Entendimos con la pandemia algo que hasta hace poco era relativamente abstracto: la escala planetaria

Entrevista a Flavia Costa (UBA)[1]
por Mariana Olivares (UNSJ-CONICET)

Mariana: *En tu último libro* Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida *utilizás el término Tecnoceno para referirte a una precisión, a una especificación, del Antropoceno ¿Podrías comentarnos a qué hace referencia?*

Flavia: Sí, Tecnoceno es una especificación, una inflexión, del Antropoceno. Podríamos ponernos más belicosas, y decir que el término Tecnoceno intenta corregir el de Antropoceno, pero en realidad no me parece que este tipo de discusión sea muy conducente. Defiendo Tecnoceno como término técnico principalmente por tres motivos, pero antes de adentrarnos allí recordemos a qué llamamos Antopoceno. Este término fue lanzado

[1] Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, es Profesora Asociada en el Seminario Técnica, cultura y sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales-UBA. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por esa misma Facultad. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es miembro del grupo editor de la revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, del colectivo *Ludion. Exploratorio latinomericano de poéticas/políticas tecnológ*icas y desde 2023 dirige el *Tecnocenoab* (www.tecnoceloab.ar) con sede en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Entre sus publicaciones destacan *La salud inalcanzable*. *Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana* (Eudeba, 2017, junto con Pablo Rodríguez) y *Tecnoceno. Algoritmos, biokackers y nuevas formas de vida* (Taurus, 2021).

a la conversación pública en el año 2000 por el premio Nobel de química Paul Crutzen y el ecologista Eugene Stoermer, en un texto breve donde postula justamente la existencia de una nueva época geológica a partir de la acción antrópica, es decir, de la acción humana. Esa hipótesis aglutinó en torno a una misma noción a investigadores, científicos y activistas de muy diferentes disciplinas que ya venían, por lo menos desde la década del setenta del siglo pasado, preocupados por la sustentabilidad del crecimiento humano: el problema ecológico, el problema ambiental en un sentido general, la crisis climática, la crisis poblacional, las crisis migratorias y todos aquellos fenómenos vinculados con la gran aceleración del desarrollo. A partir de ese gesto nominador, en ese momento poético del pensamiento que es la terminología, abren una serie de controversias. Una tiene que ver con la periodización: si es una época geológica quiere decir que estamos hablando de una escala del tiempo, entonces ¿cuándo comienza el Antropoceno? ¿Cuándo inicia esta nueva época del humano que seguiría al Holoceno? Los propios Crutzen y Stoermer proponen que empieza con la Revolución Industrial, o entre las llamadas primera y segunda Revolución Industrial, entre 1750 y fines del siglo XIX. Otros científicos han planteado que si bien es cierto que la Revolución Industrial transformó los modos de producción y desencadenó una serie de energías hasta ese momento desconocidas, no fue la Revolución Industrial en sí la que produjo el cambio de época, sino la acumulación de capital y las relaciones sociales que la hicieron posible, en suma, todo el proceso histórico que llamamos capitalismo. De allí que Jason Moore y, en nuestro país, Maristella Svampa retrotraen la línea del tiempo hacia el siglo XVI, y afirmen que el Antropoceno es en realidad un Capitaloceno.

Mariana: *Ha habido otras propuestas, como el Plantacionoceno, de Donna Haraway*.

Flavia: Sí, especifica –y a su manera expande– aún más la hipótesis del Capitaloceno y habla de un Plantacionoceno como la precondición de la industrialización; se refiere a la época de la

conquista de los territorios americanos caracterizada por la extracción violenta de energía humana y terrestre, de la relocalización de unidades productivas, del trabajo multiespecie esclavo, de la sobresimplificación ecológica, insustentable y productora de múltiples extinciones. Por nuestra parte, los que venimos investigando desde los estudios mediales, la filosofía de la técnica, los estudios sociales de la tecnología; es decir, quienes participamos de todo ese conjunto de campos de estudio que tienen a la técnica y a las tecnologías como dimensión analítica propia, ponemos el acento en el desencadenamiento de energías de altísima intensidad y de altísimo riesgo, como en la industria nuclear, las petroquímicas, las biotecnologías, incluidas las tecnologías infocomunicacionales. Y corremos la línea de tiempo hacia adelante y sostenemos que hay que prestar atención al salto que se produce con la Gran Aceleración, en la década del cincuenta del siglo XX. En eso coincidimos con los geólogos, quienes son los encargados de dirimir la controversia acerca de si el Antropoceno es o no una era geológica. Las demás disciplinas participamos de esta conversación pública, pero queda en manos de los geólogos y de las ciencias del sistema Tierra definir si este concepto es un término científico o si es una noción que nos permite nombrar un acontecimiento, pero que no tiene aún características de cientificidad. Porque en efecto el Antropoceno aparece, y continúa siendo hasta hoy, como una especie de Santo Grial de la transdisciplina. Pues bien: en el año 2019, el Grupo de Trabajo del Antropoceno, que integra la Subcomisión de Estratigrafía del Cuaternario dentro de la Comisión Internacional de Estratigrafía, votó por el 88% de aprobación que el Antropoceno constituye una nueva capa estratigráfica, y que comienza con la Era Atómica. Se basaron en distintas evidencias, como los estudios realizados por el equipo liderado por el químico australiano Will Steffen, que habla de la Gran Aceleración en torno a 1950, y de hallazgos, en distintos puntos del globo, de microplásticos, hormigón y sobre todo restos radioactivos de elementos como el cesio 137, el americio 241 y otros residuos de pruebas de la energía nuclear civil posteriores a la Segunda Guerra Mundial, ya que ese impacto a nivel de los sedimentos va a permanecer en el territorio cientos de miles de años. Se concluyó que los isótopos radiactivos esparcidos por el mundo mediante las pruebas de bombas de hidrógeno eran el principal indicador de la

