vivir y del morir sean más dignas y no jerarquizadas por las marcas categóricas y coloniales de género, raza, edad y especie. Para ello también y hacia el final del trabajo, se propondrán algunas categorías de Donna Haraway (2019), a saber: simpoiesis, bichos y hummusidad, como propuestas afirmativas.

Asistimos a tiempos en donde las desigualdades, si bien estructurales y de larga data, se han profundizado y extendido a lo largo de distintos cuerpos y grupos, cuyas marcas, inscriptas por el sistema hetero-cis-blanco-patriarcal que muchas veces profetizan los destinos crueles de sus futuros. Esta profetización está garantizada por la misma lógica expropiativa del sistema en el que vivimos, de distribución jerárquica de los niveles de importancia de las vidas y las muertes en juego. La aparición profusa de imágenes donde la crueldad y la injusticia son patentes se ha vuelto un código informático de cierto intercambio emocional que, lejos de colaborar con la movilización hacia un tipo de paraje, de peaje que nos ayude a reconfigurar las formas de sensibilidad de este mundo humano, nos inmuniza contra el dolor, contra la radicalidad de la carne, contribuyendo a la naturalización de la arbitrariedad de maneras dignas e indignas de morir y de vivir.

Se utiliza el término de “marca” en el sentido que lo utiliza Donna Haraway (1995, 2004) respecto a la categoría “no marcada” que ve sin ser visto y, habla por sin hablar por sí mismo al universalizar su parcial punto de vista. La categoría no marcada es la categoría del testigo modesto sujeto por antonomasia, que presencia “los hechos” del mundo y las dinámicas que ocurren-con él desde su perspectiva objetiva, impoluta, imparcial, higiénica y, por lo tanto, erigida como modelo de verdad. Este sujeto (masculino, cissexual, blanco, clase media-alta, adulto y heterosexual) modelo de toda la humanidad, no *reconoce* su parcialidad y las marcas propias que terminan siendo moneda de privilegio. De modo

contrario, son los otros cuerpos quienes, difiriendo con él aparecen *marcados*. Así encontramos la marca de género en tanto no-varón, la de raza en tanto no-blanca, la sexual en tanto no-hetero, etc. Estas marcas que terminan llevando los cuerpos que no llegan al umbral de la representatividad del género humano, juegan en un esquema jerárquico y binario que distribuye valorizaciones e importancias. La cercanía o la lejanía, que presentan los cuerpos otros respecto al sujeto no marcado, vaticinan su propio valor e importancia. Extendemos el sentido de la omisión de las propias marcas hacia la naturalización de la tierra y del hábitat como suelo, recurso, el adorno de lo “dado” de la vida vegetativa, y el sesgo antropocéntrico.

### **Una vida política: reflexiones ontológicas y epistemológicas**

Si bien el presente análisis no se inscribe como un estudio biopolítico de la vida, sí se enmarca dentro de la consideración del biopoder en la sociedad capitalista. Poder que tiene por objeto/sujeto la población de distintos individuos, no ya a través de la ley que prohíbe y permite sino más bien a través de normas que regulan la vida y la encauzan dentro del circuito de producción. Se ocupa de la natalidad, mortalidad, longevidad y de la higiene pública en tanto le preocupa mantener la vida para sostener el circuito productivo, el mantenimiento de la vida en términos de biopoder opera instrumentalmente para garantizar el propio sistema. Gestión de lo viviente, poder de regulación y control económico sobre la producción de lo vivo bajo el rótulo de “hacer vivir” y también “hacer-dejar-morir”. Una de las características de este poder es que opera sobre el medio de la existencia de los cuerpos y, por ende, sobre éstos de manera directa e indirecta. Una aclaración importante que hay que hacer es sobre el uso de la partícula *sobre*. Decir que el poder actúa *sobre* la vida no significa que aquel se encuentre por fuera de ella, ni que ella esté antes del poder<sup>2</sup> (o debajo de las operaciones del poder encontremos la vida como *bios* que se opondría a la *zoe*, vida formada políticamente, como sugiere la distinción que hace Agamben). El poder está ligado a la vida en el momento en el que nos constituimos como seres sociales que *son* de la vida del mundo. La consideración política de la vida implica dos aspectos a tener en cuenta: uno, como *biopolítica negativa*, donde los mecanismos del poder operan desde afuera hacia dentro, limitando, regulando, controlando y distribuyendo la vida misma; y otro, como *biopolítica afirmativa* en donde el poder de/con/a través de la vida importa crear formas de experimentación, extensión y diversificación de la misma. Este trabajo es crítico con el primer aspecto, entendiendo que estamos asfixiando la vida al sujetar todas las diferenciaciones de la misma a un mismo principio antrop/andro-ani-

2 Para ver más: Prósperi (2015)

mal-céntrico. De allí la consideración de lecturas biopolíticas afirmativas.

