

RESEÑAS

Alizart, M. (2020): *Golpe de estado climático*, trad. Manuela Valdivia, Adrogué, Ediciones La Cebra, pp. 80.

El texto comienza situando el problema ecológico en la conciencia social que se tiene sobre el modo de vida, producción y consumo que se sostiene en la vida contemporánea. Sostiene el autor que hay una inercia en los sistemas económicos y políticos que llevan a medir los costos de nuestras acciones solo en el rédito a corto plazo. Ni siquiera el COVID-19 ha logrado frenar dicho movimiento. Pues, al segmentar el impacto mortal en ciertos grupos no productivos de la sociedad, el sistema político evalúa que se puede sacrificar a “esa gente” en vez de poner en riesgo los intereses económicos. Esta misma lógica de cálculo opera en relación con la ecología.

La crisis ecológica amenaza directamente a los pobres, a las poblaciones indígenas de África, Asia y Medio Oriente, a las personas de color, etc.

Que la crisis ecológica no le moleste a nadie, que algunos incluso hayan decidido instrumentalizarla para operar un verdadero Golpe de Estado contra nuestras democracias, lamentablemente, es la hipótesis que ya no podemos seguir descartando si queremos explicar por qué, a pesar de todo lo que hoy por hoy sabemos sobre el clima, la causa ecológica retrocede (p. 11).

En la actualidad sobran evidencias sobre el conocimiento de los diferentes Estados sobre el calentamiento global y el cambio climático. Afirma Alizart que los precisos informes sobre el tema vienen circulando desde hace 40 años. Aquí se han evaluado los costos y los beneficios de migrar de una industria fósil a las energías renovables. Ralentizar y subir los costos de la producción es poner en peligro el crecimiento. En este sentido, la crisis ecológica se convierte en el golpe de suerte que el capitalismo del desastre necesitaba para extender su control a través de series productivas que cumplen ciclos de destrucción/creación que permiten la purga del sistema. Se genera una producción de riqueza ficticia mediante el endeudamiento donde las ganancias quedan en el sector privado y las pérdidas se nacionalizan. Se pregunta Alizart ¿quién va a pagar las pérdidas de las empresas petroleras cuando se desplomen? Los movimientos ecológicos señalan al sector bancario, mientras es sabido que volverá a caer sobre los sacrificios de la clase media en beneficio de los intereses del Gran Capital. En el capítulo 3 del libro, a partir de las figuras políticas de Trump y Putin,

el pensador presenta la noción de *carbofascismo* para definir el populismo contemporáneo luego de la crisis económica del 2008. Tres rasgos comunes de dichos populismos son la estigmatización de las élites, la pasión por las industrias fósiles y la negación de la crisis ecológica. Las nuevas versiones de populismo han evolucionado hacia alianzas que permiten un aplastamiento de la clase media: un proletariado en harapos y una pequeña burguesía desclasada. A la clase media ya no le importa la ecología porque no tiene nada que defender. La ecología es un problema de propietarios y la crisis climática habilita el enriquecimiento de unos pocos además que resuelve el agotamiento de recursos a través de una purgación poblacional gerenciada por la política y no por la selección natural. La crisis ecológica se presenta no solo como el arma para un crimen perfecto en que los culpables son el liberalismo y la modernidad, también como la oportunidad que encontró el capitalismo para perpetuarse. El problema es que hay una lucha contra el capitalismo que debe ocuparse primero de dicha crisis que en realidad es una metamorfosis de este.

Supuestamente, el cambio climático nos afecta universalmente sin distinción de clase, raza y género, sin embargo, se vuelve evidente que dicha afirmación es una falacia. Pues, la crisis ecológica hace distinciones afectando más a jóvenes, pobres y países en vías de desarrollo que a jubilados, ricos y países prósperos. La decisión política de no hacer nada es un exterminio en masa. El desastre climático tiene autor, origen y responsables. No puede ser catalogado como una catástrofe imprevisible ya que es la consecuencia del hacer del hombre. El negocio de la serie contaminar-limpiar-reciclar es llevado a cabo por los grandes capitales. Por ello, es necesario reducir el consumo y consumir de forma responsable. Se debe exigir la inversión de dinero público

en la investigación sobre los bioplásticos, el biocarbón, la carne sintética, las energías renovables; que tantas hectáreas sean requisicionadas cada año para instalar máquinas gigantes de captura de carbono, para plantar allí millones de árboles, setos, malezas, para financiar la instalación de tantos permacultores como sea posible (p. 63).

Alizart entiende que todavía tenemos la posibilidad y el deber de tomar el control del ciclo termodinámico del planeta. En esa línea de pensamien-

to convoca a volver a lanzar el proyecto marxista en una lucha concreta contra el *carbofascismo*. Esto es posible si (re)descubrimos este nuevo paradigma como objeto de nuestras acciones y no una lucha abstracta contra el capital. La lucha contra el calentamiento climático y la extinción de la biodiversidad es un asunto de dignidad más que de supervivencia, ya que el ala política que sostiene el *carbofascismo* como metodología también tiene su solución efectiva pero debemos resistir contra ella. Y cierra exhortándonos:

Debemos procurar que se haga justicia *para* que el mundo sea salvado. Tenemos que volver a tomarnos el mundo como los *sans-culottes* se tomaron la Bastilla, como los insurgentes de 1917 se tomaron el Palacio de Invierno [...]. Tenemos que abolir el conflicto entre el hombre y la naturaleza (p. 77).

Juan Pablo Sabino

Bratton, B. (2021): *La terraformación. Programa para el diseño de una planetariedad viable*, trad. Toni Navarro, Buenos Aires, Caja Negra, pp.160.

Bratton presenta un manifiesto urgente, con una estructura filosófica sólida y una fecha límite: 2030. Se podría decir que hackea el sentido común, lo instaurado como bienpensante socialdemocracia y progresista. Frente a los catastrofistas culposos que asumen que el colapso ecológico fue bien ganado por el desarrollo tecnológico e industrial, opone argumentos que derriban los amodorrados anaqueles que clasifican la planificación como “fascista”, lo artificial como “el mal”, el universalismo como “colonial”, la totalidad como “imperialismo” y, por sobre todo, la mitología como “el antídoto al racionalismo”; el programa de terraformación que plantea el libro se declara: “proplanificación, proartificial, anticolapso, prouniversalista, anti-antitotalidad, promaterialista, anti-antileviatán, antimitología y prodistribución igualitaria” (p. 21).

En el prefacio se revela que la escritura del libro parte de un programa de investigación de diseño urbano que se llevó a cabo en el Instituto Strelka de Moscú, y su escritura data de julio de 2019. Allí se dan indicaciones de cómo debe leerse el libro: “cada párrafo puede ser leído de

manera independiente, pero el orden es importante" (p. 19); no dice por qué, pero el orden importa porque sigue una argumentación. El término *Terraformación* indica la transformación de los ecosistemas de otros planetas o satélites para que sean capaces de soportar una vida similar a la de la Tierra. Ahora bien, lo que plantea el programa es el desarrollo de un proyecto de diseño planetario que *terraforme* la propia Tierra para que esta pueda seguir siendo una anfitriona viable para sus propias formas de vida. En tanto que las ciudades son "la red planetaria mediante la cual los humanos ocupan la superficie de la Tierra", el diseño urbano se pregunta ¿cómo ocupar?, con la premisa de que "el futuro debería convertirse en algo que podamos tanto prevenir como alcanzar" (p. 21)

El libro se divide en siete secciones que polemizan con los modos dominantes de la planetariedad alrededor de distintos puntos claves y discuten con la filosofía y el diseño que los sustentan.

1. ESTRELLA NEGRA

La imagen como problema: "la imagen es lo opuesto a lo que ellos llaman un espejo, pues lo que muestra no es a ellos mismos en el mundo, sino el abismo en el que nunca podrán reflejarse" (p. 32). Se plantea un nuevo giro copernicano a partir de la fotografía *Agujero Negro*. Esta imagen no fue tomada por una cámara convencional, sino que fue construida a partir de los datos producidos por una red de telescopios sincronizados, desde Groenlandia hasta la Antártida, para enfocar al mismo lugar. En este caso, la propia Tierra se transformó en la cámara, se concibió como una superficie sensorial, dando cuenta del vacío omnívoro que nos rodea. "[A] veces se concede a la representación un estatus especial por el que se considera que es más probable que esta sea la causa de lo representado y no a la inversa" (p. 26). La imagen *Agujero Negro* se contrapone a la imagen de *La canica azul*, la Tierra vista desde lejos como una pequeña pelota. Esta nueva imagen cambia la perspectiva y el modo de concebir el planeta Tierra y convierte a los humanos en un residuo mediador, privilegiado, que pone en marcha una cognición más generalizada, la de la Tierra y exige entonces, por sobre todas las cosas, un régimen planetario diferente.

2. EL PLAN ARTIFICIAL

La IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) estipuló que el colapso climático, si no se hace nada hasta entonces para eliminar las toneladas de CO₂ en la atmósfera, sería en 2030. Misma fecha en que los economistas especulan que se producirá el “colapso social” a causa del avance de la automatización y la expansión de las inteligencias artificiales. Los plazos no son casuales sino causales. La solución al problema solo podrá surgir a partir de un replanteamiento radical de los medios geotécnicos, a partir de un plan que abrace “lo artificial” no como sinónimo de lo falso, sino como “el rastro de intencionalidad y diseño dentro de los patrones de surgimiento y viceversa” (p. 39). La división cultura/naturaleza no protegió a esta última, sino que la elevó a un ideal trascendental y habilitó la idea de que no estamos alterando el planeta porque no podemos. “La negación del cambio climático se basa en parte, en un persistente rechazo a incluir a la humanidad dentro del profundo flujo de planetariedad artificial para proteger una visión del mundo que da a nuestra cultura un significado particular” (p. 42). La *terraformación* está alineada con lo artificial tanto como con la planificación y exige un plan que involucre una geoeconomía, una geotecnología y una geopolítica.

