

Hacia una antropología de la vida: elementos para una comprensión de la complejidad de los sistemas vivos

Carlos Eduardo Maldonado

Doctor en Filosofía

Profesor Titular, Facultad de Ciencia Política y Gobierno

Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia).

Grupo de investigación CEPI

Dirección electrónica: carlos.maldonado@urosario.edu.co

Maldonado, Carlos Eduardo (2016). "Hacia una antropología de la vida: elementos para una comprensión de la complejidad de los sistemas vivos".

En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 31, N.º 52, pp. 285-301

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a18>

Texto recibido: 13/01/2016; aprobación final: 03/05/2016

Resumen. En este artículo se introduce el concepto de "antropología de la vida". Para ello, más que un cuadro histórico, se elabora un marco conceptual y teórico en el que aparece, por primera vez en la historia del conocimiento, la vida como problema; esto es, como objeto explícito de tematización. Se presenta un cuadro de ejes, aristas y derivaciones resultantes, y se explicita al final en qué consiste el concepto introducido. El carácter exploratorio de este artículo busca resaltar la idea de la vida misma más como un *proceso* o *flujo*, que como un *estado*.

Palabras clave: ciencias de la vida, complejidad, ciencias sociales y humanas, síntesis.

Towards an anthropology of life: elements for understanding the complexity of living systems

Abstract. In this paper the concept of "anthropology of life" is introduced. In order to do so, rather than an historical overview, a conceptual and theoretical framework is elaborated, in which life appears for the first time in history as a problem, it is an explicit issue of theme. A network of resulting axes, derivations and perspectives is sketched out. At the end, the concept of anthropology of life is made explicit. The

exploratory character of this paper aims to highlight the very idea of life and living systems as a process or flux rather than as a state, which is the traditional way how it has been grasped.

Keywords: life sciences, complexity, social and human sciences, synthesis

Em direção a uma antropologia da vida: elementos para uma compreensão da complexidade dos sistemas vivos

Resumo. Neste artigo se introduz o conceito de “antropologia da vida”. Para isso, mais do que um quadro histórico, se faz um marco conceitual e teórico no que aparece por primeira vez na história do conhecimento, a vida como problema; isto é, como objeto explícito de temática. Apresenta-se um quadro de eixos, artistas e derivações resultantes e se faz explícito ao final sobre o que significa o conceito introduzido. O caráter exploratório deste artigo procura salientar a ideia da vida mesma, mas como um processo de fluxo do que como um estado.

Palavras-chave: ciências da vida, complexidade, ciências sociais e humanas, sínteses.

Vers une anthropologie de la vie : éléments pour une compréhension de la complexité des systèmes vivants

Résumé. Dans cet article, le concept de « l’anthropologie de la vie » est introduit. Pour cela, plus que présenter une peinture historique, un cadre conceptuel et théorique est proposé, dans lequel il apparaît, pour la première fois dans l’histoire de la connaissance, la vie comme un problème; c’est à dire, comme un objet explicite de thématization. On présente aussi un cadre des axes, des arêtes et des dérivations résultants, et s’explique aussi à la fin ce qui signifie le concept présenté. La nature exploratoire de cet article cherche à mettre en évidence l’idée de la vie elle-même plus comme un processus ou flux plutôt qu’un état.

Mots-clés : sciences de la vie, complexité, sciences sociales et humaines, synthèse.

Introducción

Puede decirse que la vida nace, como problema, esto es, como objeto específico de trabajo y como objeto y campo de reflexión e investigación, en 1942. La circunstancia es el famoso libro de Schrödinger *¿Qué es la vida?*, que, propiamente hablando, es en realidad la formulación de un programa de investigación. Desde luego que la palabra “vida” existía ya. Así, por ejemplo, entre los griegos existía la distinción entre *bios* y *zôe*; en los latinos existía la palabra *vita*, y así sucesivamente. Sin embargo, a la mejor manera de Eco en *El nombre de la rosa*, hay que distinguir la existencia de la palabra de la cosa o del problema mismo que es la cosa. En buena ciencia, la existencia de la palabra no configura aún la concepción de la cosa como *problema*.

Así pues, la vida nace, *como problema*, por primera vez en 1942. Digámoslo de manera expresa: la vida es descubierta como objeto de reflexión e investigación por primera vez en el marco de las reflexiones de uno de los padres de la física cuántica en relación directa con la termodinámica. Allí nos encontramos en los

umbrales de la “nueva física”; en el ámbito de la química, Onsager ha sentado ya las bases de la obra subsiguiente de Prigogine. Desde el punto de vista de la antropología, en el ínterin, se produce el giro de la antropología como ciencia de la historia hacia la antropología como ciencia de la cultura, gracias, notablemente, a la obra de Harris.

En una mirada rápida a la historia de la ciencia, digamos que poco después de 1942 nacerán las ciencias de la vida, catapultadas, sin duda, por el descubrimiento del ADN por parte de Watson y Crick. Con una salvedad: las ciencias de la vida no tienen por objeto la vida, sino que, más bien, se definen a partir de un problema: definir qué es la vida. Ahora bien, las ciencias de la vida constituyen la primera expresión que reúne, particularmente en el ámbito de las ciencias biológicas, el conjunto de intereses, preocupaciones y líneas de investigación conducentes a comprender y explicar lo que es la vida. Por su parte, las ciencias de la computación hacen una contribución a partir de una heurística específica, a saber: la introducción de la vida artificial como un programa de investigación consistente en la elucidación de lo que es la vida.