La perspectiva que me interesa presentar en este trabajo es la conceptualización de la vida como una tecnología de poder a partir del hecho que opera distribuyendo, clasificando, dividiendo y jerarquizando los cuerpos. En palabras de Judith Butler:

El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida (Butler, 2010, 14).

Presenciamos una distribución de la importancia de la vida según una escala jerárquica de valores, que la delimita, programa, compacta, clasifica y valoriza según los cuerpos que la detentan. Ha quedado sujeta a su aspecto biológico de nacimiento y muerte, estudiada según el campo científico en cuestión (des-entramada). La vida es una cuestión sumamente material: no se puede hablar de carne sin comprender la vulnerabilidad (Haraway-Goodeve, 2018). Hay una tecnología de la representación de la vida en tanto ésta se ve atravesada por un campo de significación afectiva según sean unos u otros cuerpos que la representan. Siguiendo esta línea, la vida será a su vez producto del mismo entramado social y científico que la teje, la reserva o la prolifera, la vida como una tecnología social cuyos efectos (im)posibilitan e (in)habilitan prácticas del disfrute, del sufrimiento, de la espera, de la urgencia, de la indignación, etc. Con este análisis no pretendo definir ontológicamente la vida per-se sino comprender la fuerza significativa respecto a los efectos de su presencia/ausencia, cualitativa y cuantitativamente en los distintos cuerpos. Esta fuerza significativa no está asociada a un poder intrínseco de la vida misma sino, justamente, a los entramados políticos que se conjugan y la convierten en un potente filtro a partir del cual leer la realidad de unos y otros:

El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. (Butler, 2010, 15)

La vida aparece *a su vez* como condición de posibilidad del mundo y también como un producto de los entramados de éste.

## Materialidad de la vida: exposición y vulnerabilidad

Los movimientos y estudios que atraviesan este trabajo se comprenden dentro de las corrientes neo materialistas. Entendemos al neo materialismo como “un paradigma ontológico y epistémico emergente que aglutina diversas teorizaciones y enfoques materialistas sobre la realidad” (Palacio, 2018, 9), entendiendo a ésta como una “materia viviente” con la capacidad de auto-formarse y auto-transformarse. El desarrollo teórico de estas premisas, en sus distintos ámbitos de investigación socio-científico, tienen como consecuencia “el derrocamiento del lugar central del ser humano en el cosmos: desplazamiento del antropocentrismo que da lugar a la asunción de un ecocentrismo” (Palacio, 2018, 17). En este sentido, encontramos un fuerte diálogo con teorías eco-feministas y biopolíticas sobre la jerarquización de los cuerpos y los marcos que (im)posibilitan su (in)inteligibilidad (antropocentrismo, androcentrismo, racismo y especismo, clasificando y valorando todo lo viviente en torno a un esquema taxonómico dado por esas prácticas basadas en la dominación de un orden a otro).

Dentro de los estudios sobre biopolítica, me interesa particularmente el de Roberto Esposito. A partir de un análisis semántico e histórico, ubica la biopolítica moderna como parte de lo que él llama el “paradigma de inmunización”. Esta lógica inmunitaria es el reverso, la otra cara, de la lógica comunitaria, teniendo ambas nociones implicancias ontológica-políticas. Nuestro autor rastrea la etimología de donde derivan las palabras latinas *communitas* e *inmunitas*, cuya raíz comparten: *munus*. *Munus* denota un don, una obligación o un oficio. Se trata de un don al que estamos obligados a dar, a exponer, obligación que aparece también como oficio. Desde esta perspectiva, Esposito se aleja de aquellas interpretaciones comunitaristas que toman la comunidad como la posesión de algo común, sea esta un territorio, un rasgo, una lengua o una historia. En contra de aquellas visiones, la *communitas* es la ex-posición absoluta al afuera, a la alteridad; antes bien de ser individuos que com-parten algo en común, nos encontramos com-partidos sin subjetividad previa alguna, nos une la falta que nos obliga inevitablemente a exponernos. La *communitas* es una herida colectiva en el cuerpo personal, que necesita, justamente para un devenir individualizado, de su reverso inmunitario.