transformación del planeta por parte de la humanidad. Y esto, por obra de las tecnologías de alta intensidad que se empiezan a masificar a partir de esa década: en particular la energía nuclear, pero también petroquímicas, informáticas, megaminerías, biotecnologías...

Mariana: *Con todo, este año hubo un duro revés en esta discusión*.

Flavia: Sí, en febrero de 2024 la Subcomisión de Estratigrafía del Cuaternario votó en contra de la tesis del Antropoceno. Esto nos muestra que, como ha ocurrido tantas veces, el pasaje del término al concepto o al término técnico lleva tiempo, y posiblemente llevará mucho más. Hay una detallada respuesta del presidente de la Subcomisión, Jan Zalasiewicz, uno de los principales promotores de la hipótesis del Antropoceno, quien en mayo escribió un artículo con una minuciosa descripción de la evidencia, lo cual muestra que van a seguir dando la pelea. Ahora, después de decir todo esto, resumo lo que para mí son los aportes del Tecnoceno a esta conversación. Primero, en cuanto a la periodización, coincidimos con la propuesta de los geólogos y marcamos un punto de discontinuidad a mediados del siglo XX, cuando emergen las industrias que desencadenan energías de altísima intensidad, como la nuclear, la petroquímica, las biotecnologías. En segundo lugar, no solo describimos la época (la "era del viviente humano"), sino que, del mismo modo que hacen quienes hablan del Capitaloceno, señalamos el campo de experiencia donde debemos actuar si queremos mitigar o incluso revertir los impactos negativos del acontecimiento. Algunos proponen observar y actuar sobre las relaciones sociales capitalistas, otros decimos que hay que analizar el desencadenamiento de energías de altísima intensidad. No son términos excluyentes: pueden ir juntos. Algunos podemos trabajar sobre las relaciones sociales capitalistas, otros sobre las tecnologías de alta intensidad. Tanto el Capitaloceno como el Tecnoceno delimitan zonas de trabajo y tareas a realizar, lo que no hace la noción aparentemente más neutra de Antropoceno.

En tercer lugar, otro elemento importante es que nosotros, desde Argentina, incluimos dentro del conjunto de sistemas técnicos de alta intensidad a las industrias y tecnologías infocomunicacionales. Lo cual es un aporte propio, porque estas no suelen estar en la agenda socioambiental del Antropoceno; ésta se enfoca en la energía nuclear, el petróleo, la megaminería, etc. Nosotros proponemos mirar también la tecnologías infocomunicacionales, porque son al mismo tiempo *hard* y *soft*. Son *hard* porque son parte de la infraestructura básica que permitió el salto de escala, sin tecnología infocomunicacional no habría Sistema Tierra. No es condición suficiente pero sí necesaria: sin esas tecnologías no se habría constituido la escala Tierra. Las formas de producción postfordistas, o toyotistas, que incluyen la descentralización de la producción, la separación entre los ámbitos de gestión y los espacios de producción, que muchas veces se ubican en las antípodas geográficas, la producción "justo a tiempo", el stock cero, la *autonomatización* solo existen gracias a las tecnologías infocomunicacionales. Sin esa red internacional de infraestructuras infocomunicacionales no habrían sido posibles. Entonces, estas tecnologías son *hard.* Asimismo, por supuesto, son *soft*, pues a través de ellas se produce sentido, se desarrollan opiniones, se transmiten estados de ánimo, se educa, etcétera. Son al mismo tiempo *soft* y *hard*, y por eso están en el centro de la discusión del Antropoceno/Tecnoceno.

Mariana: *¿Cómo pensás que esta tecnología ha reconfigurado el entorno y la experiencia humana? ¿Cómo crees que esta reconfiguración afecta la subjetividad y la identidad en la sociedad actual? ¿Este cambio se refleja en la forma en que comprendemos lo humano?*

Flavia: Las tecnologías coparticipan en diferentes procesos y escalas. Solemos pensar que operan fundamentalmente en la dimensión sociocultural, en la escala de las relaciones sociales, en los modos en que experimentamos el vínculo con las otras personas: por caso, se suele afirmar que las redes sociales o las plataformas digitales favorecen relaciones a distancia, de mero contacto; o que

estimulan el reemplazo de la argumentación y la reflexión por la reactividad emocional, la respuesta inmediata, a la velocidad de "1 click"; que participan en las mutaciones de las relaciones de pareja, de amistad, de crianza, entre otras. Pero también están involucradas en procesos que ocurren en el campo de lo que llamamos la subjetividad, la relación con nosotros mismos; por ejemplo, utilizamos plataformas y redes sociales en las que desarrollamos alguna forma de narración acerca de quiénes somos, y eso participa a su vez en nuestro modo de autocomprendernos. Luego, las tecnologías de la información participan también en procesos de la escala macro, como hablábamos recién: co-construyen la escala planetaria. Y en cuarto lugar, las tecnologías infocomunicacionales participan incluso en procesos que tienen que ver con el despliegue controlado de operaciones sobre materiales que son menos que un cuerpo, como en la bioinformática o la biología computacional.

