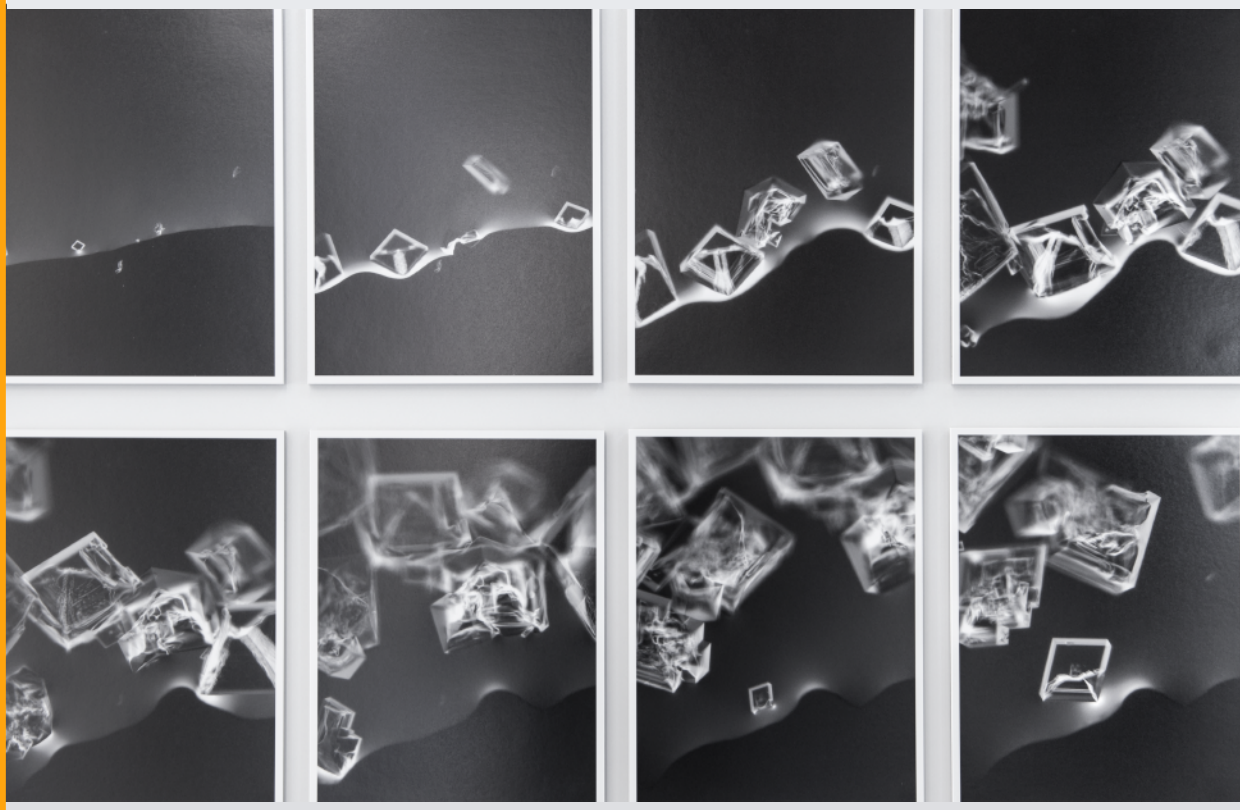
ESTUDIOS POSTHUMANOS

Año IV, Nro 1, julio 2025

Genealogías de lo posthumano



La Cebra

ISSN: 2953-4089

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

Diseño Web Valeria Gonzalez

Diseño de Tapa Sol Pinazo

Obra de Tapa

Caliche Crystals
(photo series), 2018, polyptych (8 pieces, each 19 x 25 cm), digital c-print on Hahnemühle paper mounted on foamboard, unique

por Michelle Marie Letelier Corral

Año 4, Nro. 1, julio de 2025

Equipo Editorial

Dirección

Gabi Balcarce
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Co-Dirección

Andrea Torrano
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Juan Pablo Sabino
(Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Lanús, Argentina)

Secretaría

Sofía Raggio
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Tomás Stöck
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Comité Académico

Micaela Anzoátegui (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Ana Asprea (Universidad de Buenos Aires, Argentina), María Belén Ballardo (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martina Davidson (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil), Mariano Dorr (Universidad Nacional de las Artes, Argentina), Juan Pablo Espínola (Universidad de Buenos Aires, Argentina), María Teresa García Bravo (Universidad Nacional de Lanús, Argentina), Valeria Gonzalez (Universidad de Buenos Aires, Argentina) Malena Nijensohn (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Facundo C. Rocca (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Juliana Robles de la Pava (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina), Laura Royán (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Ana Sorin (Universidad de Buenos Aires, Argentina) y Agustina Wetzel (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Comité Científico Asesor