Las ciencias sociales y humanas en general no son ajenas a este panorama (Maldonado, 2012a); pero debo dejar de lado el cuadro amplio de este grupo de ciencias para concentrarme en la antropología. Si bien esta nace originalmente como una ciencia de la historia, se desarrolla posteriormente al mismo tiempo como una ciencia de la cultura y da lugar a numerosas subespecializaciones — antropología física, antropología forense, etc.—, y más recientemente entra en diálogo con los enfoques y estudios posthumanistas (Bennett, 2010), transhumanistas (Descola, 2013), y, en fin, con una antropología más allá de lo humano (Kohn, 2013). En cualquier caso, sin embargo, la antropología permanece como lo que siempre fue y ha sido, a saber: una ciencia de lo otro, de lo diferente, de lo ajeno y distante —lo cual puede apreciarse en una lectura cuidadosa a la historia de los métodos, los enfoques, las teorías y las prácticas antropológicas, desde Malinowski hasta Bateson, desde Mead hasta Lévy-Strauss, en fin, desde Harris hasta Augé, por ejemplo, sin dejar de omitir a autores como Evans-Pritchard, Geertz, Clifford o Douglas, entre otros—. Se trata del estudio de comunidades indígenas, pueblos primitivos y alejados, métodos y prácticas etnológicas, etnográficas y demás.

Con el presente artículo se introduce el concepto de “antropología de la vida” y se argumenta explícitamente que, por primera vez, la antropología deja de definirse a sí misma como ciencia de lo otro, lo diferente, lo ajeno o lo distante. Una reflexión semejante no puede ser ajena a una consideración general sobre la epistemología y la filosofía de la ciencia; al contrario, las supone. El marco general al cual conduce esta reflexión es, en consecuencia, a una “complejización” de los sistemas vivos.

Depurando la pregunta

No existe absolutamente ninguna diferencia ontológica, hylética o material entre la vida y la no-vida. Las diferencias son únicamente de grados, cualitativas o de organización. El alfabeto de la totalidad del universo conocido y por conocer ya está perfectamente identificado: comienza por la H —el hidrógeno—, y termina por Uuo —el ununoctonio—. Esto es, se trata de la tabla de los elementos periódicos, compuesta por 118 caracteres, unos naturales y otros sintéticos.

El mundo biótico y el abiótico se componen exactamente de los mismos elementos; solo varían las proporciones o los modos de organización (aquello que en química se denomina, por ejemplo, uniones simples, dobles, covalentes y demás). Varían las formas de organización o las proporciones, pero los sistemas bióticos y los abióticos están hechos a partir del mismo alfabeto. Al fin y al cabo, una lectura inteligente de la química implica el reconocimiento explícito de la díada física-química y no su separación. Así las cosas, cabe pensar legítimamente en las relaciones entre vida y no-vida como un continuo (*continuum*) vago.

Decir que la diferencia entre la vida y la no-vida es simplemente de organización, cualitativa o de gradientes, permite un paso grande hacia la reformulación de la pregunta acerca de lo que es la vida, puesto que, manifiestamente, plantea entonces el problema en términos de modos cualitativos o de organización, y no ya como diferencias ontológicas. En contraste con Schrödinger —quien en rigor tan solo se sitúa en la mejor tradición metafísica fundada desde Aristóteles—, la pregunta, hoy por hoy, ya no es qué es la vida, una pregunta que implica tácitamente una asunción ontológica. De hecho, podemos desplazar la pregunta hacia: ¿qué *hacen* los sistemas vivos para *vivir*? El origen primero de esta pregunta puede remontarse sin dificultad a Darwin y los primeros cimientos de la teoría de la evolución (Lane, 2006). En efecto, la respuesta de la teoría de la evolución es: los sistemas vivos resuelven *como pueden* todas las condiciones, restricciones, condiciones y posibilidades planteadas de entrada por la selección natural y, entonces, como resultado, logran *adaptarse*.

Recurriendo (tan solo técnicamente) a las ciencias de la computación y a los sistemas informacionales cabe decir legítimamente que los sistemas vivos *procesan información*. Como se verá más adelante, esta aproximación a la pregunta coincide y al mismo tiempo allana el camino hacia la antropología de la vida. El procesamiento de la información implica dos cosas al mismo tiempo:

- a) *Leer* el entorno permanentemente y, en este sentido, interpretar de manera correcta el medioambiente; y, en consecuencia,
- b) *Crear* nueva información.

La heurística de este artículo es, *mutatis mutandis*, la heurística misma de la ciencia de punta hoy por hoy. La tabla 1 resume en qué consiste esta heurística, ilustrando los tres momentos más importantes en la historia de la ciencia.

Tabla 1 Tipos de ciencia y referentes de trabajo

Pasado	Presente	Futuro
Ciencia	Interdisciplinariedad	Complejidad
Objeto	Áreas, campos	Problema(s)
Tecnología	TIC	NBIC + S

Fuente: elaboración propia.

La ciencia del pasado, de acuerdo con lo anterior, se definió por objetos. Las ciencias y las disciplinas se comprendían a partir del reconocimiento explícito de que cada una poseía un método, un lenguaje, un objeto propio y una tradición específica. Todo ello coincide, plano por plano, con la historia de la “disciplinarización” del conocimiento, un fenómeno que marca, desde sus propios orígenes, a la ciencia de la modernidad.

Más recientemente, diversos enfoques y llamados a la inter, trans y disciplinariedad han coincidido con la identificación de áreas o campos de estudio; así ocurre, por ejemplo, con los estudios culturales —sobre la ciencia, la epistemología, los estudios feministas y demás—. En contraste, la ciencia de punta actual ya no se define por objetos; mejor aún: la ciencia actual ya no tiene ningún objeto. Por el contrario, esta se comprende a partir de la identificación de *problemas*: así emergen ciencias de frontera, posibles a partir de la identificación de problemas de frontera.