En lo personal, después de tres décadas de investigar estos temas, preferiría detenerme antes de dar una respuesta a tus preguntas. Porque tenemos el hábito de pensar estas cuestiones con el archivo del siglo XX, que es una vasta y valiosa tradición, desde ya, pero por momentos se vuelve insuficiente para analizar algunos rasgos de lo contemporáneo. Entonces, he tratado de no responder a estas preguntas de la manera en que muchas veces se hace, es decir explicando lo que está ocurriendo a partir de supuestos que hemos heredado y mostrando las fallas, las perturbaciones con relación a un presunto modelo de sujeto, lo que ya no está ocurriendo como antes, con el añadido de la moralización o, peor, con el dispositivo biomédico o farmacéutico atrás. Por ejemplo, se habla de trastornos como el déficit de atención, la adicción al celular, la epidemia de depresión, hasta la proliferación de los llamados discursos de odio se explica, a veces, como parte del impacto emocional de la vida en red. Prefiero comenzar por otro lado: buscar describir el tipo de acontecimiento que está sobreviniendo y acercarnos a las preguntas por la subjetividad y por las relaciones sociales a partir de lo que encontramos en el fenómeno, en lo que está aconteciendo. Lo que primero diría, así, es que un hecho clave en el Tecnoceno es justamente la aceleración. En filosofía de la técnica hay un acuerdo básico en que la tecnificación tal como la conocemos, la producida por la técnica moderna, implica dos movimientos: compresión

espacial y aceleración temporal; así es el proceso de tecnificación que sigue lo que Andrew Feenberg llama el *código técnico* capitalista. En el capítulo de *Tecnoceno* dedicado a las formas de vida infotecnológicas sostengo que a la compresión espacial y la aceleración temporal se les añade la expansión; es decir que al mismo tiempo que se comprimen y miniaturizan los dispositivos con los que tratamos e inclusive los géneros discursivos (los pocos caracteres de un tuit), y a la vez que se aceleran los ritmos de vida (estamos en línea 24/7, casi no hay "tiempos muertos"), hay una gran expansión horizontal, asociativa, metonímica de la experiencia: se amplía en red la vida social, se vuelve hiperabundante la información disponible, se multiplican los archivos fotográficos y las memoria externalizadas, crece la cantidad de tareas que realizamos, o las ventanas en las que operamos en un mismo dispositivo al mismo tiempo, hojeamos libros, series, películas, páginas web, etcétera. No digo que se intensifica porque la tendencia general no es a mantener relaciones intensas con todo eso, sino que son más bien pasajes, sobrevuelos, conexiones: somos "puntos de pasaje" de informaciones diversas en una red cada vez más amplia y menos densa. Y todo esto es clave para pensar tus preguntas sobre los cambios a nivel social, subjetivo e incluso ontológico. Prestemos atención a otra de las características de estas formas de vida infotecnológicas, que parte de lo que Scott Lash llama "aplanamiento": un proceso por el cual se aplanan o se inmanentizan los dualismos verticales que organizaban muchas de las categorías de la primera modernidad. Estos dualismos modernos se basaban en dos términos, uno trascendental, "profundo", y otro empírico o de superficie, con sus respectivos significados: uno "verdadero" pero oculto y otro más visible que funcionaba, en general, como reflejo o síntoma del primero. Por ejemplo, en el psicoanálisis, el término trascendental era el inconsciente y este subyacía al consciente, que era el elemento visible, empírico –en medio de esa superficie de lo consciente afloraba al síntoma: la punta del iceberg de la que había que agarrarse para empezar a trabajar, bajando hacia la "profundidad"–. En el marxismo ortodoxo, la infraestructura económica era el término trascendente que subyacía a las formas visibles de la cultura y la política. Las "estructuras profundas" actuaban sobre las superficies, que a su vez eran el signo visible de la verdad. En

nuestro tiempo, en la era de las formas de vida infotecnológicas, el término trascendental y el empírico se aplanan o se desdiferencian. Entonces, en los modos de autocomprendernos, estamos cada vez más fuertemente apoyados en la dimensión material. Cada vez más tendemos a concebirnos e interpelarnos como lo que el sociólogo británico Nikolas Rose llama *individuos somáticos*, como seres profundamente materiales y biológicos, orientados a *optimizar* nuestros recursos o nuestra dotación corporal, nuestro "capital humano", en la semántica neoliberal. Decimos cosas como "soy cardíaco", "soy portadora de HIV", "soy depresivo". La ansiedad o la timidez ya no son estados de ánimo o rasgos más o menos estables de una personalidad situada en un cierto tiempo y espacio, en una trama familiar, que además está en proceso de desarrollo continuo, sino que se las aborda como correlatos de estados físico-químicos. La interpretación de aquello que somos está aplanada, por un lado, sobre la base material de nuestros cuerpos biológicos y por otro lado, sobre la base, también material, de cómo nos exponemos o cómo nos presentamos ante los demás: lo visible que mostramos en nuestras fotos, en nuestro modo de peinarnos, por ejemplo. En ambos casos hay un aplanamiento sobre la dimensión material.

