

ESTUDIOS POSTHUMANOS

Año IV, Nro 2, primavera 2025

Materialismos



ISSN: 2953-4089

<https://www.estudiosposthumanos.com.ar/>

Diseño Web
Valeria Gonzalez

Diseño de Tapa
Sol Pinazo

Obra de Tapa
Memento Buschfire #1
Photograph, 2023
por Fiona Henderson

Año IV, Nro. 2, primavera de 2025



Equipo Editorial

Dirección

Gabi Balcarce

Co-Dirección

Andrea Torrano

Juan Pablo Sabino

Secretaría

Sofía Raggio

Tomás Stöck

Comité Académico

Malena Nijensohn, Micaela Anzoátegui, Agustina Wetzel, Ana Sorín, María Teresa García Bravo, Ana Asprea, Mariano Dorr, María Belén Ballardo, Juan Pablo Espínola, Juliana Robles de la Pava, Laura Royán, Facundo C. Rocca y Valeria González.

Comité Científico Asesor

Alexandra Navarro (Universidad de La Plata, Argentina), Anahí Gabriela González (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), Andrés Vaccari (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina), Cassiana Lopes Stephan (Universidad Federal de Paraná, Brasil), Çağdaş Dedeoğlu (Yorkville University, Canadá), Daniel Dei (Universidad Nacional de Lanús, Argentina), Diego Parente (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Elsa Astrid Ulloa Cubillos (Universidad Nacional de Colombia), Fabio A. G. Oliveira (Universidad Federal Fluminense, Brasil), Fabián Ludueña Romandini (Universidad de Buenos Aires-UADE, Argentina), Flavia Costa (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Francesca

Ferrando (New York University, Estados Unidos), Gabriela Méndez Cota (Universidad Iberoamericana de México), Germán Prósperi (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Helen Torres, Hernán Borisonik (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Laura Llevadot (Universitat Barcelona, España), Macarena Marey (Universidad de Buenos Aires, Argentina), María Marta Adreatta (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Michaela Fiserova (Metropolitní Univerzita Praha, República Checa), Mónica B. Cragnolini (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Nikoleta Zampaki (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Pablo Pachilla (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Peggy Karpouzou (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Silvana Vignale (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), Silvina Pezzeta (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), Solange Camauér (Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina), y Víctor Krebs (Pontificia Universidad Católica del Perú).

ÍNDICE

Editorial	8
Artículos	
SINTONÍA, O RECONOCER LO QUE NO PARECE EXTRAORDINARIO	14
<i>Daina Pupkevičiūtė</i>	
PLOP, PLOP, PLOP: HACIA UNA MATERIALIDAD DE LA BURBUJA	24
<i>Hebe Garibay y Luis Fernando Serna Covarrubias</i>	
ENSAYO DE METABOLISMO DIALÉCTICO. DE LA AUTONOMÍA BIOLÓGICA AL METABOLISMO SOCIAL DEL CAPITAL	46
<i>Facundo Nahuel Martín</i>	
NOTAS SOBRE LA MATERIA DEL PUEBLO EN PIER PAOLO PASOLINI	80
<i>Natalia Taccetta</i>	
UN MATERIALISMO POR INVENTAR.	106
<i>ENTREVISTA A ANDREA SOTO CALDERÓN</i>	
por <i>Gabi Balcarce y Juliana Robles de la Pava</i>	
Reseñas	130

EDITORIAL

Si algo nos han enseñado la historia de la filosofía y de las prácticas estéticas es que el materialismo es siempre múltiple. La exigencia es, entonces, desplazar primero el singular “materialismo” por la forma plural “materialismos”. Este número de la revista *Estudios Posthumanos – Materialismos* expone precisamente esa pluralidad, donde lo que converge es la importancia de explorar perspectivas postantropocéntricas que nos permitan considerar otras escalas y sensibilidades ofrecidas por un repertorio de asuntos acuciantes para la reflexión en estos tiempos que corren.

En su *Terminología Filosófica*, Theodor W. Adorno señalaba de manera enfática la divergencia que atravesaba lo que se denominaba materialismo. Desde el fisicalismo antiguo, hasta el modelo del pensamiento teórico físico moderno, pasando por el materialismo dialéctico marxista —que no ha dejado de suscitar lecturas—, este número, sin duda, tampoco es la excepción.

Las concepciones de Adorno, formuladas a principios de la década de 1960, se continúan hasta nuestros días, aunque muchas otras inflexiones han irrumpido en el universo de los materialismos. Uno de los ejes centrales de estas discusiones pasa por considerar la agentividad de la materia, ampliamente descrita por autorxs en lo que se ha denominado “nuevos materialismos”. Desde las agendas académicas del Norte Global, estas perspectivas han generado un impulso transformador, no solo en los ámbitos ético, político, ontológico y epistemológico, sino también en la estética y la teoría del arte.

Uno de los aportes centrales de estas perspectivas ha sido repensar la materia como multiplicidad, tramada en una intraactividad dinámica. Esta forma de concebir la materia ha dado un nuevo cariz a las tradiciones materialistas, poniendo el foco en la

corporeidad y la capacidad de distintas formas de existencia material.

Desde América del Sur, la relevancia de los materialismos salta a la vista: no solo en las tradiciones del materialismo marxiano, sino también en las lecturas de los materialismos posthumanos, que han desatado incontables modos de leer, interpretar y relacionarse con el universo de materiales estéticos.

La noción de *imaginación material* propuesta por Andrea Soto Calderón y articulada a través de una geografía mixturada como la de América Latina, da cuenta de que los materialismos pueden decirse de múltiples formas y, aunque herederxs de una tradición, su valor reside en generar vínculos y amistades conceptuales insospechadas. En un ir y venir por territorios conceptuales y expresivos, las formas en que los materialismos se encarnan en nuestro presente exceden cualquier clasificación.

Terry Eagleton lo señala con cierto recelo respecto al materialismo vitalista de filosofías como las de Epicuro, Nietzsche, Bergson y Deleuze, así como de sus herencias en lo que él denomina el “carácter pseudometafísico” de los nuevos materialismos, y del exceso o resto derridiano que resuena con estas orientaciones. En contraste con esta mirada, diversas propuestas regionales han señalado cómo estas herencias resultan fundamentales para pensar, desde una perspectiva situada, nuevos y otros problemas que configuran las inflexiones críticas del siglo XXI. Vale la pena destacar el papel central que han tenido los *Cuadernos Materialistas* de la Colectiva Materia en Argentina, así como el trabajo *Pósthuma, novos materialismos e linguagem* de Atilio Butturi Junior, Marcelo Buzato y Nathalia Muller Camozzato, en Brasil. A ellos se suman muchos otros dossiers y publicaciones que han contribuido de manera excepcional a repensar la materia, los materialismos y la materialidad en nuestros escenarios latinoamericanos.

Los trabajos aquí reunidos nos invitan a recorrer múltiples geografías –físicas, conceptuales y poéticas– que se entrelazan en sus exploraciones.

La traducción del texto de Daina Pupkevičiūtė, “Sintonía, o reconocer lo que no parece extraordinario”, nos introduce en una experiencia sonora en la que tanto se canta como se escribe. Como ejercicio poético esta contribución con su paisaje sonoro nos traslada al sur de Estonia, a los pantanos nevados que confrontan la fragilidad material de los cuerpos humanos con la de los cuerpos efímeros de los copos de nieve. En un gesto de atención y de sintonización (*attunement*) con la biota terrestre, el trabajo de Pupkevičiūtė nos conduce hacia la materialidad vital del hípermar que se extiende bajo la tierra. Una narración performática que nos abre a un paisaje de lo material lleno de interrelaciones, lo que la autora denomina “enredos masivos”, e interdependencias entre mundos vitales. Allí, la sonoridad, el viento, el esfagno y el resto de los seres del pantano habilitan una historia distinta de aquella marcada por la transformación y conversión violenta de estos territorios húmedos en tierras agrícolas y espacios para la habitabilidad humana.

Con un ímpetu similar al de atender a ese mundo material que se teje en las superficies frágiles del aire y del agua, el trabajo de Luis Serna y Hebe Garibay, “Plop, plop, plop: hacia una materialidad de la burbuja”, nos conduce por una acción especulativa –entendida no solo como una actitud cognitiva, sino sobre todo como una forma de involucramiento con y a través de un medio– en torno a ese objeto redondo y efímero con membrana que llamamos burbuja. Su propuesta se centra en repensar un fundamento material de la filosofía –el aire y su límite elástico– para mostrar cómo la ecología vibrante de la burbuja abre la posibilidad de concebir al ser humano no como límite, sino como un elemento más dentro de lo que lxs autorxs denominan “un mundo aéreo”: el planeta Tierra entendido como un ambiente lleno de aire.

En “Ensayo de metabolismo dialéctico. De la autonomía biológica al metabolismo social del capital” se plantea un vínculo dinámico con el *continuum* naturaleza/cultura señalado por diversas corrientes contemporáneas de los materialismos. En este trabajo su autor, Facundo Martín, analiza la noción de *metabolismo* del marxismo ecológico como materialismo corporal, lo que permite considerar conjuntamente el proceso la acumulación de capital y las

condiciones biofísicas de reproducción de la sociabilidad humana. Uno de los puntos centrales de este trabajo se encuentra en el énfasis puesto en la interconexión entre los fenómenos histórico-naturales y lo que el autor denomina “las fronteras planetarias en disrupción”. De este modo, Martín lleva sus diversos argumentos hacia un cuestionamiento de la jerarquía ontológica en el espacio lógico de la vida.

Desde una perspectiva situada en las herencias del materialismo histórico, el artículo de Natalia Taccetta “Notas sobre la materia del pueblo en Pier Paolo Pasolini” indaga a través de la obra del artista su desobediencia artística y política, así como también su libertad sexual en la defensa de un empirismo herético del cuerpo lumpen, marginal y su materialidad. Este trabajo nos conduce por un ejercicio político radical frente a un fascismo que, en los escenarios más contemporáneos, vuelve a estremecernos. Centrada en la materia de la política en Pasolini, Taccetta revela cómo esta se presenta como un “sustrato evanescente”, diluido en el aire y desvanecido al tacto, como las alas de una mariposa. En ese espacio, la imagen emerge como un elemento central: una forma posible de refrendar cierto agenciamiento histórico y de repensar la condición imaginaria del hacer político.

En una conexión insospechada, como suele ocurrir con las perspectivas materialistas, este número de la revista cierra con una entrevista a Andrea Soto Calderón titulada “Un materialismo por inventar”. En la conversación, Soto Calderón subraya la importancia de pensar juntxs frente a un paisaje oclusivo que estandariza nuestra sensibilidad y formas de pensamiento. En una potente articulación entre materialidad e imaginación, la autora propone distintos modos de repensar la creatividad, la crítica y la política en los régímenes sensibles.

Orientando su reflexión hacia un sentido de futuro, siempre atenta a las herencias y a las condiciones materiales de vida, esta entrevista nos invita a ubicarnos en el gerundio de los materialismos: no como una discusión clausurada o sancionada, sino como algo que se realiza constantemente, que abre nuestros sentidos para interrogar el presente, para afectar y ser afectadxs, y

para interrumpir los sentidos instituidos que buscan detener la vitalidad de las múltiples formas de existencia.

Juliana Robles de la Pava y Gabi Balcarce

Diciembre de 2025

ARTÍCULOS

SINTONÍA, O RECONOCER LO QUE NO PARECE EXTRAORDINARIO¹

Daina Pupkevičiūtė²
Universidad de Tartu



¹ Este texto fue originalmente publicado en inglés en el volumen online *State of The Art – Elements for Critical Thinking and Doing* (2023), editado por Erich Berger, Mari Keski-Korsu, Marietta Radomska, Line Thastum y Ixs autorxs. Fue producido por Bioart Society. Agradecemos a la autora y a Ixs editorxs de este volumen por los permisos para traducir y publicar la versión en español. N. de la T: Esta versión en español mantiene las cursivas y mayúsculas (entre otras marcas tipográficas) de la autora.

² Es artista y trabaja con sonido, arte performativo, video y texto. También es docente, investigadora, curadora y mediadora en el campo de la antropología ambiental. Su práctica artística es el resultado de un diálogo transdisciplinario continuo. Se interesa por las percepciones y respuestas auditivas y corporales frente al desastre, la pérdida y la ruptura; por los estados de ser y los estados de devenir; por las relaciones y la convivencia compartida; y por las relaciones humanas y no humanas que atraviesan el tiempo y el espacio. Posee una maestría en Antropología Social (Universidad Vytautas Magnus, Lituania), es graduada en estudios audiovisuales (Escuela profesional Scuola APM di Saluzzo, Italia) y tiene una licenciatura en Filología Lituana e Italiana (Universidad de Vilnius, Lituania). Actualmente trabaja en su proyecto doctoral en la Universidad de Tartu, Estonia.

INSTRUCCIONES

Este texto tiene un paisaje sonoro asociado. Puedes elegir entre leer primero el texto y escuchar el paisaje sonoro después, o bien poner el sonido desde el principio y leer mientras la música acompaña de fondo.

“Quería tanto verte”, dice una de las canciones que compuse este otoño. “Quería tanto verte”, repito una y otra vez, confesando con cautela que “no quería venir en mi forma humana”. Canto ante un público en una sala oscura, la oscuridad protegiéndome del miedo a exponer lo íntimo. No escucho ni veo a las demás personas presentes en el espacio. Sin embargo, estoy segura de que están allí y (creo) que puedo sentir la energía que compartimos.

El reverb (*reverberación*) y el delay (*retardo*) están ajustados para que la voz llene el lugar, rebotando de un lado a otro en una configuración casi cuadrafónica, creando una ilusión de movimiento durante la fase de liberación. Poco a poco, el tono se desplaza, la voz humana se desgasta a medida que avanza, dejando tras de sí una estela turbia, lentamente devorada por largas pausas. Solo quedan destellos.

“Quería tanto verte”, digo ahora sin sonido al azul blanquecino frente a mí y sobre mí: mis ojos descansan en la nieve, intacta, cubriendo un pantano en el Sur de Estonia.

Las leyes físicas establecen que, para ver algo, necesitamos un objeto, un ojo que mire, un cerebro y una fuente de luz. Aquí hay casi demasiada luz como para distinguir las formas. Estoy aquí porque quiero comprender el pasado transformador, la catástrofe del ahora y el futuro probable, y creo que el pantano puede ayudarme. El pantano está aquí, aunque no pueda verlo. Está allí

junto –o a pesar de– una historia de prácticas de ruina:³ otro horizonte más perturbado y fragilizado.

¿Cómo encontraré eso que busco simplemente mirando la nieve que cubre el paisaje del pantano? Esto –me parece– es un ejercicio destinado a estirar los músculos que utilizo para procesar lo abstracto. ¿Cuáles son las herramientas que debería emplear para hacer incisiones lo bastante profundas como para extraer huellas del tiempo, pero a la vez finas y precisas para no causar un daño adicional?

¿Qué clase de luz debe ser la que golpee a los objetos — algunos ahora apenas un destello del pasado— dentro de un paisaje de miles de años? ¿Qué es lo que espero que resurja de entre capas y capas de nieve, de *Sphagnum* (esfagno), de materia en descomposición, de materia ya descompuesta, descendiendo hasta lo más hondo de los estratos?

En las culturas occidentales, la vista ha dominado durante mucho tiempo la jerarquía de los sentidos. “TENDRÍAS QUE VERLO PARA CREERLO”, dice el dicho, desacreditando todos los datos menos visibles –e invisibles– del mundo en el que habitamos. “NO CREAS TODO LO QUE OYES”, confirma otro.

Los copos frescos de nieve reflejan la luz; fijo mi mirada en el horizonte. Translúcidos, los copos me devuelven mi mirada.

La nieve hace que el sendero de madera esté resbaladizo; salgo de él. Me arrodillo en la masa de nieve y me inclino para un primer plano extremo. Puedo distinguir las formas: un ritmo ordenado de cristales de hielo, cada uno con sus seis brazos abiertos en un

³ Me encontré por primera vez con el concepto de la ruina en los textos de Yael Navaro-Yashin, y siento que, de manera similar, las prácticas de ruina o de creación de ruina (capitalista) y los paisajes del abandono resuenan en los textos de Anna Tsing. Véase Navaro-Yashin 2009; Navaro-Yashin 2012; así como Tsing 2019.

abrazo. Ese abrazo me absorbe, pierdo el equilibrio y caigo de cara en la nieve.

Inquietada, lanzo los brazos para incorporarme en cuestión de un segundo, creo. Mi corazón late con fuerza mientras miro a mi alrededor, cohibida, solo para saber si había otros animales humanos que presenciaran mi caída. Me reconforta la compañía de los escasos abedules cercanos: solo estamos nosotros, la nieve y el Hípermar que se extiende bajo nosotros.

Me encanta el sonido de *Hípermar*: el sonido que imagino que produce tanto como el sonido de esta palabra de tres sílabas. La primera de las tres la pronuncio exhalando una cantidad innecesaria de aire, como para hacer espacio al mar que viene después, con un suspiro sin aliento [S:/]. Una ola engulle una orilla.

El concepto de Hípermar fue propuesto originalmente por los paleontólogos Mark y Dianna McMenamins como una hipótesis para explicar la aparición de la vida en tierra firme, así como la emergencia casi simultánea de los reinos vegetal y animal. Los McMenamins conectan toda la biota terrestre en un sistema complejo de organismos que, al salir del mar, metafórica y literalmente, llevaban “el mar dentro” (McMenamin y McMenamin 1994: 5), conservando el agua en su interior para sobrevivir en ambientes áridos.

El Hípermar consiste en “todos los organismos eucariotas en tierra y sus simbiontes” (McMenamin 2019: 265), que contribuyen activamente a dirigir “un flujo de fluidos ricos en nutrients” o que mantienen relaciones simbóticas con los organismos que lo hacen (McMenamin y McMenamin 1994: 4). Los McMenamins describen el paso del mar a la tierra como una colonización de dos ambientes: no solo era la superficie terrestre la que debía ser colonizada, sino también “el entorno del Hípermar formado por los tejidos y fluidos corporales de plantas, animales y hongos que a su vez colonizaron la tierra” (McMenamin y McMenamin 1994: 19).

Los habitantes del Hípermar están entrelazados, son dialógicos, interdependientes, simbóticos, parásitarios. Algunos desarrollaron la capacidad de circular nutrientes entre los reinos, otros adquirieron habilidades para colaborar, y algunos se adaptaron para prosperar dentro de los fluidos corporales de otros. Cuerpos que se alimentan de cuerpos dentro de otros cuerpos es solo una de las muchas formas en que se manifiestan estas intimidades.

Bajo las gotas de agua congeladas que conforman la manta blanca de espejos a mi alrededor, vibra el Hípermar. Cada uno de estos diminutos cristales translúcidos sobre él es una variación de las moléculas de agua en un baile salvaje con los elementos. Aquí – a mi alrededor y también dentro de mí – el mar sólido y el Hípermar colisionan para formar un océano de vidas. Extiende mi campo visual, se expande a través del tiempo de una manera que no soy capaz de comprender, conecta raíces, miembros y cuerpos mediante redes de intercambio de fluidos, gases e impulsos, formando ensamblajes vivos heterogéneos de cuidado y apoyo.

El concepto de Hípermar no logró ganar adeptos en los años noventa; sin embargo, recientemente, reconfigurado, reapareció dentro del pensamiento hidro-feminista posthumanista (véase Neimanis 2017: 121-126) y en los estudios sobre movilidad (Sutherland 2022; Peters y Steinberg 2019). En este último campo, el concepto se utiliza para promover enfoques descolonizadores adecuados en el pensamiento sobre el océano y la movilidad oceánica. El Hípermar se emplea como una herramienta conceptual para contrastar los conceptos occidentales delimitados de tierras (nacionales) y fronteras, proponiendo la posibilidad de imaginar mundos sin fronteras.

Hípermar –una imagen, un concepto, un paradigma– puede, de hecho, resultar fructífero. Ayuda a dar cuenta de una

construcción de mundo –*worlding*–⁴ basada en enredos masivos e interdependencias, en lugar de un mundo fragmentado por categorías divisorias y mundos vitales con fronteras. “Con fronteras” es una versión falsificada de la realidad vivida por los habitantes del Hípermar.

Curiosa por la intimidad entre especies, escucho el Hípermar que hay debajo para oír el flujo de nutrientes a través de los caminos micorrízicos. Sin embargo, me mantengo de pie observando, incapaz de sintonizar y reconocer que soy parte, y no algo externo, de todo ello. Sintonizar con los murmullos más íntimos se convierte en un ejercicio complejo que implica ver con el ojo interno, escuchar con el oído interno, concentrarse para rastrear movimientos imperceptibles, todo mientras ignoro el frío que muerde mi piel expuesta.

El blanco frente a mi abre un espacio: relaja la mirada y deja que los contornos se difuminen, desplegando otras sensibilidades internas y extendiéndolas hacia afuera para percibir más allá del cuerpo. Tal es mi desconexión con este Hípermar –yo, el esfagno y una miríada de otros co-constituyentes dentro, alrededor y sobre este pantano– que se siente como un nuevo lenguaje que empiezo a aprender. Este no involucra práctica fonética, sino más bien el aprendizaje de un vocabulario de mínimos movimientos internos que re-sincronizan el flujo sanguíneo con los flujos de la biota de la que he olvidado formar parte.

Ansío re-sintonizar mi sensibilidad con un mundo en el que ver solo funciona si alcanza más allá de las cualidades ópticas y del intercambio entre luz, forma e impulso eléctrico, por simplificarlo al extremo. Este mundo más allá de la mirada y el texto no me es

⁴ Utilizo el término WORLDING en el sentido de construcción del mundo, implicando un proceso que se moldea activamente, vibrante, en constante surgimiento y relacional. Una excelente síntesis sobre este término ha sido realizada por Helen Palmer y Vicky Hunter en el New Materialism Almanac, véase en línea aquí: <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>

inmediatamente accesible. La sensibilidad hacia él fue cerrada y bloqueada siglos atrás, tanto para mí como para otros como yo, delimitada dentro del marco de pensamiento basado en divisiones. Venimos en forma humana y nos permitimos ser instruidos en que existe la tierra, que se encuentra con el mar, y que tú y yo somos diferentes.

En este lugar en particular, siglos de intrusiones violentas que drenaron el pantano y lo transformaron en tierras agrícolas, pastizales, distritos urbanos y otros sitios de tránsito y habitabilidad humana han embotado la sensibilidad de las antenas que nos permiten reconocer a nuestros semejantes.

Anhelo aprender a reconocer a sus parientes en todas sus formas, figuras y funciones. No hay inmediatez en el proceso: se necesita tiempo para reunir migas de información y relacionarlas para comprender el peso de las expansiones, invasiones y violencias. Requiere paciencia reconstruir la imagen en la que los continentes no están divididos por ríos y mares, sino conectados mediante el océano mundial, tanto líquido como sólido, como nube y como lluvia. Los textos son un comienzo, sí, pero luego deben ser trascendidos por otros tipos de formas trans-textuales,⁵ que vayan más allá del lenguaje, de las sensaciones, alcanzando incluso más allá.

¿Podría un paradigma en el que la convivencia de todas las especies terrestres, incluso aquellas invisibles al ojo humano por su tamaño o escondidas dentro de las cavidades de diversos cuerpos, ayudar a construir un enredo (más) compasivo entre los humanos y toda forma de vida? El pantano, el océano, el Hípermar me recuerdan que yo (y nosotros) somos⁶ solo uno (algunos) entre la

⁵ Un ejemplo puede ser el de la exploración del océano que se expande a lo largo de los siglos, desde las invasiones hasta la actualidad, y de trabajo con herramientas distintas al lenguaje y al texto, son los mapas de Feral Atlas, disponibles en línea: feralatlas.supdigital.org (Tsing, et al. 2020).

⁶ O, más bien, ¿somos nosotros —yo y mis afines, parásitos, bacterias, hongos?

pléthora de especies en esta red viva que constituye el planeta. En este paradigma, la voz humana decae, desvaneciéndose sin dejar rastro tras de sí. Los cristales de nieve reverberan la luz, rebotando de un lado a otro, arrullados por el viento.

Traducción: Juliana Robles de la Pava

Bibliografía:

Ilomets, M. (2017): "Estonia", en Joosten, H., Tannenberger, F., y Moen, A., *Mires and Peatlands of Europe*, Stuttgart, Schweizerbart Science Publishers, pp. 360–71.

McMenamin, M. A. S. (2019): "The Hypertopia Option" en *Environment and Ecology Research* 7, N° 5, pp. 265–70. <http://doi.org/10.13189/eer.2019.070501>

McMenamin, M. y McMenamin, D. (1994): *Hypersea: Life on Land*, New York & Chichester, West Sussex, Columbia University Press.

Navaro-Yashin, Y. (2009): "Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* N° 15, pp. 1–18.

Navaro-Yashin, Y. (2012): *The Make-Believe Space. Affective Geography in a Postwar Polity*, Durham and London, Duke University Press.

Neimanis, A. (2017), *Bodies of Water. Posthumanist Feminist Phenomenology. Environmental Cultures*, London/ New York, Bloomsbury Academic.

Palmer, H. y Hunter V. (2018), en "Worlding", Consultado 02-05-2023, s/p., disponible: <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>

Peters, K., y Steinberg, P (2019): "The Ocean in Excess: Toward a More-than-Wet Ontology", en: *Dialogues in Human Geography* 9, N° 3, pp. 293–307. <http://doi.org/10.1177/2043820619872886>

Sutherland, C. (2022): "All at Sea? Using Seaborne Mobilities to Decolonialise National Narratives in Maritime Museums" en *Mobilities* 17, N° 3, pp. 382–96. doi.org/10.1080/17450101.2021.1945422.

Tsing, A. (2019): "The Buck, the Bull, and the Dream of the Stag: Some Unexpected Weeds of the Anthropocene", en Lounela, A., Berglund, E., y Kallinen, T. (eds.), *Dwelling in Political Landscapes. Contemporary Anthropological Perspectives*, Studia Fennica Ethnologica, Helsinki, Finnish Literature Society, disponible en: doi.org/10.21435/sfa.4.

Tsing, A., Deger, J. Keleman Saxena, A. y Zhou, F., (eds.). (2020): *Feral Atlas*, Stanford University Press, Consultado 02-05-2023, disponible en: doi.org/10.21627/2020fa.

PLOP, PLOP, PLOP: HACIA UNA MATERIALIDAD DE LA BURBUJA

POP, POP, POP: TOWARD A BUBBLE MATERIALITY

*Hebe Garibay -UAM¹
Luis Fernando Serna Covarrubias - UNAM²*

Resumen:

Este texto tiene como objetivo la reflexión sobre la idea de la burbuja como categoría de lo mutable y lo continuo. A partir del concepto *pneûma* como algo que no es únicamente un elemento humano. Se elabora una lectura *materialista* del *pneûma* para poner en crisis sus nociones humanistas: *pneûma* como ecología.

El concepto de burbuja deviene un objeto que desplaza la atención desde lo estrictamente humano hacia una contemplación

¹ es Licenciada en Historia del arte por el Centro de Cultura Casa Lamm y Maestra en Humanidades y Ciencias Sociales, especializada en “Teorías Críticas” por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Sus intereses van sobre las relaciones “materiales vaporosas” que se entrelazan con la ficción. Correo electrónico: hebegaribay@gmail.com

² es candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde desarrolla una investigación sobre la (fa)ontología derridiana. Maestro en Filosofía por la Universidad de Paris 8 y Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la UNAM. Sus temas de investigación son la ontología contemporánea, la materialidad de las corporalidades y la filosofía heredera de la deconstrucción. Correo electrónico: serna.loui@gmail.com

vital. Las burbujas –en sus diversas manifestaciones– se revelan como formas de conocimiento sensible, en las que se inscriben relaciones porosas que desdibujan los límites entre cuerpos y entornos.

Palabras clave: burbuja – redondez – *pneûma* – vitalidad

Abstract:

This text seeks to engage in a critical reflection on the notion of the bubble as a conceptual category encompassing mutability and continuity. Grounded in the concept of *pneûma* –understood not solely as a human– it advances a materialist interpretation of *pneûma* that challenges its traditional humanist frameworks, framing it instead as an ecology.

Within this framework, the concept of the bubble emerges as a central object of inquiry, redirecting attention from a strictly anthropocentric perspective toward a broader vitalist contemplation. In their manifold manifestations, bubbles reveal themselves as modes of sensuous knowledge, embodying porous relationalities that destabilize and dissolve rigid boundaries between bodies and their environments.

Key words: bubble – roundness – *pneûma* – vitalism

“... todo lo que es redondo invita a la crítica”

(Gaston Bachelard, *Poética del espacio*)

0. ¿DÓNDE COMIENZA UNA BURBUJA?

Más allá de su forma esférica y de su fugacidad visual, las burbujas arrojan a pensar en las relaciones geométricas que habitamos, algo que podría llamarse «la perspectiva redonda de las cosas». Tal redondez es una ilusión: un ideal teórico que tiene como premisa la esfera, una de las figuras que ha amparado el pensamiento binomial: dentro/fuera, interior/exterior, arriba/abajo, materialidad/inmaterialidad. Parece que la esfera *da cuerpo* al pensamiento, pues lo ordena de tal modo a que todo cabe dentro de ella.

La frontera curva que define a la esfera encarna una tensión estructural: lo que divide también conecta; lo que encierra también preserva. Esta ambigüedad no es sólo conceptual, sino material. La estabilidad puede verse comprometida, de modo que es posible perturbar, en dos sentidos, a la esfera. La primera, sería exterior. De esta se tienen diversos ejemplos: meteoritos que ponen en riesgo a la Tierra, el dedo que puede transformar una esfera perfecta de plastilina, o el golpe fatal a la cáscara de algún huevo. Las hay además internas, como la explosión de las burbujas de agua a causa de calor, la implosión de las estrellas hasta convertirse en agujeros negros o sobreinflar un chicle con aliento hasta reventarlo.

Junto a estas influencias externas, existe una amenaza menos visible pero igualmente inevitable: la perturbación interna. Aunque fatal, el peligro de hacer estallar a la esfera desde el interior ha sido pocas veces trabajado. Si tomamos la idea de que el pensamiento – y la existencia– es una esfera, la explosión desde el interior se trataría de una auto-mutilación, parecida a las enfermedades autoinmunitarias. El pensamiento, se dice, no puede ser el enemigo del pensamiento.

Las condiciones de posibilidad de la burbuja son dos: su superficie y el aire en su interior. El soplo que le infla puede tener un origen humano, animal o natural; por lo que aquí no interesa *quién* sopla al interior de la burbuja, sino más bien *qué* se sopla.³ A pesar de los diferentes nombres que se le puede dar –aliento, *pneûma*, aire, viento–, lo que se encuentra al interior de la burbuja es aéreo.

En cuanto a la superficie de la burbuja, las materialidades son diversas. Cuando es producida por humanos, la materialidad más común es el jabón. Sin embargo, encontramos otros tipos de burbujas en la naturaleza: la espuma del mar, el agua hirviendo e, incluso, burbujas de baba en algunos animales. La superficie de estas burbujas tiene en común tres características: la transparencia, una aparente redondez y una fluidez acuática (el pleonasio, en este caso, es importante).

La diferencia de la burbuja con otro tipo de objetos redondos y llenos de aire está, entonces, en la membrana que rodea a la burbuja. Los globos, por ejemplo, son plásticos y su desaparición no

³ Se pretende que el desplazamiento del *quién* al *qué* tenga una repercusión ontológica, lo que quiere decir que se pensará en nociones fuera de un sujeto sustancial. Así, la importancia no está en que sea un humano quien sopla a la burbuja, sino la materialidad que se encuentra al interior. El paso de una subjetividad humana a una materia vibrante no tiene, entonces, repercusiones jerárquicas, sino al contrario: pensar en una materialidad ecológica de la burbuja establece en el *qué* un campo semántico más hospitalario.

es radical, pues en lugar de una diseminación en partículas imperceptibles, el resto del globo no desaparece. El chicle es algo similar, pues, aunque se puede soplar aire para que se forme una membrana esférica en la boca, el chicle se ingiere de nuevo y termina, casi siempre, en la basura o en el estómago. Por último, tenemos superficies quasi-esféricas como las del huevo o la placenta materna, las cuales no sólo resguardan aire al interior, sino también líquidos.⁴ Mientras un globo deja restos y un huevo conserva su cáscara tras romperse, la burbuja se fuga.

1. MANTENIMIENTO DE UNA BURBUJA

La burbuja condensa múltiples dualidades con particular claridad, quizá porque la tensión no solo se manifiesta en su forma, sino que está inscrita en la materialidad que la compone –aire, aliento, agua, jabón–. En cada burbuja se revela una vitalidad que no es meramente física, sino casi sensible. Más que objetos, las burbujas son sucesos. Emergencias materiales que encarnan relaciones: el soplo que las infla, la tensión superficial que las contiene, la gravedad que las arrastra o el viento que las dispersa.