Se dice que un problema es de frontera cuando convoca diversos lenguajes, enfoques y metodologías, o bien cuando en él confluyen ciencias y disciplinas distintas y hasta ese momento separadas e incluso indiferentes entre sí. Pues bien, quiero sostener aquí que “la vida” es un *problema de frontera* cuyo resultado es justamente el reconocimiento explícito de la complejidad misma de la vida. Así las cosas, una antropología de la vida no tiene por objeto comprender, explicar o definir lo que es la vida. Por el contrario, una antropología de la vida se define a partir de un problema, a saber: entender justamente qué es la vida, cómo es posible y qué significa o comporta la vida para el cuadro general de comprensión de la realidad y la naturaleza. Con esta salvedad: la pregunta se desplaza de “¿qué es la vida?” hacia “¿qué hacen los sistemas vivos para ser tales?”. Como se verá, este giro permite un avance fundamental en la búsqueda de respuestas al problema.

Un fresco de la vida y los sistemas vivos, una mirada desde la antropología

No sabemos, a ciencia cierta, qué es la vida, y ciertamente la vida no coincide ni se funda en la idea que los seres humanos tienen —o han tenido— de sí mismos. Digámoslo de manera expresa: la vida *no* es la vida humana (pensarla así significaría caer en una simplificación) y no es posible ni tiene sentido una definición de la vida,

puesto que la buena ciencia actual ni trabaja con, ni parte de, definiciones (Bedau y Cleland, 2010). Que no sepamos a ciencia cierta qué es la vida significa en rigor que no existe una única forma de comprenderla y explicarla, sino diversas formas de hacerlo; la complejidad del problema estriba exactamente en esta multiplicidad.

Como consecuencia del descubrimiento de la vida a partir de la obra pionera de Schrödinger, diversas líneas de investigación, áreas, campos y estudios han emergido hasta la fecha. Del lado de las ciencias biológicas, sin duda el capítulo más destacado lo constituyen las ciencias de la vida, las cuales incluyen contribuciones de las ciencias de la computación. Sin embargo, en dominios cruzados y del lado de las ciencias sociales y humanas emergen varias líneas. Las más destacadas son:

- *Bioética*. A partir del trabajo pionero en torno al Hastings Center, Van Potter acuña en 1970 el concepto de bioética para hacer referencia al estudio de los dilemas éticos que, originariamente, abarcan los comienzos y el final de la vida. De esta suerte, la bioética nace directamente vinculada a la clínica, pero posteriormente se extiende a todos los ámbitos pertinentes a la salud: problemas de marginalidad, problemas de derechos humanos, y temas medioambientales y de ecología. En este sentido, el mismo van Potter acuña el concepto de “bioética global” para designar preocupaciones de orden bioético que sobrepasan los márgenes estrictamente clínicos y sanitarios de la vida.
- *Biopolítica*. El concepto nace originariamente gracias a Foucault (2004), y ha llegado a extenderse, mediante estudios de Arendt, Esposito, Hardt y Negri, principalmente, a todas las formas de control del cuerpo humano y de la sociedad a partir del hecho mismo de que la vida es administrada y controlada de múltiples maneras: en la sexualidad, el lenguaje, los dispositivos de micropoder, y en la forma misma de las instituciones políticas. En una acepción menos negativa, la biopolítica puede igualmente hacer referencia a las posibilidades de una política de y para la vida. Este aspecto se vincula directamente con el siguiente ámbito.
- *Bioeconomía*. Nace gracias a los trabajos de Georgescu-Roegen (1996), en los que vincula el estudio de la termodinámica con los procesos de crecimiento y desarrollo económico, poniendo de manifiesto una contradicción insalvable en los marcos del modelo liberal clásico y neoclásico de la economía. A su modo, Passet (1996) desarrolla igualmente la idea de una “economía de la vida”. La bioeconomía se desarrolla posteriormente en dos vertientes distintas: la economía ecológica y la ecología política, las cuales hacen de los temas de diversidad biológica, conservación y calentamiento global, por ejemplo, motivos de una crítica de los fundamentos económicos, políticos y de estilo de vida del capitalismo, con su consecuente destrucción de la naturaleza.
- *Bioderecho*. También conocido como biojurídica, nace en el campo del derecho directamente interesado en el estudio de cómo las tecnologías de la vida (bio-

tecnología, entre otras) permiten, alteran o limitan el derecho a la vida (Vila-Coro, 1995). Tradicionalmente, se trata de un campo de trabajo conformado por personas con una orientación social y política conservadora, y se plantea ponerle límites a la investigación médica y biológica, criticando desarrollos fundamentales de la investigación biomédica como la clonación, la investigación con células madre y las diversas formas de fertilización. En cualquier caso, el bioderecho enfila un arsenal de conceptos jurídicos a partir del reconocimiento explícito de los avances biomédicos y tecnológicos.

- *Biopiratería*. Auspiciada notablemente en el campo de la diplomacia, la biopiratería consiste en el conjunto de leyes y mecanismos jurídicos y políticos tendientes a proteger la biodiversidad natural de un país y evitar prácticas comerciales y otras que depredan, eliminan, trafican, utilizan y terminan matando numerosas especies, muchas de ellas en vías de extinción. La biopiratería, capítulo central de la biodiplomacia, encuentra todo su apoyo en el concepto de biodiversidad, sin lugar a dudas una de las ideas centrales de la segunda mitad del siglo xx hasta la fecha.
- *Neurobiología de las plantas*. Los trabajos pioneros de Baluska y Mancuso (2007) acerca de los procesos de comunicación entre las plantas y entre estas y el medioambiente han puesto de manifiesto que estas son formas altamente complejas de vida y pensamiento, cuyo único “defecto” estriba en que son lentas. La neurobiología de las plantas, un capítulo reciente de investigación, pone al descubierto un hecho básico: el 97% de toda la biomasa en el planeta son plantas, ellas mantienen el balance del oxígeno —un gas escaso en el universo— y constituyen la base misma sin la cual la vida en el planeta no es en absoluto posible. Gracias a este reconocimiento, los programas en curso sobre terraformación y exobiología han aprendido a no descartar y, por el contrario, incluir como un eje fundamental, la existencia de plantas en espacios de otras posibilidades de vida por fuera del planeta.
- *Antropología no-humana*. Kohn, trabajando en las selvas y con las comunidades aborígenes en Ecuador, pone de manifiesto: a) que las selvas piensan —análogamente a los seres humanos, por ejemplo—, y b) que, por lo tanto, son seres vivos con actos y decisiones propias, aunque diferentes de los seres humanos. Kohn (2013) llama la atención sobre la posibilidad de una antropología no-humana, con las herramientas y los enfoques clásicos de la antropología cultural, permitiéndose, así, o bien transformar radicalmente a esta o bien ampliarla de manera significativa. La antropología no-humana configura una bisagra importante en el camino hacia una antropología de la vida.