Los dos campos de significación en donde se centra el autor para analizar el concepto de inmunidad, son el médico y el jurídico. El primero es el que más atiende al sentido biopolítico, debido a la búsqueda de protección del cuerpo biológico, individual o colectivo, haciendo un pasaje de la inmunidad natural a la adquirida (administrada, estudiada, buscada, recreada). Es este pasaje, en relación al campo médico como un arte político que regula, ordena y clasifica los cuerpos, lo que nos coloca dentro de las consideraciones biopolíticas, al conver-

tirse justamente la acción en una estrategia que tiene por objeto la protección y seguridad de la vida de los individuos en cuestión. La inmunidad aparece así, y en contraste con la comunidad como la conservación de la vida propia, delimitando su ex-posición hacia el afuera, trayéndola hacia-sí misma y asegurándola dentro de sus propios límites y funciones. El poder aparece como parte de la misma vida que busca conservarse mediante su restricción, no se encuentra por fuera de la vida sino que le es intrínseco. Ahora bien, siendo esta operación parte de estrategias científico-políticas, será la política, como modo-de-ser de la comunidad inmunizada, el instrumento que mantiene con vida a la vida. Cuando la inmunidad es excesiva sus resultados pueden ser destructivos, y a la misma vida que intentaba salvaguardar la termina destruyendo. Sin embargo, la inmunidad es necesaria ya que una vida ex-puesta absolutamente al contacto y contagio de todo afuera, nunca “vuelve a sí”, no puede recogerse como tal. Este juego paradójico de comunidad/inmunidad se torna un desafío para pensar la vida y el devenir político, pensando en prácticas compartidas que nos permitan vivir y morir mejor en este denso y urgente presente que estamos destruyendo.

Tomar al ser como el inter-entre mismo de la relación, como el flujo que nos circunda, es hablar también de los espacios que nos constituyen, de las zonas liminares que nos (in)definen. En este sentido y siguiendo la tesis de Espósito, nos es más constitutivo lo-otro como afuera que algo propio como interno, es la relación y la exposición al medio lo que nos constituye más que la posesión de una propiedad. Somos el espacio que habitamos, somos la confusión y la diferencia de la exhalación de una planta con la nuestra. Esta exposición a la que estamos sujetas es reflejo de la vulnerabilidad que subyace a toda vida, en tanto relacional e interdependiente: “es consecuencia directa de que existir es un estar encarnado proyectado hacia la exposición” (Mendiola, 2010, 4). Esta vulnerabilidad que Mendiola observa como constitutiva del ser, en este trabajo la extendemos a toda vida dentro y fuera de los límites socio-culturales de lo humano. Dado la condición frágil y vulnerable de la vida misma es el deber de establecer y configurar relaciones y redes que permitan su sostenimiento y permanencia, un continuum digno. Es justamente porque la vida es vulnerable que debemos ser respons-hábiles *ante* las condiciones que pueden permitir o inhabilitar su sustento, no ante la “vida en sí” (Butler, 2010, 43). Cuando estas condiciones no están presentes y/o no son suficientes, la vulnerabilidad se ahonda y deviene precariedad, una vida carente de protección, carente de lo que pueda acrecentarla o extenderla. Ahora bien, hay vidas más y vidas menos destinadas a esta profundización de su vulnerabilidad, negligencia de reconocimiento del sostén social y político que necesitan las vidas y la vida en tanto tal. Estas diferencias de marca de unas y otras vidas, son posibles por el mismo esquema jerárquico valorativo, andro y antropocéntrico en el que se configuran nuestros

espacios y nuestras interpretaciones. Aunque toda vida pueda ser vista, haya sido aprendida como vida, puede no ser reconocida como tal<sup>3</sup>, el valor de la misma se manifiesta “sólo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida (...), la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe”. Por esto es que la consideración sobre la vida, los vivientes, las importancias, las diferencias, las profundas desigualdades e injusticias que se acometen sobre los cuerpos *de la vida*, es una cuestión que respecta a un problema ontológico (¿qué es la vida, dónde está, qué vida somos, qué vidas nos habitan?), epistemológico (¿qué decisiones se toman para reconocer una vida como importante y otra como desechable? ¿qué hace que una vida valga más que otra? ¿quién se hace responsable ante la(s) otra(s) vida(s)?) y, por lo tanto, ético-político.