3. LA AUTOMATIZACIÓN COMO ECOLOGÍA

Se necesita un giro copernicano para dejar de lado el “diseño centrado en el ser humano” y sus efectos psicologizantes, individualizantes y antropocéntricos. “En nombre de la satisfacción de los deseos fértiles del individuo, hemos acabado creando un desierto” (p. 57). Lo geotécnico implica lo geopolítico. La exigencia más audaz es extremar la automatización a pesar del desencanto que pueda implicar, considerando que la infraestructura automatiza la decisión, cierto riesgo de despolitización. Pero frente a este riesgo, Bratton da un paso más allá y se pregunta si no sería democratizante tener un axioma infraestructural en vez de tener sujetas las necesidades de muchas personas a las decisiones de unos pocos. Es por lejos el apartado más controvertido. Aquí se presenta también cierta sospecha frente a la idea de que “la cultura” implique un bien en sí mismo que esté por encima

de la biosemiótica funcional y se plantea que el único modo de *terraformar* la Tierra es echar por tierra el antropocentrismo.

4. RÉGIMEN: TODA TU BASE

La intensificación recursiva de lo político definido como simbolización performativa también puede desvincular la ideación del efecto, y el foro público del progreso real. Fomenta tanto las reuniones ocasionales en torno a significantes cromáticos genéricos (Revolución Naranja, Chaleco Amarillo, bloque negro, banderas y marcas) que ganan energía porque significan todo y se disipan porque en última instancia, no significan nada. A lo largo del camino concentran y difunden esperanza, dolor, agencia, alegría y rabia. Mientras tanto, la bioquímica planetaria permanece imparable (p. 71).

La crítica a los modos de la política global en este caso corre por la incapacidad para focalizar la atención en algo más que los individuos. El capitalismo utiliza la tecnología para vigilar a los usuarios, crear perfiles y encerrarlos en mundos de consumos para manipular los deseos y mantener la vigilancia sobre los mismos. Los mecanismos de gobernanza deberían estar mucho menos concentrados en la microgestión de la cultura humana y puestos al servicio de un fin mucho menos antropocéntrico, deberían volcarse hacia la mediación, la composición y la gobernanza de los flujos geocológicos y geoeconómicos, donde la economía no sea más que una subrutina de la ecología.

5. METABOLISMO ARTIFICIAL

El plan y el proyecto no son utópicos sino lo contrario y, por sobre todo, son antidistópicos. El objetivo principal es concretar una rápida descarbonización como el asentamiento de una infraestructura productiva que permita pensar a largo plazo la sustentabilidad de la vida en la Tierra. Se propone entonces una planificación de los parques, prohibiendo el asentamiento, comercio y extracción en ciertas áreas, alrededor de un 50% del área planetaria, que debería ser destinada a la “resalvajización” con una exclusión general de lo humano. Bratton se inclina por la energía nuclear argumentando sólidamente cómo esta, con una administración adecuada de sus desechos, puede ser más eficiente y limpia que las otras tecnologías

energéticas; y por supuesto, controlar el derroche de energía que se produce hoy en día y que se asume con naturalidad. Poner la industria extractiva del petróleo a marchar a la inversa para inyectar dióxido de carbono dentro de la Tierra, y asegurar la emergencia de una geoingeniería que se avoque al desarrollo de una energía de emisiones negativas. En todos los casos, hay que tener en cuenta que el proyecto de *terraformación* no es una intervención proantropogénica, sino que, dispuesta a cambiar, pretende virar de una situación de choque y colapso a una viabilidad posible.

6. PLANETARNOS: EL ESPACIO ES EL LUGAR

La planetariedad como concepto político y filosófico. La histórica carrera espacial, las expectativas de conquista del territorio espacial por parte de las naciones permitió la intercambiabilidad metafórica por la que el país puede representar a todo el planeta y por lo tanto se re-estructuran las ideas de comunidad dependiendo la escala en la que se piense. Así como Laika fue enviada al espacio para investigar qué hay en el más allá de la Tierra y hoy se envían robots a cumplir la misma función. La pregunta que abre la planetariedad sería si todos, animales, robots, humanos podríamos identificarnos como terrícolas, y si podía reconfigurarse entonces la noción de “mundo”.

7. ARCA RUSA, PARQUE RUSO

La construcción nacional de Rusia portó consigo la *terraformación* como programa, y puede servir de ejemplo para distinguir qué se debe hacer y qué no. El hecho de que Rusia se caliente un 2,5% más rápido que el resto de los países supone que la restauración ecológica por delante implicará un proyecto de *terraformación* ambicioso. En este sentido, el proyecto de investigación se justifica como programa dentro del Instituto Strelka de Moscú y pasa a presentarlo a grandes rasgos.

El libro de *Caja Negra* contiene, además, un prólogo de Toni Navarro, que ha prologado otros libros de la editorial y la traducción de una entrevista a Bratton, publicada en *Palladium Magazine* en enero de 2021. La entrevista no solo amplía algunos conceptos del libro, sino que contextualiza su perfil intelectual y su posición política. Sus propuestas nacen de una

lectura lúcida y sólida de la realidad que vivimos. En un mundo donde las categorías anquilosadas del posestructuralismo no funcionan para —o no permiten— leer lo que sucede a nuestro alrededor y que no nos permiten actuar e inter-actuar con ello, los conceptos que trae este programa de investigación renuevan el pensamiento y la praxis, nos enfrenta a la pregunta “¿qué hacer?”, y define muy claramente las metas: la redistribución de la riqueza, la justicia social, la descarbonización, la reducción de la producción y consumo.

Trilce Andralis

Despret, V. (2021): *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*, trad. Pablo Méndez, Buenos Aires, Cactus, pp. 189.

Alguien, por uno de esos olvidos que a veces encomienda el apremio, no logró cumplir con el último pedido de un amigo: que, al enterrarlo, se coloque con él un paquete de cartas que habían sido escritas por su ya difunto hijo. Insoportable angustia la de haber faltado a ese pedido. Al tiempo, el cartero de ese mismo pueblo fallece y, con los debidos cuidados, la amiga decide pedir a la familia que le permitan colocar estas cartas con él: “sabía que podía confiar: él sería, en el otro mundo, un cartero tan diligente como había sido en este” (p. 41). Una sensibilidad inclinada particularmente hacia este tipo de historias es la que conduce la investigación plasmada en el libro de Vinciane Despret. El título del capítulo del que la extraigo tal vez podría tomarse como la consigna general que la motoriza: “Seguir a los muertos y a los vivos en lo que los mantiene juntos”. De ningún modo explicar, no tanto entender, un poco de comprender, pero sobre todo *seguir*.

Creo que lo primero que puede decirse de *A la salud de los muertos* es que es muy raro encontrar un libro de una sensibilidad tal. Leerlo es avanzar junto con su autora en la experiencia frágil y hermosa de sostener una pregunta confiando en los encuentros que esta suscita. Tan lejos de la arrogancia filosófica, Despret insiste en relatar paso a paso su trayecto de búsqueda, la transformación de sus preguntas, las dudas que la habitan. En especial, es bellamente destacable la enunciación de los lazos que hacen posible su escritura: el libro no cesa de decirnos quiénes han sugerido tal

o cual lectura, quién le ha servido de interlocución, a quién ha escuchado, en quién confió. En este sentido, es un manifiesto contra el pensamiento solitario, una invitación a conmovier viejos hábitos demasiado académicos, enciclopédicos y ciertamente demasiado masculinos. La autora relata una decisión metodológica fundamental: a un momento dado, considera que debe poner en suspenso muchas de las preguntas o las ideas sobre cómo conducir su investigación para, en cambio, dar lugar al consejo de quienes se acercan conmovidxs por su labor. Despret comienza a contar a diversas personas en qué está trabajando: ¿cómo es que los muertos entran en la vida de quienes quedan?, ¿cómo actúan y cómo lxs hacen actuar? Muchas son las personas que tenían historias para contarle, libros y películas para recomendar. La autora decide confiar en esas recomendaciones: una vez en contacto con ellas, seguramente entenderá por qué las han elegido para ellas. Por lo demás, esta experiencia de investigación se rodea de algo más: cada capítulo del libro se encuentra intercalado con una crónica personal de la autora, acerca de una indagación que ha realizado en torno a un relato familiar. La propia pesquisa de uno de sus muertos, quién había sido, en qué condiciones murió. (Me demoro en esto porque realmente creo que, además de lo específico de su temática, el libro es un inmenso valor para preguntarnos por los modos en que preguntamos, en que investigamos).

Seguir eso que mantiene unidxs a quienes ya no están y a quienes quedan es para Despret, deleuzianamente, comenzar *por el medio*, por eso que se presenta como compartido. Desde luego, no es claro lo que esto quiere decir, como tampoco comprender algo de la anécdota del cartero si queremos evitar cualquier tipo de simplificaciones. Lo que se requiere, dice Despret, es algo muy especial, cierto “tacto ontológico” que “cuida lo que confiere a la situación su potencia de existir” (p. 31). Se parte del supuesto de que estas relaciones existen. Es curioso que una investigación deba partir de un impulso que asuma la existencia de aquello que estudia, pero al parecer las ciencias sociales en general requieren esto más frecuentemente de lo que unx pensaría. Al menos eso hace pensar este libro. Entonces, es necesario poner en cuestión lo que normalmente entenderíamos por la existencia de quienes han muerto: “los muertos piden que los ayudemos a acompañarnos; hay actos que realizar, respuestas que dar a ese pedido” (p. 18). La autora se demora con mucha sutileza en las

prácticas que buscan cuidar estas relaciones con lxs muertxs, en el modo de existencia particular que nos demanda pensar este tipo de relación. Hay, nos dice, un *plus* de existencia que se otorga de parte de lxs vivxs: la posibilidad de continuar produciendo efectos, relatos, prácticas, lazos. Espacios que se delimitan para su presencia, éticas que se transforman, encomiendas que a veces pueden llevar toda una vida.