En la lectura que queremos sugerir aquí, *bios* opera como el núcleo y los demás términos —ética, política, economía, etc.—, como sufijos. Así, la bioética es una ética de la vida, la biopolítica es política de y para la vida, la bioeconomía es

economía en función de la vida y así sucesivamente. Cada una de estas aristas se propone contribuir a una comprensión y explicación de los sistemas vivos.

De manera central, es posible distinguir epistemológicamente dos grandes comprensiones acerca de la vida. De un lado, está el interés por comprender la vida-tal-y-como-es. Puede decirse que el conjunto de enfoques, ciencias, disciplinas, métodos y lenguajes normales y de punta se concentran en este plano. De otro lado, sin embargo, está el esfuerzo por comprender la vida-tal-y-como-podría-ser. Todos los enfoques computacionales y más específicamente el modelamiento y la simulación se destacan en este frente. Sin duda, la vida artificial y todas sus derivaciones son las abanderadas en este otro plano. Pues bien, quiero sostener aquí la idea de que es posible una unificación de ambas perspectivas y que ella conduce frontalmente a la antropología de la vida.

Ciencia y ética de la vida

El descubrimiento de la vida como *problema* es contemporáneo a un movimiento que conduce desde la centralidad del ser humano en la naturaleza hacia una concepción más abierta e incluyente: el biocentrismo o, lo que es equivalente, una visión ecocéntrica. En ella, cualquiera que sea la concepción del ser humano que se pueda tener, esta no se elimina, sino que se la incluye, como una parte, en un conjunto que la comprende y la hace posible: el bios. Es simple: el *antropos* es simplemente una parte o una expresión de un fenómeno más amplio, el *bios*.

Culturalmente hablando, la genética implica el reconocimiento explícito de que los genes, más que separarnos, nos unen al resto de la naturaleza. Asimismo, el concepto de sostenibilidad de la vida es introducido por el Club de Roma ya desde su primer informe, y un autor como Wilson (1994) contribuye como pocos a la idea de biodiversidad y, más allá de ella, al concepto mismo de megadiversidad; esto es, diversidad genética, biológica o natural y cultural, los tres ámbitos que permiten identificar *hotspots* ecológicos alrededor del mundo. En la contemporaneidad, el calentamiento global, el agotamiento de los recursos naturales, los debates entre preservacionismo y conservacionismo, y en general las preocupaciones de orden medioambiental son el resultado de la independencia y el fortalecimiento de la ecología como ciencia con estatuto propio.

La obra de Odum (1997), que señala a la ecología como interface entre la ciencia y la sociedad, es determinante. Y en este mismo contexto, la hipótesis, primero, la teoría, luego, y finalmente la ciencia o hipótesis Gaia, planteada en un principio por parte de Lovelock (1993) y posteriormente por parte de Margulis y Sagan (2003), con el desarrollo de la idea de la endosimbiosis, resultan cruciales en lo que queremos determinar aquí como el camino hacia la antropología de la vida. Desde América Latina (Ibáñez y Ledezma, 2013), gracias notablemente a las culturas quechua y aymará, se introduce la idea del buen vivir —*suma qamaña* y

sumak kawsay—, y la London School of Economics hace público al mundo el ideal originario de Bután acerca de la felicidad como propósito primero de una política pública y de cualquier plan de desarrollo de una nación.

En este escenario, las distinciones clásicas entre ciencia y ética desaparecen, o bien, por decirlo de manera prudente, dejan de distinguirse (De Waals, 1996, 2011). Dicho más ampliamente, las humanidades y las ciencias confluyen en torno a un mismo problema, a una misma pasión: hacer posible, dignificar, comprender, explicar, exaltar y llenar de calidad la experiencia misma de la vida: tanto de la vida humana como de la vida en general sobre el planeta; de la vida que conocemos y de la vida tal-y-como-podría-ser posible.

Subrayemos esto: no existe aquí una distinción rígida entre ciencia y ética. Así, una ética de la vida se consolida a partir de ciencias de frontera, disciplinas cruzadas, enfoques transversales y lenguajes que admiten la pluralidad en una comprensión y explicación del más complejo de todos los fenómenos jamás imaginables: la comprensión de la vida y la explicación de la misma.

Ahora bien, los dos problemas fundamentales acerca de los sistemas vivos son:

- a) Explicar el *origen* de la vida; y
- b) Comprender la *lógica* de la vida; esto es, qué hacen los sistemas vivos para ser tales.

En cuanto al primer problema, se ha ganado ya un amplio territorio. Sin la menor duda, la teoría de la evolución —una teoría esencialmente incompleta— ha llevado a cabo la mejor contribución acerca de lo que hacen los sistemas vivos para vivir. Como es sabido, diversas propuestas han sido presentadas para complementar la teoría de la evolución, tales como la autoorganización, la deriva genética, los criterios estadísticos, y otros más.¹

Una lectura atenta a las referencias anteriores pone de manifiesto que existe una simbiosis entre ética y ciencia; o bien, para decirlo de manera más radical, entre ciencias y humanidades, dos campos que tradicionalmente han estado disociados, en una separación que ha dificultado la aparición, primero, del problema de la vida, y luego, la resolución del mismo.