Emmanuel Coccia (2017) defiende la preeminencia de las plantas en relación a la siempre excepcional animal (humano y no humano) pertenencia de la vida. Para ello propone, una extensión del alcance de la vida hacia todos los campos de experimentación de la materia viviente, en donde la vida sería el mismo circuito (un medio de fluidos, líquidos, sólidos, gaseosos) y el modo en el que *ocurren e incurrén* las cosas, lo orgánico y lo inorgánico, en su propio devenir espacio-temporal, cuya constitución está marcada más por el medio y la alteridad externa que los rodea, que por alguna esencia personal. En sus propias palabras “El viviente no se contenta con dar vida a la porción restringida de materia que nosotros llamamos su cuerpo, sino también y sobre todo al espacio que lo rodea” (Coccia, 2017, 67). Me interesa este planteo ontológico de la vida en relación a las implicancias ético-políticas que conlleva. Si la vida es ese halo, ese soplo (Coccia, 2017, 75, 85) a la que nos vemos ex-puestas y la que nos permite propiamente ser, antes que una cualidad o una posesión, es el medio que compartimos en tanto vivientes. La vida es el cielo, la atmósfera, la tierra, las raíces, las plantas, la historia mapeada en sus hojas, los restos orgánicos de la muerte, el sol por donde ronda el planeta, la galaxia que permite su ubicación, la circulación del aire que compartimos. La vida es compartir y exponerse a lo común que no poseemos por nosotras mismas, la vida es un gracias-a y estar-con, una imbricación recíproca de todo lo que es: está con tanta fuerza en mi como en las otras cosas y los demás existentes. La vida, pura confusión y perpetuo contagio de sus circulantes.

Ahora bien, la vida entendida como una mixtura abierta que se recrea constantemente necesita, para que cada cuerpo por donde pasa pueda persistir *en* su continuidad, una dosis inmunológica. La inmunidad es necesaria para poder

3 Judith Butler en el ensayo que trabajamos aquí distingue el marco de inteligibilidad, de aprehensión y de reconocimiento de la vida. El marco de inteligibilidad marca las condiciones de aprehensión y reconocimiento de una vida como vida; sin embargo, el valor que recae sobre el reconocimiento no depende de la aprehensión cultural y política que lo permite, sino de los distintos entramados epistémicos -que se desprenden y retroalimentan con/de asunciones ontológicas- del poder (Butler, 2010, p. 16-17).

conservar la vida, tanto individual como colectiva. Siendo lo común la impropiidad y la interdependencia intrínseca de la vida que nos permite, y la fuerza intensiva que se confunde y se (nos) distingue ¿cómo podemos hacer lo común sin invocar aquello que nos ha llevado a su misma negación, a la deforestación de la vida, a la negación de lo otro sobre la excepcionalidad de la vida humana? Estos interrogantes no son nuevos y, afortunadamente, tienen encarnación en distintas luchas que exigen y proclaman una implosión de las jerarquías que valorizan unos cuerpos y unos modos/grados de vida por sobre otros, algo de lo que ya no se puede hacer caso omiso ni alegar ignorancia: lo que para Haraway es el peor de los terrores, la negligencia de no asistir a un cuidado, de no responder ante lo que somos responsables y frente a lo cual tenemos la obligación de hacerlo, no responder por sino ante y con el trabajo colectivo de una responsabilidad ejercitada, que se asume como parte inter-dependiente y vulnerable en toda la trama naturo-social en la que estamos. Es en este sentido que la noción de vida como una tecnología de poder, que siguiendo el análisis de Espósito, paradójica y peligrosamente, atenta contra sí misma. Sobre el planteo ontológico político de dicho autor, la vida no aparece como un bien individual que posea por derecho propio de ser/tener un cuerpo: la vida es el sentido relacional que obtiene mi cuerpo en la trama social en la que se está inscripto según las marcas que le corresponden de edad, sexo, género, clase y raza

### **Reflexiones finales, propuestas y preguntas**

La (pre)ocupación que incentivó la confección de este trabajo fue/es la vivencia de la destrucción de la vida en sus diferentes acepciones (animales humanos y no humanos, vida vegetativa, habitat, atmósfera, etc.) frente a la irresponsabilidad pública de no mostrarnos, de no aparecer como parte del problema, esto es, frente a la negligencia de tomar el asunto con responsabilidad y solidaridad bios-política. Si bien la pandemia de covid-19 nos está legando un otro modo de percepción y habitabilidad política, frente al confinamiento en nuestros hogares y la profundización de las vulnerabilidades, precariedades y desigualdades, también nos lega distintas resistencias de una fuerza vitalista ligada a la biopolítica afirmativa. Con esto último me refiero al armado y sostenimiento de redes frente a la ausencia histórica del estado ante quienes están en los márgenes (territoriales, periféricos, carcelarios, identitarios). Y también me refiero a las estrategias políticas que se han armado sobre la marcha frente al proyecto, poco difundido y oficializado (otra vez la responsabilidad y la negligencia), de granjas porcinas de china en suelo argentino. Frente a esta mixtura de problemas, de delimitación de los problemas, de insistencia en continuar y que no proliferen el sentido de inalcanzable; frente a las alternativas infernales