De cierta forma, la burbuja es una metáfora de la existencia misma: una forma que requiere un esfuerzo constante para sostenerse. Su esencia se manifiesta en una superficie visible, transparente y frágil, un umbral que convoca la paradoja de aquello que se mantiene solo a través de lo que lo amenaza. Así, la burbuja

⁴ Con esta referencia nos deslindamos de la manera en que Peter Sloterdijk piensa en las burbujas, sobre todo en su texto *Esferas I. Burbujas*. Sloterdijk ve a las burbujas como una metáfora ética para pensar en la vida como una “formación de esferas” que parte de una individualidad, para pasar a ser una red de burbujas parecida a la espuma — de ahí que el último tomo de *Esferas* tenga como título *Espuma*. Así, aunque la filosofía de Sloterdijk se pueda pensar como *una geometría vital* (Sloterdijk, 1998:43), el tema de lo “vital” es distinto en esta investigación. Mientras que en Sloterdijk la esfera es sobre todo humana, en propuestas como la de Jane Bennet, esto no es así.

desafía la noción de sustancia fija o permanente, acercándose más a la idea del evento que se despliega y se deshace al ritmo de las fuerzas que lo atraviesan. El *mundo abierto*⁵ –de una burbuja– no tiene fronteras, ni interiores ni exteriores, solo idas y venidas. Su transparencia es, paradójicamente, una forma de hacer visible lo invisible. Su manifestación sutil hace de cada burbuja una piel oscilante que no divide, sino que conecta. Esto describe un estado liminar, poroso y de frontera: zonas de tránsito que vibran y se dejan afectar por lo que las rodea.

La tensión inherente a la burbuja se despliega a través de escalas y formas de vida, lo que revela su papel estructural en la organización del mundo. Desde las vesículas celulares que regulan el intercambio molecular en los organismos, hasta las atmósferas que rodean a los planetas. Entre estos extremos, aparecen burbujas vegetales, animales, tecnológicas y atmosféricas, todas definidas por el mismo principio: ser límites móviles que establecen una distinción provisional entre un adentro y un afuera. En todos los casos, la burbuja no se sostiene aisladamente, sino que su mantenimiento es un acto relacional, siempre dependiente de un entorno que la afecta y la sostiene.

Los seres humanos también somos burbujas, cuerpos inflados por el aliento, tejidos por membranas porosas, sostenidos por equilibrios precarios. Los seres no se relacionan como formas cerradas, sino inmersas en los flujos del medio, por ejemplo, el proceso de respiración, es una transacción de aire vital (Ingold, 2007:115), que ilustra cómo el cuerpo es una configuración abierta, afectada y afectable, que al respirar y transpirar intercambia continuamente con el mundo. La piel humana, como la de la burbuja, es un límite que no separa, sino que media.

⁵ Tim Ingold usa el término *mundo abierto* para describir entornos dinámicos, donde las cosas no son objetos fijos, sino que se definen por sus relaciones y procesos.

Otros intercambios entre cuerpos inflados son observables en la técnica del vidrio soplado, donde una burbuja se fija en el tiempo al insuflar aire en una masa de vidrio fundido, creando una cavidad que conserva y da forma al aliento. Lo que normalmente sería una burbuja pasajera, se convierte aquí en una estructura duradera. Este tipo de burbuja petrificada conserva su forma y volumen, y evidencia una relación: la interacción entre materia, aliento y aire. La fragilidad se transforma en solidez, el equilibrio inestable cede paso a un estado cristalizado y la forma se fija, impregnada con la memoria del gesto que la sostuvo, del aliento que le dio origen.

2. VITALIDAD INTERIOR DE LA BURBUJA

No hay vida sin aire. Aunque la premisa parece lógica, el aire ha sido marginalizado de las reflexiones filosóficas, no obstante, se trata de un elemento vital. En el mismo tono que Luce Irigaray, cabe preguntarse ¿por qué Descartes no pensó en un “respiro, luego soy”?⁶ La tendencia de la filosofía a la abstracción conceptual, ha

⁶ Hay que pensar, por ejemplo, en la crítica que hace Luce Irigaray de la filosofía de Martin Heidegger en su texto *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger* [El olvido del aire en Martin Heidegger]. En él, Irigaray elabora una crítica a la analítica del ser, pues a pesar de que pretende hacer una deconstrucción [*Destruktion*] de una ontología que no pone en cuestión al ente del ser, en ella no hay un cuestionamiento por la materialidad. Así, Irigaray parte del aire para preguntarse, ¿cómo pretende Heidegger pensar en una subjetividad y su finitud sin hablar del aire?. Escribe: “el aire está en el fundamento sin fondo de la metafísica, que viene a abismarla parte por parte. A difuminarla por todas partes. A hacer siempre elusivas y expansivas, comprensibles, elásticas... sus propiedades” [Rappeler que l'air est au fondement sans fond de la métaphysique revient à l'abîmer de part en part. A la flouter de partout. A rendre toujours fuyantes et expansibles, compressibles, élastiques... ses propriétés] (Irigaray, 1983:13). Irigaray propone, así, una mirada materialista de la subjetividad que va más allá de la carne como fundamento de la corporalidad. El aire es un elemento que aparentemente se encuentra en el exterior de todo elemento. Sin embargo, como se verá con las nociones fisiológicas aristotélicas, el aire también se encuentra en el interior de las subjetividades vivas en forma de *pneúma*. Así, el aire se puede pensar como un elemento material que, además, rompe con el binomio interior/exterior.

llevado a dejar de lado los elementos materiales que permiten la creación y la persistencia de la vida: no hay vida sin materia, aún y cuando ésta parezca incorpórea, como el aire.

Bajo este esquema, la burbuja es un objeto-concepto que aísla el aire. Solo en apariencia, la burbuja contiene dos elementos: la membrana y el aire. Para diferenciar las dos materialidades aéreas de la burbuja (del interior y del exterior), se plantea un binomio conceptual: aliento/aire o vaho/viento. Tanto aliento como vaho resultan derrames que, en apariencia, son solamente humanos o exclusivos de los mamíferos. Para desplazar estas categorías, se puede recurrir a las palabras de Aristóteles para referirse al aire: *ἀέρ* (aér) y *πνεῦμα* (*pneûma*). La traducción al español de *ἀέρ* es sencilla, pues se trata del aire tal y como lo conocemos; es decir, como un elemento de la naturaleza, junto con el fuego, el agua y la tierra; *πνεῦμα*, al contrario, es de difícil traducción, pues se trata de un aire caliente con carga vital, por lo que *pneûma* se ha traducido como “aliento vital”, “respiración”, “viento”.

La burbuja es una especie de materialización de la diferencia entre ambos tipos de aire. En las representaciones artísticas más tradicionales –por ejemplo, en el grabado de Chardin titulado *Les bouteilles de savon*– es un humano quien exhala para inflar la burbuja, por lo que el aire contenido en la burbuja es *pneumático*, en la medida en que aquel que “sopla” deja parte de su aliento. Esta acción tiene varias repercusiones simbólicas que, a lo largo del Renacimiento y del Barroco, fueron exploradas a profundidad: lo efímero de la vida, la contención del aliento como forma de pensamiento, la fragilidad de la memoria.

Dentro de esta iconografía, el tema de la creación es significativo, ya que se liga el origen con el aliento. El paso del aire a *penûma* se encuentra como uno de los grandes fundamentos de la filosofía, como bien se lo puede constatar en el Génesis de la tradición cristiana y en la tradición cabalística, la *ruah* como soplo

sin forma o “resonancia de un hueco” (Enaudeau, 1997:75). La repercusión de un “aliento vital” está tan arraigada en la historia de Occidente que el fundamento de la presencia se basa en el aire, y escribe Jacques Derrida a propósito: “El aire es el *ápeiron* de la fisiología presocrática, el *tehiru* de la Cábala, la posibilidad de la presencia, de la visibilidad, de la apariencia, de la voz, etc. «Aire» quiere decir esto, después aquello, etc” (Derrida, 1995:521). Con la fórmula “después aquello”, Derrida piensa en el aire como un elemento inmanente que se encuentra fundado en la propia tradición filosófica.

La relación entre origen y *pneúma* en *El aire y los sueños*, se formula como el aire del alma y de la vida: “en esa vida imaginaria del aliento, nuestra alma es siempre nuestro *último suspiro*. Es un poco de alma que va a reunirse con el alma universal (Bachelard, 2024:296),” entonces ¿dónde está el último suspiro de la naturaleza?, ¿cuál es el aliento que exhala?, ¿se trata del “alma universal”?, ¿o de una burbuja en forma de lava volcánica o un *tsunami*?

A diferencia de *aér*, *pneúma* tiene una connotación relacionada con la vitalidad y la creación. De ahí que en la fisiología hipocrática y galénica se haya visto al *pneúma* como el responsable de mantener con vida a los animales y al ser humano.⁷ Es tanta la importancia del *pneúma* dentro de la tradición de Occidente porque se cree es ahí donde se guarda y se mueve el alma (*psyché*), del que depende el bienestar corporal como el equilibrio de los vapores calientes y fríos del cuerpo.

⁷ Otra manera de pensar en una vitalidad materialista sería un análisis de la fisiología hipocrática y galénica, que se basa en los *spiritus* que eran unas partículas que habitaban los cuerpos para poder desarrollar funciones vitales y sensitivas. En Galeno, por ejemplo, existen tres tipos de *spiritus*: los *animalis*, *vitalis* y *naturalis*. Según él, tanto animales humanos como no-humanos contienen todos los tipos de *spiritus*, pero solo el ser humano desarrolla totalmente a los *spiritus animalis*, pues son los encargados de llevar las imágenes sensibles al cerebro y luego al corazón.

Al inflar una burbuja con el aliento, el *pneûma* se contiene artificialmente dentro de una membrana fluida, manifestando la in-corporalidad del *pneûma* en el agua. Entre lo acuático y lo gaseoso, la contención de *pneûma* mediante el agua no es novedad. Esta idea se encuentra en Aristóteles al referir que el esperma de los animales “está compuesto de aire innato y agua, y este aire innato es aire caliente [*pneûma*]: por lo tanto, es de naturaleza líquida puesto que está formado de agua” (Aristóteles, 1994b:138). Lo que recuerda que la función del esperma es dar vida, igual que el aliento vital la genera y sostiene.

Hay burbujas que están hechas para ser contempladas. En el caso de la burbuja de jabón, su membrana proyecta una puesta en abismo: el reflejo del reflejo. A diferencia de un espejo, la inversión no solamente es horizontal, sino en todas direcciones, ya que el jabón provoca una difracción de la luz, por lo que los colores también cambian. Aunque vemos a través de ella, esa membrana de jabón provoca que el exterior se convierta en una anamorfosis,⁸ como si solo lo que está al interior fuera aquello que se ha pensado como *verdadero*.

La vida contemplativa no es pasividad, sino acción que convoca a la reflexión. La acción contemplativa herencia de Aristóteles podría ser aplicada a la noción de sensibilidad ecológica, ya que la contemplación aristotélica es una manera de aprender de los seres virtuosos que, según la *Ética a Nicómaco*, son nuestros amigxs. La vida contemplativa (*βίος θεωρητικός*) propuesta por Aristóteles se basa en las nociones tradicionales de “lo humano”: “Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación” (Aristóteles,

⁸ La anamorfosis como *perspectiva curiosa* produce un descentramiento de la esfericidad.

1994a:227). Esta premisa excluye de la felicidad y de la contemplación a todo lo no-humano. Asimismo, resulta imposible para los humanos aprender de todo ser vivo que no sea humano, pues estos seres no tienen actividades que les lleven a una vida virtuosa; es decir, a la felicidad (*εὐδαιμονία*).

Para pensar en la burbuja desde la contemplación es necesario un desplazamiento teórico que va desde una vida contemplativa aristotélica hasta una contemplación vital. Este desplazamiento debe pasar, necesariamente, por la materialidad, pues no se define a la burbuja por sus acciones. La contemplación de la burbuja es de carácter *nihilista*, en la medida en que se contempla el vacío — ¿qué hay dentro de la burbuja sino *nada*?

La contemplación está en la membrana de la burbuja, la que, aunque en transparencia, se sabe que está ahí. La aparente transparencia de la membrana de la burbuja es una radicalidad material, no se trata ni de una materialidad espacial (la *res extensa* en Descartes), ni de una materialidad práctica, tal como en el materialismo histórico marxista. La materialidad aquí se define desde la vitalidad.

El materialismo vital tiene su base ontológica en la materia vibrante, concepto con el que Bennet pretende deconstruir la idea de que la materia es pasiva, sorda, bruta e inerte. Dentro de la jerarquía de la materialidad, parece que hay materialidades más válidas que otras, como lo es la materia orgánica. El cuerpo de un ser vivo, por ejemplo, es más válido que la piedra, pues su materialidad no es estable, sino que cambia a lo largo del tiempo, pues está "viva". Bennet escribe a propósito:

Volveré una y otra vez sobre las figuras de la "vida" y la "materia", desestabilizándolas hasta que empiecen a parecer extrañas, más o menos como el modo en que una palabra habitual

puede, al ser repetida, convertirse en un sonido extraño y sin sentido. En el espacio abierto por este extrañamiento puede comenzar a tomar forma una *materialidad vital* (Bennett, 2022: 9-10).

El extrañamiento de “la vida” y “la materia” no es más que la deconstrucción de las nociones que se le han dado a estos conceptos. La materialidad vital enseña que los seres vivos, tal y como los conocemos, tienen agenciamiento,⁹ y que la materialidad no es contraria a la vida, sino que hay una repercusión entre las materialidades del mundo. Eso que hace “vibrar” a la materia es la suma de toda la vitalidad que irradian los diferentes actantes – minerales, vegetales, animales, humanos, fúngicos, acuáticos, aéreos, terrestres– y que logran modificar a las otras materialidades.

⁹ Utilizamos la noción de “agenciamiento” como una forma de pensar en las repercusiones políticas que tienen los actantes unxs con otrxs. Con esto, se entiende que el concepto de “agencia” que utilizamos tiene dos herencias, por un lado, la de Deleuze y Guattari, para quienes el agenciamiento tiene que ver, tanto con desplazamiento ontológico del mundo hacia “otros mundos” (eso que llaman deterritorialización y reterritorialización), como con ir de lo individual a lo colectivo (o de lo molar a lo molecular, como ellos lo llaman). En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari escriben: “Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones. En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz (Deleuze y Guattari, 2004:14).

Por el otro lado, está Bruno Latour, quien desplaza la noción de “sujeto” por la de “actante” para pensar la fuerza de transformación que tiene una entidad, humana o no, hacia con otra entidad. Al tomar este concepto de la narratología, Latour enfatiza la manera en que un elemento puede ser transformado por otro dentro de las novelas. Por ejemplo, la voz narrativa puede ser un pueblo (como en el caso de *Los recuerdos del porvenir*) que tiene repercusiones en otros elementos, ya sean orgánicos, minerales, vegetales, cosas, etc. (Latour, 2005:84).

Si pensamos en la burbuja, lo acuático y lo aéreo tendrían, entonces, agenciamiento, pues no solamente habitan un territorio en constante deterritorialización (para utilizar el concepto deleuziano), sino que también tienen una propia narrativa: ¿qué nos cuenta el aire al interior de esa membrana?

La vibración de la materia que repercute en otras entidades semeja lo que Deleuze y Guattari llamaron un “plano de inmanencia”, caracterizado como un territorio en el que se albergan distintos conceptos que van a desterritorializarse y reterritorializarse en forma rizomática. A propósito de la burbuja, las definiciones aéreas que Deleuze y Guattari están en el plano de inmanencia: “Los conceptos son el archipiélago o el esqueleto, más columna vertebral que cráneo, mientras que el plano es la *respiración que envuelve estos isolats* [cursivas por nosotrxs]” (Deleuze y Guattari, 2022:40). La imagen de la tierra (en este caso el archipiélago) como esfera, aunque aparenta solidez, en realidad, siempre está en cambio. La diferencia entre los conceptos y el plano de inmanencia es que, en éstos, hay una aparente estabilidad que permite que haya, por lo menos momentáneamente, una forma de asirlos. Al contrario, el plano de inmanencia en Deleuze y Guattari propone una fuga constante, lo cual hace que los conceptos, aunque territoriales, siempre estén en movimiento, de ahí la imagen aérea del plano de inmanencia.

El planeta Tierra, en este sentido, sería una imagen con la que se podría ilustrar esta propuesta de Deleuze y Guattari, pues encontramos superficies terrestres –archipiélagos en forma de continentes– que están rodeados de aire. La burbuja, en este sentido, es una imagen útil para conceptualizar este plano de inmanencia, por su constante devenir, por su carácter aéreo y/o acuático. El aire en el interior de la burbuja nunca es estático, al ser aérea, parece que tiende a la *sublevación*.

La imagen del niño que trata de tomar una burbuja de jabón en el cielo es poética y política. La burbuja flota y trata de irse al cielo, mientras que el niño trata de aprehenderla. Esto no es posible, ya sea porque la burbuja se escapa con gran velocidad, o porque al momento de tocarla, explota. La única manera de poder acariciarla sería mediante la mirada. La contemplación adquiere además una

característica visual, una especie de tacto o *caricia*, como si el ojo se hiciera háptico.

3. ONTOLOGÍA DE LO (IM)POSIBLE

El materialismo vital de la burbuja aísla una parte del mundo que, aunque artificial, está enseñando algo.¹⁰ El aislamiento aéreo de la burbuja demuestra, por un lado, que existen seres vivos microscópicos (bacterias, virus, hongos) que tienen repercusiones no solamente con los animales humanos y no-humanos, sino con toda la materialidad de la tierra. Por otro lado, si la burbuja está hecha con aliento, los seres microscópicos que habitan el aire son una mezcla entre aquellos que nosotrxs expulsamos, con aquellos que habitaban, de por sí, el aire.

La materialidad de la burbuja no se limita al aire interior (*pneûma*), sino también a su membrana. Aunque en la tradición filosófica, el prototipo de la burbuja ha sido humana, en la naturaleza hay numerosos casos, como el de las burbujas hechas por las belugas. Éstas son más que meros subproductos de su movimiento, pues son signos con un valor comunicativo específico; cuando una beluga nada o se agrupa, crea una perturbación visible en forma de burbuja que emerge de su cuerpo y asciende hacia la superficie del agua. Este fenómeno actúa como un medio visual de

¹⁰ Se puede hacer una historia de la filosofía occidental basada en la enseñanza del buen vivir. Pensar en esta pedagogía de la virtud llevó a Derrida a escribir en *Espectros de Marx*: “quisiera aprender a vivir por fin” (Derrida, 1995:11). El “por fin” [*enfin*] se puede entender como el final de un camino y como el “aprender a vivir” para el final. Con esto, Derrida puntualiza que, pese a que la metafísica de la presencia ha tenido la tentativa por enseñarnos a “vivir”, no lo ha logrado –uno de los motivos, dice Derrida, es la poca reconciliación que la filosofía tiene con la finitud y con la muerte–. En términos de una sensibilidad ecológica, la burbuja nos puede enseñar algo sobre la vida, tanto en términos de la contingencia –como en las pinturas de *vanitas* en las que la burbuja representa lo efímero–, como de una necesidad inter-subjetiva de cohabitar con otras especies.

comunicación que se utiliza para marcar presencia, coordinarse o señalar a otros miembros del grupo. Aquí las burbujas establecen una relación entre los cuerpos, mediada por el agua, el aliento y la vibración.

Una comunicación mediante burbujas rompe con las nociones humanas del lenguaje que están basadas en la doble articulación y en el significado unívoco de las palabras. La burbuja de las belugas es una comunicación material basada en una especie de *escritura ecológica*, un trabajo deconstrutivo en torno a la escritura como el que Jacques Derrida llevó a cabo en *De la gramatología*, y en *La voz y el fenómeno*, donde se percata de la marginalidad filosófica de la escritura que deriva en una marginalidad de la naturaleza. Mientras que la voz (es decir, la palabra hablada) se emparenta con los conceptos de presencia, vida, lo humano y la cultura, la escritura, al contrario, se encuentra del lado de la ausencia, la muerte, la cosa y la naturaleza.¹¹

Dentro de la metafísica de la presencia, el *logos*, entendido como lenguaje y verdad, se encuentra en la voz (palabra hablada), a diferencia de la apariencia y de la mentira, que estarían del lado de la escritura.¹² En otros términos, se puede decir que la palabra hablada deja de lado su materialidad, pues lo que importa es el significado de la palabra y no el medio por el que se dice. En la escritura, al contrario, la materialidad va a ser lo más importante,

¹¹ Hablando de la escritura como huella, escribe Philippe Sollers en la "Introducción" de *De la gramatología* que: "El pensamiento de la huella es así "anterior", como diferencia, a la distinción (cultivada) entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc. No es anterior a la naturaleza misma, a la animalidad misma, sino a lo que de ellas es tolerado para que sea posible hablar" (cit. en Derrida, 1971, p.XIII). Así, la jerarquía que piensa en el ser humano como un "más allá" de lo animal es un pensamiento cultivado y alimentado por una tradición que tiene como fundamento al ser humano.

¹² Hay que recordar que, para Derrida, la "metafísica de la presencia" es una manera de nombrar a la tradición filosófica que se fundamenta en las nociones que engloban el "estar presente"; es decir, el ahora, el aquí, lo vivo, la verdad...

pues ahí se juega su durabilidad, la legibilidad y la correcta transmisión del significado.

La comunicación material de las belugas es una *escritura* con la cualidad de *inscripción*. Para que haya escritura es necesario, por un lado, un soporte en el que haya fuerza para su modificación y, por el otro, un elemento que posibilite la modificación de ese soporte. Pero ¿cómo se puede *inscribir* en la burbuja?, ¿se inscribe sobre, dentro, fuera, a, hacia, o en la burbuja? Se trata de una frágil membrana que como huella está destinada a la diseminación, lo que tiene las repercusiones ontológicas de una escritura ecológica.

En un primer momento, se constata que el soporte de la burbuja es demasiado frágil, pues la idea común que se tiene de ellas es que, tan solo al tocarlas, explotan. Entre menos sólido sea un soporte, es más resistente a la inscripción. La membrana de las burbujas se vuelve un caso especial para hablar de su materialidad. La membrana de la burbuja es acuática, lo que conlleva una elasticidad que dificulta la inscripción, pues el agua se adapta al espacio. Por otro lado, la membrana es transparente, lo que permite una visión, tanto del interior, como del exterior, además hay protuberancias en ella, lo cual rompe con la idealización de una burbuja perfecta. Por último, se puede decir que la membrana de la burbuja es permeable.

Como se percibe en las características anteriores, la membrana de la burbuja no es estable, sino todo lo contrario. La permeabilidad y la impermeabilidad es una diferencia que re-marca esta característica, y señala una diferencia material, una tensión entre lo que se cierra y lo que se abre al mundo. En su fragilidad, la burbuja revela la impermeabilidad como una falacia; el mundo no es un espacio sellado, sino un campo de flujos que atraviesan todo lo que lo compone. La membrana de la burbuja, aunque aparentemente definida, es en realidad un umbral poroso, permeable a la contaminación. La membrana de la burbuja, aunque parece lisa, en

realidad tiene porosidades que son producto de las inscripciones que están sobre ella. Si en la historia de la filosofía la burbuja ha sido pensada como metonimia del mundo, no por su forma esférica, sino por los poros que se hacen evidentes en los momentos de grandes crisis climáticas, como cuando la capa de ozono es perforada y vulnerada.

Que la condición de existencia de la burbuja sea su membrana y que esta membrana tenga porosidades tiene repercusiones ontológicas importantes. Como soporte perforado, y siguiendo el concepto de *subjectil* de Derrida (herencia de Antonin Artaud), el *subjectum* de una pintura, a diferencia de las categorías pictóricas tradicionales, se encuentra perforado, es “una suerte de piel, agujerada de poros” (Derrida 2011:102).¹³

Que la membrana de la burbuja pueda ser *subjectil* permite romper con la idealización de una burbuja lisa. Se podría decir que

¹³ Hay que recordar que, en francés, la palabra piel [*peau*] se diferencia fenomenológicamente de la carne [*chair*]. La fenomenología, sobre todo la de Husserl y Merleau-Ponty, basan su reflexión ontológica sobre una subjetividad trascendental que se basa en un sujeto de “carne [*chair*] y hueso” que interactúa con el mundo. Es aquí donde entra la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo vivido. En palabras de Marcela Venebra: “El cuerpo vivo no es el cuerpo biológico, ni la carne designa la materialidad del cuerpo, aunque la implica —a través del impulso—. El cuerpo vivo en el más amplio sentido describe lo mismo un nenúfar que un mixomiceto o un paquidermo, un cuerpo vivo es un cuerpo viviente, funcional o vitalmente enlazado a un entorno de otros vivientes y de objetos físicos no vivos [...] Las cosas vivas crecen, nacen y mueren a diferencia de las cosas no vivas. Ahora bien. Entre los cuerpos vivos podemos reconocer la más precisa esfera de nuestra experiencia como cuerpos además de vivos, vividos” (Venebra, 2018:112). Con este análisis, queda claro que, para Husserl, toda subjetividad no-humana es una subjetividad no vivida, aunque sí haya una relación con los otros cuerpos vivos. Un vitalismo vibrante rompe con esta idea, pues se basa en que existe siempre una *relación vibrante* de los cuerpos a partir de su materialidad.

De ahí que sea importante el tema de la piel, pues es el primer contacto con el mundo. Se puede decir que, mientras la carne [*chair*] constituye *a priori* toda subjetividad, la piel es el límite que tiene con el mundo: ahí donde la subjetividad puede relacionarse con él. En el caso de la burbuja, la piel no se trata de un límite inquebrantable, sino un lugar donde es posible transitar del interior al exterior.

esos poros dinamizan a la burbuja, entendiendo esto como la posibilidad de un paso (sobre todo aéreo) entre el adentro y el afuera de la burbuja. Unido con la transparencia de esa membrana, los poros permiten una crisis de las categorías interior/exterior. El límite, en este sentido, no es la membrana como tal, sino las aberturas que se encuentran en ella. En términos conceptuales, se podría decir que, con esos poros, se pone en crisis una materialidad *inmanente*, a propósito de Spinoza y Marx.

Que sea posible un entrar y un salir de la burbuja implica la negociación de elementos o la contaminación que ocurre dentro. Aunque en apariencia una burbuja pueda ser aséptica, en realidad se trata de todo un ecosistema en el que conviven diferentes elementos que vibran unos con otros. La contaminación dentro de la burbuja no se entiende como una pérdida de pureza, sino como un proceso de interacción fecunda. Esta interacción es lo que sostiene la vitalidad misma de la burbuja. La vitalidad, entonces, no es la propiedad de un ser aislado, sino el resultado de su exposición a lxs otros.

Este desplazamiento ontológico vibra en la categoría de *subjectil*, neologismo que une a las palabras sujeto [*sujet*], proyectil [*projectile*] y subjetividad [*subjectivité*]: “Un *subjectil* no es un sujeto, mucho menos lo subjetivo, tampoco es el objeto, pero justamente ¿qué y la cuestión del «qué» guardan un sentido para lo que se encuentra *entre* esto o aquello, *sea lo que sea*? El *entremetimiento* de un *subjectil*, en esta cuestión de diseño a mano, en esta maniobra o estos tejemanejes, he ahí quizá lo que importa” (Derrida 2011:22). Se podría leer esta fórmula en términos materialistas, estableciendo que la diferencia entre una “cosa” y un “sujeto” no está, en realidad, en la conciencia, sino en la agencia que tienen en el mundo. Que el *subjectil* permita una *entre*-posición, hace posible una ontología que dentro de una metafísica de la presencia es imposible. Con esto, se quiere decir que la categoría de subjetividad se expande, en

vibraciones, con sujetos humanos, no-humanos, animales, vegetales, minerales, acuáticos...

La (im)posibilidad de la que se habla no está del lado del “no ser”, como tradicionalmente se podría pensar. Se habla de (im)posibilidad en la medida en que eso que hacer al ser “es” se vuelve, al mismo tiempo, su posibilidad de dejar de ser. En el caso del *subjectil*, las perforaciones pueden expandirse a tal punto en que rompen por completo la superficie. Dicho de otro modo: la condición de posibilidad del *subjectil* (los poros) es, al mismo tiempo, lo que posibilita su destrucción. Como la burbuja aísla parte del mundo dentro de ella, la porosidad permite que haya un “ir y venir” que, en términos teóricos, es un “más allá” y un “más acá”. La contaminación se da tanto en un nivel teórico y, sobre todo, material. Que el aire sea capaz de entrar y salir de la burbuja significa que hay flujos vibrantes de elementos que interactúan unos con otros.

Ese flujo aéreo de la burbuja deviene en una ontología (im)posible en la medida en que no es posible una idealización teórica de lo que está dentro y fuera, pues siempre habrá una contaminación. Las bacterias, hongos, virus, oxígeno y todas las demás partículas están en constante agenciamiento con otros elementos y esto hace que nunca sean los mismos.

Una tentativa por escribir sobre la membrana de la burbuja termina en una aparente desaparición de ella. Parece que lo (im)posible tuvo tal fuerza que la destruyó para siempre. La burbuja continúa con un *subjectil* más elástico: el aire. Escribir sobre y con el aire se vuelve una forma de elaborar vibraciones que nos llegan a todxs.

De este modo, el mundo se formó en un todo autocontenido, con el elemento cósmico más fluido sirviendo como su corteza sólida.

¿De qué otro modo se podría encerrar el aire, sino utilizándolo él mismo como envoltorio? Un procedimiento inverso pudo tener lugar, para prevenir así la aporía, incluida la determinación del lugar.

Lo que se escapa a la limitación se convierte en el límite mismo. Y allí donde el ser se da todavía bajo la forma de fenómenos físicos sensibles –en el mundo griego–, el soporte material del *apeiron* se constituye en *peiras* (Irigaray 1983: 22)

El aire como fundamento filosófico por excelencia se encuentra en un límite tan elástico que parece imposible de pensarse. La ecología vibrante de la burbuja posibilita pensar en ese “escape del límite” que difiere y se convierte en el límite mismo. El ser humano no tendría por qué ser un límite, sino un pequeño elemento que, al igual que otros, se encuentra en un mundo aéreo. El Universo que habitamos no es la Tierra, sino un ambiente lleno de aire.

Bibliografía

Aristóteles (1994a): *Ética a Nicómaco*, trad. Antonio Gómez Robledo, México, Fondo de Cultura Económica.

Aristóteles (1994b): *Reproducción de los animales*, trad. Ester Sánchez, España, Editorial Gredos.

Bachelard, G. (2005): *El agua y los sueños*, trad. Dora Leenhardt, México, Fondo de Cultura Económica.

Bachelard, G. (1957): *La poética del espacio*, trad. Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica.

Bennett, J. (2022): *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra Editora.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umberto Eco, Valencia, Pre-Textos, p. 14.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2022): *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama.

Derrida, J. (1997): *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, España, Espiral.

Derrida, J. (1995): *Espectros de Marx*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.

Derrida, J. (1971): *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, introducción de Philippe Sollers, Ciudad de México, Siglo XXI.

Derrida, J. (2003): *La voz y el fenómeno*, trad. Francisco Peñalver, Valencia, Pre-Textos.

Derrida, J. (2011): *Forcenar al subjectil. Edición bilingüe*, trad. Rafael Alejandro Castellanos y Bruno Mazzoldi, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

Enaudeau, C. (1999): *La paradoja de la representación*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós.

Ingold, T. (2011): “Earth, Sky, Wind and Weather”, en *Being Alive*, Londres, Routledge, p. 115.

Irigaray, L. (1983): *L'oubli de l'air chez Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, p. 22.

Latour, B. (2005): *Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor-Red*, trad. María Teresa Gallego y Miguel Velasco, Buenos Aires, Manantial.

Sloterdijk, P. (1998): *Esferas I: Burbujas. Microesferología*, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Siruela.

Venebra, M. (2018): “Husserl. Cuerpo propio y alienación”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, pp. 109–132.