A fin de explicitar mejor la simbiosis entre ciencia y ética de la vida quisiera volver a la última fila de la tabla 1. Como se aprecia allí, la tecnología de punta actual son las tecnologías convergentes; esto es, las tecnologías NBIC + S, que se refieren a la nanotecnología (y la nanociencia), la biotecnología, las tecnologías de la información, las tecnologías del conocimiento y la dimensión social de tales tecnologías. En este último caso, se hace referencia específicamente a las redes socia-

1 Maldonado (2014) ha denominado al primer problema PI y al segundo PII, y ha conjeturado que resolviendo PII se allana el camino hacia PI. Por razones de espacio dejo aquí de lado cualquier discusión al respecto.

les, el tránsito de la web 2.0 a la web 3.0 y a la emergencia de Internet, fenómenos que están transformando de manera significativa el cuadro de la realidad, el mundo, la naturaleza y los propios seres humanos.

Como se aprecia, vivimos una época de una enorme vitalidad en el conocimiento y que, adicionalmente, ha descubierto el que es quizás el más difícil y apasionante de todos los problemas: comprender la vida en general, la vida como existe y como podría ser efectivamente posible. No existe, por lo tanto, mayor peligro para los dos problemas fundamentales mencionados que la logofobia; esto es, la idea de que hay que limitar la ciencia, limitar la investigación, limitar la información y las formas de conocimiento; así, por ejemplo, controlar Internet. Contra esta idea, cabe afirmar expresamente que, por el contrario, necesitamos más y mejor ciencia, más y mejor información, más y mejor conocimiento. En verdad, como ha quedado claro hace ya tiempo (Maturana y Varela, 1990), la vida y el conocimiento son una sola y misma cosa.

Antropología de la vida

De forma manifiesta, en las ciencias y la cultura se viene dando un giro que va desde la fuerte tradición antropológica, antropomórfica y antropocéntrica del mundo y de la realidad hacia un distanciamiento de dicha tradición. El giro va de un giro no-humano (Grusin, 2015) hacia posiciones más biocéntricas o ecocéntricas. La antropología de la vida significa, entonces, una mirada a la vida y a los sistemas vivos desde la óptica de los seres humanos, pero superando el marco estrictamente humano de la mirada. Por primera vez en la historia de Occidente, el *input* y el *output* de la mirada ya no coinciden. Esto es, el *input* es el ser humano, que es quien comprende, piensa, decide y actúa a escala planetaria y demás. Pero por primera vez el *output* es la naturaleza en general, la naturaleza entera y la sociedad. En realidad, más que un giro cultural, asistimos a una verdadera inflexión civilizatoria.

Propongo que existe un camino de herradura, como todos los caminos semejantes, trazado no-teleológicamente, a partir del cual se puede construirse una avenida (o autopista) para/de la antropología de la vida. Este camino de herradura es el interés cognitivo que se destaca desde varios frentes y que conducen a una misma dirección. Se trata de una clara tendencia a la naturalización del conocimiento.

En verdad, la tendencia a la naturalización del conocimiento, en general, y de la epistemología, en particular, es apasionante. Por un lado, se trata del esfuerzo de aproximación entre la filosofía y la ciencia, y la idea, por tanto, de que las teorías filosóficas son compatibles con la ciencia. Al mismo tiempo, por otro lado, implica una auténtica revolución al interior de la filosofía y de la epistemología, cuyas consecuencias son de gran alcance y de inmensa envergadura. Entre ciencia y filosofía, la antropología ocupa un lugar central por derecho propio.

Efectivamente, hubo una época en la que, primero los filósofos, luego los teólogos y finalmente los psicólogos sostuvieron que: a) solo los seres humanos pensaban y eran susceptibles de conocimiento; b) consiguientemente, el tema del conocimiento se fundaba o explicaba en términos de ideas, conceptos, juicios, argumentos, todos los cuales conducían a o emanaban de la razón, el entendimiento, la conciencia, el alma o cualquier otro nombre próximo y parecido. Ideas todas ellas chistosas, a decir verdad.

De un tiempo para acá, distintas vertientes han comenzado a formular preguntas perfectamente anodinas, si se las mira con los ojos del pasado. Así, por ejemplo, Maturana y Varela (1990) se preguntan: ¿Cómo es pensar como un río? Desde la filosofía de la mente, Nagel (1995) se cuestiona: ¿Cómo es ser un murciélago? Por su parte, desde la antropología, Kohn (2013) se interroga (y responde): ¿Cómo piensan las selvas? También, desde la antropología social, Douglas (1996) se pregunta: ¿Cómo piensan las instituciones? Por su parte, desde la botánica, Mancuso (2015) pone recientemente al descubierto que existe una neurobiología de las plantas, mientras que Chamovitz (2013) se ocupa de lo que conoce una planta (*What a plant knows*). A todas luces, el tema es apasionante, vital y en desarrollo, y es desafiante para los ojos de la tradición. Los ejemplos y casos pueden multiplicarse, lo que nos sitúa en la punta o en las fronteras del conocimiento.

La idea del conocimiento en general ha dejado de ser un asunto clara y distintamente humano, y, por el contrario, se ha ampliado magníficamente a otros escenarios, planos, contextos y dimensiones. La conclusión no deja de ser menos brutal: no es evidente que los seres humanos piensen, y por tanto conozcan y actúen de la mejor forma en la naturaleza. Desde múltiples puntos de vista, ha resultado revelador que numerosas otras especies, formas de vida y sistemas piensan, y, en consecuencia, “viven mejor” que los propios seres humanos.