María Marta Adreatta (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Hernán Borisonik (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Solange Camauër (Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina), Flavia Costa (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Mónica B. Cragnolini (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Daniel Dei (Universidad Nacional de Lanús, Argentina), Francesca Ferrando (New York University, Estados Unidos), Michaela Fiserova (Metropolitní Univerzita Praha, República Checa), Anahí Gabriela González (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), Peggy Karpouzou (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Víctor Krebs (Pontificia Universidad Católica del Perú), Laura Llevadot (Universitat Barcelona, España), Cassiana Lopes Stephan (Universidad Federal de Paraná, Brasil), Fabián Ludueña Romandini (Universidad de Buenos Aires-UADE, Argentina), Macarena Marey (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Gabriela Méndez Cota (Universidad Iberoamericana de México), Alexandra Navarro (Universidad de La Plata, Argentina), Pablo Pachilla (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Diego Parente (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Silvina Pezzeta (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), Germán Prósperi (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Helen Torres (Investigadora independiente), Elsa Astrid Ulloa Cubillos (Universidad Nacional de Colombia), Andrés Vaccari (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina), Silvana Vignale (Universidad Nacional de Aconcagua, Argentina) y Nikoleta Zampaki (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia).

ÍNDICE

Editorial 9

Artículos

El más inquietante de todos los huéspedes.Delirio del fin del mundo en Nietzsche y Schreber. 14
Germán Prósperi

Michel Foucault y una genealogía de lo posthumano 44
Silvana Vignale

La acepción foucaultiana del "fin del hombre": lamentos y entusiasmos en el clivaje de los estudios posthumanos 70
Sebastián Botticelli, Jonathan Piedra Alegría, Alfredo Saab Monroy, Félix Raúl Martínez Cleves

Relacionalidades más-que-humanas en Costa Rica y Ecuador: diálogos sobre las ontologías de la coexistencia y su potencial para conservación biológica 100
Edison Auqui-Calle y Luis Miguel Barboza Arias

No estamos solxs": imaginaciones de lo sobrenatural en la narrativa de Samanta Schweblin 134
María Julieta Alós

Resonancia en el caos: Desequilibrios y transformaciones afectivas y perceptivas 154
Jhesmin S. Peña

Cómo nos hemos convertidos en posthumanos. N. Katherine Hayles, Trad. Agustina G. Wetzel 176

Cognición no consciente para pensar sinergias humano-técnicas: una conversación con N. Katherine Hayles, por Toni Navarri y Alejandra López Gabrielidis **184**

Entrevista a Flavia Costa, *Entendimos con la pandemia algo que hasta hace poco era relativamente abstracto: la escala planetaria,* por Mariana Olivares **198**

Reseñas **220**

EDITORIAL

Hace décadas venimos escuchando y leyendo que estamos habitando un mundo que se transforma a una velocidad vertiginosa, donde los límites entre lo humano y lo no-humano comenzaron a difuminarse y todas las certezas de antaño que teníamos por ciertas se han ido desvaneciendo tanto a nivel sociocultural como científico. Ante la pregunta ¿qué es el hombre? las interpretaciones han empezado a vacilar incluso en las formas de concretar la escritura de tal interrogante. En todo temblor en el que son los mismos cimientos los producen movimientos, derrumbes y transformaciones, enfrentamos posturas reactivas, progresistas, superadoras, mesiánicas, etc. Sin lugar a dudas, las ciencias sociales y humanas se encuentran ante un imperativo ineludible: repensar sus fundamentos y metodologías. En esa incansable búsqueda, en el presente número de Estudios Posthumanos nos hemos propuesto aventurarnos en la intersección de dos nociones potentes y provocadoras que, creemos, ofrecen herramientas conceptuales cruciales para transitar los complejos desafíos de nuestro presente y futuro: el posthumanismo y la genealogía.

El posthumanismo, lejos de ser una negación de lo humano, emerge como una invitación a trascender las concepciones antropocéntricas que han dominado gran parte del pensamiento occidental. Nos insta a reconocer nuestra interconexión intrínseca con otras formas de vida, con las tecnologías, con los entornos naturales y construidos. Nos empuja a cuestionar la excepcionalidad humana y a explorar nuevas ontologías que integren la agencia de lo no-humano. En un panorama de crisis climática, avances exponenciales en inteligencia artificial y redefiniciones de la corporalidad, el posthumanismo no es solo una teoría, sino una lente a través de la cual podemos discernir la emergencia de nuevas subjetividades, éticas y políticas. Tomando el legado nietzscheano foucaultiano, lxs autorxs se animan a pensar la superación de las interpretaciones modernas sobre lo humano, no desde una perspectiva de progreso sino en vistas de “dejar atrás”

ciertos modos de pensarnos y habitar el mundo para crear nuevos modos de ser-con más inclusivos y plurales incluyendo las diversas formas de vida no-humana e incluso, los lazos con lo no-viviente.