(Stengers y Pignard, 2018) de pobreza o granjas, frente a la dificultad de la pregunta que detenga el imparable hecho de la epidemia comunicacional-informativa y el avance neoliberal que actualiza sus sentidos. Y, por último, frente a las redes y estrategias que resisten positivamente, es que ha oscilado el péndulo de este trabajo, aminorando la marcha (Stengers, 2014) hacia la extensión del sentido de la vida como una comprensión inclusiva e implosiva -hacia fuera de nosotros, nosotras, les humanes- que permita poder vislumbrar la posibilidad de regenerarnos hacia un vivir y morir de maneras dignas, en base al cuidado de la misma que nos exige su condición com-partida y vulnerable. ¿Qué vidas se salvan, cuáles se defienden, cómo se ejercita la práctica científica de la inmunidad, a costa de qué otras (formas de) vidas, qué vida reconocemos como tal y cuáles -y por qué- no? El concepto de simpoiesis que recoge Haraway (2019) a través de Dempster y Margulis, opaca un poco el sentido liberal de la con-vivencia armoniosa y des-conflictuada, que nos deja en prácticas políticas irresponsables, al rescatar la conflictividad y la falta de garantía en la co-existencia bacteriana de algunos organismos. Organismos que devienen-con otros organismos y que, unas veces, esa mixtura puede resultar beneficiosa para ambos, y otras, no.

En tanto que la vida existe en mi tanto como en la atmósfera que me permite, como permite nuestras compañías distintas, y en tanto que la vida es *algo* a lo que *todo* se relaciona, es que el concepto de *bichos* y *hummusidad* resultan potencialmente vitales. Bichos como el conjunto de seres que habitamos-con la tierra del universo, abejas, bacterias, máquinas, humanos, cerdos, perros, etc. Y hummusidad como otra vuelta de tuerca para pensar la humanidad sin origen perdido ni buscado, ni futuro heroico prometido: hummus, de/en compost, componiendo y compostando desde los soplos de lo viviente hacia la interpelación de preguntas que puedan abarcar prácticas respons-hábiles, que impugnen (no simplemente denuncien) en su propio actuar las negligencias que nos impiden dar cuenta y quedarnos con el problema.

La producción social normativa de la ontología de lo que consideramos como vida nos deja ante un problema epistemológico que necesita socavar sus supuestos y reformular la misma ontología que supone. ¿Cuáles son las normas, las huellas, que caracterizan una vida como vida pasible de ser dolida, llorada? Estos cruces nos tiran frente a un problema ético de larga data, que trata sobre la inmunidad de la vida frente a la vulnerabilidad que la permea: ¿Qué vidas salva-guardamos y protegemos de las distintas violencias? ¿Por qué, mediante qué hipocresía negligente, establecemos los límites que separan unas vidas de otras? ¿Cómo producir otras normas, otros registros que permitan abrir el marco de reconocimiento y sostenimiento de otras vidas que también importan?

## Bibliografía

- Agamben, G.** (1998). *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida* I. España: Pre-textos.
- Butler, J.** (2010). "Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto", en Butler, J., *Marcos de guerra, vidas lloradas*. México: Paidós.
- Espósito, R.** (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder
- Espósito, R.** (2005). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mendiola, I.** (2014). "Vulnerabilidad, precariedad e inhabitabilidad: imágenes para repensar la producción de vidas (in)vivibles", en Arribas, S. y Gómez Villar, A., *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*. Barcelona: Artefakte.
- Haraway, D.** (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D.** (2019). *Seguir con el problema, Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consoni.
- Haraway, D.** (2004). "Testigo\_Modest@Segundo\_Milenio\*". Texto extraído de Haraway, Donna (2004), *The Haraway Reader*, New York, Routledge: 223- 250.
- Haraway, D. y Goodeve, T.** (2018). *Como una hoja, una conversación con Thyrza N. Goodeve*. España: Continta Metienes.
- Coccia, E.** (2017). *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*. España: Miño y Dávila
- Palacio, M.** (2018). "Introducción. Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza?". En Palacio, M. (ed) *Neo-materialismos. La vida humana, la materia y el cosmos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Prósperi, G.** (2015). "El poder y la vida en Michel Foucault y Gilles Deleuze". X *Jornadas de Investigación en Filosofía*, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf)
- Stengers, I.** (2014). "La propuesta cosmopolítica", *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre, 17-41. Recuperado de: <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Stengers.pdf>
- Stengers, I. y Pignard, P.** (2018). *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht Libros.