Puede parecer que algo de todo esto ya se ha pensado. No deja de ser cierto, pero no es poco frecuente leer al respecto con esta ausencia de tacto ontológico del que habla la autora, reduciéndolo todo a prácticas curiosas o tiernas, pero cuyo grado de realidad peligra. Y, por supuesto, no se puede pensar seriamente nada que esté aun esforzándose por recibir al menos el carácter de existente. Las aproximaciones canónicas al pensamiento de la muerte, al menos en el último siglo, tendrían un peligro que Despret no se cansa de intentar conjurar: aquella trampa de introducir todo diálogo posible en términos de la “*subjetividad*”. La trampa que sería formular nuestras preguntas al modo de “esto que para vos es así”, “eso que al menos vos viste”, “eso que decís de este modo”. Esa gran tela de araña que es la reducción de toda existencia real a la trampa pseudo kantiana revisitada de *qué es lo que a cada quien le parece* que es el mundo. Así, toda relación con lxs muertxs se reduce a una cuestión meramente simbólica que muchas veces no hace avanzar a la hora de pensar situaciones concretas. El atolladero sería que, cuando alguien que ha muerto se presenta ante una persona (bajo la forma que fuera: un sueño, un objeto fuera de lugar, una sensación), un binarismo atrapa toda lectura posible: se está “en el todo o nada, entre ‘él estaba verdaderamente ahí’ y ‘es un producto de mi subjetividad’” (p. 169). La posibilidad de comprender algo de lo que pasa en la relación de quienes quedan con sus muertxs, que adoptan las formas más diversas, las prácticas más creativas, quizás requiera –nos dice Despret– de una sensibilidad similar a la del trabajo etnográfico: suspender realmente la inercia de las ideas con las que comprendemos y, sobre todo, no cometer la imprudencia naturalista de creer que se trata simplemente de variaciones culturales sobre una realidad que es una y la misma. En este punto, la autora dialoga muy genuinamente en su libro con personajes como Viveiros de Castro y Philippe Descola. Con “*genuinamente*” quiero decir que no se trata de que sean los libros que hoy están

en las vidrieras, sino que, más bien, parecerían ser exploraciones diversas que, si se tocan en ciertos puntos, parecerían revelar ciertos problemas comunes a una época.

Discutir nuestro sentido común respecto a la relación con la muerte se presenta en el libro, principalmente, a partir de la puesta en cuestión de la teoría del duelo. En este punto, para Despret es muy importante como fuente el ya canónico libro de Jean Allouch *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (1995). Allí, Allouch debate con una precisión abrumadora cada uno de los supuestos implicados en la concepción freudiana del duelo, vuelta sentido común. Los resumimos brevemente: el hecho de que se trate de un trabajo solitario, que deba tener por objetivo que finalmente un objeto pueda ser sustituido por otro, que se trata de que el principio de realidad logre de a poco imponerse “verificando” la ausencia, que se trata de un trabajo de identificación al rasgo de la persona difunta, y muy particularmente que la existencia otorgada a quien ha muerto es meramente simbólica, psíquica. Es muy difícil ir contra esto; en su momento Allouch y ahora Despret lo notan muy bien. Prácticamente ningún ámbito de la vida diaria parecería contradecir estos supuestos. Y no es que carezcan de todo grado de verdad, sino que se trata de una teoría sumamente situada, bajo coordenadas específicas de principios del siglo XX y del psicoanálisis, que parecería haber dejado de percibirse como lo que es: una teoría que, en cuanto tal, ilumina ciertos aspectos de la realidad, pero no otros. Cada uno de estos supuestos es discutido en este libro, que funciona como una suerte de aliento para la imaginación de los modos posibles de situarnos en medio de quienes quedan y quienes ya no están. En este sentido, Despret llega a decir provocadoramente que la teoría del duelo muchas veces pone en peligro a quienes han muerto, porque lo verdaderamente peligroso para ellxs es no estar muertxs para alguien.

Finalmente, como su subtítulo lo indica, uno de los objetos principales de reflexión será precisamente eso que condujo la investigación: la transmisión y construcción de relatos en torno a –junto a– quienes ya no están. Esto, en la medida en que “la historia que permite fabricar una presencia no relata el acontecimiento, ella misma es acontecimiento” (p. 175). La palabra y el relato, los efectos que estas historias tienen potenciando la vida diaria, y también nuestra sensibilidad para dar con las preguntas

adecuadas que no violenten el modo específico de existencia de eso que intentamos pensar, son protagonistas fundamentales de la investigación y la escritura de Despret.

Para dar un cierre o un comentario final, quizás hay un punto que valdría la pena subrayar. Tal vez exista –o más bien cierta lectura local haga existir– una suerte de ausencia bastante sorprendente en el libro. Ante todo, por supuesto, hay que decir que los asuntos que podrían tocarse son mucho más extensos que lo que poco menos de doscientas páginas pueden apuntar. Insisto, entonces, en que la observación es más bien producto de mi lectura. Pero de una lectura que creo consecuente al leer un pensamiento francés puesto en circulación por una editorial que solía imprimir en Lanús. Esta ausencia es la de la especificidad de la relación con los muertos y muertas atravesadas por causas políticas, por demandas, por reclamos de justicia. En el libro, las menciones a este asunto se circunscriben a la forma de la persona que ha muerto exigiendo a quienes quedan –“haciéndoles hacer”, como suele decir– que se ocupen de hacer justicia. Estos comentarios están muy cerca, en su escritura, al comentario que la autora realiza sobre su recorrido por películas y novelas de género policial. La cuestión propiamente política presente en esa relación es un tema al que no se accede. Insisto en que se trata de una lectura: es probable que el carácter de la investigación y, tal vez, lo fortuito de los encuentros y los consejos de lectura no hayan llevado a la autora a esos puntos. A diferencia de otras cuestiones que revisten una complejidad para nada ingenua en el libro –como las sesiones con *médiums* o los sueños– en este punto todo parecería explicarse bajo el modo de la existencia simbólica de lxs difuntxs. Literalmente, su existencia como bandera. Por supuesto que esto permite pensar aspectos de la transformación colectiva de formas de vivir; baste recordar a Maxi y Darío, a Santiago o a Diana Sacayán. Pero sería interesante ver cómo allí se haría presente esta puesta en discusión del polo “subjetivante” de la relación con nuestrxs muertxs, realizar ese movimiento que Despret nombra con Deleuze como avanzar *por el medio*.

Creo que, a la luz de esa pregunta, este libro tiene mucho que decirnos no solamente de la época de pandemia, sino también de las coordenadas históricas y geográficas que habitamos. Los elementos para esta lectura están presentes en el libro. No se puede pasar en la Argentina sin algún

tipo de escalofrío por el comentario que la autora realiza a propósito de los equipos de antropología forense, cuando nos dice que, antes que competir con la muerte intentando deshacer sus efectos, más bien se presenta como un trabajo que consuma la muerte para que otra cosa sea posible: se trata de “hacer de un desaparecido, un muerto; hacer de los restos, un cuerpo” (p. 73). ¿Cuál es el modo en que se piensa este *entre*, esta relación real con nuestrxs muertxs cuando están verdaderamente atravesadxs por lo político? ¿Cómo es la relación que diariamente llevan con ellxs quienes quedan y que, además, vivían con ellxs? Según las estadísticas de CORREPI, en Argentina hay un caso de gatillo fácil o muerte en cárceles cada día. Cada día una nueva familia debe inventar una relación con una muerte tan personal como política. Las muertes por la violencia machista, los crímenes de odio a las vidas migrantes: como dice Marlene Wayar, aquellas vidas que llevan consigo todo un cementerio en la cabeza. No es azaroso, por supuesto, que ciertas vidas no se hayan cruzado con Despret en su investigación. Pero su trabajo sensible, su modo de formular las preguntas, su envidiable –como ella dice– tacto ontológico lo vuelven, creo, un libro muy especial para sostener estos interrogantes en nuestro territorio.

Tomás Baquero Cano

García, R. (2021): *La colapsología o La ecología mutilada*, trad. Víctor Goldstein, Adrogué, La Cebra, pp. 174.

Frente al desastre ecológico y humano causado por la expansión de un capitalismo que no cesa de devorar todo lo que encuentra a su paso, los discursos derrumbistas sostienen que la civilización industrial se encuentra próxima a su extinción y que el desenlace inexorable de esta circunstancia es el eventual retorno a civilizaciones de menor complejidad. En un mundo en donde el único objetivo aspirable es el de tratar de vivir lo mejor posible —pero ya no el de vivir *bien*—, la *colapsología*, entendida como el estudio del derrumbe de la civilización industrial, gana cada vez más popularidad en el seno de este tipo de discursos, sobre todo en el marco de la pandemia de Covid-19. Mientras que algunos “colapsólogos” aseguran en tono apocalíptico que el caos es inevitable, otros entienden que es necesario apelar a movilizaciones masivas y acciones globales que permitan

conservar a la Tierra como un planeta habitable. La situación entendida en estos términos, sin embargo, obtura la posibilidad de realizar cualquier crítica social y cultural: ¿qué sentido tiene la denuncia de la explotación económica, laboral y natural, si el colapso se encuentra próximo? ¿Cómo abordar un fenómeno que rebasa casi por completo la capacidad reflexiva humana, con el reloj corriendo y corriéndonos? ¿Tiene sentido perder el tiempo en diagnósticos teóricos cuando la materialidad acucia?