Con respecto a la aceleración, y aquí vamos a entrar a un campo más hipotético, más especulativo, conversando con colegas del campo "psi" –incluido especialmente el psicoanálisis–, tratando de comprender cómo se manifiesta esta aceleración en la subjetividad, escuchamos que estamos tendiendo a ser más asociativos y metonímicos que reflexivos y metafóricos. Se observa que vamos dejando de lado paulatinamente la densidad histórica y existencial de la historia familiar, el relato de nuestra infancia y de los acontecimientos traumáticos del sistema al que pertenecemos, toda esa narrativa que era fundante del sujeto clásico del psicoanálisis. Y en su lugar aparecen narrativas mucho más asociativas, mucho más dispersas, abiertas y cambiantes, en las que podemos ser de distintas maneras. Leemos que hoy los sujetos consultantes no son en su mayoría el sujeto neurótico del siglo XX sino el *borderline*, mucho más inestable, más "esquizo", como ya anticiparon Deleuze y Guattari hace 50 años: ellos advirtieron el problema que habitaba ya en la teoría, y hoy parte de esas energías libidinales que el psicoanálisis, según Deleuze y Guattari, no

lograba ver en su potencialidad afirmativa, se extiende a todo el campo social de una manera "suelta", como una nueva gramática subjetiva y política. Por otro lado, damos más importancia a la vivencia propia, al individuo, que antes: hoy es importante la categoría de la propiocepción o autopercepción; podemos percibirnos de diferentes modos a lo largo del tiempo, más allá de cómo nos vean los demás. Podemos ver indicios de esto en el lenguaje, en el énfasis en lo *trans*, en el sentido de estar en transición, donde nuestra forma de ser es un estadio en transición. Transiciones que se dan a nivel de género; a nivel de la tarea que realizamos –hoy hacemos esto y mañana otra cosa–; a nivel de la localización, cierto nomadismo (que no es igual al cosmopolitismo); a nivel de la relación con lo no humano: la ilusión transhumanista, según la cual los humanos estamos en transición hacia otra cosa, en coevolución con las máquinas y con otras especies. Nos concebimos como seres en transición: nuestro cuerpo, nuestra dotación biológica, puede explicar algo de lo que está ocurriendo pero no es un destino: puede ser corregido, es un borrador que podemos corregir técnicamente, científicamente o artísticamente. Ya no estamos del todo sometidos a eso que llamábamos los mandatos familiares, sociales, biológicos. La imaginación de lo *trans* ha permeado nuestras formas sociales, culturales y subjetivas. Y eso, a pesar de los enormes esfuerzos reactivos que buscan retrotraer las cosas hacia una suerte de "pureza" –esfuerzos que buscan, como se suele decir, tapar el sol con las manos, incluso haciendo uso de la luz de ese mismo sol–. Con todo, esto que digo es demasiado general: hay que observarlo más en detalle.

Mariana: *¿Y a nivel de lo social?*

Flavia: Allí iría a la base de la tesis de *Tecnoceno*: el salto de escala o la ampliación del campo de batalla biopolítico. El pensamiento de las escalas es una de las ideas clave de esta analítica. Como dice Fernando Broncano, la cuestión de la escala es primera, no solo –y no tanto– por entender las diferencias entre lo macro, lo meso, lo micro y lo nano, sino por atender a los modos de relación entre las

escalas, cómo funcionan. Este salto de escala afecta la autocomprensión de las ciencias –a todas ellas, no solo a las sociales y humanas– acerca de su lugar en el análisis y en los modos de intervenir en los procesos sociales, culturales, tecnológicos y políticos. Las ciencias sociales y humanas han tenido tradicionalmente como unidad mínima de análisis al individuo y como unidad máxima a los agregados humanos, las comunidades, las sociedades y las relaciones entre ellos. Pero eso hoy está desbordado por arriba y por abajo.