ENSAYO DE METABOLISMO DIALÉCTICO

DE LA AUTONOMÍA BIOLÓGICA AL METABOLISMO SOCIAL DEL CAPITAL

Facundo Nahuel Martín¹
UBA - CONICET

Resumen

En los últimos lustros encontramos una serie de inflexiones teóricas en torno a los significantes “materia” y “naturaleza” en el campo de las humanidades. Estos desplazamientos se relacionan con fenómenos históricos e incluso histórico-naturales. Reflejan, ante todo, la creciente preocupación por las fronteras planetarias en disrupción, la crisis ambiental escalante y, en particular, el cambio climático. En este trabajo voy a presentar algunas reflexiones sobre los conceptos de autonomía biológica y metabolismo social en relación esta nueva atención a la vida material encarnada en la teoría humanística. Voy a reconstruir en paralelo algunos aspectos metabólicos del capitalismo en la teoría marxista y una concepción biológica (el enfoque en activo) centrada en la autonomía del ser

¹ es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador de carrera del CONICET y docente universitario. Sus investigaciones actuales se relacionan con el problema del materialismo en la teoría crítica contemporánea. Estudia la relación entre el cambio tecnológico, la crisis ambiental, las formas de la subjetividad y la dinámica del capital. Publicó los libros Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad (El Colectivo, 2014), Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de Th. W. Adorno (Marat, 2019) e Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica (Ediciones IPS, 2023).

vivo. El primer eje refiere a las formas de reproducción social-material bajo la lógica de la acumulación. El segundo, al vínculo profundo entre subjetividad y metabolismo corporal. Trataré de registrar algunos paralelismos y zonas de articulación posible entre estos dos conceptos. Voy a sugerir que una “dialéctica del metabolismo” expresa algunos paralelos lógicos entre la filosofía de la biología y la crítica del capital. Esta dialéctica articula tres instancias lógicas, cifradas en los conceptos de *anidamiento, desacople del nivel emergente y colapso de la jerarquía ontológica*. Estos tres niveles de análisis se dan en paralelo, pero sin identidad conceptual plena, en los dominios de la autonomía biológica y el metabolismo social moderno.

Palabras clave: Materialismo – Metabolismo – Dialéctica – Autonomía

Abstract

In recent decades, we have seen a series of theoretical shifts around the signifiers “matter” and “nature” in the field of the humanities. These shifts are related to historical and even historical-natural phenomena. Above all, they reflect the growing concern about the disruption of planetary boundaries, the escalating environmental crisis, including in particular, climate change. In this paper, I will present some reflections on the concepts of biological autonomy and social metabolism in relation to this renewed attention to embodied material life in humanistic theory. I will reconstruct in parallel some metabolic aspects of capitalism in Marxist theory and a biological conception (the enactive approach) centered on the autonomy of living beings. The first axis refers to forms of social-material reproduction under the logic of accumulation. The second refers to the deep link between subjectivity and bodily metabolism. I will try to record some parallels and areas of possible articulation between these two concepts. I will suggest that a “dialectic of metabolism” expresses some logical parallels between the philosophy of biology and the critique of capital. This dialectic articulates three logical instances, encoded in the concepts of *nesting, decoupling of the emergent level,*

and *collapse of the ontological hierarchy*. These three levels of analysis occur in parallel, but without full conceptual identity, in the domains of biological autonomy and modern social metabolism.

Keywords: Materialism – Metabolism – Dialectics – Autonomy

INTRODUCCIÓN

La vida material suscita intensas discusiones en la filosofía y la teoría social contemporáneas. Corrientes como los nuevos materialismos (Bennett 2010), el posthumanismo (Braidotti 2013) y giro ontológico en antropología (Viveiros de Castro 1998; 2003) buscan, de diferentes maneras, superar algunos rasgos del dualismo de cultura y naturaleza que predominó en parte de las humanidades hacia el cambio de siglo. Emergentes de nuestra época histórica como el cambio climático, la extinción de especies, las aceleradas transformaciones tecnológicas y la creciente intervención técnica en la vida orgánica, parece que demandan marcos analíticos capaces de suavizar o sortear dualidades enquistadas en torno a lo natural y lo social, lo orgánico y lo simbólico. Se puede hablar de una escena “postextual” (Colebrook 2013; Biset 2023) de la teoría en las humanidades continentales, que buscan, de maneras diferentes y sin presentar un frente homogéneo, desplegar marcos categoriales capaces de integrar el estudio de lo social con el de la vida biológica, la tecnología y el ambiente.

El marxismo ecológico ha colocado el concepto de *metabolismo* [*Stoffwechsel*] en el centro del análisis materialista de la acumulación de capital. Desde los germinales trabajos de John Bellamy Foster (2000) y Paul Burkett (1999) hasta los más recientes de Kohei Saito (2022; 2023), los análisis sociometabólicos han aportado también investigaciones específicas sobre el Antropoceno (Angus, 2016; Foster y Clark, 2010), el capital fósil (Malm, 2016), la revolución agrícola y la logística (Mau, 2023), entre otros. Los marxistas ecológicos elaboran un marco analítico para explicar las *rupturas en el metabolismo social* que emergen como resultado de la acumulación de capital. Rechazan, entonces, la separación entre lo social y lo

natural que ha caracterizado especialmente a la tradición marxista occidental. El ecomarxismo propone un *materialismo metabólico* capaz de pensar juntos el proceso la acumulación de capital y las condiciones biofísicas de reproducción de la sociabilidad humana. El materialismo de Marx, en esta lectura, no se fija solo en las *determinaciones económico-sociales* del proceso de valorización y el intercambio de mercancías. En cambio, es también un *materialismo corporal*. Remite a una *economía encarnada* que se mide en flujos de materia y energía antes que en dinero. En la lectura metabólica marxista, la vida social es caracterizada como una propiedad emergente significativa dentro del *continuum* naturaleza-cultura (Malm, 2017). En este marco, aparecen nuevas preguntas en torno a la relación entre el materialismo marxiano y el naturalismo científico, la relación entre Marx y Darwin y la posibilidad de una lectura interdisciplinaria entre las ciencias sociales, la biología y la ciencia climática.

El análisis metabólico demanda una *teoría del cuerpo*. A pesar del énfasis en la materialidad económica, “los marxistas han permanecido hasta ahora extrañamente silenciosos sobre el asunto del cuerpo” (Mau, 2023: 95). Así como los estudios feministas en los últimos lustros han desplegado encuentros sutiles y productivos con la biología y las neurociencias (por ejemplo, Alaimo, 2010; Wilson 2015; La Greca y Solana 2024), la tradición marxista, en el contexto del análisis metabólico, necesita una teoría del cuerpo a la vez biológicamente informada y capaz de impulsar la investigación histórico-social. ¿Qué concepto de la *vida orgánica humana*, a la vez filosóficamente relevante y empíricamente informado, puede articularse con el análisis metabólico históricamente determinado de la sociedad capitalista?

En este trabajo voy a presentar una respuesta hipotética a la pregunta de arriba. Sostendré que un *concepto dialéctico del metabolismo*, inspirado en la noción de *autonomía biológica* propuesta originalmente por Francisco Varela (1979) podría articularse con el análisis sociometabólico desarrollado en el marxismo. Defino ese concepto dialéctico en términos de un *sujeto que es también sustancia* en cuanto “pone sus presuposiciones” o es producto de su actividad autorreferida (Marques, 2016: 113; Di Paolo, 2023). El ser vivo

produce activamente las condiciones-límite de su propia existencia, manteniéndose con vida a través de una relación recursiva con su propia constitución. Su existencia es, entonces, resultado de su propia actividad en una lógica autopoética (Maturana y Varela, 1972; Varela y Weber, 2002) o autogenética (Deacon, 2011). El metabolismo, que caracteriza la relación de interacción dinámica entre organismo y ambiente, hace posible la existencia autónoma y activa del ser vivo. Llamo, entonces, *metabolismo dialéctico* a la lógica por la cual un agente repone activa y autónomamente sus condiciones materiales existencia mediante un proceso recursivo de intercambio material-energético con el medio.

Voy a presentar, en particular, el concepto de *autonomía biológica* como es elaborado en el marco del punto de vista organizacional en la filosofía de la biología (Moreno y Mossio, 2015). Este enfoque provee las bases conceptuales del *enfoque enactivo* sobre la cognición (Di Paolo y Froese, 2024), en un marco de continuidad ontológica entre los fenómenos de la vida y la mente. El enfoque organizacional pone de manifiesto una lógica dialéctica en virtud de la cual el organismo es a la vez sustancia y sujeto, o aparece como resultado de su propia actividad en un marco de *cierre organizacional*.

El concepto dialéctico de metabolismo implica, sostendré, un triple movimiento lógico, que puede vindicarse, siempre que se preste atención a las diferencias, desde el nivel celular hasta el metabolismo social de conjunto. Esta *estructura lógica o conceptual* puede reconstruirse formal y genéricamente con los conceptos de *anidamiento, desacople y colapso de la jerarquía*. Con *anidamiento ontológico* me refiero a la emergencia, en cada caso, de un nivel de análisis específico que depende existencialmente de niveles más básicos, pero porta dinámicas novedosas. Así, la vida orgánica está anidada sobre las interacciones a nivel físico y químico, como la vida mediada lingüísticamente, propia de las sociedades humanas, está anidada sobre propiedades genéricas de la existencia biológica. Con *desacople del nivel emergente* me refiero a que, en cada caso, las dinámicas de interacción y los poderes causales del nivel analizado deben reconstruirse en sus propios términos, de una forma que dé cuenta de sus dinámicas irreductibles (así, la vida tiene poderes específicos o autónomos que necesitan una explicación biológica

antes que física, como, en otro contexto de indagación, la vida simbólica humana tiene dinámicas irreductibles a la sola reproducción del metabolismo orgánico). Finalmente, hay *colapso de la jerarquía ontológica* porque los niveles superiores integran y transforman los modos de funcionamiento de los niveles inferiores, lo que da lugar a una imagen más complicada que la de la mera agregación vertical de mecanismos emergentes. Esta lógica realiza lo que Douglas Hofstadter llama un *loop* o bucle extraño:

No un circuito físico, sino un loop abstracto en el cual, en una serie de estados (...), hay un cambio desde un nivel de abstracción (o estructura) hacia otro, que se siente como un movimiento ascendente en una jerarquía, y sin embargo de alguna manera, los sucesivos cambios 'hacia arriba' en la jerarquía terminan dando lugar a un ciclo cerrado (...) En suma, un loop extraño paradójico es un bucle de retroalimentación que atraviesa los niveles (Hofstadter, 2008: 101-102).

La mentada "lógica dialéctica" del metabolismo remite a la emergencia de un nivel autónomo de organización que, a su turno, gobierna las *condiciones de realización* de su propia existencia (Marques, 2016). El metabolismo orgánico exhibe la "lógica dialéctica" de la *posición de las presuposiciones*, en virtud de la cual el ser vivo aparece como resultado de su propia actividad y, en esa medida, como autemediador o autoprotectivo. En esta lógica, la emergencia de niveles anidados es reclutada en forma de bucle por el carácter recursivo de la autoorganización biológica, produciendo un colapso de la jerarquía emergente. El análisis sociometabólico, finalmente, explica una determinación antropológica característica de la especie humana: la delegación extrasomática del metabolismo corporal en la organización social y su paquete instrumental. La sociedad, sostendré, no es necesariamente un sistema autopoietico de orden superior y cerrado sobre sí mismo. Sin embargo, la delegación instrumental del metabolismo humano implica una determinación social e histórica cada vez específica de las

condiciones de realización del proceso reproductivo corpororal individual. En la sociedad capitalista en particular, la lógica abstracta y semoviente del proceso de valorización subsume al metabolismo social, lo que produce una serie de mutaciones productivas específicas de la sociedad moderna, que abarcan desde la incorporación de tecnología ahoradora de trabajo hasta el avance de la brecha metabólica.

EL ENFOQUE ENACTIVO Y LA AUTONOMÍA BIOLÓGICA

En las primeras secciones de este trabajo voy a reconstruir algunas elaboraciones sobre el *ser vivo como nodo de agencia* en un recorrido que va de la autonomía biológica al enfoque enactivo sobre la cognición. La noción de *autonomía biológica* (Varela, 2025, Moreno y Mossio, 2015) es una reelaboración del concepto de *autopoiesis* acuñado por Maturana y Varela (1972). Cuando se habla de *autonomía biológica*, se hace referencia a la *clausura organizacional* de los sistemas vivos, que son a la vez causa y resultado de su propia actividad.

Deberíamos decir que los sistemas autónomos son organizacionalmente cerrados. Esto es, su organización está caracterizada por procesos tales que:

1. los procesos están relacionados como una red, de modo que dependen recursivamente el uno del otro en la generación y la realización de los procesos mismos, y
2. ellos constituyen el sistema como una unidad reconocible en el espacio (dominio) en el cual existen los procesos (Varela citado por Froese y Di Paolo, 2024: 220).

Francisco Varela, en un trabajo póstumo publicado con Andreas Weber (2002), sostiene que los sistemas vivos, en cuanto *autoorganizados*, despliegan una *teleología intrínseca*. Esta posición se reivindica explícitamente como “post-kantiana” y radicaliza

algunas consideraciones presentes en la *Crítica del juicio*. Los organismos manifiestan una *autoorganización circular* donde “todas las relaciones de causa y efecto son también relaciones de medios y propósitos” (Varela y Weber, 2002: 106). La autonomía biológica refiere a un “proceso circular de autoproducción donde el metabolismo celular y la membrana de superficie son términos centrales” (Varela y Weber, 2002: 115).

La perspectiva de la autonomía biológica conduce a un *reencantamiento del metabolismo* (Varela y Weber, 2002: 112). El ser vivo destaca *relevancias* o *valora* aspectos salientes del ambiente como importantes para la reproducción de su propia autonomía organizacional.

Sólo una pequeña parte de todas las dinámicas del entorno entran como perturbaciones en el dominio de relevancia del organismo (...) La perspectiva de un organismo desafiado y autoafirmativo establece una nueva cuadrícula sobre el mundo: una escala de valor ubicua. Para un organismo, tener un mundo significa, ante todo, tener un valor, que éste genera por el proceso de su propia identidad (Varela y Weber, 2002: 118).

Una serie de investigadores referenciados en la autonomía biológica vareliana despliegan lo que Gambarotto y Mossio (2022) llaman una “perspectiva hegeliana” sobre el ser vivo. Según esta perspectiva “los sistemas vivos son sistemas naturales intrínsecamente propositivos” (Gambarotto y Mossio, 2022: 155). La discusión de los enactivistas no es, con todo, exegética ni concierne a la historia de la filosofía. Retoman a Kant y Hegel como inspiración para proponer una teoría biológica capaz de informar, con mediaciones conceptuales e hipótesis auxiliares, la investigación empírica.² “Hegel subraya la naturaleza procesual de la intencionalidad intrínseca, elaborando lo que, en términos contemporáneos, podríamos llamar la interacción entre el cierre

² Para una perspectiva más específicamente exegética sobre el concepto de vida en Hegel ver Ng (2020) y Assalone (2021; 2023).

organizativo y la apertura termodinámica en los sistemas biológicos" (Gambarotto y Mossio, 2022: 163).

El intercambio metabólico con el medio permite a un sistema autorreferencial pero precario mantener su estructura en un proceso de interacción dinámica y *significativa* con el contexto. Pensemos como ejemplo la *quimiotaxis*, en virtud de la cual una bacteria "nada" hacia zonas de mayor concentración de nutrientes en un medio heterogéneo. En este proceso, la bacteria *detecta* (a través de proteínas en la membrana, sin poseer un sistema nervioso) gradientes químicos en el medio. Como sistema autónomo precario, *jerarquiza* elementos de su entorno como *relevantes* o *no relevantes* para su sostenimiento. También *evalúa* los elementos jerarquizados como *positivos* o *negativos* en función de las demandas de su dinámica organizacional. Este enfoque, a diferencia de la perspectiva original de Maturana y Varela, propone una *continuidad sin identidad* entre la vida y la mente (*ibid.*), que será explicada en una sección siguiente.

El espíritu de la filosofía postkantiana de la naturaleza que despertamos pretende mostrar cómo los componentes complejos de la mente son la realización última de los procesos de autoorganización que tienen lugar en la naturaleza, y los organismos desempeñan un papel mediador particular entre la heteronomía de los fenómenos mecánicos y la autonomía de la mente (Gambarotto y Nahas, 2023: 4).

Entre la legalidad causal de la naturaleza física y el "espacio de las razones" propio de la acción humana mediada simbólicamente, estos autores proponen un tercer espacio lógico, propio de la vida: el "espacio de las motivaciones" (Gambarotto y Nahas, 2023: 6). Incorporar este tercer espacio permitiría enraizar la agencia en la naturaleza sin eliminarla por la vía reductiva. En esta perspectiva, la agencia es un "fenómeno ecológico" fundado en la relación dinámica y recursiva entre el organismo y su ambiente (Gambarotto y Nahas, 2023: 7). Los organismos, tengan o no una

“mente” asentada en un sistema nervioso, despliegan *creación de sentido* (*sense-making*) en cuanto se vinculan con el ambiente en términos de “oportunidades significativas para la acción” (Gambarotto y Nahas, 2023: 7).

Para sintetizar, en esta autodenominada “perspectiva hegeliana” y “post-kantiana” en la teoría biológica, la agencia organísmica integra tres cualidades básicas: individualidad, asimetría y normatividad (Barandiaran, Di Paolo y Rohde, 2009: 368-373). Un sistema autónomo dotado de agencia debe estar individuado, es decir, diferenciarse del entorno. No se trata solo de que posea una membrana u otro límite físico: debe ser capaz de *constreñir activamente las condiciones límite de su propia viabilidad*, es decir, de individualizarse conforme actúa de manera autorreferida. Este sistema es asimétrico porque es la fuente causal de su dinamismo circular. Finalmente, la normatividad remite al carácter de finalidad intrínseca del agente. Un sistema vivo es motivado por estándares valorativos cuyo cuidado es condición de la viabilidad existencial del sistema como tal. Cuando estas tres condiciones se cumplen, podemos hablar de un *agente autónomo* que se relaciona con el medio de manera evaluativa y asimétrica conforme las constricciones de su propia individuación.

El concepto formal de agencia no es privativo de la vida orgánica. La autonomía operacional podría darse en varios sustratos o formatos y es aplicable, también, a procesos de interacción social, así como a la organización de subsistemas en el organismo, como el sistema inmune o el sistema nervioso (Froese y Di Paolo, 2024: 221). La autonomía operacional es, con todo, *constitutiva* de la agencia que exhiben los seres vivos. Los organismos “habitan” el *espacio lógico de los agentes autónomos*, que interactúan con el entorno en forma asimétrica de acuerdo con las constricciones de su propia individuación y normatividad.

EL ANIDAMIENTO ONTOLÓGICO DE LA AUTONOMÍA Y LA AGENCIA

En el contexto de la autonomía biológica, Froese y Di Paolo defienden que “vivir es esencialmente un proceso de creación de

sentido" (2024: 220). Los sistemas vivos, en cuanto ensamblajes precarios que mantienen su identidad a través de la relación metabólica con el medio, "enaccionan" o "enactúan" (*enact*) un mundo significativo que destaca saliencias en un entorno físico no-neutro. Enactuar un mundo quiere decir destacar un medio significativo para el organismo mediante la creación de sentido (*sense-making*).

El significado no va a encontrarse en el ambiente externo o en las dinámicas internas del sistema. En cambio, el significado es un aspecto del dominio relacional establecido entre ambos. El significado depende del modo específico de codeterminación que cada sistema autónomo realiza con su entorno (Froese y Di Paolo, 2024: 223).

La *adaptividad* es la capacidad de los sistemas autopoieticos, incluso muy simples, para modular su propia actividad a partir de la evaluación de su trayectoria vital. La agencia adaptiva es condición necesaria de la *creación de sentido*. Aparece como un nivel de análisis emergente en la organización del ser vivo, que se monta ontológicamente sobre la autonomía biológica (cierre de las restricciones). "Mientras que la autopoiesis (o la autonomía) es suficiente para generar un 'propósito natural' (Kant, 1987), la adaptividad refleja la capacidad del organismo –necesaria para la creación de sentido– para evaluar las necesidades y expandir los medios hacia ese propósito" (Froese y Di Paolo, 2024: 225). En otras palabras, la agencia adaptiva aparece como una propiedad emergente del sistema autónomo.

Existe un *desacople constitutivo* en el fenómeno de la vida, entre la modulación plástica de la agencia adaptiva y la recursividad cerrada de la autopoiesis orgánica. Cuando el organismo realiza ajustes, ya en su acoplamiento sensorio-motor con el medio, ya en su metabolismo, aparece un nuevo nivel dinámico de actividad que está *relativamente desacoplado* frente a la autonomía fundamental.

En ambos casos, hay algún grado de desacoplamiento de los procesos constitutivos básicos, pues ahora estamos hablando acerca de dos “niveles” dinámicos en el sistema: el nivel constitutivo, que asegura la autoconstrucción continua, y el (ahora desacoplado) subsistema interactivo, que regula las condiciones límite del primero (...) En contraste con la compensación interna, esta regulación adaptiva de las relaciones sistema-entorno abre un dominio relacional nuevo que puede transitarse por medio del comportamiento o acción (i.e., ciclos sensomotores regulados) (Froese y Di Paolo, 2024: 227).

La vida parece que se caracteriza, entonces, por la coexistencia de al menos dos dinámicas sistémicas diferentes, una recursiva orientada a la autoproducción del organismo, otra interactiva orientada a la regulación adaptiva. El agente adaptivo realiza su normatividad intrínseca en cuanto interactúa con el medio para garantizar la reproducción de las condiciones límite de la autopoiesis. Si un agente adaptivo deja de operar como tal (por ejemplo, deja de moverse en busca de nutrientes), más temprano que tarde, *dejará de operar también como sistema autónomo*. El nivel analítico emergente, la adaptividad, no solo tiene efectos causales “descendentes” sobre su nivel ontológico base, la autonomía biológica. El vínculo es más profundo, ya que el nivel superior *regula ahora las condiciones de realización* del nivel base, o la autonomía biológica se sostiene o no en virtud del éxito o fracaso de la agencia adaptiva. A esto llamo *colapso de la jerarquía*: los niveles de organización emergentes regulan la viabilidad de los niveles sobre los que se anidan, de modo que la subsistencia autónoma del agente adaptivo, incluso en términos metabólicos, se juega precisamente en términos de éxito o fracaso de la propia agencia adaptiva. El nivel ontológico emergente, además de ser relativamente autónomo, opera en forma recursiva sobre las condiciones límites del nivel base, lo que constituye un colapso de la jerarquía de niveles.

DE LA VIDA A LA COGNICIÓN

Introduzcamos ahora el problema de la “brecha cognitiva” (Froese y Di Paolo, 2024: 235; ver también Froese y Di Paolo, 2009; De Jaegher y Froese, 2009). ¿Hasta qué punto la adaptividad y autonomía biológica, apropiadas para explicar dinámicas de creación de sentido a nivel celular, son pertinentes para dar cuenta de la cognición en animales con sistemas nerviosos complejos y, específicamente, en seres humanos marcados por el lenguaje y la cultura simbólica? Clarifiquemos por un momento los términos de la discusión. La *cognición* emerge cuando “la mayor parte de los mecanismos adaptivos está jerárquicamente desacoplada del resto del cuerpo vivo de tal manera que nuevas estructuras autónomas pueden surgir mediante dinámicas recurrentes” (Froese y Di Paolo, 2024: 241). La *cognición* es una *forma específica de agencia adaptiva*, desplegada en principio por animales con sistemas nerviosos (Moreno y Mossio, 2015: 167). En otras palabras, un agente viviente es también cognitivo cuando su agencia adaptiva, mediada por el desarrollo de un sistema nervioso capaz de regular el vínculo sensorio-motor con el medio, actualiza un *ulterior desacoplamiento jerárquico* con respecto a las demandas básicas de la autonomía biológica. La *autonomía neurodinámica* define, entonces, la *especificidad biológica de la cognición*.

Cuando se realiza la autonomía neurodinámica, la autodeterminación de la organización dinámica neuronal se convierte en la fuente de las dimensiones teleológicas y normativas específicas de sus funciones constitutivas, agenciales y reguladoras de este dominio, es decir, el “locus” de identidad se desplaza del nivel metabólico y de desarrollo de la organización al neuronal (...). Desde la perspectiva autónoma, la cognición se refiere a la capacidad de control neurodinámico de nivel superior sobre los procesos sensoriomotores y corporales (Moreno y Mossio, 2015: 189).

La cognición, entonces, remite a un especial desacople del sistema nervioso (y la actividad sensorio-motora) con respecto a las demandas metabólicas de la autopoiesis. “El sistema nervioso está al mismo tiempo desacoplado e incorporado” (Moreno y Mossio,

2015: 177). Este desacople es característico de la agencia de los animales “superiores”, con su capacidad característica para moverse por el medio de maneras que no siempre responden de manera inmediata ni directa a imperativos metabólicos.

Pasemos ahora a la sociabilidad. Froese y Di Paolo afirman que la *interiorización del contexto social* es *constitutiva* de la cognición humana. Si la agencia adaptiva introduce orientaciones no estrictamente autopoieticas en la conducta del ser vivo, la vida social trastoca todo el paisaje cognitivo del individuo biológico, modificando incluso sus esquemas de valores internos. La cognición *social* implica un *descentramiento de la significación* en relación con el propio organismo, lo que presupone un nivel dinámico desacoplado ulterior. Implica una forma específica de creación de sentido participativa, en virtud de la cual *se reconoce al otro agente como tal* (Froese y Di Paolo, 2024: 244). Aparece entonces, como rasgo específico y distintivo de la cognición social, una forma de normatividad dirigida hacia otro agente, de modo que cada uno actúa *sobre el acoplamiento mutuo* (Froese y Di Paolo, 2024: 245).

Finalmente, la sociabilidad específicamente humana implica la *enculturación* del organismo, en la que aparecen no solo valores surgidos de la interacción social, sino también “valores históricos derivados de una herencia tradicional preestablecida” (Froese y Di Paolo, 2024: 241). La cultura humana trae a colación una heteronomía específica, que implica la atención a normas y valores heredados de la vida social precedente. “La emergencia de la heteronomía de la cultura es la aparición de otra discontinuidad en el sistema de discontinuidades que constituye la vida, la mente y la sociabilidad” (Froese y Di Paolo, 2024: 254). La cultura y la sociabilidad, finalmente, pueden organizarse como niveles autónomos de análisis que son, a su modo, externos al organismo individuado y su autopoiesis. Entre la autonomía biológica, la agencia adaptiva y la cognición social hay una relación de anidamiento y desacople de la jerarquía. Los niveles desacoplados, sin embargo, gobiernan en cada caso la realización efectiva de los niveles-base, generando una serie de *loops* recursivos por los cuales colapsa la propia jerarquía ontológica. La agencia adaptiva y la

sociabilidad compleja condicionan la realización de la autonomía biológica.

EL METABOLISMO SOCIAL Y LAS MEDIACIONES SOCIAL-INSTRUMENTALES

El marco teórico de la autonomía biológica y el modelo enactivo de la cognición proveen una concepción de base biológica de la agencia subjetiva que vindica, a la vez, una herencia intelectual hegeliana. El organismo aparece como un sistema autónomo que produce activamente sus condiciones de existencia, que despliega actividad autodirigida y se vincula con el medio en términos *evaluativos* y *perspectivales*, derivados de su propia dinámica organizacional. En este movimiento se confirma una lógica conceptual dialéctica, en virtud de la cual el sujeto “pone sus presuposiciones” en una estructura recursiva organizacionalmente cerrada y termodinámicamente abierta.

Ahora voy a recapitular algunas ideas de dos autores marxistas contemporáneos que reconstruyen una noción del *metabolismo social* en el corazón de la crítica del capital. Estos autores se detienen en las condiciones material-energéticas del proceso de valorización, al tiempo que dialogan con una perspectiva antropológico-filosófica informada por las ciencias naturales. Aquí encontramos, de vuelta, la triple lógica de anidamiento vertical, desacople del nivel emergente y colapso de la jerarquía ontológica. Desde la publicación de *Marx's Ecology* (2000) por John Bellamy Foster, el concepto de *metabolismo social* es central para la corriente ecomarxista. En los trabajos recientes de Kohei Saito (2017, 2023) y Søren Mau (2023) encontramos relecturas generales del pensamiento de Marx que ponen la categoría de metabolismo (*Stoffwechsel*) en el centro de la crítica del capital. Estos marxistas buscan articular el análisis social-formal, que se detiene en el valor, la mercancía y el trabajo abstracto como lógicas sociales semovientes, con el análisis social-material, que se fija en el *intercambio de materia y energía con el medio* como dinámica fundamental de una *economía biológica* o encarnada, que subyace al proceso de valorización.

Gambarotto y van Es (2025) proveen un concepto genérico del trabajo humano de base enactiva. Según los autores, el enfoque enactivo permite clarificar “la distinción cualitativa entre la construcción de nicho biológica y las formas propiamente humanas de construcción de nicho” (2025: 150). Sin exagerar (como ha hecho en ocasiones la tradición marxista) la diferencia humanos-animales, los autores proponen que el trabajo da lugar a una forma específica de organización autónoma, de tipo social, mediada por la cooperación y la sedimentación histórica (Gambarotto y van Es, 2025: 152). Los autores recuperan la herencia de Engels sobre lo que hoy llamaríamos coevolución genético-cultural de la especie, la ontología madura de Lukács y, también, los planteos de la psicología de Vigotsky. Con esto, en línea con Potapov y Di Paolo (2024), se proponen acercar marxismo y enactivismo, en un trabajo de enriquecimiento recíproco que supere los elementos de “dualismo cartesiano residual” en la primera tradición. Esta operación, asimismo, encamina una exploración enactiva sobre lo social como nivel de análisis, o forma de organización, específica. En lo que sigue, antes que reconstruir en forma descriptiva estas primeras exploraciones que acercan enactivismo y marxismo, me propongo hacer un abordaje complementario. Voy a proponer que la dialéctica del metabolismo, como aparece en la autonomía biológica, también opera al nivel social, y en particular al nivel de la sociedad capitalista. En otras palabras, la organización social (incluidas las mediaciones extrasomáticas del trabajo, herramientas, etc.) condiciona la viabilidad del metabolismo humano. Los cuerpos sociales no “ponen sus presuposiciones” o sostienen su autonomía en aislamiento, sino que lo hacen a través de un *proceso metabólico social y técnicamente mediado* cuya forma es cada vez históricamente específica. El trabajo humano organizado (y subsumido al capital en nuestro medio histórico), entonces, gobierna las condiciones de viabilidad metabólica de cada organismo particular, lo que provoca un nuevo colapso de la jerarquía ontológica emergente, donde procesos en el nivel de la *organización social* hacen posible la *subsistencia biológica de los particulares*.

La elaboración propuesta implica dos tesis centrales. Primero, una tesis antropológica: en la especie humana, el metabolismo orgánico está en parte delegado en formas de organización y

mediaciones instrumentales de tipo extrasomático. Herramientas, infraestructuras y eventualmente máquinas, junto con la organización social de la producción, configuran un tipo de “metabolismo extendido” en el que el organismo individual delega parte de su reproducción. Segundo, una tesis históricamente específica: en la sociedad capitalista, la lógica formal de la valorización, que surge como propiedad emergente de la interacción social dominada por la mercancía y el capital, subsume el metabolismo social. El capital como valor que se valoriza gobierna las condiciones metabólicas de la reproducción social.

En esta sección voy a reconstruir mínimamente la tesis antropológica (o de *ontología social*) en el actual debate marxista sobre el metabolismo. La crítica de la economía política expresa dos clases de presupuestos intelectuales. Algunos son históricamente específicos y remiten a las particularidades de la sociedad capitalista. Otros conciernen a determinaciones generales de la especie humana. “Marx también se basa en ciertos presupuestos socio-ontológicos cuando construye dialécticamente su sistema. Consideremos, por ejemplo, el papel de la duración ‘natural’ de la jornada laboral” (Mau, 2023: 13-14). Mau propone una *teoría marxista del cuerpo* como punto de partida de la ontología social del poder económico del capital.

El *metabolismo humano* es siempre *dependiente de herramientas extrasomáticas*, separables del propio cuerpo, que son concebidas y fabricadas en relación con las *demandas colectivas del proceso de reproducción societal*. “Lo importante del uso humano de herramientas es que es *necesario*. Los humanos no utilizan herramientas simplemente porque les resulte cómodo, sino porque dependen de ellas” (Mau, 2023: 97). Las propias necesidades biológicas humanas son articuladas, modificadas y hasta un punto producidas en forma social e históricamente variable. Tanto el contenido específico como la forma de satisfacción de las demandas metabólicas del cuerpo son mediados socialmente. El entorno instrumental realiza parte del metabolismo humano, llegando a formar una lógica *suplementaria* (de exterioridad e intimidad) con el cuerpo. “Al igual que los pulmones, las herramientas son una parte del

cuerpo humano, una parte necesaria del metabolismo específicamente humano" (Mau, 2023: 98, cursivas originales).

Los "órganos artificiales" del paquete instrumental histórico no corresponden al cuerpo individual aislado. Se construyen en relación con las formas variables en que se estructura el proceso de reproducción social en un momento y lugar determinados. El cuerpo humano no puede regular su metabolismo en soledad: depende de la división del trabajo, de la estrategia de reproducción ambiental de la sociedad dada y del conjunto de artefactos, herramientas e infraestructuras correlativas (Mau, 2023: 99). El cuerpo individual se *reproduce vitalmente* en la medida en que *participa en el metabolismo social general* e integra, en su trabajo, las mediaciones instrumentales y maneras de actuar del proceso social colectivo.