Como resultado de la cultura, los seres humanos han pensado siempre en términos lineales, secuenciales, jerárquicos, de maximización y optimización. Computacionalmente hablando, esto significa que los seres humanos han pensado en términos centralizados y verticales; exactamente como una CPU, esto es, como una unidad central de procesamiento, lo que en computación se conoce como “arquitectura de Von Neumann”: el modelo lógico es la máquina de Turing y la tesis Church-Turing.

En contraste, gracias a numerosas investigaciones en otros planos, hemos hecho el reconocimiento explícito de que la naturaleza no procesa, en absoluto, en términos rígidos, centralizados y verticales, sino, por el contrario, en paralelo, de forma distribuida, en modos multinivel y de forma no-local (esto es, notablemente, en acuerdo con la física cuántica).

Pues bien, la naturalización del conocimiento significa, literalmente, un proceso de acercamiento a la naturaleza y de estudio y comprensión de cómo los sistemas naturales piensan y viven. Dicho en términos francos y directos, lo mejor de la

ciencia actual se está acercando a la antropología y a la etnobiología, a la etnoecología y a los saberes locales y tradicionales, descubriendo fenómenos, comportamientos y sistemas que ya eran conocidos por culturas ancestrales, por indígenas, negros raizales y poblaciones campesinas (que, dicho sea de paso, parece ser donde yacen los mejores cimientos del conocimiento humano y no-humano).

La historia de la naturalización del conocimiento está llena de colinas, valles, montañas y abismos. Nombres como Quine, Kripke o Fodor constituyen algunos conspicuos antecedentes, y lo cierto es que se trata de un encuentro o un cruce entre tradiciones disciplinarias disímiles en un esfuerzo por comprender la naturaleza y la realidad de forma diferente a lo que la tradición metafísica enseña(ba). Desde los mamíferos, en escala descendente, hasta los cordados y mandibulados, hasta las plantas y las bacterias, la ciencia en general nos ha permitido comprender que hay otras formas de vida que piensan, saben y conocen al mismo tiempo *más, mejor y diferente* que los seres humanos (Reeves *et al.*, 2009). Un descubrimiento a todas luces sorprendente y aleccionador.

La naturalización del conocimiento, en otros términos, consiste en la desantropomorfización del conocimiento mismo (Simonnet *et al.*, 2010). No en vano, por ejemplo, a raíz de las negociaciones de París COP21 y la crisis medioambiental en el planeta, ha llegado a ser cada vez más generalizada la idea de que esta crisis producirá sus primeros y más grandes impactos sobre la forma de vida misma de los seres humanos, con el costo secundario de numerosas otras especies en vías de desaparición.

En este mismo sentido, un periodista científico ha hecho el experimento mental de comprender el mundo sin los seres humanos con una conclusión molesta: la naturaleza se recuperaría en muy poco tiempo de la desaparición de los seres humanos de la faz del planeta (Weisman, 2007). Según parece, desde varios puntos de vista no somos el epítome de la evolución, sino tan solo un momento, triunfante hasta la fecha, pero jamás ontológica o evolutivamente necesario.

En la tradición científica y filosófica, el naturalismo epistemológico es una línea de trabajo muy reciente y su historia no abarca, a la fecha, más de cincuenta o sesenta años, a lo sumo. Alternativo o marginal aún en la corriente principal de pensamiento (*mainstream science*), el doble carácter de esta naturalización interpela a un entendimiento abierto y a una sensibilidad desprevenida. Mi tesis aquí es que por este camino se crea, como camino de herradura, la vía que conduce hacia la antropología de la vida.

Pensar como la naturaleza y vivir como ella es una idea difícil de aceptar en los tiempos del neoliberalismo. En pocas palabras: el mérito de esta reciente tradición es el reconocimiento explícito de que mientras los sistemas humanos piensan en presente y en futuros inmediatos, pensar la naturaleza implica pensar en escalas amplias. Al fin y al cabo, en geología, por ejemplo, la unidad mínima de tiempo es el millón de años. Y en el plano de la naturaleza hemos descubierto un fenómeno

que trasciende el de “inteligencia colectiva” (un concepto eminentemente clásico): nos referimos al de “inteligencia de enjambre” (*swarm intelligence*), que es la forma como piensan los insectos sociales, los himenópteros benéficos (Hölldobler y Wilson, 1996), pero también los cardúmenes y las bandadas de aves.

Una antropología de la vida implica una mirada desde la experiencia humana hacia el tejido de la vida, mirada que implica poner, por primera vez en la historia de la antropología como ciencia, a la inmanencia, y no a la trascendencia, como eje de las comprensiones y explicaciones acerca del propio ser humano y sus relaciones con la naturaleza en general. En realidad, toda visión trascendente del mundo termina por reducir los referentes del conocimiento a meros instrumentos, reafirmando así las relaciones tradicionales de medios-fin.

En verdad, nada existe más ínsito al ser humano que su experiencia con la naturaleza; esto es, literalmente, con el medioambiente, los animales, las plantas, los ríos, los lagos y los mares, las rocas mismas, las selvas y las montañas, los demás seres humanos, y, más allá de ellos, con el sol, la luna y el resto del universo. Como experiencia, los seres humanos no van a la naturaleza: forman parte de ella, se encuentran con ella y viven con ella misma. Pues bien, para los seres humanos, la experiencia primera de la naturaleza es su propio cuerpo. Mejor aún, el cuerpo es la interfaz entre el medioambiente y la experiencia de subjetividad de cada quien.