Por debajo, porque tenemos políticas, tecnologías y marcos jurídicos que se dirigen a entidades que son menos que un cuerpo: células madre, tejido cultivado, órganos para trasplante, embriones, bancos de sangre. En la legislación argentina se habla de "material anatómico humano" (aunque también se utiliza material anatómico no humano, por ejemplo, se cultivan células y tejidos de animales para injertos o trasplantes). Son entidades que no llegan a ser un cuerpo, por eso decimos infra-corporal o, en algunos casos, pre-corporal. Es "material anatómico" que puede entrar y salir del régimen del cuerpo, sale de mi cuerpo y espera para ir a otro cuerpo, en el caso de un trasplante; o para volver al mío, como sucede con las células madre de cordón umbilical, que se recolectan al nacer y se guardan por si más adelante se necesitan; o se pueden donar. Hasta aquí hablamos de relaciones entre cuerpos de la misma especie pero también se producen vínculos con otras especies. Los chanchos, por ejemplo, ahora son reservorios de órganos para trasplante humano, se desarrolla una vida sintiente como instrumento o "banco de reserva", ya que tiene un riñón o un corazón que puede ser trasplantado a un humano. Eso es bien inquietante: ¿qué respeto tenemos por estas criaturas sintientes, que se crían como reservorio para el beneficio de nuestra especie? En el 2019, en China, a través de un estudio de laboratorio de un equipo con director español hicieron vivir, durante 19 días aproximadamente, unos cuantos embriones híbridos de humano y otro primate no-humano. Esto se había justificado como un experimento para desarrollar órganos para trasplante, pero en un ser viviente. Es decir, no se trata del desarrollo de órganos *in vitro* sino de generar vidas que funcionen como bancos. Todos esos problemas, que están asociados a políticas y tecnologías, tienen que

ver con lo que es menos que un cuerpo, lo que tiene un tratamiento jurídico de menor valía que un cuerpo, como puede ser ese chancho que no es considerado un ser viviente sino un reservorio o un banco de órganos.

Y a nivel macro también tenemos políticas, tecnologías, incluso marco jurídicos para las relaciones entre las especies, la relación con el mundo ambiente natural y, podríamos decir, tecnológico. Tenemos proyectos para seguir desarrollándonos fuera incluso de nuestro planeta: los proyectos de la terraformación de la luna y de marte. Hay toda una imaginería, pero también toda una tecnología que se está desarrollando para generar políticas de lo viviente que están más allá de la escala de la especie.

Mariana: *¿Cómo caracterizás esas cuatro escalas?*

Flavia: La primera es la pre-corporal, la segunda, micro, es el cuerpo humano, el individuo. La tercera hoy es lo meso, lo relacional, lo social, lo comunitario. La cuarta, macro, es la relación entre las especies, con el mundoambiente tecnonatural (que incluye las grandes plataformas con miles de millones de usuarios), la escala planetaria. Esta última es la escala de Google, de Amazon, de Meta, que tienen cuatro o cinco mil millones de usuarios activos por mes, es decir un número mayor a la cantidad de habitantes de China, India y Estados Unidos juntos. Una escala que es más que la suma de los habitantes de los tres países más grandes del planeta. Por lo tanto, lo que tenemos es una ampliación del teatro de operaciones o, parafraseando a Michel Houellebecq, del campo de batalla biopolítico, es decir ya no tenemos dos escalas sino un juego de cuatro. Eso, analíticamente nos obliga a preguntarnos por la relación entre estas escalas. Desde algunas hipótesis, que son intuitivas por ahora, podríamos decir que en cada escala hay algunas zonas fractales que contienen, o prefiguran, las relaciones con las otras, y estas relaciones no son de causa.

En el plano cuatro la relación es de red. Hay sistema, hay subsistema, que habitamos que son los que han construido esa escala, las logísticas internacionales, lo que Agustín Berti llama la estandarización del container, las telecomunicaciones globales, las plataformas digitales, el sistema financiero. Todos esos subsistemas ya piensan y actúan a escala planetaria. Para esos sistemas reticulares, en red, la interlocución incitada debe darse directamente con el individuo. Es decir, que se saltean la escala de lo social, se saltean la mediación del Estado, de las comunidades, de las universidades, de los editores, de todas esas instancias de mediación que hasta el siglo pasado tenían el centro magnético de atracción de la relación con el individuo. Lo que actualmente vemos es un proceso de desinstitucionalización a nivel del Estado, lo estamos viendo en el proceso argentino hoy, pero lo podíamos haber visto ya en la década de los 90 y a su manera en otros campos fuera de la política nacional.

Un problema aquí es que, si ya en el escenario anterior dialogar con esas instancias de mediación generaba en el individuo una cierta tensión, un malestar, una sensación de pequeñez, saltearse las estructuras y mediaciones que organizan lo social y entrar en el océano del sistema-mundo vuelve a ese individuo todavía más pequeño. Es curiosa, en este contexto, la idea de que nos vamos a empoderar porque estamos en la red universal: no digo que el papel del individuo sea irrelevante, pero es un enjambre en el que cada individuo pesa mucho menos que lo que pesaba en las instituciones intermedias. Por ejemplo: en este marco, ser un vegetariano moral tiene un valor testimonial indudable, forma parte de una ética personal, pero tiene menos posibilidades de resonar en la vida en común de la que podría haber tenido hace 70 años. Y en la medida que los subsistemas de la escala meso –lo comunitario, lo social, los distintos niveles de lo estatal– son fragmentados, atomizados, devaluados o automatizados, se vuelve complejo comprender dónde y cómo actuar. Porque, en paralelo, la opacidad sistémica ha ido creciendo a lo largo de estos años. El Estado ya era opaco, pero hoy no tenemos idea de lo que está ocurriendo en el nivel de las decisiones, por ejemplo, en las grandes plataformas de internet, donde los argentinos pasamos nueve horas por día. Ahí

hay algo que no logramos entender, y por eso cuesta formularnos las preguntas correctas.