En las ciencias cognitivas, la idea de *mente extendida* sostiene que la actividad mental excede los límites del cerebro (Chalmers y Clark, 1998). Soportes extracorporales en los que delegamos actividades cognitivas, desde un ábaco o un anotador hasta una computadora, en ciertas condiciones, serían parte de nuestra arquitectura mental ampliada. Lo mental se extiende más allá del cráneo y comprende parte de la sociabilidad humana y sus soportes objetuales. La cognición, entonces, no solo es intersubjetiva, sino que también está delegada en materializaciones externas que configuran una dimensión objetiva del espíritu o la mente. Para Mau, la especie humana tiene un análogo *metabolismo extendido*: parte de la actividad orgánica que garantiza nuestra existencia biológica está delegada en el medio social, la organización de la producción y el conjunto de mediaciones técnicas e infraestructurales concomitantes (podríamos decirle, también, *metabolismo andamiado o delegado*). El metabolismo humano, en suma, es siempre social y mediado por la técnica.

Esta determinación antropológica de la especie trasciende al modo de producción capitalista en su especificidad, pero no remite a una "esencia humana" inmutable. "Marx consideraba que se trataba de un hecho cuya explicación incumbía a los estudios empíricos de la evolución humana y no a la teoría social" (Mau,

2023: 100). La existencia humana pone de manifiesto formas específicas de *fragilidad* e *interdependencia* del cuerpo humano individual, que reproduce su vida a partir de la inserción en un proceso colectivo fijado en parte en un instrumental extrasomático.³ En la sección siguiente me detendré en la forma como, en el marco históricamente determinado de la sociedad capitalista, la lógica de la valorización subordina el metabolismo social.

FORMA VALOR Y METABOLISMO INCORPORADO

¿Qué son fenómenos como el capital, la mercancía o el valor? Se trata de *determinaciones formales* de la *manera como existen las relaciones sociales* en la modernidad realmente existente. La acumulación de capital es un proceso social-formal dado por la valorización del valor o la reproducción continua de la economía de la ganancia. Se trata de una *lógica relacional* plasmada en la *estructura social* como nivel de análisis *anidado*, que surge de las interacciones entre individuos portadores de mercancías y adquiere poderes y propiedades específicos. El capital como valor en movimiento es una *propiedad emergente* del proceso de intercambio de mercancías (Mau, 2023: 43 y ss.).

El proceso social-formal de la valorización es históricamente determinado. El metabolismo social, que produce riqueza material o garantiza la reproducción de la vida, puede asumir numerosas formas de articulación histórica concreta. Se trata de una “economía en especie”, de tipo metabólico o biológico, que reproduce vidas en términos de riqueza material. En palabras de Saito:

3

Esto significa que no hay una oposición entre la cultura y la biología de la especie, sino una interacción recursiva entre las dos. Ver Smail (2007) para una crítica al dualismo entre evolución por selección natural y cambio cultural. Ver Parrington (2021) para un recuento de la coevolución genético-cultural de la especie.

Me enfoco en la dimensión “material” (*stofflich*) del mundo, un componente esencial de su crítica a la economía política, generalmente subestimado en las discusiones en torno a *El capital*. En esta obra, Marx desarrolla en forma sistemática las categorías formales puras inherentes al modo de producción capitalista – “mercancía”, “valor” y “capital”–, revelando el carácter específico de las relaciones sociales de producción constituidas de manera capitalista, las cuales operan como fuerzas económicas independientes del control humano (Saito, 2017: 15).

Para Saito, el movimiento de las formas en torno al proceso de valorización tiene efectos concretos en la estructuración del metabolismo social. Implica “una praxis social humana hacia la naturaleza” (2017: 15), que estructura en términos propios la producción de riqueza material. El análisis del capital debe asumir una *perspectiva dual*. Por un lado, hay *cambio de forma* (*Formwechsel*) en el proceso de valorización, que se desplaza a lo largo de las formas del dinero, el trabajo abstracto y la mercancía. Por el otro, un *metabolismo* o *intercambio material* (*Stoffwechsel*) que explica el proceso encarnado de la vida económica, que debe proveer a la satisfacción de necesidades o a la reproducción social.

Todas las criaturas vivientes deben tener una interacción constante con su ambiente si quieren vivir en este planeta. La totalidad de estos procesos incessantes crea un proceso de la naturaleza que no es estático sino dinámico y abierto. Antes de que Ernst Haeckel llamara “*Ökologie*” [ecología] a esta economía de la naturaleza, este todo orgánico compuesto por plantas, animales y humanos se analizaba generalmente bajo el concepto de “metabolismo” (*Stoffwechsel*). Esta noción fisiológica se popularizó y en el siglo XIX fue aplicada, más allá de su significado original, a la filosofía y a la economía política para describir las transformaciones y los intercambios entre las sustancias orgánicas e inorgánicas, a través del proceso de producción, consumo y digestión, tanto a nivel de los individuos como de las especies (Saito, 2023: 81).

El proceso de metabolismo social, en virtud del cual la actividad colectiva de los seres humanos garantiza la propia reproducción vital, aparece entonces como un nivel de análisis común a toda sociedad. Esto habilita una teoría *monista estratificada*, donde la *vida social* es continua con pero no-ídéntica a la vida biológica en general. La forma histórica específica del metabolismo vital en el capitalismo adquiere las determinaciones social-formales de la mercancía, el valor que se valoriza y el trabajo abstracto.

La sociedad no existe sin la naturaleza, pero las relaciones sociales producen sus únicas propiedades emergentes, que no existen en la naturaleza sin los humanos, incluso si las propiedades emergentes de la sociedad no pueden separarse por completo de su base material y soporte. El capital es parásito de sus portadores y depende totalmente de ellos, pero permanece ciego ante ellos hasta que su degradación aparece como un obstáculo para la valorización. Este carácter paradójico del capital es exactamente el motivo por el que la crítica de la economía política de Marx pone énfasis en la distinción y la interconexión de las formas "puramente sociales" y sus "portadores" materiales y analiza su tensión debido a su falta de identidad (Saito, 2022: 120).

El *metabolismo social* y el *proceso de valorización* aparecen entonces como niveles emergentes o anidados relativamente desacoplados: las exigencias del primero no coinciden necesariamente con las del segundo. La reinversión productiva de la ganancia se mide en términos de valor mercantil abstracto, expresado en dinero. El valor, como propiedad *puramente social* de la mercancía, es una categoría "no metabólica", que surge como atributo emergente del intercambio. "En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores" (Marx, 1971: 58). El proceso de valorización asume una indiferencia lógico-formal frente al metabolismo social. "La forma valor se abstrae cuantitativa y cualitativamente del hecho de que la riqueza implica un metabolismo (...) gente-naturaleza" (Burkett, 1996: 333). La teoría del valor, en este esquema, explica el

desacople constitutivo entre el proceso de acumulación y el proceso de creación de riqueza material. En otras formas sociales también puede haber desacoplos entre el nivel de la estructura social, con sus propiedades emergentes, y el nivel del metabolismo social. El valor y el dinero expresan una *forma históricamente específica*, propia de la modernidad capitalista, de desacople formal de una dinámica social frente al metabolismo encarnado. El primer proceso es formal-abstracto e infinito, mientras que el segundo es material-concreto e intrínsecamente finito. El proceso social puede expresar “valores no metabólicos”, incluso dañinos para la reproducción de la vida material (rupturas metabólicas, Foster, 2000). En el caso históricamente determinado de la acumulación capitalista, los valores implícitos emergentes, que guían el proceso de producción e intercambio, están desacoplados de los “valores metabólicos” de la reproducción social a nivel de la riqueza material.

METABOLISMO SOCIAL EXTENDIDO Y COLAPSO DE LA JERARQUÍA ONTOLÓGICA

En el análisis metabólico del capital encontramos, también, que hay *colapso de la jerarquía entre niveles de análisis anidados*. Si el metabolismo humano implica una delegación en estructuras y herramientas extrasomáticas, es de esperar que la lógica social gobierne las condiciones de la propia reproducción biológica de los individuos. “Debido a la dependencia humana de las herramientas, los momentos constitutivos del metabolismo humano son mucho más fáciles de separar y disolver temporalmente que los metabolismos de otros animales” (Mau, 2023: 99). Las personas reproducen sus vidas de maneras más o menos satisfactorias conforme su inserción en un proceso social estructurado de acuerdo a las variables formas históricas de la existencia colectiva, con sus también variables formas instrumentales de realización concreta. En el caso de la sociedad capitalista, el proceso de valorización, como lógica emergente surgida del intercambio de mercancías y la producción para la ganancia económica, pasa a *gobernar las condiciones materiales del metabolismo social*. Es decir que las personas reproducen su vida en la medida en que se acoplan a la lógica del capital (reinversión productiva de la ganancia), intercambian

mercancías y realizan así el circuito de la reproducción social (Bhattacharya, 2017).

En otras palabras, la propia reproducción societal está *subsumida* bajo el proceso de valorización, que *controla sus condiciones límite de realización*. El capital, en efecto, configura una “dominación metabólica”. Se trata de una forma de poder social que no es identificable con la violencia ni la ideología (Mau, 2023: 4). Ejerce una compulsión muda sobre lo social, que no *interpela* ni *reprime* directamente a las personas. La lógica del capital subsume progresivamente el metabolismo social. Controla las condiciones de reproducción de la vida, estructura la lógica social de interacción y construye un paquete instrumental (máquinas, infraestructuras, artefactos) adecuado a su lógica. Los sujetos, entonces, reproducen su existencia en cuanto se insertan en el metabolismo social subsumido por el capital, que hoy tiene escala planetaria.

Una condición fundamental del modo de producción capitalista [es] la separación radical entre la vida y sus condiciones, que permite al capital insertarse como mediador entre ellas (...) La valorización del valor se inyecta en el metabolismo humano, haciendo de la reproducción del capital la condición de la reproducción de la vida (Mau, 2023: 132).

El capital pasa a mediatizar la relación entre la vida humana y sus condiciones materiales de posibilidad. No se dirige directamente a los sujetos (ya sea mediante la violencia o la ideología). Subordina el proceso de reproducción social y ejerce sobre las personas una compulsión indirecta. El capital rige, pues, la relación entre la vida y su metabolismo social delegado. Estructura un tipo de dominación que no aparece como inmediatamente político y que coacciona a los sujetos, en cambio, a través del control de su entorno vital. La actividad social y el desarrollo técnico pasan a estar gobernados por el capital como proceso autotélico (valor que pone valor), de modo que el metabolismo social se reproduce en la medida en que la lógica de la ganancia lo hace. Esto vale,

especialmente, para los cuerpos de la clase trabajadora, cuerpos “proletarios”, precisamente, porque están desposeídos de los medios para reproducir su vida. “La subsunción de la reproducción social en la lógica de la valorización presupone el sometimiento de los que no tienen acceso a los medios de producción fuera del mercado a los que controlan esos medios de producción” (Mau, 2023: 130).

El proceso social de interacción regula las condiciones instrumentales de realización del metabolismo incorporado, sobre el que, a su vez, se asienta (si los cuerpos individuales no reproducen su existencia material, la sociedad y sus propiedades emergentes se vuelven imposibles). Vemos entonces el colapso de la jerarquía ontológica, también, en la relación entre procesos social-formales anidados y el metabolismo orgánico de la sociedad que los posibilita. El proceso social (en nuestra época, el proceso de valorización) gobierna las *condiciones límite* de la reproducción, incluso, biológica. El nivel anidado de la valorización del valor, que emerge de la peculiar organización de las relaciones sociales en el capitalismo, se desacopla del metabolismo social y adquiere un dinamismo autonomizado. Al mismo tiempo, la jerarquía ontológica entre el metabolismo social y el proceso formal (de valorización) colapsa, en cuanto el nivel emergente pasa, una vez autonomizado, a controlar las condiciones de realización del primero.

Mau analiza dos ejemplos relativamente recientes de subsunción del metabolismo social bajo la lógica del capital: la revolución agrícola y la logística. El primer ejemplo expresa de manera clara la dinámica de subsunción metabólica, en virtud de la cual la lógica social (la acumulación) gobierna las condiciones límite de la reproducción biológica humana. Con la revolución agrícola, la producción de varios alimentos pasó a depender de grandes cadenas de valor/suministro mundializadas, que producen y distribuyen desde fertilizantes artificiales hasta semillas transgénicas. La reproducción de las condiciones materiales para la actividad agrícola pasó, entonces, a generarse fuera de la propia agricultura, en un proceso industrial de escala y globalizado (Mau, 2023: 263). La agricultura moderna, podemos decir, se realiza en la

medida en que se acopla al proceso mundializado del capital, que le provee sus medios técnicos de reproducción. Es así que un proceso metabólico básico, la producción de alimentos, pasa a depender de una dinámica social emergente compleja en la que se combinan mediaciones técnicas (fertilizantes, semillas) y sociales (sistemas financieros, cadenas de valor). El proceso social-formal de la acumulación de capital, en otras palabras, avanza sobre el gobierno de las condiciones límite de la reproducción metabólica, al punto de que la propia actividad agrícola llega a depender del complejo sistema industrial y financiero orquestado por la acumulación.

CONCLUSIONES Y PREGUNTAS ABIERTAS: NIVELES Y RECURSIVIDAD

El concepto de metabolismo social es central para el análisis marxista del capital, en particular para el marxismo ecológico, una corriente de pensamiento prolífica tanto desde el punto de vista de la exégesis textual como desde el análisis de procesos socioambientales concretos. Sin embargo, esta profusión de investigaciones metabólicas no ha venido acompañada por la elaboración de una *teoría marxista del cuerpo* adecuada, con la excepción del notable trabajo de Mau. En este artículo presenté una hipótesis teórica: la noción de autonomía biológica y el enfoque enactivo de la cognición pueden proveer elementos para el desarrollo de esa teoría faltante. Este enfoque, formulado en la filosofía de la biología y las ciencias cognitivas, tiene a la vez raíces en la concepción hegeliana de la vida. Expresa una “dialéctica del metabolismo” en función de la cual los seres vivos “ponen” o realizan las condiciones de posibilidad de su propia reproducción vital en una serie de actividades recursivas de tipo autopoietico. Estas estructuras recursivas implican siempre *loops* extraños en los que ciertas lógicas emergentes colapsan sobre sus propias condiciones de posibilidad. Integran, en su actividad autamediadora, la producción de los medios para sostener esa misma actividad.

Los organismos, como sistemas autónomos, bregan por su reproducción metabólica. Presentan procesos dinámicos recursivos, organizacionalmente cerrados (cada proceso de un sistema

autónomo depende de al menos otro proceso metabólico del mismo sistema). El cierre organizacional en el organismo viene, a la vez, de la mano de la apertura termodinámica, o de la necesidad de mantener un intercambio material-energético con el medio. Esta unidad de cierre organizacional y apertura termodinámica es regulada por la *agencia adaptiva*, o capacidad del organismo para regular activamente su acoplamiento metabólico con el entorno. Con la agencia adaptiva, que es propia de todos los seres vivos, emerge ya un nivel desacoplado de actividad que se diferencia de la autonomía orgánica fundamental. Entre estos niveles vemos anidamiento ontológico, desacople y colapso de la jerarquía. *Anidamiento*, porque la agencia adaptiva solo es posible sobre la base del proceso organizacional de la autonomía biológica. *Desacople*, porque el nivel emergente, la agencia adaptiva, no se rige necesaria ni continuamente por los valores, orientaciones de acción y estructuras regulativas del nivel base. Los organismos, en cuanto agentes, deben servir a la autonomía biológica (mantener su existencia), pero expresan también “valores no metabólicos” que rigen la motilidad, la exploración del medio y el encuentro con lo imprevisto. Finalmente, hay colapso de la jerarquía porque el nivel emergente (la agencia adaptiva que regula el intercambio con el medio) llega a gobernar las condiciones límite del nivel base (la autonomía biológica), porque determina el acceso a materia y energía del medio, sin las cuales el organismo no puede perdurar en el ser. Esta triple relación expresa una primera *dialéctica del metabolismo*, que encontramos ya expresada al nivel celular.

En la teoría marxista actual encontramos una interacción lógica similar y continua (no idéntica) entre las demandas formales del proceso de valorización y la economía encarnada del metabolismo social. La acumulación de capital expresa una lógica formal surgida de la interacción humana en una sociedad productora de mercancías. Como propiedad social emergente, el capital (valor en movimiento) está *anidado* en la reproducción societal y su interacción metabólica con el ambiente. Sin embargo, no sirve al metabolismo social como un mero medio suyo. Por el contrario, en cuanto lógica formal autonomizada, la dinámica del capital atiende a sus propias necesidades de reproducción, con relativa indiferencia frente a las demandas de la vida social.

encarnada (*desacople del nivel emergente*). Finalmente, también hay *colapso de la jerarquía* porque el metabolismo social es subsumido por el capital, que entonces gobierna sus condiciones de realización. La acumulación se expande sobre la vida social y se apropia de sus condiciones materiales de reproducción en todo el planeta. Un nivel de interacción emergente pasa a gobernar sus condiciones de posibilidad basales, lo que pone en acto *un nuevo colapso de la jerarquía ontológica*. En este tercer caso, la triple dinámica reseñada se presenta en el marco de la *teoría social crítica históricamente determinada*, referida específicamente a la sociedad capitalista. En este caso, el colapso de la jerarquía ontológica expresa una forma de dominación social impersonal y anónima, dada por la coacción muda que el proceso de valorización ejerce sobre el metabolismo encarnado.

Mencionaré, antes de cerrar, dos problemas que requieren investigaciones posteriores: el problema de la naturaleza humana y el del capital como sujeto. La noción de naturaleza humana ha sido ampliamente cuestionada, deconstruida e incluso abandonada en las ciencias sociales y las humanidades del último siglo. Contra toda forma de esencialismo naturalista, las ciencias sociales críticas han, por buenas razones, enfatizado el carácter situado, contingente y sometido a la variabilidad histórica de la experiencia y subjetividad humanas. En los análisis metabólicos presentados no parece haber una noción esencialista de la naturaleza humana. En cambio, se afirma que hay algunas *peculiaridades biológicas* de nuestra especie que deben ser tenidas en cuenta por la ciencia social (la delegación del metabolismo orgánico en la interacción social y su estructura, la importancia del paquete instrumental para la reproducción societal). Estas peculiaridades biológicas son, según Mau, simples hechos, productos de nuestra historia como especie (2022: 100). Como otros resultados de la selección natural, las particularidades biológicas genéricas de la especie humana son dependientes de trayectorias evolutivas sujetas a contingencias de la historia natural. El recurso teórico a la biología de la especie, en otras palabras, plantea una discusión nueva, que *no debería formularse bajo los carriles de una oposición dual entre una cultura histórica-cambiante y una biología rígida-estable*. Fenómenos bien documentados, como la plasticidad neuronal (Malabou, 2008) o la coevolución genético cultural (Smail,

2007), nos enseñan que el vínculo entre lo biológico y lo social es más dinámico, recursivo y enmarañado de lo que sugiere cualquier oposición tajante heredada naturaleza es historia. Futuras investigaciones deberán elucidar con más detalle qué significa operar con un concepto empíricamente informado de la *biología de la especie* sin que eso implique una nueva *hipóstasis metafísica de la noción de naturaleza humana*.

En segundo término, ¿se comporta el capital como *sujeto de la reproducción metabólica de la sociedad moderna*? ¿Hay un *cierre de las restricciones*, como el que vemos en el organismo singular, en el nivel de la sociedad capitalista de conjunto? ¿Es el capital un proceso autónomo de orden superior que organiza recursivamente lo social? Mau se opone a la tesis del capital como sujeto (2022: 39 y ss.). En cambio, trabajos afines al análisis metabólico, como el de Carson (2023) enfatizan tanto el paralelismo como las tensiones entre la dinámica recursiva del capital y la reproducción de la vida. Marx, para Carson, operaría con dos conceptos de vida, uno de base “fisiológica” y referido a la reproducción social, el otro, surgido de la lógica del capital como proceso formal, que subsume y distorsiona al primero. “Cuando nos referimos al concepto de «vida» de Marx en *El Capital*, hay dos significados: uno concreto y otro abstracto” (Carson, 2023: 182). El carácter abierto, sometido a tensiones dinámicas y funcionalmente subdeterminado de toda forma de organización social hace pensar que la lógica del capital no es del todo análoga al “cierre de las restricciones” que se da en la autonomía biológica. Con todo, explorar esta tensión entre los dos conceptos de vida de Marx (el metabólico y el lógico-formal), exige un trabajo pendiente. Este trabajo deberá clarificar, también, en qué medida la lógica del capital expresa un nivel autónomo de organización específica.

Por lo pronto, en este trabajo sostuve que hay algunas afinidades formales entre la autonomía biológica y el metabolismo social delegado. Vemos una lógica afín que reúne tres movimientos conceptuales (anidamiento, desacople, colapso de la jerarquía). Estos movimientos expresan la continuidad entre las formas de la vida humana, mediadas por la cognición simbólica y las estructuras sociales complejas, y la vida biológica más general como espacio

lógico de la autonomía orgánica. Encontramos una *dialéctica del metabolismo* en la estructuración anidada, vertical, de lógicas recursivas de la vida social humana y la vida biológica en general. El colapso de la jerarquía parece que viene explicado por un rasgo fundamental de la autonomía biológica (y de las formas de actividad que emergen sobre ella). El ser vivo *pone sus presuposiciones* o garantiza las condiciones de su propia viabilidad en su actividad autogenerada (*loop* extraño). Cuando aparecen niveles anidados o instancias novedosas en su acción vital, es esperable que éstos se *compliquen* con los niveles base, antes de simplemente agregarse como módulos discretos apilados. Si la “lógica de la vida” es recursiva, autoorganizadora y dirigida hacia la propia sostenibilidad, no es de extrañar que esta lógica complique e integre cada nivel de estructuración en un proceso recursivo más que aditivo. El colapso de la jerarquía ontológica, al fin, marca la *unidad de identidad y diferencia* entre niveles anidados (desde la autonomía biológica hasta el metabolismo social extendido) en el espacio lógico de la vida.

Bibliografía

- Alaimo, S. (2010): *Bodily Natures*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Angus, I. (2016) *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Assalone, E. (2021) “Una legión de estrellas en el mar. El surgimiento de la subjetividad en la Filosofía de la Naturaleza de Hegel”, *Anuario filosófico*, 54:2, 321-345.
- Assalone, E. (2023): “División y reintegración del concepto. La asimilación en la Lógica de Hegel”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, en prensa, aceptado para publicación, disponible online como publicación en avance: <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/13691> (Julio 2025 último acceso).

- Barandiaran, X. Di Paolo, E. y Rohde, M. (2009): "Defining agency: Individuality, normativity, asymmetry, and spatio-temporality in action", *Adaptive Behavior*, 17:5, 367–386.
- Bennett, J. (2009): *Vibrant Matter*, London, Duke University Press.
- Bhattacharya, T. (2017): *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*, Londres, Pluto Press.
- Biset, E (2022): *Escena postextual de la teoría. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 9(12), 124-150.
- Braidotti, R. (2013): *The Posthuman*, London, Polity.
- Burkett, P. (1996): "Value, Capital and Nature: Some Ecological Implications of Marx's Critique of Political Economy", *Science & Society*, 60:3, 332–59.
- Burkett, P. (1999): *Marx and Nature. Red and Green Perspectives*, Londres, Palgrave.
- Carson, R. (2023): *Immanent Externalities. The Reproduction of Life in Capital*, Londres, Verso.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998): The Extended Mind. *Analysis*, 58:1, pp. 7–19.
- Colebrook, C. (2014): "Extinct Theory", en *Death of the PostHuman*, Londres: OpenHumanities Press.
- Deacon, T. (2011): *Incomplete Nature*, Nueva York, Norton and Norton Co.
- De Jaegher, H. y Froese, T. (2009): "On the role of social interaction in individual agency". *Adaptive Behavior*, 17:5, 444–460.
- Di Paolo, E., Buhrman, T., Barandiaran, X. (2017): *Sensorimotor life: An enactive proposal*, Oxford, Oxford University Press.

Di Paolo, E. (2022): "Enaction and Dialectics – Part I" en Dialectical Systems, online: <https://www.dialecticalsystems.eu/contributions/enaction-and-dialectics-part-i/> (Diciembre 2024 último acceso).

Di Paolo, E., Cuffari, E. y De Jaegher, A. (2023) *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*. Massachusetts, MIT Press.

Di Paolo, E. y Froese, T. (2024 [2011]): "El enfoque enactivo. Bosquejos teóricos desde la célula hasta la sociedad", *Andamios*, 21:54, 213-262.

Foster, J. B. (2000): *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Nueva York, Monthly Review Press.

Foster, J. B. Brett, C. and York, R. (2010): *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*. Nueva York, Monthly Review Press.

Froese, T. y Di Paolo, E. (2009): "Sociality and the life-mind continuity thesis", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8:4, 439-463.

Gambarotto, A. y Mossio, M. (2022): "Enactivism and the Hegelian Stance on Intrinsic Purposiveness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23, 155-177.

Gambarotto, A. y Nahas, A. (2023): "Nature and Agency: Towards a Post-Kantian Naturalism", *Topoi*, 42:3, 767-780.

Gambarotto, A. y van Es, T. (2025): "An enactive account of labor", *Mind and Society*, 24, 147-164.

Hofstadter, D. (2007): *I am a strange loop*, Nueva York, Basic Books.

La Greca, M. y Solana, M. (2024): *El discurso no es destino*. Buenos Aires, Madreselva.

Malabou, C. (2024): *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Buenos Aires, Coloquio de perros.

Malm, A. (2016): *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres y Nueva York, Verso.

Malm, A. (2017). *The Progress of this Storm. Nature and Society in a Warming World*. Londres and Nueva York: Verso.

Marques, V. (2016): “Positing the Presuppositions. Dialectical Biology and the Minimal Structure of Life” en Hamza, A. y Ruda, F. (eds). *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, Nueva York, Palgrave, 113-132.

Maturana, H. y Varela, F. (1994 [1974]): *De máquinas y seres vivos*, Buenos Aires, Lumen.

Mau, S. (2022): *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, Londres, Verso.

Marx, K. (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, México, Siglo XXI.

Moreno, A. y Mossio, M. (2015): *Biological Autonomy. A Philosophical and Theoretical Enquiry*, Dordrecht, Springer.

Ng, K. (2020): *Hegel's Concept of Life*, Oxford, Oxford University Press.

Potapov, K. y Di Paolo, E. (2024), “Marxism and Science from an Enactive Perspective”, *Marxism & Sciences*, 3(2), 109–124.

Saito, K. (2017): *Karl Marx's Ecosocialism. Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Nueva York: Monthly Review Press

Saito, K. (2023): *Marx in the Anthropocene*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.

Smail, D. L. (2007): *On Deep History and the Brain*, Los Angeles, University of California Press.

Varela, F. ([1979] 2025): *Principles of Biological Autonomy*, Cambridge MA, MIT Press.

Viverios de Castro, E. (1998): “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488.

Viveiros de Castro, E. (2003): “Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena”, en A. Chaparro, & C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, 191-243.

Weber, A., Varela, F. (2002) “Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 97–125.

Wilson, E. (2015): *Gut Feminism*, Durham, Duke University Press.

NOTAS SOBRE LA MATERIA DEL PUEBLO EN PIER PAOLO PASOLINI

NOTES ON THE MATTER OF THE PEOPLE IN PIER PAOLO PASOLINI

Natalia Taccetta¹

UBA - UNA - CONICET

Resumen

Una revisión de parte de la profusa obra de Pier Paolo Pasolini permite imaginar algunos de los posibles motivos de su asesinato en Ostia, cerca de Roma, en 1975. La desobediencia artística y política que representó y la libertad sexual que vivió con orgullo le valieron una vida de persecución judicial y censura desde el comienzo de su obra. En paralelo a una importante carrera como poeta, cineasta y ensayista, tuvo una compleja relación con el

¹ es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctora en Filosofía por la Universidad de París 8 y doctora en Historia por la Escuela de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (EIDAES-UNSAM). Es magíster en Sociología de la Cultura por EIDAES-UNSAM y profesora y licenciada en Filosofía por la UBA. Es investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, docente e investigadora de la UBA y del Departamento de Artes Audiovisuales de la Universidad Nacional de las Artes, donde dirige el Instituto de Investigaciones en Artes Audiovisuales. Es miembro del Seminario de Género Afectos y Políticas (SEGAP).

materialismo. Aceptó la influencia del marxismo y la hizo pública en sus obras, pero también exploró sus contradicciones con el Partido Comunista Italiano y con cierta versión del humanismo en una cruzada antiburguesa. Su contradictoria visión del mundo político se caracterizó como un “empirismo herético”, pues, marxista y razonablemente ateo, sostenía una fascinación visceral por lo sagrado de lo popular y de cierta espiritualidad que veía tomar forma en algunas zonas de la realidad social. En su obra poética, igual que su obra ensayística y periodística, polemizó con el marxismo oficial y el catolicismo, a los que llamaba “las dos iglesias” y a las que reprochaba no entender la cultura de sus bases proletarias y campesinas. Fue en el cine donde encontró un lenguaje con el espesor suficiente como para establecer estas conexiones y hallar la materialidad del pueblo. Revisar algunas de sus películas para descubrirla conlleva, entre otras cosas, detenerse sobre algunas de sus primeras imágenes a fin de encontrar allí la superficie de la política.

Palabras clave: Pasolini – materialismo – pueblo – fascismo

Abstract

A review of Pier Paolo Pasolini's extensive work allows us to imagine some of the possible motives for his murder in Ostia, near Rome, in 1975. The artistic and political disobedience he represented and the sexual freedom he proudly lived earned him a life of judicial persecution and censorship from the very beginning of his work. Alongside an important career as a poet, filmmaker, and essayist, he had a complex relationship with materialism. He accepted the influence of Marxism and made it public in his works, but he also explored his contradictions with the Italian Communist Party and a certain version of humanism in an anti-bourgeois crusade. His contradictory vision of the political world was characterized as a “heretical empiricism” because, Marxist and reasonably atheist, he held a visceral fascination with the sacredness of the popular and

with a certain spirituality that he saw taking shape in certain areas of social reality. In his poetic work, as well as in his essays and pieces of journalism, he polemicized with official Marxism and Catholicism, which he called “the two churches” and criticized for not understanding the culture of their proletarian and peasant base. It was in films that he found a language deep enough to establish these connections and discover the materiality of the people. Reviewing some of his films to discover it entails, among other things, examining some of his early images to find the surface of politics there.

Keywords: Pasolini – Materialism – People – Fascism

INTRODUCCIÓN

Estas páginas se enmarcan, de algún modo, entre los homenajes y relecturas de la profusa obra de Pier Paolo Pasolini que se realizan en diversos ámbitos de la cultura a cincuenta años de su asesinato en Ostia. La revisión de sus trabajos literarios, teóricos y cinematográficos permite dimensionar tanto el carácter político de su vida y su obra como la preeminencia materialista de su pensamiento. El 2 de noviembre de 1975, a primera hora de la mañana, era encontrado cerca de Roma su cuerpo ultrajado, “casi como un montón de desperdicios”, tal como recordó la mujer que lo descubrió (Nicotra, 2005: 7). Sus rasgos irreconocibles y el cuerpo destrozado hicieron evidente el encono con el que había sido asesinado y con el que se había atacado aquello que moría con él: la desobediencia, la creatividad y la libertad sexual.

Treinta años después, su asesino confeso, Giuseppe Pelosi, después de una condena de casi diez años, aseguró en un programa de la señal televisiva italiana RAI 3 que él no había sido el responsable; que, ya fallecidos sus padres, se animaba por primera

vez a decir que había sido amenazado por otros sujetos mayores que él -que en 1975 tenía solo diecisiete años-, que masacraron al artista al grito de “maricón, cerdo comunista” (Nicotra, 2005: 7). Con esta confesión, aparecieron diversos interrogantes, pero también la certeza de que el asesinato de Pasolini era un asunto no personal, sino político, como lo habían sido la persecución judicial y la censura que padeció desde el comienzo de su obra.

Esta fue una de las versiones oficiales de una trama que posiblemente haya involucrado a los servicios secretos italianos, la Iglesia y la élite política. Se dijo también que, a causa del supuesto chantaje por unos rollos de su polémica y última película *Salò o los 120 días de Sodoma*, Pasolini acudió a la cita en la que lo masacraron. O incluso que su muerte se vinculara más probablemente a la novela que estaba a punto de publicar que a la moral homófoba. En efecto, una hipótesis extendida sostiene que el cineasta estaba próximo a publicar *Petróleo*, la novela -inacabada y publicada de manera póstuma en 1992- en la que iba a desvelar la trama detrás del asesinato de Enrico Mattei, industrial petrolero del Ente Nazionale Idrocarburi. Más que una pelea entre homosexuales o un ataque homofóbico, es posible que el asesinato de Pasolini estuviera vinculado a un pacto secreto. Este incluyó un asesino confeso, un taxi boy posiblemente inocente, unos atacantes con acento del sur que juzgaban orientaciones sexuales y una justicia que se expidió rápidamente para cerrar el caso. No obstante, en 2023, debió calificar la muerte de Pasolini como “crimen sin resolver”².