Durante las últimas décadas, la urgencia de la necesidad de acciones por parte de los Estados alrededor del globo llevó la discusión ecológica y ambientalista hasta la esfera pública. No obstante, la presencia cada vez más fuerte del discurso *colapsologista* en la ecología política permite esbozar una sospecha: ¿acaso la espectacularización del derrumbe y el sensacionalismo que la rodea no esconde, en verdad, la excusa perfecta para que los Estados se liberen del legado de la herencia de la ecología política o rechacen las obligaciones que la misma requiere? A tales efectos, García sostiene que la crítica de la civilización industrial y la *colapsología* mantienen una relación ambigua, y que en este sentido la *colapsología* es una ecología mutilada. En este texto, el autor defenderá la tesis de que los poderosos no temen que el colapso sea inminente —tal como sostienen muchos derrumbistas—, sino que utilizan los discursos inmovilizadores de la *colapsología* como herramientas para seguir evitando que tenga lugar un debate intelectual y político serio y concreto sobre la catástrofe ecológica, volviendo a la *colapsología* un discurso inconsistente.

El primer capítulo analiza un modo contemporáneo de concebir la temporalidad derivado de posiciones extremistas —como la del pensador contemporáneo Steven Pinker, quien desorbita la “lógica de artificialización del mundo sin perjuicio de reintegrar los accidentes ecológicos en la trayectoria ascendente de lo que él llama un ‘ecomodernismo’” (p. 36)— denominado *presentismo*. El presentismo, resultado de concebir al derrumbe como el único desenlace posible, obliga a vivir en un presente perpetuo que no logra apoyarse en el pasado ni proyectar un futuro a largo plazo, pero que a la vez se ve asediado continuamente por la inmediatez del derrumbe en el corto plazo. De tal manera, esta forma de habitar el tiempo conduce a una situación paradójica en la cual, de la mano de la noción de *antropoceno*, el futuro aparece como carente de porvenir, pero a la vez

permite bosquejar la posibilidad de una sociedad postindustrial medianamente equilibrada. El interés de la colapsología, al parecer, no es tanto la vida buena sino la “simple supervivencia” (p. 80).

En cualquier caso, para Garcia “ninguno de los futuros del presentismo, ya sea radiante o catastrófico y luego ‘resiliente’, permite encarar un porvenir histórico donde el hombre se esforzaría por defender su autonomía” (p. 41). El problema con la concentración en la época postderrumbe consiste, entonces, en el hecho de que no permite comprender sus vinculaciones con el pasado y obliga a vivir en un presente siempre soslayado y esquizocrónico. En el presentismo aún hay tiempo, pero ya no lo hay, y esto lleva inexorablemente a la paralización social e individual ante la imposibilidad de la culminación de cualquier tipo de construcción.

En el segundo capítulo, la cuestión del derrumbe es analizada como función inherente al capitalismo. Por un lado, la ciencia aparece como herramienta y vehículo de legitimación del discurso derrumbista: los datos que aportan las investigaciones científicas hablan de un inminente futuro caótico en el planeta. No obstante, Garcia insiste en la necesidad de dejar de focalizar en el futuro sin devenir presentista y en atender a las *causas* de la situación ambiental actual, lo cual comporta un gran desafío para los jóvenes con conciencia ecológica. Por otro lado, lo que destruye la naturaleza no es el capitalismo entendido de manera reduccionista como un mero régimen de propiedad en donde un pequeño grupo de oligarcas absorbe la riqueza, sino la “lógica de expansión del tecnocapitalismo; en otras palabras, la dinámica de acumulación del capital que se fusionó con la racionalidad tecnológica” (p. 65). Un gran problema con el que se topa la colapsología es el hecho de que la noción de *derrumbe*, entendida como un colapso total y terminal del sistema industrial, comporta en verdad una *serie* de colapsos (primero económico, luego político, luego social y por último la extinción de las especies). Esto, en efecto, confunde dos tipos de derrumbes muy distintos: por un lado, el que está relacionado con las condiciones de vida humana y natural, y por otro, el que se refiere al productivismo capitalista. La omisión de esta diferencia crucial, a ojos de Garcia, no permite anticiparse a la concatenación de hechos para un eventual accionar efectivo frente a la catástrofe.

Otra de las inconsistencias del discurso colapsológico se encuentra asociada al uso de las tecnologías informáticas propias del tecnocapitalismo. Por lo general, los derrumbistas omiten la cuestión del uso desmedido de tecnologías digitales, que contribuyen en gran parte al calentamiento global. Por lo tanto, usar Internet como medio para reclamarle a los Estados que se comprometan con la causa ambiental resulta contradictorio. Las empresas digitales *se sirven* de la postergación y el olvido de ciertos sectores de la sociedad, los territorios abandonados y la crisis educativa para poner sus productos en los mercados, así como los propios Estados robustecen sus economías nacionales a través de estas empresas. En este sentido, “la salud del capitalismo tecnológico es el derrumbe” (p. 72), y por este motivo pedirle a los Estados que hagan algo para detenerlo es fútil.

El tercer capítulo se dedica a analizar el imperativo de supervivencia que escolta inevitablemente a la idea del colapso o del derrumbe. Este imperativo presenta dos grandes problemas. Por un lado, el problema moral de “reducir al humano a su condición biológica de animal territorial que defiende su espacio vital frente a los otros” (p.84) no solo verifica la antropología liberal, sino que deriva fácilmente en afinidades con corrientes de corte fascista y reivindica los valores viriles y guerreros. Por otro lado, la dificultad política reside en limitar la acción posible a la mera supervivencia, dejando de lado cualquier tipo de tranquilidad y bienestar emocional. El interrogante que surge en este punto, entonces, es: ¿cómo *hacer sociedad* en medio de una suerte de nuevo estado de naturaleza hobbesiano, donde el Leviatán ya ha sido derrumbado?

Algunos colapsólogos *survivalistas*, que aceptan esta antropología y presuponen en sentido liberal que el ser humano es un animal sobre todo preocupado por su propia conservación, proyectan “al final lo que debería encontrarse al comienzo: costumbres de simpatía y de confianza que permitirán que las conductas magnánimas se manifestaran espontáneamente” (p. 90). En otras palabras, el imperativo de supervivencia en el marco colapsológico descansa sobre fundamentos profundamente liberales que esbozan la posibilidad de una ayuda mutua en sociedades post-derrumbe de manera casi mágica. No obstante, el derrumbe profundiza la oposición entre quienes pueden adaptarse y sobrevivir a la catástrofe

(las personas con poder y dinero) y quienes no pueden adaptarse al nuevo mundo tras el derrumbe y por lo tanto mueren en el intento, en una suerte de darwinismo social reformulado. No es casual que los *preppers* (quienes se encuentran actualmente anticipándose y preparándose materialmente para el colapso) estén concentrados entre especuladores y empresarios de Silicon Valley, que finalmente serán los únicos que podrán sobrevivir al desastre en una suerte de “secesión de las elites” (p. 99).

En el cuarto capítulo se analiza la hipótesis *Gaia* desde la construcción de James Lovelock para responder a una pregunta crucial: ¿qué es ser terrestre y qué significa entablar “alianzas terrestres” para los seres humanos? En este caso, la tesis de Garcia consiste en afirmar que “detrás de esos cuentos encantadores que suponen la reconciliación concreta de lo humano con su medio vital se transparenta la forma más inhumana de la hostilidad a la tierra” (p. 104). Para Lovelock, lo terrestre es un objeto que reúne las relaciones entre diversos *actuantes* —entre los que se encuentran, entre otras cosas, tanto los seres humanos como diversas especies de animales no humanos e incluso bosques, ciudades, ríos y artefactos— y por lo tanto el planeta Tierra *reacciona* frente a todas las acciones de estos, ganando el *status* de planeta “animado”.

Teniendo en cuenta que la cibernética “pone en un continuo la máquina, lo viviente y lo humano como sistemas de comunicación y de tratamiento de mensajes”, es posible afirmar que “la hipótesis Gaia descansa de punta a cabo en modelos cibernéticos” (p. 109). Esto querría decir, en otros términos, que lo propio de la especie humana es el control de la información; y esto, para Garcia, omite una gran parte de las críticas y reflexiones ecológicas que aparecen como fundamentales en el análisis del colapso. La hipótesis *Gaia*, adicionalmente, “prevé el descarte de toda la humanidad, víctima de sus propios avances tecnológicos” (p. 111). Si se lleva a estas consideraciones hasta lo más extremo que pueden ofrecer, el planeta Tierra se vuelve una entidad que se caracteriza por su inteligencia y que solamente puede ser conducida por tecnología de punta desarrollada en el capitalismo tecnológico. Para Garcia, por lo tanto, los ecologistas cibernéticos como Lovelock (pero también como su discípulo Bruno Latour, si bien desde una perspectiva diferente) pretenden alojarse en la

artificialidad mediante una sobreadaptación a los desarrollos tecnológicos, dejando todo rastro de naturaleza por detrás.