Mariana: *Describís cómo este cambio de escalas ha profundizado la opacidad del sistema-mundo en que estamos inmersos ¿que aporte puede hacer el campo artístico a una mejor comprensión de este momento histórico? Desde tu perspectiva ¿qué papel juegan las artes en desentrañar o cuestionar las complejidades que trae aparejado el tecnoceno?*

Flavia: El territorio de investigación artístico me parece importante en muchos sentidos. Hay algo también biográfico: empecé mi vida universitaria estudiando en paralelo Ciencias de la Comunicación y Artes (antes llamada Historia del Arte), aunque terminé solo la primera, porque cuando todavía era estudiante empecé a investigar y a dictar clases en la cátedra de Informática y Sociedad y me orienté íntegramente a eso. Con todo, cuanto más me iba especializando en cuestiones de tecnología y sociedad, más relevante me parecía la experiencia artística. Por diferentes motivos. Por un lado, el campo del arte tiene afinidades decisivas con el territorio técnico: el trato con los materiales, las herramientas, los procedimientos; esa dimensión práctica les da a los artistas una cercanía con el hecho técnico que difiere de la que tenemos quienes trabajamos principalmente con textos, y los hace enfrentarse a preguntas que nosotros no siempre logramos formularnos como problemas de investigación. Su cercanía, que es también una distancia, con el *maker*, el realizador, el *homo faber* en cierto sentido, los acerca a los mismos temas que indagamos en la filosofía de la técnica o en los estudios mediales pero desde otra matriz. Por otro lado, lo específico de la forma de trabajo de los artistas, de sus métodos de conocimiento, permiten condensaciones de imágenes y vínculos entre las escalas que a los investigadores académicos nos resultaría imposible o muy temerario trazar: necesitamos reconstruir la historia del acontecimiento, trazar la arqueología de determinado problema, construir argumentaciones convincentes, mostrar evidencias, trazar analogías históricas, seleccionar matrices teóricas, etcétera, para poder mostrar, por ejemplo, que hay una relación

entre dos acontecimientos en diferentes escalas. ¿Qué relación se establece? ¿Son correlaciones simples, son relaciones de causalidad, es mera sincronía? Mientras que los artistas pueden mostrarla, y mostrándola ya proporcionan una imagen de esa vinculación. Ellos van de lo singular a lo múltiple y de lo múltiple a lo singular con mucha facilidad. Y en ese juego, pueden ser más especulativos, intuitivos, pueden proponer hipersticiones incluso. Es decir, pueden hipotetizar acerca de cómo se proyectarán las líneas de fuerzas del presente en el futuro y construir escenarios especulativos, construir una narrativa afín a esa especulación. De ese modo muchas veces intuyen, ven posibilidades latentes y las ponen en movimiento, algo que los investigadores no podemos hacer. A ello se le suma que los artistas desarrollan un conocimiento sensible e intuitivo que nosotros no podemos poner en juego, porque lamentablemente no está valorado, no está codificado por el sistema científico. Aquí enlazo con tu pregunta, ese conocimiento sensible es importante porque hoy preguntarse por la ontología, por la organología, por los ensambles es preguntarse también por lo que N. Katherine Hayles llama la cognición no consciente, una parte de la cual está encarnada en nuestro cuerpo: es interrogarse por qué tipo de herramienta de conocimiento es el cuerpo, cómo conoce esto que es un cuerpo. Me parece que conocemos de una manera bastante más intensiva de la que nuestra tradición teórica nos permite entender, y esto los artistas nos lo muestran con claridad. Cuando estamos frente a una pieza o una práctica artística que provoca eso que, desde Walter Benjamin, llamamos el *shock*, que se sobrepone a todos los otros *shocks* de la vida moderna –el de la gran ciudad, el del tránsito, el de la enorme abundancia de información–; o cuando estamos en una clase particularmente conmovedora, ese choque (*shock* significa choque) lo sentimos en el cuerpo. Lo mismo le sucede a una actriz o un actor, un performer, un músico en vivo, una profesora o un profesor saben cuando una clase "funcionó", cuando les llegó a los estudiantes, porque lo sienten en el cuerpo. Es clarísima esa sensación, que puede no solo ocurrir, sino que incluso es posible trabajar con y desde ella. Pero no tenemos en nuestra tradición teórica una gran reflexión sobre este fenómeno; no le hemos hecho suficiente espacio para investigarlo e incorporarlo: no consideramos habitualmente al conjunto de los conocimientos no conscientes, para volver a Hayles.