En paralelo a una importante carrera como poeta, cineasta y ensayista, tuvo una compleja relación con el materialismo. Aceptó la influencia del marxismo y la hizo pública en sus obras, pero

² Oriana Fallaci fue una periodista italiana, destacada por entrevistas a personalidades como Henry Kissinger, el Sha de Irán y Golda Meir, además de corresponsal de guerra en Vietnam y una acérrima detractora del extremismo islámico. Fue de las personas que más cuestionó la versión oficial del asesinato de Pasolini, a quien había conocido en Nueva York en 1966.

también exploró sus contradicciones con el Partido Comunista Italiano y con cierta versión del humanismo en una cruzada antiburguesa. Se definía como marxista, se reconocía heterodoxo y era, fundamentalmente, un crítico acérximo de la cultura de consumo de su tiempo. Culpaba de falta de impulso de insumisión a los jóvenes, a quienes, por ejemplo, está dirigido su poema de 1968 “El PCI a los jóvenes”. Convencido de que a la revolución no la harían nunca los estudiantes a quienes veía como niños burgueses, Pasolini sostenía:

Es triste. La polémica
contra el PCI debería haberse hecho
en la primera mitad de la década pasada. Están retrasados, hijos
Y no importa si entonces ustedes aún no habían nacido...
Ahora los periodistas de todo el mundo (incluidos los de la
televisión)
les lamen (como creo que aún se diga en el lenguaje de las
universidades) el culo.
Yo no, amigos.
Tienen caras de hijos de papá. (Pasolini, 2005: 212)

En este mismo sentido, estaba convencido de que no había en Italia algo así como una “lengua nacional”, pues el idioma italiano había sido originalmente una lengua literaria, luego adoptada por la burguesía durante la unificación del país y más tarde convertida en el habla de la tecnocracia y el neocapitalismo. Contra esta lengua burguesa, Pasolini intentó ser poeta de una lengua humanista, que se tradujo en versos o imágenes con los que desmenuzó el discurso de la política democristiana y la izquierda melancólica de su tiempo, para decirlo en términos benjaminianos. Contra esa izquierda tan criticada por Walter Benjamin en el transitado texto “Melancolía de izquierda” de 1931, que lamentaba más las glorias perdidas que su incapacidad de transformar la realidad, Pasolini quería lo que

podría llamarse una lengua operante, que pudiera hacer frente a lo que Esteban Nicotra (2005: 11) llama “homo technologicus”.

Apostaba a una lengua que fuera capaz de meterse en el ámbito de la técnica para crear monstruos que la horadaran desde adentro; que pudiera revolucionar aspectos superestructurales, entendiendo, como buen lector de Antonio Gramsci, su carácter empírico para enfrentar al abismo del neocapital, el consumismo, la obsesión por la seguridad y la comodidad. En definitiva, confiaba en que debía existir una lengua para protestar contra el conformismo en todas sus formas, especialmente para reaccionar frente a aquellas formas del decir que terminaban siendo decididamente fascistas. Esto era claro en el citado “El PCI a los jóvenes” cuando se dice:

Por eso provoco a los jóvenes,
ellos son, presumiblemente, la última generación
que ve a los obreros y a los campesinos:
la próxima generación no verá a su alrededor
más que la entropía burguesa. (Pasolini, 2005: 215)

Su compleja y contradictoria visión del mundo político se caracterizó como un “empirismo herético”. Era, como se ha dicho, marxista y razonablemente ateo, pero sostenía una fascinación visceral por lo sagrado de lo popular y de cierta espiritualidad que veía tomar forma en algunas zonas de la realidad social. En su obra poética, igual que en su obra ensayística y periodística, desplegó el materialismo heterodoxo, polemizando con el marxismo “oficial” y el catolicismo, a los que llamaba “las dos iglesias” y a las que reprochaba no entender la cultura de sus propias bases proletarias y campesinas.

Entre otros ámbitos, en el cine encontró un lenguaje con el espesor suficiente como para establecer estas conexiones y hallar la materialidad del pueblo. Revisar algunas de sus películas para descubrirla conlleva la intervención de detenerse sobre algunas de sus primeras imágenes a fin de encontrar allí la superficie de la política. Hacer política era, para Pasolini, ir contra la corriente, estar en un estado de cosas maldecido por el poder y sus mecanismos. Hacer política era acceder a la materialidad hereje de lo mágico y lo arcaico, aquello que el marxismo de su época no alcanzaba a pensar. Lo que sigue se escribe en la textura que dejan estas inquietudes para tomar algunas notas sobre la materia del pueblo.

EL CUERPO LUMPEN

Entendiendo la historia como una contienda permanente, Pasolini se identificaba con los marginados, los héroes miserables de sus primeras películas, convencido de que la rebelión verdadera no vendría de las discusiones marxistas de salón ni del movimiento estudiantil, sino de la clase obrera. De ahí que pusiera en el centro de sus obras a la clase proletaria -incluso a esos que no llegan ni siquiera a obreros- y exploró con dedicación el cuerpo maltratado por el capitalismo, la explotación y el consumo, confiando en la sexualidad como potencia crítica. Mientras se volvía evidente que el industrialismo convertía a los cuerpos en materia prima de la degradación, la crítica de Pasolini los relocalizaba en el examen de los tabúes socio-sexuales. Así, su materialismo se encontró a gusto en la disputa de las fuerzas sociales y culturales que dieron forma a Italia y que obsesionaron su mirada cáustica.

La embestida contra los jóvenes burgueses de “El PCI a los jóvenes” le valió todo tipo de ataques. Se lo culpaba de deshonestidad intelectual -pues, decían, se trataba de una “*boutade*”, de una “*captatio benevolentiae*” y que todo “estaba dicho entre

comillas”, como sosténía Franco Fortini, uno de los principales poetas de posguerra (Ming, 2019). Hasta se le espetó que favorecía la represión policial contra los estudiantes, aunque ningún partido del orden había leído el poema en ese sentido. Por su parte, Pasolini estaba convencido de lo siguiente: “En el 44, en el 45 y en el 68, aunque fuese de modo parcial, el pueblo italiano ha sabido qué quiere decir –quizás solo a nivel pragmático, qué significan autogestión y descentralización, y ha vivido, con violencia, una reivindicación, aunque fuese imprecisa, de democracia real. La Resistenza y el Movimento Studentesco son las dos únicas experiencias democráticas revolucionarias del pueblo italiano. Lo demás es silencio y desierto: el qualunquismo, la degeneración estatista, las horrendas tradiciones de los Saboya, de los Borbones, de los Papas” (Cit. Ming, 2019).

Para sorpresa de muchos que simplemente creían que estaba en contra del ‘68, Pasolini había escrito esta “Carta al presidente del Gobierno” -en esa época Giovanni Leone- en el número 39 de la revista *Il Tempo* de septiembre de 1968 con el firme objetivo de acusar al poder de la violencia de la policía a la que juraba haber visto con sus propios ojos y a la que interrogó desde las primeras a las últimas de sus expresiones artísticas.

Comprender la relación entre Pasolini y la política italiana implica pensar su vida y su obra como una gran causa judicial que lo conminó incluso a innumerables detenciones y procesos legales. Fue atormentado por la discriminación homófoba y la persecución fascista de *Lo Specchio* y *El Borghese* con periodistas entusiastas, que reverberaban entre otros simpatizantes de grupos de derecha³. El colectivo de escritores amparado en el seudónimo Wu Ming (2019) asegura que los ataques no se fundaban solo en que era comunista

³ Muy conocido es el episodio del 23 de septiembre de 1962, al final de la proyección del estreno de *Mamma Roma*. Entre otros, lo atacaron Serafino Di Luiia, fundador del grupo “Lotta del Popolo” y luego “Vanguardia Nazionale”, y Flavio Campo, cómplice del neofascista Stefano delle Chiaie.

y homosexual, sino en su irreverencia, pues “se expresaba sin reserva alguna contra la burguesía, el gobierno, la Democracia Cristiana, los fascistas, la magistratura y la policía” (2019).

Hasta su primera película, lo enjuiciaban por sus dos primeras novelas -*Ragazzi di vita* (1955) y *Una vita violenta* (1959)- y por sus enfrentamientos literarios y poéticos. Con *Accattone* en 1961, comienza un capítulo distinto, pues, como era bien sabido desde la nacionalización del cine por parte de Lenin en pleno proceso revolucionario soviético, en un país donde se lee poco el cine es un arma peligrosa. Como era de esperar, la historia de un marginal como *Accattone* es potencialmente subversiva, pues se sustrae al mercado y las obligaciones familiares mientras exhibe el contraste entre los pobres de barrios bajos y la supuesta prosperidad de Italia, destruye todas las relaciones que se le presentan y prescinde de la moral, pero no de la empatía de la audiencia frente a la violencia policial.

Por razones de este tipo, el estreno de *Mamma Roma* en 1962 causa un impacto similar. No solo porque la protagonista es tan prostituta como madre, sino porque sus esperanzas de sacar al hijo de la miseria de la periferia se frustran también por la embestida policial. Para Pasolini, hay en *Mamma Roma* “algo de otro mundo, es decir, de nuestro mundo burgués, en otras palabras: ¡un ideal pequeño-burgués!” (Pasolini, 2022: 37)⁴. *Mamma Roma* “está un poco lanzada al foso de los leones en un mundo que no es el suyo...”. *Accattone*, en cambio, tiene algo “mucho más épico”, pues “no tiene nuestras problemáticas” (2022: 49).

Hacia el final de *Mamma Roma*, el joven Ettore muere en prisión, atado a una mesa y gimiendo, recordando más al *Cristo*

⁴ A diferencia del barrio representado en *Accattone*, la vida casi burguesa de *Mamma Roma* transcurre en el mundo del INA-casa, un plan estatal edilicio concebido en la segunda posguerra en toda Italia.

muerto de Mantegna⁵ que a los jóvenes que en los sesenta iban a cambiar el mundo. Además, este final sacrificial recordaba a un fascismo reciente, no al de Mussolini, sino al de la muerte de Marcello Elisei en noviembre de 1959. Pasolini no olvidaba a ese joven de 19 años que muere en la madrugada, atado, en una celda abandonada, después de un día y una noche de gemidos y súplicas en la cárcel de Regina Coeli. Cumplía una condena de casi cinco años por robar ruedas de autos, pero nadie pagó por su muerte.

Estos primeros pasos cinematográficos fueron suficientes para una redada censora que duró hasta el final de su vida. A ellos se puede sumar el castigo por el anticlericalismo de *La ricotta* de 1963. En este episodio del film colectivo *Rogopag*,⁶ Pasolini ensaya una pasión de Cristo plebeya y vulgar, sin cinismo, aunque con algo de comedia muda, con la conciencia de que la materia de la política está en la fuerza del pueblo que es capaz de representarse a sí mismo. El protagonista de *La ricotta*, Stracci, solo persigue una cosa: comerse la comida de la última cena. Más allá de una declaración al comienzo del film que explicita cierta admiración por el relato de la pasión de Cristo, el mediometraje tiene una apariencia blasfema. Para describir la miseria desesperada en la que vive el protagonista, se habla de Santos, excomuniones, coronas de espinas, vírgenes nada inocentes y un rebaño de efebos deseantes.

Mientras todos parecen ser operarios del cine, de la película que está filmándose en *La ricotta*, Georges Didi-Huberman (2014) recuerda a Stracci como héroe subproletario, aquel que, apenas comenzado el relato, ya recibe una patada -literal y simbólica- del sistema que lo incluye y expulsa al mismo tiempo. Se trata de una suerte de *homo sacer* que, mientras Giorgio Agamben ubica en el

⁵ *La Lamentación sobre Cristo muerto* es un lienzo de Andrea Mantegna realizado entre 1475 y 1478 conservado en la Pinacoteca de Milán y representa una de las visiones más crudas del motivo cristológico de la lamentación.

⁶ *Rogopag* es una película dirigida por Roberto Rossellini, Jean-Luc Godard, Pier Paolo Pasolini y Ugo Gregoretti.

campo de concentración como producción biopolítica, Pasolini califica como producción mercantil por antonomasia, la materia misma del consumo y el neocapitalismo, que responde dócil a las humillaciones y servil a la orden de “¡Crucifíquenlo!”, como se dice en el film. El peso alegórico de los padecimientos de Cristo/Stracci confirman una visión de mundo que, tal como Pasolini se encargó de aclarar, es de “tipo épico-religiosa” y, sobre todo en personajes miserables y fuera de la conciencia histórica, “estos elementos épico-religiosos juegan un papel muy importante” (2022: 64).

Dos *tableaux vivants* articulan el relato de *La ricotta*, aunque el verdadero motivo iconográfico es el de la crucifixión de este sacrificado. En una evidente referencia a la *Deposizione dalla Croce* (1521) de Rosso Fiorentino y al *Trasporto di Cristo* de Jacopo de Pontormo (1526-1528), Pasolini recrea el motivo del descendimiento de la cruz. Se trata de ese momento en el relato cristológico posterior a la crucifixión de Cristo en el que su cuerpo sin vida es bajado por José de Arimatea y Nicodemo para ser preparado para su entierro. Este pasaje de la denominada “Pasión de Cristo”, entre la muerte en la cruz y el llanto de las mujeres al pie, humaniza el cuerpo del crucificado que, para la tradición, resucitará poco después. Sin desconocer un ápice de esta sucesión, Pasolini localiza entre las dos “deposizioni” el desarrollo de su personaje Stracci, literalmente en italiano basura o harapos, emblema del excedente subproletario, menos que un obrero, de la Italia del “milagro económico”, como si avisara del incendio de los “años de plomo” por venir.

Anticipando incluso experimentos instalativos como *The Greetings* (1995) de Bill Viola a todo color en un relato en blanco y negro, los cuadros vivientes de *La ricotta* ponen de manifiesto la insumisión del pueblo, que, entre risas, muecas y gestos indóciles, se burla de Cristo, María y toda su herencia. Con el hambre como única motivación, Stracci corre de un lado al otro, se traspista, engaña, se deja engañar hasta enfrentar la única verdad: que un perro vale más que él, que sus lágrimas son invisibles y que su vida

solo se vuelve relevante con su muerte y ni siquiera entonces, y que, cuando la ocasión se presenta, debe comer hasta reventar. Una conversación entre los crucificados de la “pasión” filmada, Cristo y Stracci, se vuelve reveladora: mientras Cristo le dice “yo no te entiendo, pues siempre tienes hambre, pero te quedas con los que te mantienen hambriento”, Stracci, con epifánica aserción, asegura que nació con la vocación de morirse de hambre. Esto se corona con la última frase del film en la que, ante la muerte real del extra crucificado, el director de la Pasión de Cristo que se filma dice: “Pobre Stracci. Morirse era la única manera de demostrar que estaba vivo”.

En *La ricotta*, un Orson Welles literalmente enorme y cansado cuenta a un periodista que, con su película, lo que quiere expresar es su “íntimo, profundo, arcaico catolicismo”, que la sociedad italiana “es el pueblo más analfabeto y la burguesía más ignorante de Europa” y que, como marxista, a la muerte “no la tom[a] en cuenta”. Al periodista, que hace gala de su ignorancia, lo califica como “un monstruo, un peligroso delincuente”, como “conformista, colonialista, racista, traficante de esclavos, qualunquista”. Frente a la risa nerviosa del periodista, Welles pregunta si está mal del corazón, pues su muerte sería buena publicidad para la película. Y agrega lapidario: “Total, usted no existe. Los capitales no consideran existente la mano de obra salvo cuando sirve a la producción y el productor de mi película también es el dueño de su periódico”, volviendo manifiesta la lógica corporativa del capital desde los años cincuenta y sesenta.

Todavía lejos de las reflexiones que realizará en la década siguiente para el *Corriere della Sera*, Pasolini plantea en sus primeros films los puntos nodales sobre lo que podría ser, eventualmente, una teoría material del pueblo. Siguiendo a Didi-Huberman en *Pueblos expuestos, pueblos figurantes. El ojo de la historia 4* (2014), es posible reconocer en su cine múltiples formas de combatir lo que el francés había diagnosticado como sobreexposición y subexposición

del pueblo, esto es, por exceso o falta de imagen, el destino inexorable de desaparición para el pueblo. Contrariamente, Pasolini se esfuerza en producir una auténtica aparición de las clases subalternas en una clave material que los localiza en el centro de entramado visual y narrativo, hablando dialecto y no italiano, y no formando en plural un decorado ni la figuración hipostasiada de una nación. El de Pasolini es un cine material en el que el cuerpo lumpen es la superficie en la que se escribe la política, la lengua lumpen es la que habla el presente, los espacios lúmpenes están llenos de tierra y barro donde se hacen a golpes las comunidades marginales de la periferia romana y los tiempos lúmpenes se sustraen a la voracidad del derroche. Con ellos, un *Accattone* abatido en calles de barro y dos crucificados modernos, Pasolini pone en escena un mundo no-católico en el que no hay promesa del más allá de la muerte, sino la materialidad ruinosa de que “solo está la muerte, pero no el más allá” (Pasolini, 2022: 51).

Lejos de esquivar una mirada arcaizante del pueblo, con esta miseria épica, Pasolini apunta con sus primeros films a la puesta en forma idealizada de un combate cuerpo a cuerpo con las instituciones que sacan al pueblo de ese pasado. El trabajo formal, la ciudad, el mercado, el matrimonio y la familia, la cultura y el cine en su sistema de producción industrial parecen ser los soportes del neocapital morboso que crucifica. Así, estas primeras películas intentan exhibir “el deseo social del lumpenproletariado, clase excedente por definición, descartada por todos los procesos civilizatorios occidentales” (Sánchez Madrid, 2023: 259). Los subproletarios, los figurantes de la historia cuyos deseos no preocupan a nadie, son para Pasolini, además, objeto del verdadero fascismo; de uno que no se vincula con Mussolini o Hitler, sino con los rasgos más arraigados de la sociedad italiana. De ahí su vocación por desmenuzar el cuerpo sufrido y hambriento, incluso el ultrajado y el resistente como hará en la sadeana *Saló* una década después.

EL CUERPO OBRERO

Aunque heterodoxo, el marxismo impulsó a Pasolini a no hacer otra cosa, finalmente, que examinar la clase obrera. Los mecanismos fueron múltiples: los resabios neorrealistas en los sesenta; la sofisticación pícara de la que abjuró en los setenta; y la maestría irónica en el uso del montaje en documentales de archivo como *La rabia* (1963). A tono con este tipo de indagación, colaboró con un documental poco conocido que, además de explorar un episodio particular de represión política, da cuenta del modo en que Pasolini pensaba la relación entre el cine y la lucha política. *12 de dicembre* (1972) fue concebido “A partir de una idea de Pier Paolo Pasolini” y realizado por el colectivo cinematográfico de *Lotta Continua* (especialmente, Adriano Sofri, Giovanni Bonfanti y Goffredo Fofi). Esta fue una organización de extrema izquierda que surgió por una escisión del movimiento obrero-estudiantil de Turín y que había iniciado su actividad militante en 1969 en universidades y fábricas. Se esforzó por difundir las ideas de los estudiantes y obreros jóvenes más radicalizados y no tuvo mayor llegada en la clase obrera tradicional, ligada al PCI y al movimiento sindical.

El 12 de diciembre de 1969 explota una bomba en la Banca Nazionale dell’Agricoltura de la Piazza Fontana en Milán, asesinando a 17 personas e hiriendo a 88. El hecho da origen a una operación mediática y policial para responsabilizar a las agrupaciones anarquistas, los movimientos de izquierda y el movimiento obrero. Tres días después, muere Giuseppe Pinelli, caído en la redada y acusado injustamente de ser uno de los responsables de la masacre. La causa de muerte fue la caída desde la ventana de una oficina en el cuarto piso de la Jefatura de Policía mientras estaba siendo interrogado. Al día siguiente, se informa a la población que se encontraba culpable al anarquista Pietro Valpreda, rápidamente convertido en monstruo para y por la opinión pública, justificación perfecta para una ola represiva, aunque declarado inocente 18 años después. Estos ataques marcaron el inicio de lo que

se denominaría la “estrategia de tensión”, que definiría el panorama político, cultural y social de la década de 1970 en Italia (Sabino, 2022).

El diario de derecha *Il Borghese* da lugar a una nota en la que Alberto Giovanni asegura: “Entre los arrestados, además de Valpreda, acostumbrado a dar la espalda no solo a la odiada burguesía sino también a los amados jovencitos, hay muchos ‘travestidos’ y ‘maricones’; y este hecho no puede dejar indiferente a P. Pasolini, que de los invertidos de toda Italia es, ciertamente, el padre espiritual, visto que la ingrata naturaleza [...] no le ha permitido ser la madre” (Ming, 2019). Junto a otros intelectuales, Pasolini firma un manifiesto contra la policía y en *Il Tempo*⁷ asegura, dirigiéndose al diputado socialdemócrata Mauro Ferri: “El extremismo de los grupos minoritarios y extraparlamentarios de izquierdas de ningún modo (solo pensarla es una infamia) ha conducido a la masacre de Piazza Fontana: ha conducido a la gran victoria de los obreros metalúrgicos. Antes de que Potere Operaio y otros grupos minoritarios al margen de los partidos actuaran, los sindicatos estaban dormidos” (Ming, 2019).

Tras la matanza, Pasolini escribió rápidamente el poema “Patmos”⁸ en memoria de las víctimas y con la estrategia vanguardista del collage⁹. Volvería sobre la masacre en la nota del *Corriere della Sera* del 14 de noviembre de 1974, llamada “La novela de las masacres” años después de terminar la película. Allí asegura saber cómo se llaman los responsables de la masacre de Milán de 1969, de las de Brescia y Bolonia de 1974, de la cúpula que conspira

⁷ En el número 2, año XXXII, de *Il Tempo* del 10 de enero de 1970.

⁸ Se publicó por primera vez en el número de octubre/diciembre de 1969 de la revista *Nuovi Argomenti*.

⁹ El collage incluye tres “hilos”. El primero se vincula al *Apocalipsis* de Juan (Patmos es la isla donde el evangelista estuvo exiliado), el segundo es una lista periodística de víctimas y el tercero es un discurso sobre las declaraciones del presidente Saragat y la Democracia Cristiana.

con nuevos y viejos fascistas. Dice tener los nombres de los vinculados a la CIA, los que iniciaron la cruzada anticomunista en 1968. Asegura conocer “cómo se llaman quienes, entre misa y misa, dieron las órdenes y garantizaron protección política a viejos generales (para mantenerse en pie, a modo de reserva, la organización de un posible golpe de Estado), a jóvenes neofascistas, es más, neonazis (para instigar, concretamente, la tensión anticomunista) e incluso a delincuentes comunes, anónimos hasta hoy y quién sabe si para siempre (para instigar la posterior tensión antifascista)” (Pasolini, 2022: 114).

La investigación sobre Piazza Fontana y la maniobra anti-anarquista deriva en que el proyecto filmico explore la situación obrera en toda Italia. Solo seis horas después del atentado, el prefecto de Milán, Libero Mazza, envía al Ministerio del Interior un comunicado en el que asegura que la investigación debe redirigirse a grupos anarquistas y extremistas a fin de “identificar y arrestar responsables”, frente a quienes “policía y carabineros actúan en estrecha colaboración para arrojar luz sobre gravísimo incidente”. El período 1968-1969 había sido de extremo conflicto social y político, pero no es novedad en Europa como sí lo es en Italia la participación específicamente estatal en hechos de semejante gravedad. Esto fue el fin de la inocencia respecto de ciertos sectores del poder incluyendo la mayor parte del periodismo, con el *Corriere della Sera* a la cabeza, que defendieron con vigor la tesis de culpabilidad de los anarquistas.

Filmado entre fines de 1970 y comienzos de 1972, *12 dicembre* es una obra de documentalismo militante, que ofrece un panorama de la realidad del movimiento obrero desde las canteras de mármol de Carrara a las fábricas Montecatini Edison, Pirelli y Fiat de Turín, incluyendo los enfrentamientos entre el ejército y los manifestantes de los barrios marginales de Calabria. La idea de Pasolini era dar cuenta del estado de las luchas revolucionarias en Italia a un año de la matanza de Piazza Fontana en Milán, momento

en el que parecía que el movimiento obrero italiano, del triángulo industrial del norte a las exasperadas ciudades del sur, estaba en condiciones de retar al sistema con perspectivas de éxito.

La mayor parte de la obra fue filmada por Giovanni Bofanti, pero las partes a cargo de Pasolini son reconocibles. Entre ellas, las entrevistas del principio del film a la familia Pinelli, al abogado de Lotta Continua, Marcello Gentini, y a Luciano Paolucci, compañero del taxista y testigo fundamental, Cornelio Rolandi (quien murió en extrañas circunstancias en 1971 luego de recordar que, quien llevaba el explosivo y se subió a su taxi por cien metros, tenía “rostro oscuro, hablaba un italiano perfecto y sin acento”, como se afirma en el film). Posiblemente, sean de Pasolini también las tomas en el exterior de la siderúrgica Italsider de Bagnoli en las que la cámara se detiene en una exploración del espacio que recuerda al modo en que filmaba los barrios bajos de sus primeras películas.

La asociación entre Pasolini y Lotta Continua fue, sin embargo, conflictiva. El primero reconoció haber cedido en muchos puntos para trabajar con ellos y los miembros de Lotta Continua aseguraron que, si bien veían en Pasolini un “compañero de viaje”, lo consideraban poco fiable. Pasolini concibió este film como un viaje político y antropológico por la Italia de principios de los años setenta, mientras Lotta Continua se inclinó por una película militante y propagandística (Chiesi, 2015). El único compromiso inexorable de ambas partes fue con la exhibición de la lucha obrera, tanto es así que a la producción del documental se sumó la colaboración de Pasolini en el periódico Lotta Continua, algo que le valió al artista denuncias en 1972 por instigación a la desobediencia de las leyes del Estado y apología del delito, lo que derivó incluso en una condena de 15 años y hasta se intentó el embargo de toda su obra con ayuda policial.

Algunas decisiones audiovisuales permiten intuir las complicaciones que tuvo la realización del film. A un año de la

matanza de Milán, la película comienza con manifestaciones contra la represión policial y la referencia a los 17 muertos de Piazza Fontana. Le sigue la incomodidad y el silencio de la gente en la calle que, cuando es consultada por la responsabilidad del atentado, responde: “¿quién sabe?”. En *12 dicembre*, circulan nombres que para el contexto rioplatense no significan demasiado, pero que exhiben, en la mirada de Pasolini y Lotta Continua, el modo en que se entraman los sectores dominantes para inventar culpables con el apoyo incondicional de la élite política y las fuerzas del orden. En efecto, la dramática muerte de Giuseppe Pinelli le permite al film poner en palabras el dolor de su esposa y su madre, los testimonios sobre los tratos que recibió la noche del arresto y mostrar los barrios obreros en los que vivían este y otros anarquistas señalados como culpables. Algunos testimonios recuerdan los gritos y su caída por la ventana de la seccional policial; otros -como el del abogado de Lotta Continua- enumeran hipótesis sobre su muerte: lo hubieran matado o no durante el interrogatorio, la caída permitió acusarlo de suicida para salvar a la policía de Milán.

12 dicembre muestra discusiones de Lotta Continua sobre el atentado fascista en las que se escucha hablar del sueño de la revolución y resuenan cosas como: “Cuando un obrero está haciendo los mismos movimientos de la mañana a la noche durante 8 horas, ese individuo después de determinado tiempo no es capaz de discutir o entender algunas cosas”. Entre otros peligros señalados en el debate, se dice que “el peligro no es solo el humo, sino también la represión”. Esta preocupación humanista pudo, posiblemente, haber fascinado a la escucha pasolineana, preocupada como estaba, por la ferocidad del capitalismo. En esto parece hacer hincapié otro de los obreros cuando dice que “no es solo peligro, sino crueldad”. Esta se explora a través de imágenes de miseria mientras se habla del hambre en Nápoles; imágenes de mítines políticos cuando se menciona la lucha de la juventud. Y aunque no rime en español “Lucha dura sin miedo” (“Lotta dura

senza paura") en boca de infancias en primer plano da una dimensión de la preocupación materialista de Pasolini.

Luego se suceden imágenes de la guerra civil más silenciosa que componen los desclasados y las desclasadas, las pequeñas acciones de sabotaje, las barricadas y los incendios. El telón de fondo es la pobreza en la que se desarrollan esas vidas y se habla tanto de la rabia contra los jefes, como de las ratas y el miedo. Se suceden los militares, las bombas, los disparos y gases, mientras los humildes resisten con máscaras de esnórquel y hacen "república con barricadas para que la policía no pueda pasar", tal como explican. Se escucha, entonces, algo que resuena en la contemporaneidad: "donde hay hambre, hay desesperación. Y los fascistas toman ventaja de eso". Contra este diagnóstico que llega directamente al siglo XXI, aparece una suerte de Pasionaria vehemente que sueña con el día en que desaparezcan los jefes y se pueda dejar de ser un robot que debe "producir, producir y producir".

Como si quisiera encontrar una síntesis, un emblema del film, *12 dicembre* tiene un último plano y no es el de un obrero en lucha con su puño en alto. Se trata del rostro de una joven que migró del sur a Turín, en el que la cámara se detiene con ofuscación. Mientras los obreros lamentan dejar sus tierras y familias para ir a la fábrica, esta joven cuenta las bondades de ese desplazamiento que le hace dejar Sicilia atrás, pues Turín le permitió encontrar esposo y adoptar los hábitos refinados del norte. La mujer resulta una suerte de inversión de Emilia, la criada de *Teorema* (1968) que, después del paso del visitante desconocido que todo lo trastoca, emprende una procesión de Milán a Sicilia en pleno trance místico dispuesta a sacrificarse por los demás.

LA MATERIA DEL PUEBLO

Las ilusiones revolucionarias de los obreros a lo largo de 12 dicembre se diluyen en las palabras aspiracionales de esa joven del final. Desaparecen como las luciérnagas que Pasolini veía languidecer hacia comienzos de 1975. Tanto el film sobre la matanza de Piazza Fontana como la aclamada *Teorema* vuelven evidentes algunas cosas centrales en Pasolini para comprender su relación herética con el marxismo: que los gestos individuales no modificarán nunca la relación entre capital, explotación y trabajo; que, si los medios de producción no se socializan, los obreros solo aspiran a ser burgueses; y que las movidas solitarias están condenadas a ser fagocitadas por el sistema y sus lógicas. Naturalmente, no son revelaciones, sino puntos de partida para elaborar el neocapitalismo que tanto desveló a Pasolini en su madurez y que quiso volver explícito en sus obras.

En febrero de 1975, cerca ya de impugnar algunas de sus propias películas porque, entre otras cosas, celebraban una juventud gozosa que, en realidad, solo estaba siendo instrumentada por el poder consumista¹⁰, Pasolini escribe para el *Corriere della Sera* “Il vuoto del potere”, conocido como “El artículo de las luciérnagas”. Al tiempo que propone un diagnóstico desolador para las luciérnagas –inexorablemente aniquiladas por la contaminación propia de nuestro tiempo-, lo extiende al resto de los seres vivientes, que inauguran sin mediar reflexión el pliegue feroz del tardocapitalismo: el neocapitalismo que pone en jaque todo menos su propia existencia. El vacío del poder al que se refiere Pasolini está lleno de aparatos productores de pobreza que se engendran a sí mismos. Como a las luciérnagas, a los pobres de Europa solo les queda sobrevivir con la fragilidad de los contrapoderes. Del mismo modo que lo había hecho con su cine, este texto de Pasolini arrojaba

¹⁰ Ver: “Abjuración de la Trilogía de la vida” en Pasolini, P. (1997): *Cartas Luteranas*, trad. Josep Torrell, Antonio Giménez Merino y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta. El texto fue escrito en junio de 1975 y publicado en el *Corriere della Sera* el 9 de noviembre de 1975 de manera póstuma.

a la década del setenta una crítica lapidaria de los fantasmas a los que había interrogado siempre.

El marco de todo el razonamiento se despliega a lo largo de los artículos que escribe para el diario italiano durante toda la década. Desde muy temprano, se embarca en sostener lo que en el artículo de las luciérnagas llama “la continuidad entre fascismo fascista y fascismo democrático” (Pasolini, 2023: 87), instanciada en “la falta de depuración, la continuidad de los códigos, la violencia policial, el desprecio por la Constitución” (2023: 88). La claridad de Pasolini apuntaba al fascismo que quedaba oculto en los desafíos democráticos de su tiempo. Lo decía cabalmente cuando aseguraba que no había que ser fuerte para enfrentarse al fascismo en sus manifestaciones delirantes, pero sí “fortísimo para enfrentarse al fascismo como normalidad, como codificación, diría yo, alegre, mundana, socialmente elegida, del fondo brutalmente egoísta de una sociedad” (2023: 17). Este diagnóstico de un fascismo asimilado se enraíza en lo que Pasolini denomina antifascismo, el más peligroso de los fascismos en la lectura del progresismo de su tiempo. En este sentido, aseguraba que no había que ser racista con los fascistas jóvenes y no estaba bien obstinarse en creer “apresurada y cruelmente, que estaban predestinados racialmente a ser fascistas y que, frente a semejante decisión del destino no había nada que hacer” (Pasolini, 2023: 39), cuando en realidad volverse fascista podía ser algo meramente contingente, incluso casual. En efecto, estaba seguro ya en un artículo de junio de 1974 llamado “El poder sin rostro” que pronto no sería posible distinguir a los fascistas de todos los demás.