El quinto capítulo explora la noción del derrumbe desde la perspectiva de lo *interior*. ¿Cómo transformar la depresión y la ansiedad que genera la situación ecoambiental en ánimo para comprometerse políticamente con ella? Los derrumbistas contemporáneos parecen abogar por un repliegue narcisista en lo que a esta cuestión convoca: “antes del diluvio, el yo” (p. 127). No obstante, para Garcia insinuar en este marco un nuevo narcisismo colapsológico excluye por completo la posibilidad de concebir ideas con dimensión política y utópica que puedan contagiarse. Ya no se trata de comprometerse en movimientos populares, sino de ocuparse en evitar el derrumbe interior, que se encuentra íntimamente ligado con la idea de sumergirse en la red de lo viviente. Lo problemático de este planteo consiste en que relega la conciencia activista por considerarla demasiado racional y no tener en cuenta la dimensión afectiva e individual del asunto. Es necesario, por lo tanto, dar con una “dialéctica de la razón donde esta última, abierta a otras dimensiones que únicamente la tecnicidad, podría anudar ‘afinidades’ con la naturaleza” (p. 135).

El sexto y último capítulo cierra esta obra analizando en profundidad las posibles reacciones frente a la tesis de la *colapsología*: aceptación, rebelión o desesperación. Los colapsólogos sostienen la idea de que es necesario dejar ir la noción de *esperanza* frente a un escenario tan devastador y llaman a aceptar el porvenir del derrumbe y adaptarse a la nueva realidad que aguarda. La aceptación, no obstante, es en algún sentido peligrosa, en tanto “adopta un giro pasivo” (p. 155) y conduce a la inacción. Quizás haya, entonces, que comenzar a pensar en el abandono de la esperanza y la aceptación del desastre como dos elementos *compatibles* con la rebelión, en un gesto benjaminiano. Esta rebelión consiste en una posición de límite: “hasta ahora, sí; en adelante, no” (p. 161). Dejar de permitir lo que es intolerable, mantener en movimiento la expectación y evitar la paralización total a través de un llamamiento a “volver a empezar en la no-potencia” (p. 165), *antes* del colapso.

Valeria Gonzalez

García, T. (2021): *Nosotros*, trad. Jorge Nicolás Lucero y Diego Abadi, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Isla Desierta, pp. 284.

El libro de Tristán García se presenta como la exploración exhaustiva de los posibles significados políticos del término “nosotros” en todas sus aristas: en una palabra, “el sujeto de la política es el nosotros” (p. 7). Si el “nosotros” es la forma de toda subjetivación política, como estructura común a toda expresión de pertenencia, se hace necesaria una analítica de este término, así como de todas sus variantes, en su gran mayoría humanas, para forzarlas a manifestar sus potencias y límites. De este modo, el autor desarrolla un análisis político enraizado en la enunciación y en los aspectos enunciativos de todo sujeto político. Asociado generalmente a la ontología orientada a objetos y a los nuevos realismos, en esta ocasión García parece cambiar el enfoque para preguntarse por nuevas formas de subjetivación colectiva y las condiciones enunciativas que la habilitan o impiden.

El texto se organiza en dos grandes bloques, siendo el libro I dedicado a un extenso y exhaustivo recorrido a través de las subjetivaciones colectivas más significativas de la historia política humana (la del feminismo, movimiento afro, el proletariado marxista, el antiespecismo-veganismo, el fascismo-nazismo, por nombrar algunas), llevando a la estipulación de una estructura abstracta de lo que constituye el “nosotros”. Desde un principio se constata la evidencia del “nosotros” como un término elástico, expandible como un lazo capaz de contener múltiples individuos reunidos por alguna condición compartida. Al mismo tiempo, quien así se enuncia establece un límite de demarcación respecto a un “ustedes” (relativamente próximo) y un “ellos”. Frente a esa multiplicidad de identidades el libro apuesta por una suspensión del juicio moral respecto a sus diferencias para descubrir en ellas, por el contrario, “un rasgo noble de la subjetividad: su propensión a organizarse políticamente” (p. 9).

Ese sujeto plástico al fin y al cabo sigue una misma lógica que se intenta desentrañar. “Nosotros las mujeres”, “nosotros lxs lesbianas y gays”, son algunas de las expresiones que comienzan a mostrarnos cómo el camino de la identidad y la política se encuentran entrelazados. Pero luego del género y la identidad sexual se agregan la raza del “nosotrxs negrxs”, las minorías étnicas, “nosotros el pueblo”, las clases subyugadas, los ricos y los pobres, lxs colonizadx, los conflictos intergeneracionales

("nosotros los jóvenes"), y todas ellas resultan imbricadas unas en otras (por ejemplo: "nosotras las mujeres negras") al punto de que ninguna de estas expresiones puede establecerse como unívoca.

Por otra parte, la lista puede seguir (los nosotros religiosos, el nosotros antisemita, "nosotros, fascistas", incluso expresiones contemporáneas de un "nosotros sin objeto") hasta un punto que parece en principio irrebutable: "nosotros los seres humanos", la humanidad como el nosotros de los nosotros. Si en muchas de las luchas emancipatorias se trata de tener el poder de autodenominarse y hablar por sí mismos ("decir 'nosotros' era llegar a serlo." (p. 17)), "la humanidad es aquella que se designa a sí misma como 'nosotros' y no admite ningún *resto*" (p. 46). Esta se basa en la propiedad exclusiva de un lenguaje que le permite enunciarse a sí misma, aunque sin interlocutor. Sin embargo, el nosotros no tiene por qué reducirse al ensimismamiento humano ya que "el hombre no es ni el *terminus a quo* ni el *terminus ad quem* del nosotros en política" (p. 48). Es posible y necesario transgredir la barrera humana a la manera del *cyborg* de Donna Haraway, en la idea del antropoceno o de un "nosotros seres sensibles", ya que "debemos decir 'nosotros' también en nombre de aquellos que no dicen 'nosotros' pero que viven y sienten como nosotros" (p. 49).

Todo "nosotros" se topa de mínima con un "yo" atómico y de máxima con la totalidad de lo que es, a los cuales no puede sobrepasar. Puede haber múltiples personalidades en un "yo" pero estas nunca se confunden con la multiplicidad de individuos que señala el "nosotros"; incluso habrá que señalar la existencia de un "nosotros" individualista, emblemático de los actuales tiempos posmodernos de liberalismo y virtualidad, y adecuado a quienes se jactan de no pertenecer a ninguna categoría preestablecida: el grupo de los sin grupo. El "nosotros" también puede manifestarse de manera implícita. Tampoco debe permitirse que el "nosotros" se asuma como el nombre de la totalidad, puesto que "cuando el nosotros es todo ya no es más nosotros" (p. 57). Hace falta al menos distinguir un "nosotros-subjetivo" y un "nosotros-objetivo" sin que ninguno se asuma como totalidad absoluta. Por lo tanto, es imposible determinar en última instancia cuál sería el "nosotros" definitivo y auténtico que nos reuniría por igual. Incluso al "nosotros, humanos" sigue oponiéndosele un "ellos" aplicable a los seres no-humanos. Aun cuando se destaque el valor ético de

extender el “nosotros” a todo lo que vive, “ya no hay razón para detenerse en algún nivel del universo, cualquiera sea este” (p. 64-65). No es posible un “todos nosotros” fundamentado racionalmente porque si el “nosotros” se confunde con el todo, se disuelve en cuanto tal: “Siempre hay, y siempre habrá, muchos nosotros que no pueden ser superados” (p. 65). Dada esta multiplicidad dinámica, el nosotros “no se trata solamente de una lógica de amigo y enemigo, como en Carl Schmitt, sino de un cálculo de efectos de proximidad, y con ello, de efectos de umbral, que incesantemente permite transmutar una diferencia de grado en una diferencia de naturaleza” (p. 81).

En esta primera parte, es significativa la mención crítica al modelo de la interseccionalidad. García señala que a pesar de reivindicar la comprensión de cómo las diversas grillas identitarias se imbrican entre sí, el modelo o imagen de la “intersección” es insuficiente. Más bien se lo debe pensar como una superposición de calcos donde cada una de sus capas superpuestas, establece un sistema de recorte particular y cuyo orden de prioridad lleva a interminables debates: “A tantos órdenes de las transparencias corresponden tantos nosotros diferentes” (p. 119). Así, el autor distingue las características constitutivas de este nuevo modelo (el trazado de un contorno o límite, el solapamiento, el orden y los distintos coeficientes de transparencia u opacidad, el recubrimiento latente a todo recorte), llegando a pensar que lo que queda vacante es un cierto “fondo” al cual aplicar dichos recortes, el cual estos también “calcan” y transcriben.

El pensamiento moderno ha exhortado a separar (para luego imponer) nuestras representaciones de la realidad, generando una apariencia de libre juego de clasificaciones y expresiones identitarias intercambiables. Sin embargo, dados como planos superpuestos de manera arbitraria, el modelo de los calcos permanece aún demasiado abstracto y resta pensar qué es lo que queda por debajo de dichos esquemas, y cuáles son sus límites o “constreñimientos” de aplicación que definen que el “nosotros” se exprese con cierta forma regular y determinada: “Fuera de nuestras representaciones existe ya un orden que recorta anticipadamente lo que nosotros recortamos” (p. 121).

No sabemos cómo fundar el orden de los “nosotros” y *nuestros* recortes se hayan desfondados. Este problema será abordado en el segundo

libro a través de tres escalones. El capítulo 1 expone las cinco categorías identitarias que el autor pone a la par estructuralmente, para señalar cómo finalmente cada una de ellas carece de un concepto firme que le haga de sustento. La especie, el género, la raza, la clase y la edad siguen un recorrido común: comienzan por tener un momento clásico de recortes *extensivos* sobre la realidad de manera incuestionable. Luego las entidades intermedias, híbridas, o excepcionales ponen en cuestionamiento las clasificaciones extensivas y discretas. Las identidades comienzan a historizarse y a des-sustancializarse como parte del espíritu moderno. Finalmente, en la época posmoderna de fines del siglo XX, se impone la concepción de realidad y el espacio identitario como un plano *intensivo* y de diferencias graduales. Sin embargo, para el autor, aún las identidades pluralistas e inconformistas no pueden evitar el establecimiento de recortes y las (re) fijaciones normativas. Esto nos deja con un tiempo presente caracterizado por el uso estratégico de categorías infundadas, con el consecuente riesgo de refundarlas accidentalmente. En estas condiciones, “debemos encontrar una lógica mediante la cual afirmemos lo que somos, y mediante la cual ya no estemos completamente aprisionados por el fondo, pero no seamos tampoco absolutamente libres” (p. 194).