Por otro lado, la genealogía, en su acepción foucaultiana, nos ofrece una metodología crítica para desenterrar las condiciones históricas de posibilidad de nuestros conceptos, instituciones y prácticas. No se trata de una búsqueda de orígenes puros, sino de una exploración de las continuidades y discontinuidades, las rupturas y las emergencias que han configurado nuestro presente. La genealogía nos permite rastrear cómo ciertas nociones de "lo humano" se han construido, deconstruido y reconstruido a lo largo del tiempo, revelando las relaciones de poder que subyacen a dichas formaciones. Al aplicar una perspectiva genealógica al posthumanismo, podemos comprender cómo las ideas sobre la autonomía, la racionalidad y la superioridad humana se han sedimentado en nuestro pensamiento, y cómo estas sedimentaciones pueden ser interpeladas para abrir nuevos horizontes.

La articulación entre posthumanismo y genealogía no es meramente una yuxtaposición de conceptos, sino una sinergia metodológica y epistémica. La genealogía nos equipa para deconstruir las nociones esencialistas sobre lo humano que el posthumanismo busca superar, mientras que el posthumanismo nos proporciona el marco conceptual para imaginar y construir futuros que ya no estén aprisionados por esas viejas categorías. Juntos, nos permiten no solo criticar lo establecido, sino también vislumbrar las posibilidades de mundos más plurales, interconectados y responsables.

Los artículos y las entrevistas que componen este número reflejan la riqueza y diversidad de esta intersección. Esperamos que estas contribuciones no solo enriquezcan el debate académico, sino que también estimulen nuevas líneas de investigación y nos ayuden a tejer, desde la comprensión profunda de nuestro pasado, los complejos y fascinantes futuros que ya están emergiendo.

Agradecemos a todxs lxs autorxs por sus valiosas aportaciones, a lx evaluadorxs y revisorxs por su riguroso trabajo.

Invitamos a nuestrxs lectorxs a sumergirse en estas páginas y a unirse a nosotrxs en esta exploración crítica y creativa de las fronteras de lo humano.

Juan Pablo Sabino

junio de 2025

Artículos

El más inquietante de todos los huéspedes. Delirio del fin del mundo en Nietzsche y Schreber[1]

The uncanniest of all guests. Delusion of the End of the World in Nietzsche and Schreber

Germán Osvaldo Prósperi[2]

Resumen

La tesis que quisiera plantear en este artículo es que el fin de la metafísica (Heidegger), el fin de la historia (Kojève) y el fin del hombre (Foucault) son las tres fórmulas que –en su ligera

[1] Este artículo es el resultado de largas e intensas conversaciones mantenidas con Edurne Recalde, extraordinaria psicoanalista y amiga, sin cuyas observaciones y sugerencias ninguna de estas páginas hubiera sido posible. Huelga decir que esta contribución al dossier "Genealogías de lo posthumano" también le pertenece. Aprovecho entonces para expresarle mi incondicional admiración y gratitud.

[2] Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Se especializa en problemas vinculados a la metafísica y la antropología filosófica. Es docente e investigador en la UNLP. Ha realizado seminarios de posgrado en la Università degli Studi di Genova (Italia) en los años 2005-2006. En el año 2017 ha finalizado y aprobado un Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales. Es autor de los libros: *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2018), *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2019), *Psychomachia I. De Christo et Antichristo* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2021), *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023) y *Casi nada. Ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica* (Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2024).

Recibido 28-02-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 14-42 – Aceptado 15-03-2025.

diversidad– expresan el brote psicótico del sujeto absoluto (Hegel) y a la vez el intento ulterior de restituir un orden a través del delirio. En este trabajo examinaré el modo en el que se anuncian estos tres fines en dos autores que me parecen paradigmáticos: Nietzsche y Schreber, y explicaré también por qué este acontecimiento decisivo requiere ser abordado desde una perspectiva psicopatológica. Mi objetivo último es analizar los rasgos característicos que adopta el delirio del fin del mundo con el cual la estructura inconsciente del sujeto absoluto intenta reconstruir un orden luego del brote. En este delirio, sin duda, se cifra el tiempo que nos toca vivir.

Palabras clave: Fin del hombre, Brote psicótico, Delirio, Nihilismo.