El diagnóstico pasolineano involucra una mirada sobre los sesenta en los que desaparece la inocencia ante el fascismo triunfante y los horrores de clase que se montan sobre las ruinas de las décadas del treinta y cuarenta. Lo que queda, los restos, los vestigios, que Pasolini organiza con melancolía eficiente, son las imágenes de una resistencia que bordea la laguna del poder vacío.

Su aparición ocasional tiene la forma del im-poder como el de Accattone, Ettore o Stracci, quienes, como bien dice el personaje de Orson Welles en el final de *La ricotta*, tienen que morir para recordar que estaban vivos.

Didi-Huberman asegura que Pasolini supo aprovechar las “energías revolucionarias propias de los miserables, de los desclasados del juego político” (2009: 29) para dar cuenta de un escenario lamentable que abandona la excepcionalidad para volverse la regla. Al subrayar la fuerza de estos im-potentes, clasifica un nuevo tipo de fibra política, frágil, menor, relampagueante, que se corresponde con una im-potencia redentora a partir de la cual elabora, para pensar la materia política, las figuras más provocativas de su cine.

La desesperanza de Pasolini frente a las sociedades que le son contemporáneas se homologa con el modo en que las luciérnagas han sido “vencidas, destruidas, prendidas o desechadas bajo la luz artificial de los proyectores bajo el ojo panóptico de las cámaras de vigilancia, bajo la agitación mortífera de las pantallas de televisión” (Didi-Huberman, 2009a:49). Las luces han desaparecido junto con la inocencia condenada a muerte, por eso hay que imaginar una salida posible, un modo de refrendar cierto agenciamiento histórico para dar cuenta de algún sentido para la historia, aunque sea discontinuo y eventual. Intentar esto es pensar una condición imaginaria para el hacer político muy a tono con la racionalidad de la historia materialista en el Benjamin que recoge Didi-Huberman: “Si la imaginación –ese trabajo productor de imágenes para el pensamiento- nos explica la forma en la cual el Pasado se reencuentra con nuestro Ahora para liberar las constelaciones ricas del Futuro, entonces podemos comprender de qué manera es decisivo este reencuentro de tiempos, esta colisión de un presente activo con un pasado reminiscente” (2009a: 52).

En *Supervivencia de las luciérnagas*, Didi-Huberman se refiere a la imagen de la vida póstuma de esos insectos minúsculos que, en sus nupcias, emiten una luz amarillenta que se puede ver en la noche. El francés lee la voluntad de Pasolini por asociar en su cine las luciérnagas al cuerpo deseante, al placer y la transgresión. Entonces, su desaparición no es sólo causada por la polución y la expansión urbana, sino por la nueva embriaguez inducida por la industria cultural -que transmite para Pasolini "ideología pequeño burguesa asimilada a través de los medios de difusión que todos conocemos" (2022: 38)- sin ocultar una mirada macilenta, que reafirma su vocación arcaizante e idealizadora de los impotentes. Los proyectores que apuntan al pueblo han devenido tan poderosos que este ha extraviado toda diferenciación perdiéndose en ellos.

Didi-Huberman recupera la imagen de la luciérnaga también a partir del motivo de la intermitencia y lo asocia al carácter sacudido, discontinuo, de la imagen dialéctica en Benjamin, esa noción precisamente destinada a comprender de qué manera el tiempo se hace visible y el modo en que la historia de los vencidos aparece en la forma del destello. La intermitencia de la imagen-discontinua reenvía a las luciérnagas por su carácter de "luz pulsativa, pasajera, frágil" (Didi-Huberman, 2009a: 38), como las fuerzas mesiánicas de los miserables, que son débiles y languidecen cada vez más en la era del neocapital.

A Benjamin le interesaba la lucha de clases, no para constatar solamente el enfrentamiento entre las fuerzas productivas, las complejidades de las relaciones de producción y la discusión sobre la propiedad privada y el Estado, sino para volver sobre el problema de la lucha a muerte entre dominadores y dominados y "poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores" (Benjamin, 2007:24). Atendiendo a este combate histórico es que se obstinaba en repensar el concepto de historia.

Es en un texto mucho más temprano que el testamentario “Sobre el concepto de historia” de 1940, “El capitalismo como religión” de 1921¹¹, donde Benjamin sostiene que no es que el capitalismo tenga una inspiración religiosa, sino que es esencialmente religioso en la medida en que cumple la misma función que la religión en otras épocas. El ahorro y el consumo son los equivalentes de rituales y gestos religiosos. Ni la religión ni el capitalismo se mueven si no es por interés y el objetivo es colocar a quien recibe el “dogma” en condición de culpable o deudor (*Schuld*). La culpa es la esencia de la religión, es su corazón inexpiable (Taccetta, 2019). Contra este núcleo irredimible, Pasolini parece creer en una suerte de religión del pueblo con el culto al miserable, el credo del deseante y los apóstoles de la lucha. Esta es la materia de la política para Pasolini, un sustrato evanescente, que se diluye en el aire, que se desvanece al tacto como las alas de una mariposa, pero queda en las imágenes como redención posible.

Bibliografía

Benjamin, W. (2002): “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS LOM.

Chiesi, R. (2015): “Pasolini e il viaggio nel presente”, en *Studi pasoliniani*, vol. 9, 11-21.

¹¹ Este texto apareció publicado póstumamente en 1985, en la edición de la *Obra Reunida* que llevaron a cabo Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser para la editorial Suhrkamp. Se supone que el fragmento fue redactado en 1921, pero esto es objeto de discusión. Tiedemann y Schweppenhäuser consideran que no pudo haber sido escrito antes de mediados de 1921, pero Hamacher y Löwy, por el lugar de preeminencia que se atribuye al Thomas Münzer de Ernst Bloch, lo fechan recién a finales de ese año basándose en las cartas de Benjamin a Scholem en las que señala haber recibido y comenzado a leer las pruebas de imprenta de ese libro de Bloch.

Didi-Huberman, G. (2009): *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada editores.

Didi-Huberman, G. (2009a): *Survivance des lucioles*, París, Les Éditions de Minuit.

Didi-Huberman, G. (2012): *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada editores.

Didi-Huberman, G. (2014): *Pueblos expuestos, pueblos figurantes. El ojo de la historia 4*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial.

Ming, W. (2019): “La policía contra Pasolini, Pasolini contra la policía”, en *Pasos a la izquierda*, nº 17. Extraído de www.pasosalazquierda.com.

Nicotra, E. (2005): “Pasolini, una ‘desesperada vitalidad’, para que lo irreal no venza”, en Pasolini, P.: *Empirismo herético*, trad. Esteban Nicotra, Córdoba, Brujas.

Pasolini, P. (1997): *Cartas Luteranas*, trad. Josep Torrell, Antonio Giménez Merino y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta.

Pasolini, P. (2002): *Transhumanar y organiza*, trad. Ángel Sánchez-Gijón, Madrid, Visor.

Pasolini, P. (2005): “¡¡El PCI para los jóvenes!! (Apuntes en verso para una poesía en prosa seguidos de una ‘Apología’)\”, en *Empirismo herético*, trad. Esteban Nicotra, Córdoba, Brujas.

Pasolini, P. (2005a): “La maleva mimesis”, en *Empirismo herético*, trad. Esteban Nicotra, Córdoba, Brujas.

Pasolini, P. (2022): *Pasolini por Pasolini. Entrevistas y debates sobre cine*, trad. Guillermo Piro, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Pasolini, P. (2023): *El fascismo de los antifascistas*, trad. David Paradela López, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Sabino, D. (2022): “12 dicembre di Pasolini”, en *Il manifesto*. Extraído de <https://ilmanifesto.it/12-dicembre-di-pasolini>

Sánchez Madrid, N. (2023): “Conciencia política y experiencia corporal en Pasolini. La teoría social de un intelectual plebeyo”, en *Res publica* nº 26, vol. 2, 255-268.

Taccetta, N. (2019): “La experiencia de la modernidad. Shock y melancolía en Walter Benjamin”, en *Las Torres de Lucca*, vol. 8, nº 15, 107-133.

UN MATERIALISMO POR INVENTAR.

ENTREVISTA A ANDREA SOTO CALDERÓN (UAB)¹

por *Gabi Balcarce y Juliana Robles de la Pava*

Juliana Robles de la Pava: En tus trabajos dedicados a la *imaginación material*, como categoría crítica y metodológica, subrayas la importancia de los procesos de configuración, así como el carácter performativo y *poiético* de la materialidad. ¿Cuál consideras que es el papel de esta forma de concebir la materialidad (o la materia) para generar una transformación, reorganización y apertura del campo de lo sensible? ¿Y por qué, en este escenario histórico, es importante atender a este modo de pensar la materialidad?

Andrea Soto Calderón: Muchas gracias, Juliana y Gabi, por la cuidada atención a esta investigación, en especial a esas reflexiones que, en muchos casos, están en un estado embrionario. Agradezco mucho esta conversación, porque hay algo que ocurre en el diálogo que fuerza, en el mejor sentido de la palabra, al pensamiento a una

1 Andrea Soto Calderón es doctora en Filosofía, profesora de Estética y Teorías del Arte en la Universidad Autónoma de Barcelona. Además de su actividad docente, desde el año 2017 realiza una investigación en relación a los funcionamientos de las imágenes en La Virreina Centre de la Imatge, en Barcelona. Sus líneas de investigación se centran en las transformaciones de la experiencia estética en la cultura contemporánea, la investigación artística, el estudio de la imagen y los medios, así como en la relación entre la estética y la política. Entre sus publicaciones recientes destacan sus libros *El trabajo de las imágenes* junto con Jacques Rancière (Casus Belli, 2022), *La performatividad de las imágenes* (Metales Pesados, 2020), *Imaginación material* (Metales Pesados, 2022), *Imágenes que resisten. La genealogía como método crítico* (La Virreina Centre de la Imatge, 2023) e *Indisciplinas de la mirada* (Kikuyo, 2025).

tendencia a la que no se habría orientado de otra manera. Así es que gracias por convocarme a estas reflexiones y también por este ejercicio de imaginación que implica pensar juntos. En ese sentido, yo diría que, en mi trabajo, o en la aproximación que he intentado hacer a la categoría de *imaginación material*, por supuesto está influida por estos distintos movimientos -no tan recientes- que intentan revelar que la materia no debe entenderse como algo dado, inerte o pasivo, sino como algo en constante devenir, algo que participa activamente en los procesos de configuración del sentido y formación de realidad. En este caso había un campo de interés que me interesaba formar que tiene que ver con cierta preocupación vinculada a la creación o cómo se gestan los procesos de invención, en un contexto caracterizado por un creciente desarrollo de lo que Hito Steyerl denomina “Imágenes promedio” en donde la datificación de la vida tiende a reducir los modos de existencia, lo que a mi modo de ver, exige pensar las condiciones actuales de la imaginación.

Frente a este paisaje oclusivo, donde se impone una estandarización de la vida a todos los niveles y donde los algoritmos actúan como productores de un consenso automatizado, es necesario volver a pensar la creación en tanto apertura a lo que aún no tiene lugar en el régimen de visibilidad dominante. No digo que no exista, porque creo que esa multiplicidad existe, pero al mismo tiempo pienso que hay regímenes de visibilidad que se imponen y que intentan reducir esa riqueza de la vida, en el sentido más amplio del término. Y me refiero a la visibilidad sobre todo porque la imaginación se ha definido, históricamente, al menos en la tradición filosófica occidental, como la capacidad de crear imágenes, aunque desde luego eso abre una discusión amplia sobre qué se entiende por ellas. Por lo tanto, no me interesa solo el carácter performativo y poiético de la materialidad, que también, sino el vínculo entre materialidad e imaginación. Creo que aporta una relación diferente. Evidentemente, nos pone en el problema de pensar cómo

entendemos la imaginación y la materialidad, así como qué posibilidad de encuentro hay entre ellas.

Considero importante volver a agitar ese debate. Ambos términos tienen un peso histórico, conceptual, muy signado. La creación incluso hoy en día se suele vincular con un imaginario que la remite al de una idea abstracta. Como algo que surge en un estado de cierta de previsualización que luego busca una materia en la que encarnarse. Esto es muy problemático como sabemos porque ignora todas las afectaciones de los procesos materiales en las que estamos inscritas. Lo digo no solo en términos de apertura de un espacio crítico sino también porque los materiales con los que estamos en contacto informan nuestro mundo imaginal y limitan o abren su campo de posibilidades. Así, si pensamos que las creaciones ocurren producto de una capacidad particular, esto continúa situando al creador y su intención definida en una jerarquía que no tiene en cuenta cómo ocurren los procesos inventivos. En este caso el desplazamiento hacia la noción de invención no es casual, porque pienso que la noción de invención puede dar otro desarrollo, ya que una invención siempre se da en un medio organizado. De hecho, inventar es entrar en contacto con un resto no organizado de determinado medio. No es una creación *ex nihilo*. Por eso, lo que me interesa es afirmar que los componentes materiales, así como las modalidades sensibles de la experiencia, no están subordinados a la expresión de una forma previa sino que se configuran de manera recíproca. Por lo tanto, se trata de considerar en toda su amplitud la importancia de la relación no entre elementos previos sino individuantes. Esta concepción de la materialidad como performativa y poiética nos pone en la situación de pensar cómo se constituye lo sensible, no como un terreno estable o neutro, sino como un campo dinámico, atravesado por fuerzas, gestos y operaciones que están siempre en juego. Es allí donde veo su fuerza crítica y política: en su capacidad potencial para abrir lo sensible a

otras formas de existencia, a otras maneras de ver, de sentir, de percibir.

Para mí, la cuestión de cómo se entendería esta materialidad tendría que ver con cómo ser sensible a ese medio organizado, a los términos en que se ha organizado un determinado entorno. Por eso me interesa tanto afirmar que los componentes materiales, así como las modalidades sensibles de la experiencia, no están subordinados a la expresión de una forma previa, sino que se configuran de manera recíproca. Por tanto, diría que se trata de considerar en toda su amplitud la importancia que tiene la relación. La categoría de relación es la que adquiere centralidad, aunque dicha la palabra la retiro, porque no quiero decir centralidad, puesto que precisamente me interesa el pensamiento que no busca posicionarse como un nuevo centro, sino que, más bien, se alimenta de su lateralidad, alimenta sus condiciones de acogida con aquello que no se ha cerrado en una forma específica.

Pienso que nuestro contexto histórico, marcado por crisis ecológicas, tecnológicas, estéticas, geográficas, políticas, hacen extremadamente urgente pensar la materialidad, más aún si consideramos su dimensión cada vez más opaca, en el sentido de todas esas tramas inaparentes en las que se forman. Diría que justamente desde ahí es necesario articular otra posibilidad, crear otras relaciones con el mundo, menos extractivistas o al menos más atentas a los modos en que las cosas, los cuerpos, las imágenes, se hacen y nos hacen. Y, por supuesto, eso no quiere decir que la cognición no sea relevante en esos procesos de formación, pero como un material más, diríamos, ¿no?

Gabi Balcarce: No sé si puedo acotar, pero me hace acordar y me viene la noción de alteridad también. Hay una profesora de acá, de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), que hacía una genealogía

un poco cuestionable, pero interesante, desde Derrida, que decía que la invención viene de *invenire* que significa dejar venir (al otro), quizás aparezca un poco en esto. Pero pensando en estos distintos recorridos conceptuales quería preguntarte, acerca de la genealogía reciente de los materialismos, pasando por el materialismo histórico, dialéctico, el vitalismo, hacia lo que hoy son estas formas críticas de realismo agencial, o de lo que llamamos nuevos materialismos y cómo esta, creo, está de algún modo, o atraviesa de algún modo esta concepción que trabajás de materialidad, aunque al mismo tiempo hay un componente *sui generis* que excede a estas agendas intelectuales modernas y contemporáneas. Y retomando un poco ese sintagma que aparece en tus trabajos de un “materialismo por inventar”, queríamos preguntarte cuáles creés que sean las coordenadas desde las cuales podemos situarnos en esta posible, u en otra posible genealogía de los materialismos. Es un camino que recupera cosas y que también se corre de otras, entonces, nos parece interesante preguntarte respecto de eso, ¿cómo ubicás o cómo te sentís que ubicás vos este trabajo que estás haciendo?

Andrea Soto Calderón: A mí me encantaría poder responder esta pregunta, porque pienso que ahí está el reto de nuestro presente. De momento, en mi caso tiene el estatuto de intuición, con toda la validación que tiene para mí la intuición como operadora de apertura a una percepción diferencial y que puede dar ocasión a que se forme otro campo. Por eso todo lo que diga, lo puedo decir, solo son tentativas de aproximación a un trabajo que considero que está por venir en más de un sentido y que nos implica a todas. Por una parte, pienso que hay un énfasis que tiene que ver con algo que desde mi modesta perspectiva –creo que salvo con contadas excepciones– casi no ha sido atendido que es el énfasis del lugar que ocupa la forma en los procesos de transformación, aunque se habla mucho de los desplazamientos del hilemorfismo aristotélico y de la

no separación entre la materia y la forma, considero que aún no hemos prestado la suficiente atención al problema de la forma. Y creo que hay algo de este materialismo por inventar que tendría que ver con eso. No un énfasis en la estructura, no un énfasis en los procesos de producción, sino el énfasis de la forma, en las figuraciones y el lugar que ocupan en los procesos de transformación. Que, si uno hace una genealogía de los diversos procesos de transformación, en las prácticas, sí que está muy presente, pero se tiende a ignorar en las elaboraciones conceptuales o las reflexiones en torno a ello.

Y este sintagma es una noción que yo tomo de Catherine Malabou, que ella ya lo deja como una indicación, una invitación con la que nuestro presente habría de vérselas. Esto inevitablemente remite a pensar la materia en términos de su plasticidad, de esa capacidad deformante y formadora que informa la vida. Parece un trabalenguas, pero como vemos ahí, todo el tiempo está la cuestión de la forma muy presente. De hecho, el último tiempo he estado leyendo con mucho interés los últimos cursos de Mark Fisher y volviendo a leer a Herbert Marcuse y otras reflexiones que van en esta línea de trabajo, justamente porque él ahí se daba cuenta que, para tratar de entender este capitalismo libidinal o la captura poética del capitalismo, había algo que pasaba por el pensamiento estético. Hay algo que pasa por entender cómo las formas nos informan. Y qué hay del materialismo que se juega ahí. Entonces, diría quizás como primer posicionamiento, que hay algo que insiste para mí que tiene que ver con la importancia de la forma.

Y creo que no es casual que lo piense porque, por ejemplo, el otro día estaba justo en un tribunal de trabajo de fin de máster y estábamos con alguna gente de diseño y alguien decía, bueno, si querés estudiar algo para transformar el mundo, tienes que estudiar diseño, ¿no? Era una broma en ese contexto, pero me pareció muy pertinente. Y no es casual que la manera en la que se expande el capitalismo de plataformas, la manera en que el diseño organiza la

arquitectura del espacio público -o de los restos del espacio público- o de cómo se organiza la economía en sus múltiples sentidos, es indispensable pensar el lugar que tiene la forma, la potencia que tiene la forma. Esto lo digo no solamente –y eso es lo que me interesa de la noción de plasticidad de Malabou– como aquello que se transviste o que adopta –bueno, como si el transvestirse no fuera también una manera de transformarse– ciertos matices pero que luego vuelva a su forma anterior, sino que es una apuesta muy radical por entender las indeterminaciones de la materia o el carácter indeterminado de la historia y el lugar que tiene la forma en relación con la noción de performatividad. Esto para mí también tiene que ver con la propia genealogía a través de la imagen o qué es lo que la imagen puede aportar de singularidad dentro de esta complejidad material. Entonces, evidentemente mi trabajo dialoga con distintos aspectos de tradiciones materialistas, desde el materialismo histórico hasta formulaciones contemporáneas, como las que mencionabas del realismo agencial o de esa sensibilidad hacia la materia vibrante, como diría Bennett, no como una superposición de perspectivas, sino como una necesidad, diría yo, de producir otras escenas desde las que pensar la materialidad, que surjan desde la experiencia, desde lo sensible y desde lo importante de producir apariencias. Por eso la noción de escena no es azarosa en este caso tampoco.

Una de las limitaciones que veo en muchas de las formulaciones actuales es que, aunque logran cuestionar los dualismos clásicos como es el caso de este dualismo de materia y forma que referíamos o el de sujeto-objeto, de naturaleza-cultura, a veces reproducen, diría yo, una lógica de subsunción de la experiencia bajo ciertas categorías totalizantes. Y me preocupa cómo en estas posiciones se diluye a veces la agencia política de los sujetos como si tuvieran la misma potencia actancial que otro ser vivo o no vivo. Pienso que imaginar, organizar la vida de otra manera y pensar desde otra distribución de las agencias donde el sujeto o ser

humano no se posiciona al centro, no pase por un antropocentrismo, eso no implica hacer un borrado de la singularidad de las diferencias que precisamente es lo que enriquece esos procesos de organización de la existencia. Entonces, me interesa pensar en un materialismo que considere, que atienda esas condiciones de acogida de lo que se constituye en y por la relación y la importancia de los procesos de simbolización a los que ellos dan ocasión.

Es bien interesante porque, como sabemos, los materialismos, sobre todo los así denominados nuevos materialismos, replantean las relaciones entre materia, cuerpo, agencia, pensamiento, como posicionamiento crítico a ciertas limitaciones del pensamiento que ponían un énfasis tan determinante en el lenguaje o en el discurso. Lo que vemos en la época actual es su reverso: los procesos de información actual vuelven a poner en el centro el lenguaje como generador de conocimiento y de realidad, pero además con toda la opacidad de la infraestructura medial que acumulan. No me interesa generar una nueva oposición, pero sí pienso que los nuevos materialismos muestran sus límites y que paradójicamente corren el riesgo de caer en el perspectivismo. Entonces, ahí es donde pienso que es necesario no acomodarnos en esos discursos que hemos ido formando. Pienso que este sintagma de un *materialismo por inventar* nos ubica en algo que está haciéndose, nos pone en el gerundio. Un camino que se ha abierto en distintos sentidos y que es muy importante porque sigue interpelando nuestro presente pero, al mismo tiempo, que reconoce esa potencia poiética de lo material, su capacidad para generar forma, para afectar y ser afectado, para interrumpir los regímenes de sentido instituido, hace que esas categorías no acaben siendo fijas o que se solidifiquen en una suerte de verdad material, sino, bueno, intentar trabajar una sensibilidad que no deje de afectarse por aquello que no se adecua o que no acaba de encajar en los marcos de inteligibilidad.

Por eso, si hubiera que plantear, no sé si coordenadas, pero sí planos para otra genealogía, quizás podría situarla en esta escucha

radical de esas fuerzas menores, aunque no solo de las menores, pero las mayores ya se hacen escuchar y no es necesario trabajar tanto esa escucha o de lo que no tiene lugar en esas narrativas dominantes, pero que a partir de una rearticulación menor pueden ubicar un engranaje diferente. Por eso esa práctica crítica no se limitaría a la denuncia, sino que se implica con esos procesos de creación de lo común, de lo compatible y de estas prácticas de cuidado. Precisamente ahí es donde está en juego la imaginación de otras formas de vida que, por lo que vemos, es difícil afirmar que nuestra época sea especialmente dura. Es más, no es que sea difícil, es que no tiene sentido entrar en esas comparativas, pero sí es bastante evidente que estamos en un momento de gran complejidad y no sé si las categorías críticas de nuestro pensamiento están a la altura de pensar en la complejidad y desde la complejidad.

Gabi Balcarce: Pareciera que hay una dimensión medio utópica en esos nuevos materialismos que renuncian a tipificar modos de la agencia, aun cuando por supuesto hay una labor interesante de poder romper la dicotomía entre pasividad y actividad, todas estas cuestiones clásicas que igual, por supuesto, son de un relato mucho más hegemonizante, no necesariamente todos, como vos mencionabas antes, Aristóteles, etcétera, pero me parece que hay una dimensión un poco utópica, ¿no?, de este deseo de repartir la agencia o de dejar que la agencia se acomode por sí misma y quizás ahí justamente sucede un poco lo que vos decís, esta urgencia del presente que sí necesita establecer ciertas diferencias para poder pensar transformaciones, emancipaciones o las palabras que utilicemos respecto de lo que hoy tenemos que hacer o de lo que hoy tenemos que contribuir a lo que esté sucediendo. Me parece que hay una dimensión crítica que se escapa en los nuevos materialismos, en esa falta de tipificación o de especificidad que aparece, más allá del ejercicio inmenso de poder correrse de ciertas dicotomías y de ciertas maneras de ver como aquello que era el mundo material y

aquellos que era el mundo de lo humano o de lo racional particularmente.

Andrea Soto Calderón: Sí, además en una mirada materialista no puede haber un borrado de la historia de los conflictos. Entonces, hay cuestiones que nos hacen ruido y que nos empujan a pensar desde otros lugares con esos mismos materiales.

Juliana Robles de la Pava: Estaba pensaba en la situacionalidad de tus reflexiones, cómo también estas agendas críticas están vinculadas a ciertas modas intelectuales, en ciertos escenarios académicos, y algo que pensábamos también con Gabi en relación con esta pregunta vinculada al aspecto *sui generis* de tu trabajo, está vinculado con cómo tu aproximación se relaciona con una experiencia particular de vida, con otra trayectoria, otro recorrido intelectual y otra geografía. Porque en tu libro aparece, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros autores. En otras palabras, pensábamos en la territorialidad que también está hablando, y creo que esa situación que nos marca también los recorridos particulares que hacemos, nos hace sospechar de esto que decías sobre los nuevos materialismos. Son como ciertas, no sé si decirlo, inconsistencias, o por lo menos algunas cosas que no nos terminan de cerrar con estas formas de pensamiento. Así que bueno, con todo lo que dijiste, eso nos da paso a la tercera pregunta, que creo que ya fuiste también delineando cuando hablaste de esta suerte de captura poética del capitalismo. Un aspecto que se destaca en tu trabajo tiene que ver con el pensamiento de estrategias de desvío, tú las llamas así, de deshabitación, respecto de lo establecido como verdad o sentido común. Para ello, las prácticas de producción imaginaria resultan centrales, y estas toman cuerpo en superficies, texturas y diversas formas que implican una fisicalidad o una

dimensión somática. ¿Por qué consideras que es importante apuntar a esa dimensión somática de lo imaginario? ¿Qué es lo que resiste en la materia? ¿Cómo se vincula ello con un ejercicio de imaginación radical?

Andrea Soto Calderón: Estoy totalmente de acuerdo con esa geografía que marca el pensamiento, que lo articula y que genera condiciones de posibilidad también, que creo que muchas de las cosas que los nuevos materialismos denominan como “nuevos materialismos” para ciertas culturas era la manera tradicional de pensar o de relacionarse con su medio, como ha trabajado de manera tan rica Déborah Danowski con Eduardo Viveiros de Castro, Ticio Escobar o tantas otras personas, como Silvia Rivera Cusicanqui que mencionabas. Y sí, efectivamente uno de los ejes que atraviesa mi trabajo tiene que ver con pensar maneras, modos de desvío, de deshabitación o de interrumpir formas de percepción naturalizadas o que hemos incorporado como las únicas o como las predominantes y especialmente de esas formas que se han sedimentado y que se hacen incuestionables en nuestra relación con el mundo. Formas que no se forman si no pasan por el cuerpo, seguramente no solo de los modos de imaginar, sino que podría extenderse de manera más amplia. De hecho, no me parece nada casual que el término que más escuchemos durante al menos los últimos cinco años, casi como un imperativo, sea el de ‘adaptación’, la interpellación a adaptarnos a las condiciones que se nos imponen. Adaptarnos a las nuevas tecnologías, adaptarnos a las nuevas políticas, a los procesos de recesión, a los modos de organización de las relaciones monetarias. Hay una exigencia de adaptación.

Y no solo una exigencia, sino que esa adaptación se realiza a través de infraestructuras técnicas que pasan por inervar el cuerpo, por organizar el cuerpo de determinada manera o con cierta tendencia. Y ahí hay una cuestión que trabaja Michel Foucault en

Vigilar y Castigar, sobre todo cuando está tratando de pensar en el apartado los cuerpos dóciles, cómo se dociliza un cuerpo. Para mí esa reflexión insiste de muchas maneras porque Foucault ahí hace un análisis muy detallado de lo difícil que es docilizar un cuerpo, que no es un proceso nada sencillo. Hoy una forma bastante sofisticada de docilización es a través de las pantallas, una técnica de docilización muy efectiva. Si uno piensa en la primera infancia, en su mayoría son cuerpos que resisten con todas sus fuerzas para subirse a un cochecito, que están dispuestos a arrastrarse cuadras por la calle si lo consideran necesario. Y, no sé, yo desde que leí esto en Foucault, cada vez más pasaba mucho tiempo en las plazas o en algunos espacios públicos viendo cómo esos cuerpos resisten y también recordando cómo se amansaba esos cuerpos en distintos espacios como el aula, entonces esa riqueza de los cuerpos multiformes, desobedientes y que como dice Judith Butler, por mucho que se les intente normar, siempre hay algo del cuerpo que excede y que resiste.

A mí me interesa mucho que eso que pensamos, que esa *imaginación radical*, –el término es de Cornelius Castoriadis, yo lo tomo de allí– no va a venir como de una manera milagrosa y le va a caer algún escogido por el cosmos o por la familia o por algún tipo de privilegio excepcional, sino que es una capacidad que se puede ejercitar (sin caer en el capacitismo, claro está). Me interesa mucho esa dimensión práctica y pienso que, no digo que sea la única manera, pero sí que me he dado cuenta de que hay algo que pasa por esas prácticas somáticas que nos permite desincorporar no solo imágenes, imaginarios, sino también ideas de movimiento. Hay algo que pasa y que ahora a lo mejor donde lo predominante – aunque sigue siendo una tendencia evidentemente muy fuerte de las formas de trabajo– no son las formas de trabajo fordistas, pareciera que el gesto no es lo que domina u organiza el cuerpo y las formas de vida, pero sigue siendo un lugar a disputar, quizás más que nunca diría. Deshabituar no significa simplemente

rechazar lo conocido, creo que es importante trabajar con lo conocido, sino desincorporar la automatización, o la tendencia a la automtización, es decir, cómo no establecer relaciones conocidas con aquello que nos estamos encontrando. Antes de pensar qué es lo que la situación pide de mí, o dónde la situación me pone, a veces una situación pide mucha intervención y otras todo lo que piden de mí es que no haga nada, sostener algo, sin intervenir (no existen términos absolutos evidentemente). Así, deshabituar no tendría tanto que ver con un rechazo establecido a algo, sino con generar condiciones materiales para que lo sensible pueda ser interrogado nuevamente, o para que haya ocasión para otra forma de experiencia.

Emmanuel Alloa, en su libro *Repartos de la perspectiva*, en algún momento dice que descentrar la mirada es desprenderse de las expectativas para ir hacia lo abierto, de alguna manera está siguiendo a Merleau-Ponty, es decir, hacia esos márgenes donde la sorpresa puede volver a producirse, o lo imprevisto, lo que nunca fue visto podría volver a crearse. Y ahí es donde entra en juego esta imaginación radical como facultad material, operativa, profundamente vinculada con esa capacidad de sentir o de ver. Sin idealizar para nada la experiencia de maternar, cuando tuve a mi hija, literalmente tuve que aprender a ver de otra manera, seguramente se debe a muchas razones, pero hubo un cambio muy evidente que eran las posiciones que debía adoptar mi cuerpo para estar a su altura o para sostenerla, muchas veces eso implicaba pasar la mayor parte del día en el suelo u otras experiencias corporales, en donde mi cuerpo tenía que inclinarse, torcerse, adoptar posiciones incómodas o a las que no estaba habituada para poder estar en la situación. Ahora me pasa algo similar, pero esta vez cuidando de mi madre, esa disposición de pronto me hacía y me hace encontrarme en otra relación con lo que me entorna y me constituye.