El capítulo 2 establece el primer constreñimiento que es la condición dinámica del nosotros. Esta expresión se encuentra necesariamente contenida entre los polos de la extensión y la intensidad. Se trata de dos coordenadas que caracterizan al “nosotros”, de tal modo que un incremento en una implica una reducción de la otra y viceversa. Cuanto mayor extensión pretenda abarcar, menor será el sentimiento de pertenencia de sus integrantes y sus lazos más frágiles. Por el contrario, las identidades de mayor intensidad y fortaleza serán aquellas que delimiten un campo de aplicación más bien reducido convirtiéndose en un nosotros entre muchos (a pesar de que se confunda con un ideal universal). Todo impulso expansivo o idealista (la promesa cristiana, la promesa comunista, o el “optimismo evolutivo” que buscan abarcar e igualar a la mayor cantidad de individuos) se topa con la constatación realista que determina el precio de una identidad irrestrictamente difundida en la pérdida de fuerza, unidad y consistencia, y la constatación política de que a falta de un otro-enemigo schmittiano claramente definido, el nosotros se debilita aún más. Así, el

humanismo expone sus grietas internas deviniendo racismo, tanto como las políticas animalistas y ecologistas que intentan rebasarlo, proponen lazos que se debilitan inevitablemente.

El capítulo 3 agrega un segundo constreñimiento atribuido a los estados de dominación y su historia. La dominación es un hecho en la historia del mundo político y social. Las relaciones entre los distintos “nosotros”, o bien entre las partes comprendidas por un mismo calco, nunca son simétricas. El recorte establece límites, pero también “relieves”. La dialéctica aquí es fundamental, ya que la dominación requiere de una fina articulación de la igualdad (al menos idealizada) y la desigualdad; los dominados son siempre considerados un “ellos” que en cierto sentido también forma parte del “nosotros” (dinámica del “adentro-afuera”, o la inclusión-exclusión). El dominio se enuncia a partir de aquellos que “dicen dos veces nosotros” (p. 238). Entre un nosotros restringido y uno ampliado, la dominación se impone como necesaria e inevitable, al tiempo que abre y contiene en ella misma, como una herida incurable, el principio de toda emancipación: “Es el mismo término, que sufre una variación de extensión y de intensidad, el que permite designar nuestra hostilidad y el que, al mismo tiempo, transparenta nuestra comunidad” (p. 241). De este modo, el modelo enunciativo del nosotros se muestra como una potente herramienta de análisis político: a la larga toda dominación se vuelve insostenible.

Sin embargo, en el contexto contemporáneo de descomposición de las categorías, la dominación real se difumina y la emancipación encuentra nuevos problemas como reivindicaciones basadas en el “sentimiento de dominación” (como en las reacciones masculinistas frente al feminismo) y la incapacidad de realizar reivindicaciones que no generen un nuevo efecto de dominación al imponerse como diagnósticos de la realidad. La emancipación también se trunca a sí misma. Por último, el aspecto histórico según el cual se impone una responsabilidad de resarcimiento contra las dominaciones heredada al mismo tiempo que la historiografía exige imparcialidad frente a los hechos pasados, hacen que la historia de la dominación se imponga de manera necesaria desequilibrando toda justicia posible “en cuanto el nosotros se sumerge en el tiempo e introduce entre

los muertos y los vivos deudas y solidaridades inesperadas que nos prohíben imaginar que en el futuro seremos plenamente iguales” (p. 259).

Finalmente, el capítulo 4 concluye el sentimiento general del texto, ni agonista ni irenista, definiendo al nosotros como “una manifestación dinámica de la subjetividad animal y humana por la cual siempre le falta algo a lo que somos” (p. 270); hace aparecer una falta y también su compensación. Ninguna idea política puede prometer la emancipación pura sin efectos de contradominación. Por lo tanto,

se trata de tomar partido por la igualdad, hasta el punto en que sintamos que la idea generosa que nos hacemos de nosotros acaba por extendernos desmesuradamente y nos agrieta como una piel demasiado tensa: en toda igualdad algo se pierde, y es preciso admitir esto para poder buscar aquella igualdad sin imaginarnos que alguna vez será adecuada y definitiva (p. 275).

Con todo, García se muestra abierto a señalar las contradicciones inherentes a las enunciaciones en primera persona del plural, sin por ello dejar de sostener la importancia de los discursos identitarios y emancipatorios. No parece tan interesado en profundizar o reivindicar ninguno de los discursos tratados más que para expresar una cierta insatisfacción y abogar por que un estudio de las diversas formas del nosotros pueda despertar el deseo de que exista una nueva identidad política mancomunadora y no mesiánica mejor, de una paz provisoria frente al agonismo actual.

Destacamos de dicha empresa el interés por pensar las múltiples identidades y formas de subjetivación no solo debido a su valor emancipatorio y en defensa de las minorías contra toda asimilación hegemónica, sino también por advertir las grillas de inteligibilidad o esquemas de interpretación de lo real que acompañan, como en su mismo ADN, a cada una de estas formulaciones.

Juan Sobral

Nancy, J.L (2020): *Un virus demasiado humano*, trad. Víctor Goldstein, Adrogué, Ediciones La Cebra, pp. 92.

Resulta inevitable comenzar nuestro escrito haciendo mención de que *Un virus demasiado humano* es el último libro que Jean Luc Nancy ha publicado. Algo del orden del duelo, de lo precario, de la muerte, de lo testa-

mentario y de la herencia ya sobrevolaba a cada paso y en cada caso en esta obra, mucho antes de que se supiera la triste noticia y se lo leyera inevitablemente bajo esas mismas coordenadas amargas. El 23 de agosto de 2021 el filósofo de la comunidad exhalaba acaso su último aliento, falleciendo a la edad de 81 años en Estrasburgo, Francia. Aquel “último” sobreviviente de cierta corriente filosófica francesa -como también alemana-, que designaba el no-fundamento como aquella verdad de la que habría que hacerse cargo, corriente que se extendió de Georges Bataille, a Maurice Blanchot, a Jacques Derrida, a Philippe Lacoue-Labarthe, y de allí a Friedrich Nietzsche y a Martin Heidegger, nos interpela a nosotros sus lectores con mayor fuerza en relación con la tarea que implica el heredar. ¿Qué sería lo que heredamos de la filosofía de Nancy? ¿De qué manera o cómo lo heredaremos? ¿Quiénes serían aquellos lícitos herederos de su pensamiento? Tal situación nos pone de frente ante la difícil y trabajosa tarea de re-unir una herencia, tal como diría Derrida, ya que un pensamiento o una obra no es algo que se encuentre ni definitivamente dado ni absolutamente cerrado. Ante tal pensamiento no hay ninguna re-uniión posible dada de antemano.

Un virus demasiado humano está compuesto por un prefacio, nueve apartados y tres anexos que recuperan tres entrevistas realizadas al filósofo en el año 2020. En términos generales, la reflexión de Nancy apunta a darnos su precario diagnóstico ante la pandemia mundial del Covid-19. Tal diagnóstico fue uno de los primeros que hicieron su aparición en el terreno agonal del pensamiento filosófico y ante esto las críticas no se hicieron esperar: ¿no es demasiado pronto para realizar un diagnóstico sobre algo tan extraño o nuevo?, ¿no está queriendo adaptar su pensamiento a algo demasiado inaudito? En síntesis, ¿no está obturado, bloqueado el pensamiento filosófico en estos tiempos? Pero, ante todo, si no nos atecemos a hacer críticas demasiado rápidas o apresuradas como primer acercamiento a un texto, sino que, ante todo, nos predisponemos a escuchar, ¿qué es lo que Nancy nos envía o nos da a pensar en medio de esta crisis mundial del Covid-19 que no solo es sanitaria, sino que es también tanto social y económica como política y existencial?

En una de las tesis más fuertes del texto se nos señala que aquello que pensábamos como lo imposible, como lo inimaginable, y acaso tam-

bién como lo inalcanzable, el Coronavirus lo hizo suceder: la maquinaria mundial, el sistema capitalista se encuentra *casi* detenido. Pero esta puesta en crisis no se debió a que el virus hubiera arremetido desde afuera del sistema, como si hubiese sido enviado por algún Dios vengativo que arremetiera contra su pueblo, como en tiempos pasados se habría creído. Muy por el contrario, lo que era antaño algo divino ha devenido algo humano demasiado humano: tal virus fue gestado y preparado por la propia maquinaria capitalista en su afán exacerbado de explotación y dominio de todo lo existente, en vistas de una producción ilimitada que tiene como propio fin a ella misma: el virus le es endógeno al cuerpo de esta maquinaria mundial, pero también en un mismo movimiento este se ha revelado como su destructor. Nos dice Nancy: “La pandemia del Covid-19 no es más que el síntoma de una enfermedad más grave, que alcanza a la humanidad en su respiración esencial, en su capacidad de hablar y de pensar más allá de la información y el cálculo” (p. 10).