En relación con esto, mi impresión es que si las ciencias sociales y humanas no se dirigen a trabajar en relación con estas nuevas escalas, si no reincorporan en su reflexión la pregunta por el modo de relación entre las escalas –no solo cómo es y qué pasa en cada una, sino como se vinculan sistémicamente–, perderán relevancia. Si no nos preocupamos por repensar los modos en que los fenómenos humanos y sociales se vinculan con lo que hasta hace poco eran marcos o exterioridades; por abordar, no problemas de filósofos, como dice Luciano Floridi, sino problemas filosóficos, nos quedaremos en un plano quizá testimonial, pero no en la intervención. Entiendo que es por esta misma preocupación que vemos emerger campos como las "humanidades ambientales" o el "diseño planetario". Pensar los problemas filosóficos que el presente nos trae implica correr riesgos en términos epistemológicos y disciplinares; aunque, a decir verdad, el riesgo ya está en nosotros, es decir, nosotros ya estamos ante el riesgo de la irrelevancia. Necesitamos generar lecturas de los acontecimientos tecnológicos de alta intensidad que están ocurriendo que estén a la altura de la época, porque lo que está ocurriendo es inédito. No es un momento de "ciencia normal", en términos de Kuhn, es un momento excepcional, en el que tenemos que repensar las preguntas, las teorías, los métodos. Por supuesto que no se trata de empezar de cero, pero el escenario es mucho más complejo que hace 50 años. Esto incluye leer y promover más a los autores regionales, porque se está trabajando mucho y muy bien en la región. Pero nuestros hábitos de recepción, aún en el campo crítico, siguen siendo tristemente coloniales. No digo que por el solo hecho de ser regionales sean interesantes; pero sí hay producción valiosa que subalternizamos en relación con lo que viene del Norte: la famosa división internacional del trabajo intelectual. Para colmo, las modas de lo que debemos comprender por "teoría latinoamericana" que se promueven desde el Norte tampoco son lo único ni lo más interesante que hacemos.

Mariana: *En relación a este giro que le pedís a las ciencias sociales pienso en el giro que el arte ha hecho hacia lo social, sobre lo que vos hablás en el capítulo "El "arte de la vida". Del bioarte a las formas relacionales", que*

publicaste en el libro Poéticas/políticas tecnológicas en Argentina 1910-2010 *coordinado por Claudia Kozak. Allí describís los vínculos entre el arte y los procesos bio-tecno-políticos. ¿Nos podrías comentar cómo interactúan las tecnopoéticas con el giro social del arte? ¿Es posible que generen una cercanía y un desaceleramiento de nuestras formas de vida?*

Flavia: En el arte moderno y contemporáneo, afirma Jacques Rancière en *Sobre políticas estéticas*, conviven dos modos de relación entre el arte y la vida que son en cierto sentido contradictorios pero que van siempre juntos: un "arte sublime de las formas" y un "arte modesto de las relaciones", dice este autor. Para Rancière hay desde siempre una tendencia del arte contemporáneo hacia la vida que es democratizadora, en el sentido de que toda nuestra vida merece ser arte, toda persona puede ser un artista, cualquier objeto puede ser obra artística. Esto lo encontramos en el gesto irónico duchampiano de llevar un mingitorio a la galería de arte: esa acción provocadora busca expresar que cualquier objeto puede ser convertido en obra artística y que cualquier persona puede devenir un artista. Y a la vez hay otra tendencia de sentido contrario, que –insisto–convive siempre con la anterior, y que se dirige hacia una vida otra, por fuera de la vida tal como la conocemos. Esta segunda fuerza busca inventar modos de vivir, formas de vida que aún no existen. Aquí entran las vanguardias que intentan lo nuevo, lo distinto, lo disruptivo, lo que parece no tener inscripción en lo conocido. Así, las dos tensiones que pone a girar el arte contemporáneo son, por un lado, la incorporación de lo cotidiano, lo profano, al campo del arte y, por otro, el arte como campo de experimentación para lo impensado, lo incomprensible, como lo llama César Aira. Esas dos direcciones, dice Rancière, van siempre juntas, y creo que realmente es así. Luego, en relación con tu pregunta sobre el giro social del arte, hay toda una serie de piezas y prácticas artísticas que comenzaron a desarrollarse en la década de 1960 y que sobre el final de los años 90 alcanzaron una mucho mayor consistencia institucional. En conjunto, fueron bautizadas por Nicolas Bourriaud como "estética relacional": un término impreciso y bastante resistido, al que se le criticó con razón, y comparto esa crítica, el ser demasiado inocuo, por licuar el potencial rebelde del arte al celebrar

prácticas suavemente irónicas pero sin conflicto, sin verdadero antagonismo. Con todo, tuvo la virtud de proponer un marco interpretativo sobre el modo en que el arte contemporáneo estaba procesando el contexto social y político después de la caída del muro de Berlín, así como el nuevo ambiente tecnológico y la propia tradición de las artes visuales del siglo XX. Estas piezas "relacionales" se focalizan en la esfera de las relaciones humanas; ponen en juego para eso tecnologías sociales, es decir, tecnologías que crean socialidad, que movilizan y propician encuentros entre espectadores y público, y dan lugar a prácticas algo inasibles, muchas veces invendibles, donde lo que prevalece es la experiencia de un encuentro, de una duración abierta hacia un intercambio potencialmente ilimitado más que la producción de obras acabadas. Cuando estas piezas y prácticas activan cierto campo de confrontaciones, cuando no esquivan la incomodidad, la heterogeneidad disruptiva, lo inasimilable, pueden ser ensayos efímeros de formas de vida alternativas frente a la alienación cotidiana, frente a un modo de vida avasallante que o nos conduce al agotamiento físico y psíquico o nos invita a la insignificancia edulcorada, o a las dos cosas a la vez. Contribuyen además a cuestionar la idea de que el artista es activo y el espectador o receptor es pasivo; permiten experimentar que las dos posiciones, producción y recepción, *poiesis* y *aisthesis*, son activas, y muy intensas. Y como bien decís, estas formas relacionales pueden contribuir muchas veces a ralentizar la aceleración para dar espacio a la metabolización; son micro-laboratorios de metabolización.