Sin embargo, el último tiempo me he dado cuenta que la mayoría de las narrativas o reflexiones en torno a los procesos de

transformaciones sociales, estéticas o incluso técnicas ponen demasiado énfasis en la interrupción, en el desvío y en el corte, por así decirlo, y si bien esto puede ser una condición necesaria, no es una condición suficiente. La interrupción o el desvío por sí mismo no genera nada más que una revuelta. No hay verdadera transformación sin la capacidad de configurar otra forma de experiencia. Sin duda, desautomatizar nuestra tendencia es un elemento muy importante, no todo se queda ahí. Me interesa mucho la categoría de desvío para desautorizar esa idea de la eclosión espectacular que caracterizaría un cambio o como lo característico que abre un acontecimiento –podríamos decir la dimensión mesiánica que ha marcado a una larga tradición de pensamiento–, la idea del acontecimiento como una suerte de golpe, que abre el tiempo en un antes y después, como es el caso del nacimiento de Cristo, para poder así pensar en la fuerza acontecimental de lo pequeño, diríamos, de eso que puede darse cuando te desvías y te encuentras con algo que podría tener una fuerza inestimable. Pero no basta con la interrupción, no basta con el desvío, si no hay otra configuración de lo sensible. Entonces, deshabituar implica desafiar esos automatismos perceptivos, cognitivos, que nos han formado de una manera, pero al mismo tiempo implica que esa imaginación tenga la capacidad de no solo captar algo que no se veía y atender a aquello que había sido excluido, sino de inventar formas de existencia que no habían tenido lugar –subrayando que aquí no me interesa tanto la cuestión de la novedad–. Y es verdad que, aunque, no sé, podríamos pensar que la noción de imaginación radical nos es muy ajena, en cierto sentido esa imaginación radical está teniendo lugar, y está teniendo lugar desde unos centros de poder muy determinados. En otras palabras, la transformación radical de nuestra vida, en eso sí que, a propósito de la conciencia, no sé si somos verdaderamente conscientes de la transformación epigenética que está teniendo lugar en nuestra época contemporánea, entonces esa transformación radical está operando. Ahora, la cuestión es qué tan comunizada está, es decir, cómo

participamos de esas formas de imaginar nuestro presente y nuestro futuro.

Juliana Robles de la Pava: Maravilloso, gracias, Andrea, tocaste tantas cosas, y bueno, se abren muchas puertas para seguir pensando. Voy a pasar a la otra pregunta que también lo mencionaste, sobre todo cuando señalaste esta cuestión de las infraestructuras que ordenan, pero la vamos a formular de esta manera, otro elemento que resulta particularmente sugerente en tus formulaciones tiene que ver con la dimensión económica que atraviesa tu concepción de las imágenes, de la visión, podríamos decir también de la experiencia, y a esto se suma tu interés por las infraestructuras que posibilitan su aparición, nos hablaste de los regímenes de visibilidad, por ejemplo, y diríamos también de la circulación de esas imágenes. Queríamos acentuar toda esta raíz materialista y preguntarte ¿cómo caracterizas en este contexto de tus reflexiones la noción de economía y de qué modo se conecta, podríamos decir, con una energética de la materia y también con una política de la imaginación?

Andrea Soto Calderón: Sí, tal como indicas, la noción de economía que me interesa no se reduce a una lógica contable, de hecho, quizás tiene más que ver con lo incontable, no con un cálculo de recursos, sino con modos de organización y de captura de la energía o economía libidinal, para decirlo con Lyotard, con esas energías materiales, sensibles y simbólicas que hacen posible o impiden que algo circule. Por tanto, también tiene que ver con aquello que fija ciertas posiciones y con lo que permite circular, con lo que pone en movimiento y con los modos en que algo se dispone en términos de organización de lo cotidiano. Así como plantea Giorgio Agamben, pero sobre todo considero Marie-José Mondzain lo ha analizado

muy bien, que tiene que ver con esa raíz de la economía que remite a la organización del *oikos*, a la organización del hogar, diríamos, de la vida cotidiana. Ahora cuando hablamos de economía parece que tiene que ver una vez más con términos muy abstractos, aunque siempre nos afecta en el cuerpo de manera micrológica y que puede generar catástrofes muy significativas. Me parece fundamental el hecho de que es inseparable pensar las condiciones económicas, en un sentido amplio, de las posibilidades de creación, de invención y de reinvenCIÓN del mundo.

No digo que la creación solo pueda darse con unas condiciones mínimas garantizadas, de hecho la historia demuestra que grandes actos creativos han ocurrido en situaciones de extrema necesidad o de situación límite, pero tampoco creo que sea casual que muchos de los movimientos contraculturales o los movimientos artísticos más ricos ocurrieron en lugares o en movimientos donde había otra ocupación de los espacios de la vivienda, cuando habían condiciones materiales liberadas, sin idealizar ninguna época. Solo lo indico como caso de que muchas veces pensamos que hay algo del movimiento crítico y de transformación que pasa solamente por lo discursivo y no atendemos lo suficiente a las condiciones materiales en las que se da ese pensamiento. Yo creo que hay una economía y que hay una economía libidinal que pasa por la palabra, que pasa por el discurso sin duda. También pienso que el discurso nunca es solo discurso, como mínimo es enunciado por un cuerpo, transformado por ese cuerpo y transforma a los cuerpos que lo encuentran, pero me parece muy limitante dar esa jerarquía a la palabra y no atender a otras formas de lenguaje, en este caso, a la relación que tenemos con las imágenes, con la organización de los objetos. Aquí es donde considero que la dimensión económica permite un abordaje más amplio, tiene que ver con preguntarnos no solo qué vemos o con qué nos relacionamos, sino cómo y por qué vemos lo que vemos, con qué nos relacionamos y por qué nos relacionamos de esa manera. Por eso el énfasis de mi trabajo en las

operaciones, la atención al 'cómo', una suerte de insistencia por el cómo, cómo se organiza y en ese sentido, cuáles son las infraestructuras, qué es aquello que los sostiene, cuáles son esas arquitecturas tecnológicas, estéticas, afectivas, que sostienen una determinada visibilidad o un modo de gobierno, y cuáles son todas esas operaciones que están implicadas en los modos de producción. Entonces, a mí me parece que es imposible pensar la realidad desde una única dimensión, yo creo que aquí el término de lo interdisciplinario es un concepto muy de moda, pero yo hasta ahora casi no me he encontrado con ningún contexto verdaderamente interdisciplinario, en donde los saberes nos afecten. He tenido algunas experiencias pequeñas y lo que allí acontece es de una riqueza inmensa. Precisamente, ahí es donde empiezan a aparecer esas costuras a través de las cuales circulan ya no sólo los modos de saber, los modos de enunciación, sino esos modos de organización.

Entonces, me acuerdo de algo que una vez en una conversación me decía Anna Manubens, a veces hay discursos críticos que son impecables, ¿por qué no transforman? Quizás porque se quedan solamente en lo discursivo y no en todas las capas que es necesario transformar. Entonces, esta dimensión energética me parece fundamental y tiene que ver con lo que moviliza o paraliza también, ¿no? Pensar ¿cómo en ese modo de operar consumen y distribuyen energía? Tanto en un sentido técnico, de la energía literal que sostiene los dispositivos que los producen y reproducen, que también. Así como ahora el famoso triángulo del litio, se pretende una vez más que a partir de ese extractivismo se financie el capitalismo verde, o de las energías del norte, como en un sentido afectivo y político, la energía de atención, la energía de deseo, de percepción. Por eso me parece muy importante también pensar en la energética de la materia, en la *dynamis*, en la fuerza, en ese movimiento del *pathos*, que hace inseparable lo sensible de lo material, de lo simbólico, de lo técnico y de lo imaginario. Entonces, las imágenes no flotan, circulan, se imprimen, se transmiten a través

de redes concretas que van por cableados, que van bajo el mar o sobre la tierra o, literalmente, sobre el globo, ¿no? En cables que podemos ver, depende de la ciudad en la que estamos y que implican gasto, acumulación, desvío, pérdida. Y la pregunta por quiénes pierden y quiénes son los que ganan en esa operación es absolutamente relevante. Para mí las políticas de la imaginación no pueden desligarse de esa economía. Porque imaginar, y vuelvo aquí con esta idea de la imaginación radical que mencionabas antes, no es simplemente representar lo que no está o lo que podría estar, sino redistribuir lo visible. Redistribuir o intervenir en los regímenes, no solo de percepción, sino de operatividad, que determinan qué aparece y qué no llega a venir a esas condiciones del aparecer.

Ahí es donde yo pienso que muchas veces hay demasiado énfasis, una vez más, en esas ideas abstractas y no en nuestra complicidad de deseo con estas infraestructuras. Por eso me interesa tanto esa tensión, esa cuestión entre imaginarios, deseos, fantasías, imaginación, para pensar cómo poder articular verdaderamente otra economía libidinal, una energía de deseo que vincule una comunidad diferente. Evidentemente hay toda la dimensión infraestructural desde lo más mínimo, lo más básico, no solo las imágenes, sino que todo aquello con lo que tenemos contacto, nada es neutro. Todo está significado con operaciones concretas sobre nuestros cuerpos, sobre nuestras maneras de relacionarnos. Y considero que pensar entonces en su dimensión económica e infraestructural es una manera de devolverle su espesor. Y también su vulnerabilidad, porque no solo las imágenes son precarias – porque dependen de condiciones materiales para existir– sino por la desigualdad de la capacidad que tenemos de intervenir en esas infraestructuras. Ahí es donde una vez más abogo por un pensamiento complejo. Cuando digo pensamiento complejo no quiero decir un pensamiento incomprensible, todo lo contrario. Quiero decir que atienda a toda esa multiplicidad de aspectos al mismo tiempo. Por eso me interesa tanto y me parece tan rica esa

figura del cephalópodo, del pulpo que tiene el cerebro descentralizado y que puede atender de alguna manera a esa complejidad de la realidad.

Gabi Balcarce: Buenísimo, súper interesante. La verdad es que habíamos armado las preguntas de una manera, pero por supuesto las cosas van fluyendo y me parece que está bueno también darles ese lugar donde encajan. Así que quería preguntarte en particular sobre la dimensión colectiva. En qué sentido esa imaginación es una experiencia colectiva de un ser-con-otres, que creo que justamente es un poco como el camino que vos señalás, en el sentido justamente de que quizás los desvíos y los cortes generan por supuesto disidencias, etcétera, pero que también hay una dimensión de lo común o de algo que, aunque no sea fundante, digamos, sí está y que hay una importancia de esa dimensión más de darnos cuenta de que somos-con-otres y de esa dimensión colectiva tan necesaria en estos tiempos, entonces ahí en ese escenario, ¿cómo es que vos pensás esta imaginación en tus textos?

Andrea Soto Calderón: Sí, yo creo que una de las grandes mentiras de la ideología del capitalismo es la del individuo porque, aunque suena como un eslogan: no somos nada solos. Toda nuestra forma de vida es relacional, desde la unidad más mínima como el oxígeno a la más grande que podamos imaginar, todo nuestro ser es relacional. Solo los vínculos nos liberan. Contrario a la autonomía, como valor máximo del pensamiento moderno, es la interdependencia la que nos sostiene.

Justamente, así como el lenguaje no nos pertenece, somos hablados por el lenguaje, según decía Walter Benjamin, de igual manera podemos afirmar que somos imaginados por la

imaginación. Me parece muy importante, porque incluso en los discursos artísticos se ha instalado una noción que es la de la apropiación, el apropiacionismo, que de alguna manera no deja de validar la idea de la propiedad, de lo privado, y tanto lo hemos internalizado que creemos que la imaginación es algo que nos pertenece, que es como una cosa de la interioridad del sujeto, lo más íntimo que tenemos. Hay una reflexión de la que yo bebo, que es de Gilbert Simondon, donde para él no hay separación entre lo individual y lo colectivo porque, aunque no son lo mismo, forman parte de un mismo movimiento. Entonces, hay esa idea muy errada, aunque comprensible precisamente por cómo funcionan no solo el mercado del arte, el mercado de la academia, los múltiples mercados que tienen que ver con la valorización del nombre propio o la valorización personal, pero si uno se fija también, una vez más, la mayoría de los movimientos más ricos que conocemos, que han cambiado los lenguajes del arte, era gente junta haciendo cosas juntas, y luego a alguien se le medio ocurría un modo particular de articular aquello. Eso no dejaba de tener una singularidad, pero algo de ese modo particular de juntura se formaba gracias a pasar mucho tiempo juntos. Quizás eso que llamamos calle, de alguna manera, hace esa fuerza. Pienso que aunque hoy no sepamos muy bien qué significa la calle, sigue siendo un lugar para ciertos encuentros, no por nada hay tanta insistencia en pacificar y controlar las calles. Esta manera de entender la creación implica deshacer otra prefiguración en torno a la imaginación, que es la de la comprensión de la imaginación como proyección. Si pensamos la imaginación no en términos proyectivos, dejamos de entenderla como esa idealidad interna que luego se pone en común, podemos pensarla como un acontecer *entre*. Es solo gracias a esa fricción de lo que ocurre *entre*, que la imaginación es posible. Y es ese entre el que está capturado. Yo creo que Bernard Stiegler tenía razón cuando decía que uno de los problemas estructurales de nuestra época es un problema de desarticulación, y eso lo podemos pensar en muchos niveles, incluso en cómo se reducen las zonas de

indeterminación o cómo se intenta borrar los espacios de conflicto. Tenemos muy pocas metodologías para cuidar lo conflictivo que es donde puede aparecer aquello otro, incluso aquello otro que todavía no sabemos qué somos o qué podríamos ser.

Pensamos con la materia, que es materia que producimos entre todas, quizás por eso W. Benjamin estaba tan interesado en la basura, en lo que una cultura no puede asimilar, en eso que resta, como lo estaba también Hilda Hilst o Clarice Lispector, con aquello que de alguna manera excede, y en ese exceso, en ese exceso informe, podría formar una consistencia diferente. En ese estar implicados, en estar en esa situación de distintas maneras con otros, es donde de alguna manera ese proceso de imaginación se abre y es siempre un *ser-con*. Siempre que imaginamos, imaginamos a partir de un contexto, de una historia, de todos los lugares con los que hemos estado conectadxs. Y el pensamiento también es así, por eso es como un gran engaño pensar en términos de autoría. Son largas y amplias, las críticas a la idea de autoría, pero ello no implica que hayan alterado nuestros modos de hacer. No hay imaginación sin mundo, sin otros que nos desborden y que lleven más allá de nuestros límites, por eso es tan importante recordar que una posibilidad se compone en común.

RESEÑAS

Boumediene, S. (2024): *La colonización del saber. Una historia de las plantas medicinales del “Nuevo Mundo” (1492-1750)*, trad. Thara Corredor, Cristina Moreno, Ángela Urrea, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 455.

A través de varias historias, compuestas con los testimonios hallados en diversos archivos e investigaciones históricas, Boumediene presenta los encuentros, intercambios, comunicaciones, silencios y secretos alrededor de los usos de las plantas medicinales del “Nuevo Mundo”. En este libro que “trata de la historia de la Era Moderna” (33), las plantas son las protagonistas. El uso de sus poderes amplía la noción de lo medicinal a conceptos que podrían considerarse antónimos como “venenos, abortivos, pócimas de amor o psicotrópicos” (38). A través de estas propiedades, y los vínculos que propiciaron, las plantas son entidades clave en las relaciones asimétricas de poder que configuraron los procesos de colonización y de la Modernidad

Las preguntas que Boumediene va planteando impactan por su agudeza. Con ellas evidencia otra forma de ver las medicinas, esas sustancias que nos son tan familiares, cuya presentación poco recuerda a las plantas de las que provienen y en nada alude a las historias de colonización que han hecho posible su existencia bajo esa forma aséptica. Esos extractos botánicos que hoy tomamos con tranquilidad para tratar una enfermedad o un síntoma están cargados de una densa historia. Una que puso a prueba el saber médico europeo predominante en el siglo XV; que exigió la experimentación sobre los cuerpos de expedicionarios, indígenas y enfermos; que está vinculada al refinamiento de las estrategias de pacificación tras la conquista, como la implementación de la encuesta; que está atravesada por el silencio y el secreto que mantuvieron indígenas, esclavos, mulatas y mestizas sobre las plantas medicinales. Esta es una historia que se vuelve más rica en la medida en que fragmenta el relato llano y progresivo que suelen contar los vencedores.

En el transcurso de esta investigación el autor va presentando esas preguntas que le acompañaron. Al imaginar, por ejemplo, a Cristóbal Colón y sus acompañantes explorando la isla la Española,

indaga: “¿[c]ómo hablar de un mundo que nunca se ha recorrido?” (75). La respuesta la desentraña de los testimonios de los hombres que llegaron a un continente muy distinto de aquel que esperaban encontrar. Puesto que creen haber atracado en algún territorio asiático, su primera forma de leer ese mundo es a partir de lo que conocen y esperan hallar. Sin embargo, lo extraño se impone: pocas plantas se asemejan a aquellas que anhelaban llevarse de Asia y las prácticas rituales de los indígenas les son más ajenas aún. La desconfianza es una compañera permanente entre los colonizadores que requieren medicinas para tratar sus enfermedades y “mercancías” para comerciar. De este modo, la necesidad les obliga a enfrentarse con frecuencia a una cuestión: “¿[q]ué están dispuestos a tragarse? No hay pregunta más política que ésta” (26).

La colonización del saber está compuesto por tres libros, cada uno de los cuales contiene tres capítulos. Al inicio de cada libro el autor introduce el tema y el recorrido que va a realizar en los capítulos que siguen mediante una nota. Propone, también, entre los libros pausas en las que invita a sus lectorxs a prestar atención a la composición de las imágenes que fueron diseñadas para los frontispicios de algunas publicaciones que estuvieron vinculadas con la colonización. El análisis simbólico de estas imágenes es uno que potencia la lectura de esas diversas formas de “colonización del saber” que tuvieron lugar desde la llegada de los españoles al “Nuevo Mundo”. A modo de cierre, ofrece un capítulo en el que presenta sus conclusiones y un posfacio, en el que establece una analogía entre la colonización del saber y aquel encuentro que tuvo Ulises con la diosa Circe, en el cual intervino el dios Hermes.

Libro I. Un nuevo mundo medicinal

Boumediene nos permite comprender que el “Nuevo Mundo”, en un inicio confundido con Asia, es abordado como un sucedáneo de este último. Las plantas medicinales y especias de Asia y África son las más apreciadas por los europeos. Sin embargo, su alto costo y los riesgos asociados a su comercio (como la adulteración), hacen de las plantas medicinales de América una segunda opción aceptable. Fuera por las necesidades de la conquista o por casualidad, los españoles hacen uso de las medicinas de los

“indios”. Como afirma el autor, a partir de esas necesidades que van surgiendo los europeos transforman y adaptan los métodos utilizados para darle continuidad a la conquista. Después del uso de las armas, la encuesta es uno de los principales instrumentos que implementan tanto para “la conquista de los conocimientos” (53) como para la “pacificación”: el establecimiento del gobierno a distancia.

El acceso a las plantas medicinales y sus usos es una necesidad militar de primer orden, y no sólo para España. De este modo, *la pregunta* se erige como una de las principales estrategias que españoles y otros europeos establecen para acceder al conocimiento de ellas. En la encuesta se reúnen la dimensión política y erudita de la colonización. La manera en que se realiza la pregunta establece un modo de pensar, una forma de evangelizar y censurar; qué y cómo se pregunta es un asunto clave para la *Inquisición* y para los botánicos. Sin embargo, quienes *inquieran* pronto se dan cuenta de que no se pueden fiar por completo de las respuestas de los indígenas. Así, ese conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas debe pasar por sus cuerpos y los de otros que puedan utilizar. De esta manera, hospitales y Colegios se convierten en centros para examinar las propiedades de las plantas. La información obtenida de los indígenas, a la fuerza o de manera voluntaria, y las pruebas realizadas en los “cuerpos viles” son las que posibilitan la escritura de los primeros documentos sobre las plantas medicinales del “Nuevo Mundo”. Publicaciones que presentan “la primera experiencia colonial de la época moderna” (151).

¿Cómo apropiarse de un mundo? Imponer el dominio sobre éste, expropiar su conocimiento y erradicar los modos de percibirlo y vivir en él. En la conquista de estos saberes, el conocimiento que tenían las comunidades indígenas sobre los usos de las plantas es cuestionado a la luz del saber médico europeo y el cristianismo. De esta manera, las plantas son transportadas de manera fragmentada. Separadas de sus ecosistemas y del saber indígena se convierten en mercancías: son medicinas o curiosidades. Aun así, el silencio es ejercido por los indígenas como una forma de resistencia a esa apropiación ejercida por los europeos.

Libro II. El oro amargo de las Indias.

La quina, junto con el guayacán, es unas de las principales plantas medicinales de las Indias que es comercializada en Europa después de la conquista. No existe certeza sobre cómo y cuándo llegó a Europa y circulan dos versiones de la historia sobre cómo los europeos se enteraron de sus propiedades medicinales: en ambas son los indígenas los que sabían de su uso para tratar las fiebres. Aunque las historias sobre este hallazgo divergen, su ingreso al Viejo Mundo como febrífugo está vinculado a los proyectos de explotación del oro en Ecuador, a los jesuitas y a las necesidades militares de los imperios europeos. La economía alrededor de la quina se complejiza por una multiplicidad de factores que Boumediene va relatando a través de diversos testimonios.

Las fiebres intermitentes afectan desde los más pobres hasta las familias reales en Europa, pasando por los soldados, que son fundamentales en los proyectos de conquista y, con frecuencia, se ven diezmados por la “realidad omnipresente” (183) de la malaria – aún no identificada en esa época-. Una vez se ha probado la eficacia de la quina para tratar las fiebres en los “cuerpos viles”, la alta demanda de la corteza incrementa su valor y esto, a su vez, influye en la sobreexplotación del árbol y en su adulteración. A esto se suma que el desconocimiento del árbol dificulta la evaluación de la calidad de la mercancía del otro lado del océano.

En cuestión de unas décadas, desde que la quina empezó a ser comercializada, surgen disputas entre médicos y boticarios que defienden y rebaten su uso medicinal. En un momento en que la corteza del árbol se encuentra desacreditada, el inglés Richard Talbor ha desarrollado una fórmula para suministrarla como tratamiento de las fiebres intermitentes ocultando su característico sabor amargo. Un golpe de suerte le permite demostrar la eficacia de su brebaje al sanar a varios soldados ingleses. Esta noticia llega hasta Carlos II de España y así inicia su “gira por las cortes europeas” (214). Por unas décadas logra guardar en secreto su fórmula, hasta que se la vende a Luis XIV. Una vez revelado el secreto, el interés de Francia, Inglaterra, España, y otros reinos, está

puesto en acceder a un conocimiento más preciso de este árbol y a la planta misma.

Sobre la quina opera un ejercicio de pensamiento que la abstrae de los vínculos que se tejen en los bosques donde es recolectada: “el quino se arraiga en el pensamiento médico del siglo XVII como un árbol sin figura, una mercancía sin identidad botánica” (188). La historia de la quina como medicina y mercancía está llena de tropiezos. Se encuentra en medio de la transformación de la medicina, de la botánica, de las primeras formas de políticas de salud pública en Europa y de los proyectos imperialistas. Acceder al conocimiento y control de ella fue fundamental para la Modernidad y la colonización. Desde la mirada europea la quina no es un árbol, sino “su parte más útil: la corteza” (188). Para Boumediene es evidente el distanciamiento que tienen los europeos con esta planta, que también incluye a quienes ordenan su recolección en los reinos de Perú y la Nueva Granada. Sobre ella se extiende una mirada a partir de la cual “se empiezan a fijar las normas del viaje científico, [...] y se elabora una nueva manera de concebir a la naturaleza y la propiedad” (276). Adicionalmente, el estanco sobre la quina, impuesto por la Corona española, es “el punto de partida de una operación de prospección de la naturaleza americana que se prolongó hasta las guerras de independencia” (276)

Libro III. Rupturas de comunicación.

En este tercer libro, Boumediene presta atención a los silencios, prácticas secretas, censuras y prohibiciones que formaron parte de la apropiación de las plantas medicinales por parte de los europeos. A través de las historias que el autor presenta es posible imaginar el choque de mundos que produjo la conquista y la colonización. Si bien existen diferencias entre las cosmovisiones amerindias, ellas comparten ciertas concepciones, como es el vínculo entre las plantas y las entidades invisibles, que en ocasiones son deidades. Erradicar los rituales que los indígenas tienen con lo invisible, los espíritus y sus dioses, donde las plantas son mediadoras, hace parte de los procesos de evangelización y de gobierno.

En las prácticas del cuidado que son prohibidas por los españoles se evidencian maneras muy diferentes de entender la enfermedad, la medicina y el remedio. La investigación realizada por Boumediene va tras esas “rupturas de comunicación” (291) que se traducen en rupturas en los modos de vida y comprensión del mundo o constituyen estrategias –como el secreto–, “destinada[s] tanto a mantener las maneras de vivir condenadas como a oponerse a la transmisión de los conocimientos requeridos por los europeos” (291). En este sentido, la ruptura de comunicación es ejercida desde los dos bandos.

La prohibición de los rituales ligados a ciertas plantas responde a una concepción europea de lo medicinal que se define por unas propiedades del cuerpo de la planta, en lo cual no se involucra lo espiritual. Si bien muchas de esas prácticas rituales se ven fracturadas, los intereses económicos de los españoles no les permite prohibir el uso de todas las *plantas-deidades*. En una balanza sopesan aquello que responde a la moral cristiana y lo que responde a la rentabilidad. Sin la coca no es posible llenar las arcas de oro al otro lado del océano; prohibido o no, el pulque sigue siendo preparado y consumido por los indígenas en el reino de Nueva España. En el juicio que se establece sobre las relaciones que indígenas, mestizas, mulatas, esclavos, tienen con estas plantas participa una operación que busca el equilibrio entre la rentabilidad, la moral cristiana y la gobernabilidad.

Con frecuencia se nos recuerda que la historia ha sido contada por los vencedores. Acceder, pues, a las otras historias, las de quienes fueron “vencidos”, parece poco factible. Atender al archivo que da cuenta de los procesos de censura, prohibición y juicios es una forma de rastrear esas estrategias de resistencia a la colonización. Si bien la evangelización logró instalar la noción del dios cristiano y del demonio entre algunas comunidades indígenas, con ello no lograron erradicar ciertas prácticas de cuidado con las que sobrevivieron a las lógicas de la explotación y dominación europeas. Lo que bajo la cosmovisión cristiana era un veneno, para una mulata, una esclava, un indígena, era un remedio: no procrear era resistirse a los intereses de los amos que requerían mano de obra; asesinar un sirviente o un amo era una forma de vengarse; consumir

plantas-deidades para ver el futuro, como el ololiuqui, era un acto de desobediencia porque les permitía imaginar otros futuros, donde el apocalipsis se cernía primero sobre los españoles y no sobre los indígenas.

Un comentario personal.

Al leer este libro queda una constante sensación de intriga sobre qué otras perspectivas podríamos hallar si seguimos buscando esas historias de encuentros y tropiezos en los que las plantas transformaron la medicina, la botánica y las prácticas de cuidado, tanto en el “Viejo Mundo” como en América. También, como expresa el autor, podríamos seguir los relatos que quedaron sobre aquello que no circuló –como los desechos y la basura, que son intereses actuales de Boumediene–, pues también esos materiales han hecho parte de las historias de la “globalización”. De igual manera, queda abierta la invitación a conocer sobre los modos en que se transformaron, adaptaron y conservaron los rituales de las comunidades indígenas, que se vieron contaminados por los procesos de evangelización, la censura, la prohibición de las prácticas, el trabajo forzado y la devastación de los ecosistemas.

Para finalizar, este es un texto que nos remite de nuevo a esa cosmovisión Occidental que ha ejercido una división dicotómica jerárquica entre esos ámbitos que ha denominado Naturaleza y Cultura. En los testimonios que Boumediene presenta se evidencia esa valoración de la Naturaleza como recurso: los bosques son arrasados; las plantas son reducidas a mercancías y restringidas a la visión que la botánica europea ha establecido; los vínculos rituales con las plantas son prohibidos; los cuerpos de enfermos, indígenas y esclavos son puestos al servicio de la experimentación médica. En la lectura de este libro, que evita ser un recuento unidimensional de la colonización de los saberes, también vale tener presentes estas palabras del autor: “[l]as plantas medicinales no son conflictivas porque oponen rivales deseosos de apoderarse de un recurso, sino porque oponen distintas maneras de apegarse a las cosas” (397).

Aura María Rendón Lopera

Escobar, A. Osterweil, M. Y Sharma, K. (2024): *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*, trad. Alejandro Reyes, Buenos Aires, Tinta Limón, 301 pp.

Existen ciertos momentos históricos en que la significatividad de los libros o de las lecturas que realizamos adquieren una relevancia particular. En este sentido, atravesando un contexto como el que nos caracteriza, signado por un plano social atomizado, individual y ultraneoliberal, el trabajo interdisciplinario entre antropología, ecología y filosofía, planteado en *Relacionalidad, una política emergente de la vida más allá de lo humano* (2024) de Arturo Escobar, Michal Osterweil y Kriti Sharma, puede considerarse como un faro e inspiración para quienes buscamos consistentemente respuestas frente a este panorama.

Con respecto a este punto, cabe destacar también que el libro fue escrito en el contexto de la última pandemia que atravesamos de forma mundial. Tal como sostienen lxs autores, este habría sido uno de los momentos claves en los cuales la narrativa dominante sobre la vida se habría visto cuestionada, al punto de ponerse en duda su propio funcionamiento. Así, mientras que la misma sostendría la separación jerárquica del humano respecto a la naturaleza y el resto de los seres, la búsqueda del crecimiento económico sin límites y la ontología no relacional, la situación de crisis sanitaria y, en términos más generales, la crisis planetaria con la que convivimos día a día, la habrían develado como lo que es: una forma de concebir a la realidad que no se condice con los deseos de bienestar social, justicia ambiental y supervivencia.

De este modo, para lxs autores, ambos escenarios dejan en claro la realidad de la interdependencia. La categoría de relacionalidad, en efecto, como una narrativa que abarca a todas las formas de vida, funciona como el eje desde el cual comenzar a imaginar otros futuros posibles, más allá de la centralidad de lo humano, ubicándose con este gesto en otro plano desde el cual pensar sobre lo que es real y, por lo tanto, sobre lo que es posible.

Compuesto por una introducción, tres apartados titulados como “recordar”, “optar” y “rehacer”, una conclusión a modo de resumen y un apéndice, este libro nos propone, en consecuencia, un

desafío: ¿seremos meros espectadores de las narrativas que nos constituyen o adquiriremos, finalmente, un rol creativo sobre esas mismas tramas semiótico-materiales en las que estamos inmersxs?

Introducción: La narrativa dominante de la vida no funciona

El libro comienza con una certeza: nos encontramos frente a un escenario de desfuturización y pérdida del sentido. Las promesas respecto a futuros deseables son cada vez más escasas y, por el contrario, la búsqueda de un horizonte se vuelve cada vez más compleja. Como consecuencia de esta situación, lxs autores sostienen la urgencia de optar por una narrativa relacional antes que por aquella legada por la modernidad occidental y europea, bastión del sistema capitalista y neoliberal.

Según esta última, tal como anticipamos, el hombre se comprende, principalmente, como un ser individual y autónomo. Es decir, la misma habilita una forma de ser y de estar en el mundo que lo piensa como separado de la sociedad, de la naturaleza y de otras categorías de humanos. Que es capaz de prosperar por sus propios esfuerzos, asegurándose su propio bienestar individual. Esto provoca, en última instancia, la renuncia a la dimensión colectiva de la vida social.

Tal estado de cosas, por lo tanto, se encontraría legitimado por una justificación de índole ontológica. Por la confusión primaria de que los relatos son hechos. En este sentido, una de las características principales de estos últimos es que surgen por ciertas causas o condiciones históricas. Aquí, la narrativa dominante de la vida se devela en íntima relación con el capitalismo, colonialismo, los genocidios históricos que han acompañado a estos procesos y la lógica de los mercados y desarrollo capitalistas. En otras palabras, tales construcciones no son un producto aislado sino que son funcionales a un estado de cosas; generan los marcos que les dan forma y validez.

Con respecto a esta última idea, sin embargo, Escobar, Osterweil y Sharma afirman que en la actualidad nos encontraríamos en un estadio intermedio; en un punto entre narrativas y, por lo tanto, en una situación que nos invita a tomar

posición en el proceso de diseño hacia una nueva formación ontoepistémica en la cual la relacionalidad sea lo primero, condición fundamental de la existencia, sin por ello tratarse de retornos románticos hacia ciertas formas desplegadas en el pasado, por ejemplo, por las comunidades originarias, ni a esencialismos o a apropiaciones culturales sino a la idea de una recuperación activa de maneras relacionales de ser, conocer y actuar.

Primera parte: recordar

En tal proceso de transición de un estadio narrativo y, por lo tanto, material, hacia otro, lxs autores demuestran cómo es necesario revisitar las historias fundacionales que nos han conducido hacia donde nos encontramos. Así, en este apartado, tanto los discursos biológicos como los provenientes de las ciencias sociales se convierten en los puntos clave de la deconstrucción.

En primer lugar, la biología se comprende como uno de los principales discursos modernos sobre la vida: un discurso que no experimentamos como narrativa sino como mundo real. Según las principales teorías al respecto, los humanos como especie nos caracterizaríamos entonces por gozar de una esencia universal, economicista y jerárquica con respecto al resto de los seres donde, además, el Dios de la historia sería la misma naturaleza.