Pero a su vez, la creencia férrea en el camino seguro y de progreso que nos prometían la ciencia y la técnica también ha sido puesta en duda por el virus. El Covid-19, debido a la sorpresa de su novedad, por su ágil contagiosidad, por su rápida mutación, por la diversidad de efectuación sobre los organismos, por su circulación asintomática, expuso a tales discursos y estructuras sólidas y seguras a la máxima de las incertidumbres. Tal como afirma Nancy:

puso la posibilidad de la muerte bajo nuestros ojos, colocándonos ante lo impensable y desconocido por excelencia. No es simplemente la finitud de la existencia la que nos resulta difícilmente soportable, sino el no-saber frente al que nos encontramos. Aquella suspensión que nos impusimos por el confinamiento, para tratar de conjurar la muerte (...) nos hizo salir de todas las trayectorias que podíamos señalar a través del cálculo (p. 90).

Tales desarreglos e incógnitas que este virus ha desencadenado tanto en los cuerpos individuales como en los cuerpos estatales e internacionales, nos empujaron a que nos encontremos todos juntos atravesando el tiempo del “peligroso quizá”, acorralándonos a tener que asumir de esta manera el riesgo que implica vivir en una situación constante de no-saber. “Lo que no significa renunciar a pensar, a conocer, sino hacerlo con la concien-

cia de que, si asumimos nuestro destino, no podemos ser totalmente susamos, ni individual, ni colectivamente" (p. 91).

El virus, por lo tanto, nos ha colocado a todos en un mismo pie de igualdad. Igualdad no ya esbozada como un derecho abstracto (que, en todo caso, nunca se cumpliría) sino como lo más evidente: el hecho bruto, simple y desnudo de la muerte. Inacabamiento del sentido como el sentido y no-saber, como aquello que nos comuniza y comunica. "Saber que somos finitos -de manera positiva, absoluta, infinita y singularmente finitos y no indefinidamente poderosos- es el único medio de dar sentido a nuestras existencias" (p. 31).

Diciendo todo esto, ¿no se estaría poniendo en tela de juicio a las propias palabras de la filosofía? Es decir, el virus ¿no bloqueará también al saber filosófico?, ¿no lo empujará hacia la incertidumbre del no-saber? Para Nancy, la filosofía no sería ese famoso arte de la sabiduría o la reina de las ciencias, tantas veces repetida por la tradición, sino por el contrario ella misma está atravesada por el miedo a no tener seguridad, es decir, por el miedo a la muerte. La filosofía como tal se devela herida de muerte, impotente. Siendo así que ella misma es el simple reconocer que la realidad escapa a todo tipo de aprehensión, captura y acabamiento.

Pero a su vez, también es a ella o por medio de ella a lo que nos encontramos destinados. Pero esta "destinación no constituye un destino en el sentido finalista de la palabra sino un envío, un impulso o un empuje. Nada que no se deba buscar ni detrás ni delante de ese envío. El hombre es el animal que se aventura, el animal que se arriesga" (p. 51). Ser el simple impulso abierto a la "destinerrancia" de un envío: destino este que indica un errar, un recorrer un espacio en el que ya no hay ningún punto seguro de referencia, muy por el contrario, tal experiencia ha de ser la de ser despachado tanto a lo desconocido como a lo incognoscible.

Ya Nancy en 1996 en las primeras páginas de su famoso libro *Ser singular plural* nos exhortaba a que nos encontráramos habitando terriblemente, trágicamente *en el horizonte del infinito*, allí donde ya no hay ni tierra ni hombre localizable como sentido final, tal como Nietzsche lo vaticinó en el párrafo número 124 de *La Gaya ciencia*. Allí mismo el filósofo francés se preguntaba o nos preguntaba si acaso habríamos aprendido de una vez por todas dicha sentencia o si por el contrario no tendríamos ya el enten-

dimiento y la fuerza suficiente para soportarlo. Pero lo queramos o no aceptar, nos encontramos hoy más que nunca habitando juntos, siempre juntos, este derrumbe, esta ausencia de horizontes localizables y orientadores como portadores de sentido. Es el derrumbe precisamente aquello que nos funda, única verdad de la que debemos hacernos cargo.

Pero como nos diría Derrida en *¿Cómo no temblar?* siguiendo a Celan, precisamente cada vez que sea el fin del mundo, o que el mundo haya partido o se haya partido en mil pedazos, o que se haya perdido su fundamento, es decir, su suelo, su *Grund*, es por ese mismo hecho desfundado o hundido, que se tiene la responsabilidad de cargarnos, de sostenernos, unos-con-otros, (sean ya seres amados o no amados, seres conocidos o desconocidos, seres nacidos o muertos), cuando ya no tenemos apoyo o suelo confiable en que pisar.

Adrián Aguirre

Parikka, J. (2021): *Una geología de los medios*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja negra, pp. 296.

Con escasos pero ilustres precursores en la primera mitad del siglo XX (entre los que habría que destacar a Walter Benjamin y Siegfried Kracauer) y a partir de un conjunto variopinto de pensadores de muy diversa impronta teórica (desde Guy Debord hasta Marshall McLuhan), el estudio de los medios como campo disciplinar autónomo se impuso y desarrolló ampliamente en la segunda mitad del mismo siglo, al calor de la gran aceleración tecnológica que hizo proliferar numerosas redes de artefactos mediales cuya relevancia económica, social, cultural y política no ha parado de crecer. Sin embargo, a pesar de estar afincada como un campo de estudios específico, la teoría de los medios no deja de implicar una pluralidad irreductible de discursos y saberes heterogéneos, desde la semiótica hasta la ingeniería electromecánica. Pero este carácter híbrido de la disciplina tiende a desdibujarse desde el momento en que se la ubica como un subconjunto de las humanidades; priman entonces las categorías semióticas y representacionales, centradas en el estudio de los usos y los significados que las sociedades y los grupos humanos les otorgan a los medios. Contra esta tendencia, la llamada “escuela alemana de los medios”,

con Fiedrich Klitter como su representante más famoso, intentó poner el foco en la materialidad de los medios, recuperando una mirada arqueológica sobre los artefactos mediales entendidos en su realidad física. Esto no implica una restricción a problemas ingenieriles o físico-químicos sino más bien la constatación de que estos agenciamientos materiales no humanos –a los que llamamos artefactos mediales– no solo poseen historias y temporalidades irreductibles a las narrativas antropocéntricas del tiempo y la historia, sino que también, como muestran Wolfgang Ernst o Siegfried Zielinski, fabrican el tiempo, es decir, co-constituyen –en sus recurrencias, ciclos o progresiones– las mismas formas en las que se experimenta la temporalidad.

Partiendo de estos desarrollos, Jussi Parikka no se detiene meramente en una revalorización de la materialidad de los medios, sino que realiza un giro más provocador y radical: nos propone adentrarnos en las profundidades de la Tierra para seguir la historia de los materiales mismos y sus larguísimas temporalidades geológicas de formación. Tal es la naturaleza del giro geológico, a cuya caracterización está dedicado el primer capítulo del libro. La discusión sobre los medios se reterritorializa así en el contexto de un colapso generalizado de la división moderna del trabajo científico, para la cual el estudio de la naturaleza y el de la cultura humana eran autónomos uno del otro. Si, desde el giro ontológico en antropología (con autores como Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola o Tim Ingold) o el enfoque simétrico de Bruno Latour, el dualismo naturaleza-cultura entró en una durable crisis en el terreno de las humanidades, ha sido justamente la geología la ciencia “natural” donde los efectos de esta crisis han producido mayores consecuencias a partir del diagnóstico, popularizado por el químico y premio nobel Paul Crutzen, del comienzo de una nueva época en la cronología del planeta: el antropoceno. Este, que seguiría al Holoceno (el último periodo interglaciar de la tierra, que data de hace unos 11.000 años) estaría caracterizado por la transformación de la humanidad en una fuerza geológica capaz de modificar las condiciones climáticas y estratigráficas del sistema tierra. En su discusión e incorporación del concepto de antropoceno, que aparece desde el prefacio y recorre buena parte del libro, Parikka presta particular atención a las posibles genealogías mismo, las cuales pueden rastrearse hasta el trabajo del geólogo y paleontólogo

go Antonio Stoppani quien, en su *Curso de geología* de 1873, ya postulaba la existencia de una nueva era de la tierra a la que llamó "Antropozoica". Para Parikka, un pensamiento sobre los medios y su historia que esté a la altura del diagnóstico del *Antropobsceno* (como el autor propone llamarlo, introduciendo una "b" en la que se cifra la trama de relaciones coloniales y extractivistas que están a la base de esta nueva época de la tierra) solo puede resolverse en una geología de los medios; la cual deviene una disciplina híbrida, capaz de entretejer en su texto las microtemporalidades (noción que retoma de Ernst) de los circuitos electrónicos con los tiempos profundos (cuya aplicación a la arqueología de los medios proviene de Zielinski) de la geofísica; las historias de la explotación humana en el proceso productivo de las tecnologías mediales, con las no humanas del polvo o los cables de fibra óptica; la prehistoria de la formación de los combustibles fósiles necesarios para producir estos dispositivos, con la post-historia que todavía tendrán cuando el ser humano no pueble ya la superficie terrestre. Es en este último sentido que la intromisión del tiempo profundo geológico no queda restringida al pasado, sino que, recuperando justamente un curioso experimento mental propuesto por Stoppani, Parikka nos invita a pensar e imaginar un tiempo profundo del futuro. El autor del *Curso de geología* había fundamentado su diagnóstico de la era antropozoica hipotetizando la llegada de extraterrestres en tiempos en los que la humanidad se hubiera extinguido: estos encontrarían por doquier los testimonios fósiles de nuestra civilización, e incluso no podrían explicar las transformaciones geológicas de nuestro tiempo sin suponer la inteligencia humana. Siguiendo estas reflexiones (y retomando las ideas benjaminianas sobre los fósiles de la modernidad junto con la arqueología del futuro propuesta por Frederic Jameson) Parikka aborda, en el quinto capítulo de su libro, los futuros fósiles de las tecnologías mediales como lugares privilegiados para repensar la atrofia contemporánea de la imaginación orientada a un futuro no capitalista y los actuales discursos sobre la extinción humana.