Cabe hacer referencia aquí a dos líneas en que se origina una antropología de la vida. De un lado, negativamente, encontramos el conjunto de preocupaciones en torno a la sexta extinción (Leaky y Lewin, 1997), y a las implicaciones políticas y económicas del agotamiento de los recursos naturales, el calentamiento global y la destrucción de la naturaleza. Ninguna obra mejor al respecto que la de Klein (2007, 2014) para denunciar el ecocidio en marcha con base en el capitalismo. Aquí es necesario mencionar las conferencias de Kyoto, de Río de Janeiro y el encuentro París COP2015, entre otros. De otro lado, encontramos la idea misma de Gaia, introducida por primera vez por Lovelock y Margulis, y todo el trabajo en torno a la etnoecología y la etnobiología. Gaia, sin embargo, es semánticamente el concepto que emana de lo mejor del pensamiento occidental, pero que puede ser expresado en diversos lugares del planeta de otros modos. Así, por ejemplo, en América Latina se trata de la *Pachamama* y de *Tonantzin Tlalli Coatlicue* (habitualmente basta con llamarla *Tonanzin*): la madre naturaleza, una realidad eminentemente orgánica y viva (Maldonado, 2012b). Al fin y al cabo, los mal llamados “pueblos primitivos” han tenido tradicionalmente una relación de inmanencia con la naturaleza: los cielos, las aguas, los bosques, las piedras, el sol y la luna. En otras palabras, los pueblos primitivos siempre han estado con la naturaleza y jamás la han “encontrado” o han tenido que “ir, o volver, a ella”.

De otra parte, el concepto de antropoceno, introducido originariamente por Crutzen para remplazar el concepto de holoceno —esto es: el período antropocénico de la era cuaternaria— ha sido introducido, no sin razones y preocupaciones

justificadas, de forma negativa, a saber, como el reconocimiento explícito de que la sexta extinción en marcha es el resultado en general de los seres humanos y, en particular, de esa forma de vida que es el capitalismo o el neoliberalismo: una forma de vida caracterizada por el hiperconsumo; la obsolescencia programada; el pensamiento dualista o binario; el primado de la eficiencia y la eficacia y, por lo tanto, la reducción del tiempo al presente inmediato en cada caso; la pérdida de la soberanía alimentaria; el crecimiento económico y el desarrollo económico como columnas vertebrales de la economía, y los demás rasgos bien conocidos. El antropoceno es, simple y llanamente, el ecocidio que estamos presenciando pasivamente (Brosz, 2005). Se trata de un ecocidio a gran escala, aparentemente irreversible.

La idea de sexta extinción, ecocidio y antropoceno constituyen tres diagnósticos diferentes de un mismo problema: cuidar, hacer posible, exaltar y llenar de dignidad y de calidad la vida en general tanto como sea posible:² la vida humana y toda forma de vida imaginable, conocida y por conocer.³

Sin embargo, existe otra posibilidad, digamos no ya negativa sino afirmativa (en el sentido en que se habla en Estados Unidos, en distintos contextos, de *affirmative action*). Una antropología de la vida constituye una arista de investigación y exploración con origen en la antropología, pero abierta a otras ciencias y disciplinas, enfoques y metodologías (ver nuevamente tabla 1); está centrada en las comprensiones, las explicaciones, las experiencias y las acciones —cuatro conceptos diferentes—, tendientes a gratificar la vida tanto como quepa imaginar. Literalmente, ética y ciencia confluyen y se refuerzan mutuamente.

Contra la logofobia, cabe sostener: todo lo que sea técnicamente posible para afirmar, hacer posible y exaltar la vida es éticamente imperativo. Es más, toda forma de conocimiento e investigación que contribuya a la comprensión y explicación de la vida es valedera y justificada. De esta forma, el conocimiento como síntesis, la experiencia del mundo como inmanencia, y una apertura mental decidida emergen al mismo tiempo como atributos y condiciones para comprender un fenómeno esencialmente complejo, caótico, inacabado, fluctuante y no-lineal: la vida, la existencia misma. El más complejo de todos los problemas; en fin, el más apasionante de todos los temas posibles.

2 Con sensatez e inteligencia, ya nadie hablará de sostenibilidad, desarrollo sostenible, desarrollo humano sostenible y expresiones semejantes. La razón es que económicamente, la propuesta de sostenibilidad deja intacta la función de producción y, así, es simple y llanamente “capitalismo con rostro humano”.

3 Existe un razonamiento que por analogía cabe introducir aquí. La arqueología enseña que todo cadáver, por el simple hecho de serlo, es sagrado y merece total respeto. Pues bien, la expresión “toda forma de vida por conocer” hace referencia explícitamente a la discusión en curso, por ejemplo, en el marco de la bioética acerca de los derechos del *nascitur* o, en el marco de los derechos humanos, la discusión en curso acerca de los derechos humanos de cuarta generación.

Conclusiones abiertas

En este artículo se ha introducido el concepto de antropología de la vida. Sin trazar una línea histórica de los antecedentes, se ha presentado un marco, fresco, o contexto histórico, que resalta la forma en que la vida marca de manera transversal a nuestra época: cultural, existencial y científicamente. La antropología de la vida plasma y explica esta circunstancia.

Una antropología de la vida es una antropología de la inmanencia y, definitivamente, por consiguiente, marca un radical contraste con toda la historia de la antropología como ciencia de lo otro, lo diferente, lo ajeno y lo raro (Maldonado, 2009). En consecuencia, la antropología deja de corresponder a la tradición metafísica de Occidente, que es esencialmente metafísica de la trascendencia, y se asimila a la experiencia misma de aquellos “otros” pueblos, sociedades, culturas y experiencias que siempre tuvieron una relación de convivencia con la naturaleza misma (son un sentimiento de gratitud y deuda con ella).

La vida como el problema más propio, natural e ínsito de la antropología representa un giro en que el referente de las miradas no es ya el ser humano como culmen de la existencia o de la evolución, sino todo el entramado de la vida: tanto de la vida humana como de la no-humana; de la vida conocida tanto como de la vida tal-y-como-podría ser posible. Analíticamente, cabe entonces distinguir bifurcaciones que conducen desde una antropología de lo no-humano (Kohn y Grusin), hacia, más afirmativamente, una antropología de la vida.