Mariana: *Al comienzo mencionaste que América Latina, a diferencia de otros lugares, había puesto el foco en lo infocomunicacional, y te pregunto entonces ¿qué pasa con el campo artístico local y la tecnología? ¿Qué aspectos de las tecno-estéticas latinoamericanas te parecen relevantes?*

Flavia: Desde 2003, con Claudia Kozak comenzamos a investigar lo que hoy llamamos tecnopoéticas, que son las poéticas que reflexionan sobre su pertenencia a un mundoambiente tecnológico; esto implica no solamente las técnicas y tecnologías específicas de

cada lenguaje o género, sino también la ecología sociotécnica o tecnosocial en la que está inscrita la práctica artística. Observamos con particular interés las tecnopoéticas críticas latinoamericanas, y en mi caso específico, he prestado especial atención a las tecnopoéticas que indagan las relaciones arte-vida. Esto, en las cuatro escalas de las que hablábamos hace un rato, que son también las cuatro escalas en las que actúa hoy el biopoder contemporáneo, esto es, el poder sobre y de la vida. Encontramos entonces así cuatro grandes series de piezas y prácticas. La primera es la que trabaja con materiales pre corporales e infracorporales, como el ADN, células, tejidos cultivados o conservados, grasa, sangre, así como pequeños seres vivientes –microorganismos, bacterias, hongos–. Esta serie dio lugar al llamado *bioarte*, cuyas características centrales son la incorporación de materiales biológicos como componente crucial de la obra y la reflexión sobre procesos vitales como crecer, proliferar, reproducirse o autoorganizarse como núcleo activo de la obra. La segunda línea es la que aborda los cuerpos humanos atravesados por la tecnología como objeto de indagación: su carácter maquínico, operable o *cyborg*; su condición híbrida o su carácter de "proyecto inconcluso", donde se pone en juego la tensión entre subjetivación y desubjetivación, y donde se exponen los efectos de la incorporación del dispositivo técnico: donde el artefacto se hace cuerpo y carne en nombre de la optimización, del *upgrade* o de la salvación. La tercera toma en cuenta, como materia, medio y problema, el tipo de relación que se establece entre los cuerpos. Ante todo, los del artista, los de sus colaboradores y los de los espectadores: si esas relaciones son colaborativas, de sumisión-dominación, de participación. Son las prácticas de las que hablábamos hace un momento, las "relacionales"; en ellas, los ejes formal y temático giran en torno de las relaciones sociales que se entablan en la obra; y de la posibilidad de crear espacios de encuentro o situaciones dirigidas a afectar nuestra mirada y nuestras actitudes con respecto al entorno colectivo. Estas piezas son, por un tiempo, el núcleo de una acción colectiva y de una forma de asociación. Un caso muy conocido de esta serie, que es una precursora temprana de estas experiencias, es *La familia obrera*, de Oscar Bony, presentada en el Di Tella en la muestra colectiva Experiencias 1968. Como en un juego de cajas chinas, la reflexión suele referirse a la máquina específica que es la pieza, pero la idea

es que quienes se enfrentan a estas obras también se interroguen sobre algunas de las distintas máquinas mayores en las que los cuerpos allí presentes y la pieza misma participan: desde la máquina institucional del arte hasta la máquina social de la visibilidad y la invisibilidad; de la solidaridad y la indiferencia; la máquina económica de la producción y el consumo; la máquina política de la soberanía y la exclusión. Finalmente, la cuarta línea retoma la relación entre las especies: la capacidad de intervenir e interferir en los procesos de la naturaleza, allí donde estos han sido transfigurados por la cultura y el desarrollo humanos. En esta línea entran la perspectiva ecológica, la hipótesis del Antropoceno / Tecnoceno, la pregunta por la relación entre los individuos, o si preferís las comunidades, perplejos frente a la emergencia de la dimensión o escala planetaria; finalmente, la pregunta por las futuridades y la reflexión acerca del cuidado de sí y de los otros con quienes compartimos el hecho extraordinario de habitar este mundo. Por ejemplo: las comunidades que están en el centro de la geopolítica de la transición energética. Días atrás leía que en Noruega ya hay una enorme mayoría de autos eléctricos, más el 90 por ciento del parque automotor. Y hay quienes dicen: "qué bueno". Sin embargo hay que saber que terminamos con el problema del petróleo y empezamos con el de la minería, porque no deja de haber problemas en la transición energética. Hay otros problemas, que llegarán a nuestros territorios. Entonces aquí es donde me parece que los artistas están marcando y señalando esos problemas, incluso, a veces, con mayor claridad que los políticos y que los propios científicos.