Así como Parikka derriba en su análisis la frontera entre ciencias naturales y humanas, también pone en jaque cualquier determinación clara de los límites que separan al saber científico de la praxis artística, hilvanando en su argumentación numerosos textos literarios, instalaciones y todo tipo de obras de arte donde lo químico, lo geológico y lo medial

entran en un umbral de indistinción. Desde esta perspectiva, a la hora de pensar una propuesta estética acorde a la geología de los medios, Parikka retoma, en el tercer capítulo del libro, la tradición de la psicogeografía situacionista, la cual había pensado conjuntamente la vida psíquica humana y la estructura material de las ciudades, pero la radicaliza hacia un planteo psicogeofísico que no se restrinja a los espacios arquitectónicos, sino que aborde la interacción entre la afectividad y la sensibilidad humanas con la realidad geofísica de la tierra (y no solo con la ecología artefactual de la modernidad como hacia la psicogeografía). De esta manera, aquella última plaza fuerte del espíritu (la estética y el dominio de las obras de arte) es llevada al barro de la tierra e, incluso, a las profundidades subterráneas. Lo subterráneo, por su parte, tanto en el imaginario tecno-social, en su realidad crono-geológica y estratigráfica como en su carácter de sede de recursos estratégicos, es un tema recurrente del libro y tiene un lugar destacado en el segundo capítulo. El subsuelo no refiere solamente al pasado en tanto es tiempo hecho profundidad, sino que nos vuelve a confrontar con un vínculo clave para la comprensión del presente: el que se establece entre pre-historia y modernidad, cuyo símbolo más poderoso está en el uso de los combustibles fósiles que todavía hoy son la fuente primaria de energía del capitalismo global. Esto nos muestra que es solo a partir de una revisión del concepto de tiempo que dé lugar a lo múltiple y a las escalas no humanas (en este punto Parikka se acerca a las ideas del historiador Dipesh Chakrabarty) que puede comprenderse cómo, por dar un solo ejemplo, el aprovechamiento de la energía de la fotosíntesis de miles y millones de años de historia de la vida está a la base del desarrollo de la tecnología moderna y de expansión del capitalismo a nivel planetario. Se trata, epistemológicamente, de fracturar los valores referenciales (*a priori*) de tiempo y espacio en una multiplicidad de temporalidades y espacialidades tramadas de forma diversa en cada historia particular. Así Parikka parece recuperar el llamado benjaminiano a “hacer saltar por los aires el *continuum* histórico” y el trabajo de Manuel De Landa, quien ha puesto en juego en sus “historias no-lineales” una metodología que nos resulta particularmente afín a la de *Una geología de los medios*.

Desde esta perspectiva, uno de los conceptos centrales que Parikka acuña en *Una geología de los medios* es el de *naturalezas mediales*, mediante

el cual pretende articular de forma precisa la relación entre las tecnologías mediales y la geología de la tierra. El concepto, que según su autor está inspirado en el de *naturoculturas* de Donna Haraway, posee una doble dimensión. Por un lado, da cuenta de cómo nuestro vínculo práctico y epistemológico con el planeta está mediado por diversas tecnologías de visualización, mapeo, sonidificación, etc., que nos permiten acceder a un conocimiento de la tierra; aquello que sea el planeta en términos geológicos es algo que se co-construye a partir de diversas tecnologías mediales. El caso paradigmático en este punto son las primeras fotografías de la tierra desde el espacio y la luna, que reconfiguraron nuestra relación con el sistema tierra. Pero, por otro lado, las naturalezas mediales nos hablan de la historia profunda de los medios técnicos, en cuya materialidad queda implicada la geología misma del planeta que dio forma durante millones de años a los elementos minerales y metálicos que los componen. En este sentido, la química también posee un lugar destacado en el libro, que nos remite constantemente a los elementos que forman la “tabla periódica” de la modernidad tecnológica: el cobalto, el galio, el indio, el tantalio, el nio-bio o el germanio, los cuales serán otros de los tantos protagonistas de este libro lleno de tierra e impurezas teóricas, en el cual la misma diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico es plegada y replegada en la compleja red de interacciones entre ambos dominios.

En este contexto, Parikka nos proporciona una mirada crítica de las modernas tecnologías digitales. Contra los discursos que exaltan la supuesta inmaterialidad del *software* y el carácter etéreo de la “nube”, él resalta cómo estos dependen del *hardware* material para cuya fabricación son necesarios los mencionados elementos químicos y grandes cantidades de energía que aun provienen mayoritariamente de los combustibles fósiles. En este punto, *Una geología de los medios* complejiza, en su cuarto capítulo, las perspectivas de autores como Franco Berardi o Paolo Virno quienes proponen la categoría de *cognitariado* para pensar el estatuto del trabajo en el contexto de la reestructuración del modo de producción capitalista contemporáneo, al que se refieren como “capitalismo cognitivo”. Para Parikka, el trabajo inmaterial del cognitariado (radicado fundamentalmente en el norte global) se encuentra soportado sobre el *hardwork* de los trabajadores implicados en la producción del *hardware* que demanda

el capitalismo cognitivo. Siguiendo la “historia” (de la mano de los videojuegos alternativos *Phone Story* y *iMine*) de los teléfonos móviles, desde la extracción de sus elementos componentes, pasando por su ensamblaje hasta el reciclado de sus materiales (una vez que se han convertido en basura electrónica), se saca a la luz el trabajo pesado, mal pago (incluso a veces en condiciones de esclavitud) y altamente insalubre que sostiene materialmente la inmaterialidad del trabajo cognitivo. Y al enfrentarse al problema de la basura electrónica Parikka realiza, en el epílogo de su libro co-escrito con el artista Garnet Hertz, una genealogía de la obsolescencia programada y la cajanegrización (*blackboxing*) de los dispositivos mediales al mismo tiempo que reivindica el *circuit bending* (consistente en cortocircuitar dispositivos electrónicos con fines artísticos) y, en general, el hackeo de *hardware* como práctica antagónica que apunta a una reapropiación creativa y no alienada de la tecnología digital.

En este contexto, la discusión sobre el significado del concepto de “materialismo” nos parece uno de los principales aciertos de la propuesta de Parikka. Pues su radicalización del materialismo de la escuela alemana de los medios lo lleva a recuperar los planteos de los llamados “nuevos materialismos”, presentes en la crítica al correlacionismo de Quentin Meillassoux, la “ontología orientada a los objetos” de Graham Harman o los hiperobjetos de Timothy Morton (por mencionar solo unos pocos). Sin embargo, esta incorporación de los puntos de vista no-antropocéntricos del nuevo materialismo, no lo lleva a desechar por completo la tradición del materialismo histórico marxista. Mientras que en numerosos casos ambas tradiciones parecen hacer oídos sordos la una de la otra o incluso confrontarse (el marxismo siempre puede denunciarse como antropocéntrico y el nuevo materialismo como poseedor de una ceguera particular ante las injusticias sociales), Parikka logra articular la agenda crítica de ambas propuestas, otorgándonos una perspectiva no-antropocéntrica, que da un lugar central a los vínculos materiales e inorgánicos entre no humanos desde una lente geocentrada, al mismo tiempo que rastrea la trama de hiper-explotación, daño a la salud e injusticias de todo tipo que anidan en la producción y el consumo de las tecnologías mediales. Sus historias, que comienzan y terminan antes y después de la historia humana, son capaces de dar lugar también a la denuncia del colonialismo extractivista, la ex-

plotación neo-desarrollista de la mano de obra barata e incluso las representaciones patriarcales del vínculo entre la tecnología y la tierra. De esta forma pareciera como si un espíritu monadológico atravesara el trabajo de Parikka: comprender adecuadamente un *i-phone* implica comprender la realidad de su diseño, la obsolescencia programada y la cultura del consumo que propone, pero también las paupérrimas condiciones de trabajo en las fábricas chinas donde se produce, las pugnas geopolíticas por los recursos estratégicos, las condiciones de precariedad o esclavitud en las que se extraen los minerales de tierras raras necesarios para producirlos, la remota historia no humana de la tierra que vio nacer a estos mismos minerales e, incluso, la historia futura del planeta donde estos quedarán como testimonio fósil del paso por la tierra de la civilización capitalista.

Además del prefacio, los cinco capítulos y el epílogo, la edición de Caja Negra cuenta con una presentación escrita por Claudia Kozak, quien nos introduce a las problemáticas fundamentales del libro, y cierra con una entrevista realizada a Parikka por Alejandro Limpo, en la cual se recupera el vínculo entre *Una geología de los medios* y otras obras del autor (particularmente *Insect Media* y *Digital Contagions*), a la par que se perfilan sus líneas de trabajo actuales. Finalmente, es importante destacar que el libro forma parte de la colección “Futuros Próximos”, la cual viene contribuyendo a la difusión en lengua hispana de numerosos debates actuales (desde la polémica entre decrecimiento y aceleración, pasando por las llamadas humanidades digitales, hasta las mutaciones en el modo de producción del capitalismo contemporáneo) y de los nuevos nombres de quienes, como el mismo Parikka, se enfrentan cara a cara con la opacidad del presente, renovando el arsenal de conceptos críticos capaces de volver inteligibles las transformaciones (sociales, económicas, políticas o ambientales) que nuestra perpleja época tiene frente a sí.

Ernesto Román