La vida no es algo hacia lo que se tiende, en ninguna acepción de la palabra. Por el contrario, se trata de la unidad misma de la cual partimos y a la cual pertenecemos irremisiblemente, sin que, sin embargo, terminemos de entenderla o captarla. La vida es aquello mismo que nos constituye, la unidad que somos —con nosotros mismos, con los nuestros, con los más lejanos incluso, y con el entorno en general, el mundo y la naturaleza—. Partimos de la inmanencia para sentirnos integrados en una experiencia vivificante. Así, la estética y la ciencia, la experiencia y la filosofía, las artes y el convivio configuran modos de esta unidad, que fluye continuamente, como las aguas de un río, como el vaivén de las olas del mar.

La vida no puede ser aprehendida en términos de un *estado*, sino como un *proceso*, como dinámica, como fluir incesantemente inacabado. Al fin y al cabo, una condición del vivir es no tenerlo todo, no poderlo todo, no saberlo todo. Intuitivamente, si cabe decirlo, los sistemas vivos lo saben. La ciencia hace, gracias a la antropología, de este saber y esta experiencia un tema propio de reflexión y estudio. Pero, al mismo tiempo, el estatuto tradicional de la antropología se ve transformado, enriqueciendo la visión del mundo gracias a la naturalización del conocimiento. Ciencia y vida se aproximan una a la otra, análogamente a como acontece en otros ámbitos: literatura y vida, o vida y artes, por ejemplo.

Referencias bibliográficas

- Baluska, Frantisek. y Mancuso, Stefano. (eds.) (2007). *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plant Life*. Springer Verlag.
- Bedau, Mark y Cleland, Carol (eds.) (2010). *The Nature of Life: Classical and Contemporary Perspectives from Philosophy and Science*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. John Hope Franklin Center Book: Duke University Press, Durham.
- Broszimmer, Franz J. (2005). *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Ed. Laetoli, Pamplona.
- Chamovitz, Daniel, (2013). *What a Plant Knows. A Field Guide to the Senses*. Scientific American/ Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.
- De Waals, Frans (1996). *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Harvard University Press. Cambridge, MA-London.
- De Waals, Frans (2011). *La edad de la empatía. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*. Tusquets, Barcelona.
- Descola, Philippe (2013). *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Douglas Mary (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Alianza Editorial, Madrid.
- Foucault, Michel (2004). *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*. Seuil, París.
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1996). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Argenteria, Madrid.
- Grusin, Richard (2015). *The Nonhuman Turn*. University of Minnesota Press, St. Paul.
- Hölldobler, Bert y Wilson, Edward O. (1996). *Viaje a las hormigas. Una historia de exploración científica*. Crítica-Grijalbo, Barcelona.
- Ibáñez, Alfonso y Ledezma, Noel Aguirre (2013). *Buen vivir, vivir bien. Una utopía en proceso de construcción*. Desde Abajo (Colección “Primeros Pasos”), Bogotá.
- Klein, Naomi (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Knopf, Nueva York.
- Klein, Naomi (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs the Climate*. Simon & Schuster, Nueva York.
- Kohn, Eduardo (2013). *How Forests Think. Toward and Anthropology beyond the Human*. University of California Press, Berkeley.
- Lane, Nick (2006). *Power, Sex, Suicide. Mitochondria and the Meaning of Life*. Oxford University Press, Oxford.
- Leaky, Richard y Lewin, Roger (1997). *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*. Tusquets, Barcelona.
- Lovelock, James (1993). *Las edades de Gaia. Una biografía del planeta*. Tusquets, Barcelona.
- Maldonado, Carlos Eduardo (2009). “Antropología, Historia y Complejidad”. En: Forero Lloreda, Eduardo; López, Carlos Eduardo y Maldonado, Carlos Eduardo (eds.), *Complejidad de la arqueología y el turismo cultural: territorios, sostenibilidad y patrimonio*. Ed. Universidad del Rosario, Bogotá, pp. 26-42.
- Maldonado, Carlos Eduardo (2012a). “Complejidad de las ciencias sociales. Las contribuciones de la antropología”. En: *Revista Jangwa Pana*, vol. 11, enero-diciembre, pp. 10-26.

- Maldonado, Carlos Eduardo (2014). “¿Qué es un sistema complejo?”. En: *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 14, N.º 29, pp. 71-93.
- Mancuso, Stefano y Viola, Alessandra (2015). *Brilliant Green. The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. Island Press, Washington D. C.
- Margulis, Lynn y Sagan, Dorion (2003). *Captando genomas. Una teoría del origen de las especies*. Kairós, Barcelona.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1990). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Debate, Madrid.
- Nagel, Thomas (1995). “What is it like to be a bat?”. En: *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165-180.
- Odum Eugene Pleasants (1997). *Ecology: A Bridge Between Science and Society*. Sinauer Associates, Sunderland, MA.
- Passet, René (1996). *Principios de bioeconomía*. Argenteria, Madrid.
- Reeves, Hubert *et al.* (2009). *La historia más bella del mundo*. Anagrama, Barcelona.
- Simonnet, Dominique *et al.* (2010). *La más bella historia de amor*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Van Potter, Rensselear (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall, Upper Saddle River, N.J.
- Vila-Coro, María Dolores (1995). *Introducción a la biojurídica*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Weisman, Alan (2007). *El mundo sin nosotros*. Debate, Madrid.
- Wilson, Edward O. (1994). *La diversidad de la vida*. Crítica, Barcelona.

Referencias electrónicas

- Maldonado, Carlos Eduardo (2012b). “¿Cómo es la complejidad de América Latina? Una reflexión de antropología y complejidad”. [En línea:] <http://www.pacarinadelsur.com/nuestra-america/abordajes-y-contiendas/518-como-es-la-complejidad-de-america-latina-una-reflexion-de-antropologia-y-complejidad>. (Consultado el 25 de agosto del 2016).