Ahora bien, tal como sostienen lxs autores, existen otros enfoques, como el propuesto por la bióloga Sylvia Wynter, que permiten concebir al hombre de otra manera. Para ella, en ese sentido, el humano es visto como una *praxis*. Como un híbrido entre *bios* y *mitos* donde ambos aspectos funcionan de manera circular. Es decir, donde nuestras propias narrativas operan sobre nuestras biologías y al revés, reconociendo, con ello, los efectos concretos que producen tanto las prácticas como las narraciones en nuestras existencias.

Por último, en el análisis respecto a los discursos de las ciencias sociales, lxs autores se ocupan de cuestionar las bases teóricas de la teoría social moderna en tanto episteme de la Ilustración, heredera del monohumanismo patriarcal, el racionalismo y dualismo ontológico. En ese sentido, concentrándose

en su abordaje de las categorías de lo humano, la vida, el pensamiento y el ámbito de lo sagrado, analizan sus efectos críticos, buscando, con ello, el paso hacia una episteme postilustrada y hacia otros modelos civilizatorios y de pensamiento que nos ubiquen más allá de los sueños y deseos de la episteme dominante.

Segunda parte: optar

Avanzando con la argumentación, el libro continúa postulando los cambios sociales como áreas específicas donde ver la necesidad y eficiencia de la relacionalidad, poniendo en primer plano ciertas experiencias en las cuales sus deseos colectivos se han visto materializados. En esa clave, el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos y su lucha por acabar con la supremacía blanca se presenta como un ejemplo claro de activación política de la relacionalidad ya que, según lxs autores, este habría sido, además de la búsqueda de una ética alternativa, una lucha espiritual por nuestra comprensión de la realidad al enfrentarse a la colonización ontológica más amplia de la modernidad.

Ciertosivismos, por lo tanto, demuestran haber accionado políticas relacionales aunque, en ciertos casos, no de manera sostenida. Frente a esta situación lxs autores intentan realizar un nuevo abordaje de esos retrocesos y proponen ciertos “deslices” que llevarían tanto a los analistas como a los mismos grupos de activistas a no percibir su potencial transformador. Entre ellos, en primer lugar, malinterpretar el objetivo de los movimientos sociales recayendo en las nociones de fracaso o éxito, entender la diferencia en términos de una cosmovisión dualista, seguir recreando dualismos entre lo individual y lo colectivo y apegarse a la necesidad de distinguir entre lo bueno y lo malo. Para ellxs, en cambio, una relectura de su propio accionar fuera de la configuración modernista podría ser útil para reconsiderar esas experiencias como portales. Como estadios seguidos de iluminación y reoscurcimiento que, sin embargo, conducen en la práctica y, a pesar de la complejidad de la tarea, hacia políticas de relacionalidad que poseen como supuesto la idea de que “la creación de la realidad es política y, por lo tanto, la política es siempre ontológica” (149).

Tercera parte: rehacer

Para finalizar, en este tercer apartado nos encontramos con una profundización de la noción de política relacional a partir de ciertos principios que la sustentarían —contingencia y localidad, imprevisibilidad, falta de clasificación, superación de la distinción moderna entre bueno o malo y la invención del corazón o el espíritu para alcanzar a conocer y ser de forma relacional— al mismo tiempo que con la mención de ciertas prácticas concretas que los llevarían adelante: en primer lugar, el movimiento zapatista en México, luego, el proyecto de abolición de las prisiones y, por último, el activismo espiritual o la justicia sanadora.

El movimiento zapatista dentro de este eje de lectura sería entonces destacable por ser una política que operó con una ontología y epistemología distintas. En tanto levantamiento de los campesinos indígenas que reivindicó su derecho a la propiedad colectiva de la tierra, las formas indígenas de autogobierno, los derechos de la mujer y el rechazo a las lógicas económicas y extractivistas neoliberales, los zapatistas fueron quienes propusieron una visión de autogobierno basada en una mezcla de visiones de la vida indígena y de izquierda sosteniendo una consigna propia relativa al deseo de un mundo donde quepan muchos mundos.

Por su parte, el proyecto de abolición de las prisiones iniciado por Resistencia Crítica a finales de la década de 1990, funciona como una invitación a explorar qué tipos de puentes necesitamos para construir estructuras al interior de nosotrxs y nuestras comunidades para lograr una verdadera liberación, encarnando, con ello, una política relacional. Del mismo modo, según esta lectura, un activismo de tipo espiritual es igualmente necesario en la tarea de repensar las formas de vincularnos con el mundo y lxs otrxs. En este sentido, para lxs autores se vuelve de suma importancia recuperar el ámbito de la espiritualidad el cual ha sido relegado por el campo de lo académico o mismo ubicado en el plano de lo *new age*.

Asimismo, lxs autores destacan una narrativa prometedora surgida en Latinoamérica, capaz de embanderar las ideas trabajadas hasta aquí. Producto de décadas, en el encuentro entre las luchas

territoriales y los debates activistas y académicos, la misma se expresa en una serie de conceptos en disputa tales como territorialidad, comunalidad, autonomía, pluriversalidad, política en lo femenino y reexistencia, demostrando, una vez más, cómo la apuesta por un mundo relacional se ubica en un horizonte cercano y es capaz de verse efectuada.

En síntesis, el texto reseñado resulta ser una lectura de suma importancia para los tiempos en los cuales vivimos. Una apuesta por el futuro donde, dirigiéndonos hacia ese lugar, necesitamos del ejercicio previo de desnaturalización de los mitos que nos conforman para poder elegir nuevas narrativas y formas de estar en el mundo de manera libre y creativa. Para volvemos diseñadores y no meros espectadores de las historias que nos contamos y nos constituyen y, en esa tarea, imaginar y llevar adelante un mundo relacional más allá de la centralidad de lo humano.

Dolores Almudena Defeo

HUSTAK, C. y MEYERS, N. (2023): *Ímpetu Involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*, trad. Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, pp. 77.

Una lee este libro con el mismo interés que suscita una historia de amor que nos atrapa, un chisme profundo, donde imágenes, preguntas y resonancias propias aparecen. Somos y hemos sido en paralelo un poco cada uno de los personajes de la tríada entre planta, insecto y científico. Seguramente ocupamos cada uno de esos roles: la / el obsesionado y metódico, la / el deseada, la / el que quiere ser deseada, la / el que acepta o rechaza, y la / el deseante, por inercia o por interés genuino. Siempre en el orden de lo erótico se es mucho más que dos y encarnamos papeles diversos e intercambiables.

Al leerlo, las orquídeas pasaron a ser por unos días también mi fuente de fascinación y cada vez que miro alguna de ellas por la

calle, la socióloga que soy cree conocer algunos de sus secretos mejor guardados para quien no es cercano a su mundo. Ya no me pasan desapercibidas. También al leer este libro entendí por qué en México, donde viví varios años, un regalo importante que se le hace a una persona que se estima mucho es una orquídea. Siempre pensé que era por ser una planta delicada y costosa, en un país donde las casas están llenas de plantas y flores, algo que forma parte de su cultura. Quizás sea así, pero ahora para mí ese obsequio tiene una profundidad mayor.

En otras palabras, saber qué le pasaba a Charles Darwin con las orquídeas, cuáles afectos y conversaciones aparecían, nos da ganas de conocer más y también nos refleja nuestro propio erotismo y amor.

Una de las primeras ideas que el libro se propone desmontar es aquella vinculada al hecho de que las orquídeas atraen a los machos de las abejas y no les reintegran nada a cambio. Problematizan las autoras respecto a la idea de que la abeja macho: "Intenta copular con ella [la planta] y, sin darse cuenta, se encuentra asumiendo la tarea del transporte del polen, sin contrapartida" (23). Una frase que podría ser interpretada desde una víctima masculina ante los encantos de una cruel fémina. Una abeja macho que simplemente provee y que, aunque pagó la cita, no recibió ni mínimamente nada "a cambio". "La abeja timada", podríamos denominar a este tango.

Para los neodarwinianos, según Hustak y Myers, esto es interpretado como una simple relación de poder y por qué no de manipulación. Una idea de erotismo clásico y un poco antiguada donde el varón propone y la mujer dispone. La bella (la flor) elige o no aceptar a ese varón (insecto) que corteja. Un "encuentro asimétrico" (25) sería para los neodarwinianos, según el análisis de las autoras. Pero frente a este escenario, Hustak y Myers argumentan algo distinto, se corren de lo obvio, de la forma de investigar que busca causas y efectos y miran otras temporalidades y sentidos. La película pasa de blanco y negro y se llena de color. Y en esas nuevas pinceladas aparece el orden de lo erótico, que de orden no tiene nada y nos habla más bien de un reino de lo

mundano, poco trascendental para los discursos científicos anclados solo en una supuesta racionalidad diáfana.

En esa vinculación entre el insecto y la planta se observa la noción de *coquetería* del sociólogo vitalista Georg Simmel (2003): "un quizás que se da en el juego de aceptar y rechazar". En ese plano de las incertezas se configuran las ansiedades, dudas y las ataduras del erotismo, que en este caso dan lugar a la relación entre las plantas, el insecto y el científico. Lo que sobrevuela es un interés recíproco, "buscan activamente ser afectadxs". Y aquí resulta rica la noción de *vinculaciones afectivas* de Norbert Elias (1999), la cual remite a que necesitamos de lxs otrxs para la satisfacción o insatisfacción propia. Es decir, el término vinculación afectiva habla de un nosotrxs frente al icónico mundo del yo, sobresaliente en la fase del capitalismo actual.

Las autoras se valen del feminismo materialista para examinar la afectación y la agencia. Las plantas se comunican a partir de la *volatilidad*, pensada como una forma de *vocalidad*. De aquí la importancia de los estudios del giro afectivo y el feminismo, como teorías generales y lentes para pensar distintos fenómenos y no solo aquellos concernientes al género. En este libro sobre plantas, insectos y humanos podemos reactualizar la importancia de estas teorías. No es solo un tema de las ciencias humanas y sociales; la ecología también es interpelada por estos discursos.

Dice David Lapoujade (2022, 21) que unx no existe por sí mismx: "toda existencia tiene necesidad de intensificadores para acrecentar su realidad. Un ser no puede conquistar el derecho de existir sin el auxilio de otro, al que hace existir". Y en ese (co)existir sobresalen tensiones, engaños, incertezas y verdades. En cada una de estas figuras podemos pensar que se establecen lazos, se generan sentires, acciones y reacciones, y en el caso de los humanos neurosis variopintas.

Las autoras proponen como apuesta política y científica: lo *involutivo*. Tensionan absolutamente lo que piensa cualquier persona cuando se nombra a Darwin: "evolución". Hacen una relectura total de este ser sagrado y lo vuelven profano, tanto como es el mundo de los amantes y de lo erótico. Lo colocan muy lejos de

las certezas, del método y de la sistematicidad. Hustak y Myers formulan una *ecología afectiva* moldeada por el placer, el juego y las proposiciones experimentales. Y esto me invita a la pregunta sobre lo erótico afectivo hoy, más allá del reino biológico: ¿qué nos resuena más al hablar del erotismo desde nuestro fuero interno: la lógica de "que sume", lo higiénico y súper conceptualizado respecto a lo que nos sucede, o el barro de lo incierto, lo fugaz y contingente de lo erótico? ¿En el erotismo prevalece el empoderamiento o lo difuso e incoherente del encuentro con otrxs? No quiero antropomorfizar de manera vaga, sino más bien apuntar, como hacen las autoras, hacia las *resonancias* del orden erótico en las *confederaciones humanas y no humanas*. Frente a una lectura del *andros*, racional e instrumental, ellas nos ofrecen ver otra cosa: una epistemología feminista e interdisciplinaria que abre más que cerrar, que no nos brinda soluciones, sino que nos invita a sumergirnos en el mundo total y por momentos incomprensible de lo erótico. Nos convocan a un ejercicio que ya parece casi imposible en el mundo de la Inteligencia Artificial: reflexionar desde lo pulsional. Algo que en sí mismo parecería antitético.

La página 28 del libro se vuelve teatral, nos sumerge en esta historia de amor entre humano, planta e insecto a partir de una escena que dispara la imaginación de quien lee y la llena de colores, muebles y hasta de temperaturas. La escena muestra a Darwin como el más humano de los científicos, sentándose en su casa en las afueras de Londres, quizás recién despierto, seguramente tomando un té, y yendo antes que nada a ver lo que lo fascina: las orquídeas. Imagino que hace frío y, como quien está enamoradx de su objeto/sujeto de estudio, como sabemos todxs quienes investigamos, se sienta y documenta los detalles sutiles de la anatomía de insectos y orquídeas. Sin embargo, en vez de solo mirar, él juega con ellxs, se mete e interactúa. Da cuenta de lo obvio, que la ciencia no es objetiva y la subjetividad tiene un papel preponderante en nuestras elecciones y formas investigativas.

Darwin intervenía y jugaba con las orquídeas e insectos para asumir roles de polinizador y polinizado. Materialmente sucede algo: hay polinización pero no de manera meramente mecánica. Esto también nos habla sobre algo que introduce antes, de que lo

erótico y el amor son, como dice Maximiliano Marentes (2020): “mucho más que dos”; hay condiciones externas, recuerdos, fantasías, traumas, así como otros actores y actantes, redes y terceros que participan para, en este caso, el encuentro de a dos. Pero Darwin no solo influye desde afuera, sino que son tres. En ese tres se abre el mundo a la confederación de humanos y no humanos. Hay comunicación entre lo que Darwin les genera y lo que la orquídea y el insecto le generan a él.

Si bien la relación entre Darwin y las orquídeas resulta más evidente en el texto, me interesa brevemente hacer énfasis qué sucedía entre Darwin y los insectos. Las autoras mencionan, al pasar: “Darwin quedó atrapado, junto con los insectos, en la órbita de plantas seductoras”. Más que ir a las plantas, me interesa reflexionar sobre estas “masculinidades humanas y no humanas” operando en un mismo sistema de rol: intervenir y buscar la aceptación. Seguramente debía haber risas y complicidades ante las coincidencias, pero también frustraciones y celos ante lo que no sucedía, entre la planta y él, entre los tres pero también entre ellos dos. ¿Cómo se identificaría y qué le disputaría Darwin a esa otra masculinidad no humana?

Otro punto en el que me quiero detener es en las discrepancias que tienen, a mi parecer, Hustak y Myers con el propio feminismo. El movimiento de las autoras es doble. El primero ya lo he ido desarrollando. A partir de su análisis, le disputan saber y, por ende, poder, a las miradas hegemónicas respecto a Darwin dentro de la biología y la ecología. Estas son más cercanas a una idea androcéntrica de la ciencia, a la que no le interesa pensar la clave afectiva y donde la agencia que los neodarwinistas le otorgan a las plantas, es meramente “tanguera”, es decir, en este caso quizás, un poco misógina.

Pero lo que llama más mi atención es su segundo movimiento teórico, a partir de la discusión que esgrimen, como comentaba párrafos atrás, con el propio feminismo. Contra aquellos enfoques feministas que podríamos llamar victimistas. La propuesta de Hustak y Myers frente a estos es, en cambio, sobre el deseo incómodo y la fluidez. La mirada victimista postula dentro del reino

biológico la actividad animal del insecto frente a la pasividad de la planta. Ellas se corren de estas lecturas direccionadas del placer y vuelven a mostrar la afectación recíproca aun en aquello que parece inerte.

Asimismo, para discutir con una mirada de un feminismo que podría ser más victimista, las autoras muestran la intervención de un varón que, más que solo imponerle una forma humana a la planta, embarca su cuerpo en las siluetas particulares de estas flores. Pero como en todo erotismo, si bien hay sinergia y ternura, también ellas nos hablan de tensiones, de prácticas violentas y que restablecen jerarquías, seguramente en este caso de la búsqueda de dominio humana sobre lo biológico, tanto hacia el insecto como hacia la flor. El orden de lo erótico se moldea difusamente, siempre de forma contradictoria, en una tensión entre amor y violencias, silencios y palabras, juegos, placeres y dolores que llevan a una afectación recíproca, con o sin intencionalidad claras. Esto no sería otra cosa que la noción de sociabilidad de Simmel (2003), en este caso entre mundos humanos y no humanos.

A partir del tratado de Darwin, "Sobre los diversos artilugios mediante los cuales las orquídeas son fecundadas por los insectos", las autoras proponen un hito fundacional de su ecología afectiva. En su texto dan lugar al cuerpo interviniente, al cuerpo sintiente, al *ímpetu del enredo*, a la *danza* de la (des)unión entre corporalidades, cosas, seres y entes. Hustak y Myers dan cuenta de que lo pasivo y lo activo no existen de manera fija, más bien se suceden de forma intercambiable y fluida, como dos cuerpos que bailan o marcan un compás, siempre con tropiezos. Este es un texto de lo *interespecífico* pero también de la *interdisciplinariedad* que invita, desde todas sus aristas, a profanar lo sagrado de una ciencia en mayúsculas y poner la lupa en los tirones que nos genera le otrx, cualquiera sea.

No obstante, si bien este libro nos habla de esa afectación recíproca, también retoma la agencia y la *singularidad* de las partes que intervienen, tal como lo hace el psicoanálisis en su terapéutica. Nos habla de comunicación y vinculación, pero también de diferenciaciones y elecciones. Pese a que no podemos evitar la

confederación entre humanos y no humanos, tampoco podemos escapar de lo singular.

Por último, no pretendo extrapolar la psique a la planta –eso sería llevar y traer conceptos sin recaudo de una disciplina a otra, una total antropomorfización sin mediaciones–; simplemente me valgo de esta idea del psicoanálisis para pensar en los distintos niveles de análisis del libro: lo relacional y lo singular de y entre humano, insecto y planta. Dicen las autoras en la página 75: "Las plantas son generadoras de *diferencia*, permanentemente llevan adelante experimentos para improvisar nuevas maneras de articularse, para registrar nuevos tipos de diferencia en el mundo, y para inventar nuevas maneras de *hacer diferencia* en el mundo". Se articula de manera transitoria, asimétrica y tensionada. Más que de determinismo, este escrito nos habla de práctica y existencia en ese hacer.

Ímpetu involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos es un libro sobre la vitalidad, conectado con lo material, lo imposible de la perfección en términos apolíneos. Al contrario de la perfección, nos muestra la belleza del gris jaspeado, noción que retomo de la socióloga boliviana Rivera Cusicanqui (2018). Para la autora, ese gris, si se lo mira de cerca, es la combinación de negros y blancos. Por allí, en la contradicción, la unión y el conflicto, transcurre más bien la vida. El texto es un compendio de habilidades, afectos, enredos, rupturas y sinergias, lleno de creatividad y curiosidad.

Mariana Palumbo

PARENTE, D. (2024): *Como hacer cosas sin palabras. Una filosofía materialista de la técnic*, Adrogué, La Cebra, pp 242.

Como hacer cosas sin palabras se propone, desde su introducción, como una entrevista con los artefactos impulsada por un desencanto generalizado hacia los términos consagrados por la filosofía de la técnica. Prestando especial atención a las relaciones interobjetivas, Parente ensaya un desplazamiento respecto del eje

de una tradición filosófica que, a lo largo del siglo XX, relegó la materialidad al rol de soporte o instrumento. El libro no trata únicamente de interrogar a los objetos de museo ni a los artefactos privilegiados por la historia de la filosofía de la técnica. En su lugar, formula una pregunta contrahegemónica, casi bastarda, que extiende el campo hacia aquellos materiales minorizados, materiales que el pensamiento antropocéntrico suele dejar fuera de campo: cacharros, tecnologías rotas, usos no intencionales o desviados.

En sintonía con trabajos como *Atlas de la IA* (Crawford, 2022), *Cómo hacer cosas sin palabras* continúa una línea crítica que cuestiona las narrativas desmaterializadas de lo técnico, señalando el borramiento de las condiciones materiales que hacen posible el “milagro” de la inteligencia artificial. En este sentido, el libro arrastra al centro aquello que históricamente habitó la periferia y subvierte las jerarquías que oponen el sujeto al objeto, lo humano a lo no humano, lo funcional a lo desviado, lo útil a lo residual. Esta operación se sostiene en una filosofía de la cultura material entendida como red de hibridaciones entre humanos y ambientes, asumiendo la tesis posthumanista del *continuum* naturaleza-cultura-técnica. Así, Parente lleva a cabo un movimiento de desterritorialización que busca rematerializar los escenarios artificiales, reconfigurar las relaciones interobjetivas, ecologizar la pregunta por el mundo artificial y reconocer la dimensión extra-social e inmanente de los artefactos técnicos.

El libro comienza por remarcar que la unidad de análisis que se sostendrá a lo largo de la argumentación no es atomista sino relacional. En el primer capítulo, “La filosofía de la cultura material y la hibridación entre humanos y ambientes” se presenta la noción de hibridación entendida en términos de contaminación. Esta no remite a una fusión armoniosa ni a una mera superposición de elementos, sino a una interacción históricamente recurrente entre componentes heterogéneos que, al entrar en contacto, se afectan y transforman mutuamente. Así, la hibridación implica no solo que los objetos se contaminan de agencia al inscribirse en prácticas humanas, sino también que los humanos se contaminan de agencia al habitar una cultura material. Se trata, entonces, de una relación

de co-constitución, donde las formas agenciales más básicas se entrelazan con los entornos que construimos y que, al mismo tiempo, nos configuran. En este marco, la agencia ya no puede pensarse como una propiedad exclusiva de los sujetos, sino como el resultado de una red dinámica de acoplamientos entre cuerpos, materiales, infraestructuras y sistemas técnicos. Reflexionar desde la noción de hibridación implica también rechazar tanto el determinismo tecnológico como el instrumentalismo, dos perspectivas que presuponen relaciones unidireccionales entre lo técnico y lo social. Frente a esa oposición, el libro insiste en que los complejos entrelazamientos entre agentes humanos y no humanos imposibilitan trazar una frontera nítida entre lo puramente social y lo puramente técnico. Retomando la noción de intra-accion de Barad (Barad, 2003), el autor busca enfatizar que una filosofía materialista de la cultura material no puede limitarse a replicar las preguntas tradicionales del campo, sino que debe enmarcarse en una reflexión más abarcativa sobre la hibridación, entendida como una trama de acoplamientos particulares entre humanos y ambientes, donde convergen objetos materiales, prácticas y habilidades. En esta clave, y en sintonía con los desarrollos de los nuevos materialismos, se trata de repensar una serie de problemas clásicos y contemporáneos desde un nuevo repertorio conceptual, sostenido en la premisa básica de que no hay cultura inmaterial: toda práctica cultural se ancla, se media o se reproduce en y a través de formas concretas de materialidad.

Entre los principales adversarios teóricos señalados por el autor se encuentra el textualismo, un enfoque que sitúa el análisis de los artefactos en el plano puramente semiótico o discursivo y simultáneamente sostiene la primacía del sujeto cognoscente, relega lo material al rol de soporte funcional y consolida una distinción tajante entre lo mental y lo material. En contraposición, Parente reivindica una filosofía de la cultura material que busca restituir la agencia no discursiva de los objetos y rematerializar los procesos de interacción que constituyen nuestras prácticas cotidianas. Con el fin de subrayar la relevancia de este giro, el segundo capítulo se detiene en una serie de aporías del textualismo y, más ampliamente, de cierta tradición de la ciencia cognitiva que parte de una metafísica representacionalista centrada en la mente humana y los estados

mentales intencionales como punto de partida explicativo. Contra este marco, Parente argumenta que los artefactos no pueden reducirse a productos de la intención humana ni a extensiones del pensamiento: su agencia es co-constitutiva y se manifiesta en prácticas donde los objetos no solo responden a un diseño previsto, sino que desbordan sus funciones asignadas, exceden el uso prescripto y participan activamente en las configuraciones materiales que los integran. El argumento central rechaza la idea de que exista una relación privilegiada, como la de uso o diseño, que defina lo artefactual de forma estable, ya que dicha presuposición arrastra sesgos antropocéntricos que desconocen la multiplicidad, heterogeneidad y ambigüedad de las relaciones entre humanos y objetos. En este sentido, una filosofía materialista de la cultura material no puede obviar que “efectivamente los artefactos y las habilidades necesarias para fabricarlos y ponerlos en uso en prácticas adecuadas se desarrollan al unísono” (75). La agencia, por lo tanto, no es exclusivamente humana: se distribuye en relaciones múltiples, afectivas y enmarañadas, donde todo objeto técnico deviene una superficie pasible de desobediencia, desvío o reappropriación. Este enfoque anticipa conceptos que el autor desarrollará en los capítulos siguientes, como la relación entre función y uso, entre uso y consumo, la dimensión afectiva y temporal de la materialidad, y una noción de *performance* centrada no en lo que los objetos significan, sino en lo que hacen dentro de redes materiales y situadas.

En el tercer capítulo se formula quizá la apuesta más fuerte del libro: la ecologización por la pregunta de la técnica. Sólo mediante este giro se vuelve posible una filosofía materialista de la cultura material; un enfoque no antropocentrado, capaz de pensar la agencia más allá del sujeto humano y de atender a la densidad de las relaciones interobjetivas que configuran nuestras prácticas. Esta propuesta se despliega en tres claves: el paisaje de tareas, la codependencia entre objetos y los ecosistemas artificiales. En primer lugar, el concepto de *taskscape* o paisaje de tareas, retomado de Ingold (Ingold, 1993), permite comprender la co-constitución entre agentes y artefactos en el marco de entramados dinámicos de actividad: cada tarea adquiere sentido en función de su posición dentro de un conjunto de acciones entrelazadas, marcado por la

interactividad y la resonancia mutua. En segundo lugar, la ecologización insiste en la codependencia entre objetos, desplazando la mirada desde funciones predefinidas por un agente humano hacia las marañas (*entanglements*) de relaciones interobjetivas que anteceden y condicionan la emergencia de propósitos técnicos. Esta perspectiva se apoya en la noción de *meshwork*, también propuesta por Ingold, que subraya la relationalidad constitutiva de todas las entidades: “un objeto deviene tal o cual objeto cuando se pone en movimiento y cuando se relaciona con determinados flujos de actividad y con las otras cosas del ambiente, que incluye por supuesto a los humanos” (107). En tercer lugar, se plantea la necesidad de pensar los artefactos como parte de ecosistemas artificiales, donde su eficacia no se explica por una funcionalidad aislada sino por su inscripción en entornos materiales complejos. En este marco, la noción de *affordance* es central para comprender los modos en que los objetos, en tanto configuraciones situadas, sugieren o habilitan posibilidades de acción encarnadas, ajustadas a la escala corporal del agente y a su campo perceptivo.

Una segunda apuesta fuerte del capítulo 3 se vincula con el modo en que la ecologización permite repensar la función estabilizadora de ciertos artefactos en virtud de su relativa robustez material. Es decir, pensar los artefactos no como instrumentos sino como nudos de articulación que direccionan la acción y permiten percibir determinadas *affordances* en determinado entorno. En este sentido, la cultura material opera como soporte activo: sedimenta prácticas anteriores y al mismo tiempo estabiliza nuevas formas de ser y hacer. Esta perspectiva introduce una política de la técnica que reconoce la circularidad entre artefactos y prácticas, y desplaza el foco desde la intención de diseño hacia la dinámica misma de los entornos híbridos en los que operan. De allí la fuerza de la afirmación que da título al libro: “El diseño técnico es precisamente un modo concreto de hacer política *con y a través* de cosas materiales. Se puede hacer cosas sin palabras y la cultura material es el mejor ejemplo de esa performatividad silenciosa no lingüística” (136). Esta tesis implica una inversión radical del esquema textualista: la intención del diseño no es el punto de partida de lo técnico, sino un posible efecto de los modos concretos de operar en redes materiales.

Los objetos no solo portan funciones: hacen cosas sin necesidad de instrucciones explícitas o mediaciones discursivas.

La inversión del esquema textualista tiene fuertes implicancias políticas, ya no en virtud de los valores acarreados por el diseño, sino de su impacto efectivo en la cultura material. Desde esta perspectiva, el enfoque materialista del libro apuesta por visibilizar aquellas infraestructuras que, aunque no tienen la apariencia de objeto, configuran redes que sostienen silenciosamente nuestras prácticas. Aunque el debate contemporáneo sobre la inteligencia artificial se concentra en los sesgos algorítmicos, suele desestimarse el peso de los sesgos materiales, lo que vuelve urgente visibilizar las infraestructuras como operación de desminorización. Sólo así el debate político puede estar a la altura de las exigencias materiales que plantea el presente técnico. En una época marcada por la multiplicación y la hiperespecialización de los artefactos técnicos, el proceso de expansión del ambiente artificial intensifica la cajanegrización: cuanto más complejos y específicos se vuelven los dispositivos, más opacas resultan sus condiciones materiales de acceso, intervención y comprensión. Sin una filosofía materialista de la cultura material que acompañe críticamente esta proliferación, lo técnico corre el riesgo de volverse políticamente ilegible. Visibilizar estas infraestructuras equivale a des-cajanegrizar (*unblackboxing*) los sistemas materiales, desafiando el monopolio interpretativo de expertos, corporaciones o instituciones estatales. Esta operación adquiere una urgencia particular en el contexto del auge de la inteligencia artificial, donde la falta de transparencia y explicabilidad de muchos modelos, especialmente aquellos basados en *deep learning*, refuerza la opacidad técnica y el cierre político de las decisiones algorítmicas. Así, seguir los materiales en el cauce vivo de las prácticas, y desestabilizar la caja negra de los dispositivos, es también una forma de disputar las condiciones bajo las cuales ciertos actores pueden intervenir, decidir y reconfigurar los modos de hacer mundo.

Retomando la distinción de Simondon entre *tecnicidad genuina* y *sobrehistoricidad*, el capítulo 4 introduce una clave conceptual que permite repensar la performatividad técnica más

allá de la función asignada. Mientras la sobrehistoricidad remite a los significados sedimentados en los usos y valores sociales de un artefacto, la tecnicidad alude a su modo específico de operar dentro de una red material dada. Esta diferencia habilita una comprensión más fina de la acción técnica como aquello que excede lo semántico, y que se despliega en el plano del funcionamiento concreto. En continuidad con este planteo, el libro concluye con una reflexión sobre la agencia material, noción que actúa como hilo conductor de toda la propuesta teórica. A lo largo del último capítulo se trazan los aportes y limitaciones de diversos enfoques contemporáneos sobre la agencia de los objetos. Tras considerar las perspectivas de autores como Latour, Ingold y Malafouris, Parente subraya la necesidad de pensar una forma de agencia que no resida en propiedades intrínsecas sino que emerja del entrelazamiento material que configura las ecologías artificiales. En este marco, la agencia ya no es exclusivamente humana ni puramente técnica, sino co-constitutiva: se activa en redes complejas donde convergen estructuras materiales, prácticas estandarizadas, destrezas incorporadas y sistemas simbólicos. Tal como sostiene el autor, “no hay agencia que no se encuentre andamiada en algún aspecto de la cultura material, no hay agencia sin entrelazamiento material” (221). Esta perspectiva permite comprender el potencial de cada entidad artificial no como una propiedad autocontenido, sino como una potencia relacional que depende del funcionamiento de un ecosistema artificial previo. La agencia, entendida en este sentido, está siempre andamiada: se expresa en el interior de nichos complejos formados por artefactos, saberes operativos, instituciones y flujos afectivos que condicionan tanto las posibilidades de acción humana como el despliegue técnico. Se trata, en definitiva, de una agencia distribuida, situada y relacional, coherente con una filosofía materialista de la cultura material.

En definitiva, *Cómo hacer cosas sin palabras* no busca clausurar los debates que atraviesa, sino abrir nuevos caminos de indagación. El libro se presenta como una invitación a detenerse en los pliegues, a no conformarse con el escenario principal, sino a transitar los caminos polvorrientos del backstage técnico. Una invitación a no clausurar el problema de la técnica, sino a espesarlo, abrirlo, ecologizarlo. Su gesto no es el de la conclusión, sino el del rodeo

crítico: insistir en las mediaciones materiales, reconocer el espesor técnico de nuestras prácticas, desarmar las dicotomías que durante siglos rigieron el pensamiento moderno. Con una curiosidad que se extiende a lo torpe, sucio y fallido, Parente ubica en el centro lo oculto tras la escena principal: andamios, cables y paredes de hormigón; materiales sin prestigio que constituyen el backstage material de los artefactos celebrados. Materiales enmarañados, infraestructuras que no exhiben la apariencia de objeto sino de red. El libro invita no solo a mirar más de cerca el ordenador de datos, sino a atender también al entramado de concreto, polvo y metal que hacen posible el cuarto que lo contiene. Al desplegar una filosofía materialista de la cultura material que combina precisión conceptual y sensibilidad política, Parente consigue reponer las condiciones invisibilizadas de lo técnico y renovar, desde un lugar menor, lo que los artefactos hacen y cómo configuran, junto a nosotros, modos de hacer sin mediación discursiva.

Mia Cohen