Abstract

The thesis I would like to propose in this article is that the end of metaphysics (Heidegger), the end of history (Kojève) and the end of man (Foucault), and are the three formulas that – in their slight diversity – express the psychotic outbreak of the absolute subject (Hegel) and, at the same time, the subsequent attempt to restore an order through delirium. In this paper, I will examine how these three ends are announced in two authors I consider paradigmatic: Nietzsche and Schreber, and I will also explain why this decisive event must be approached from a psychopathological perspective. My ultimate goal is to analyze the characteristic features of the delusion of the end of the world with which the unconscious structure of the absolute subject attempts to reconstruct an order after the outbreak. In this delusion, undoubtedly, lies the time we are living in.

Keywords: End of man, Psychotic outbreak, Delusion, Nihilism.

¿Cómo creerles que mi vida entera había sido nada, una ficción psicótica, un pliegue dentro de las Ausencias?

Pablo Farrés, *Las pasiones alegres*

Introducción

En este trabajo partiré de las siguientes tesis: (i) el sujeto absoluto, cuyas vicisitudes describe Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, es la figura filosófico-especulativa que encarna lo que Heidegger ha llamado "historia de la metafísica occidental"; y (ii) la condición psíquica de ese sujeto es la psicosis, entendida en su sentido lacaniano[3]. De esta segunda tesis se sigue que el sujeto hegeliano no es, como cree Žižek (2011) e incluso el mismo Lacan (1991: 38), *le plus sublime des hystériques*, sino *le plus sublime des psychotiques*. Adoptar el marco teórico propuesto por Lacan para pensar la constitución psicótica del sujeto absoluto implica por lo menos dos condiciones: (i) que el inicio de la metafísica coincide con la forclusión del significante del Nombre-del-Padre, y (ii) que el fin de la metafísica coincide con el desencadenamiento de la psicosis propiamente dicha[4]. La tesis que quisiera plantear en esta ocasión es que el fin de la metafísica (Heidegger), el fin de la historia (Kojève) y el fin del hombre (Foucault) son las tres fórmulas que –en su

[3] Estas dos tesis han sido fundamentadas y desarrolladas con mayor detalle en Prósperi, 2025: 102-132.

[4] Adivino ya una objeción metodológica: ¿es legítimo utilizar categorías de la clínica lacaniana para analizar al sujeto absoluto de la metafísica? Una extrapolación tan radical, incluso admitiendo la influencia de Hegel en Lacan, ¿no requeriría por lo menos una fundamentación que la justifique? Desde luego. El problema es que tal fundamentación me demandaría la totalidad del artículo. Por eso prefiero explicitar la metodología de este trabajo ya de entrada y sin rodeos: las páginas que siguen no son más que un *experimentum mentis*. No se trata por eso de legitimidad, sino de proponer una hipótesis y ver a dónde nos conduce. Si arribamos a alguna idea interesante, el recorrido planteado estará ya justificado. Nadie lo ha expresado mejor que Agustín Conde de Boeck: "Les llamo «experimentos mentales» y me voy muy campante, sabiendo que ya nadie puede denunciar ninguna estafa y que con ese tipo de expresiones se puede hacer que la realidad trabaje para uno y no a la inversa" (2024: 12). De eso se trata, ni más ni menos: de hacer que la realidad histórico-filosófica trabaje para nosotros. Una vez logrado ese objetivo, e incluso sin haberlo logrado, nos iremos también, el lector y yo, muy campantes.

familiar resonancia– expresan el brote psicótico del sujeto absoluto y a la vez el intento ulterior de restituir un orden a través del delirio. En lo que sigue examinaré rápidamente el modo en el que se anuncia este acontecimiento mayúsculo en dos autores que me parecen paradigmáticos: Nietzsche y Schreber (aunque la lista podría extenderse *ad libitum*: Hölderlin, Nerval, Schumann, Strindberg, Van Gogh, Cantor, Warburg, Nijinski, Artaud, etc.), y explicaré también por qué este ocaso del Occidente –perdóneseme el pleonasmo– requiere ser abordado desde una perspectiva psicopatológica[5]. Mi objetivo último es analizar los rasgos distintivos que adopta el delirio con el cual el sujeto absoluto intenta reconstruir un orden luego del brote[6]. De más está decir que este delirio del fin del mundo (*Weltuntergang*, en términos de Schreber) custodia la cifra del tiempo que nos toca vivir: *a queda do céu* (Kopenawa y Albert, 2010). Mi propuesta exige entonces que el itinerario de este trabajo se estructure en tres momentos: (1) reposición de la condición psicótica del sujeto absoluto de la metafísica occidental; (2) explicación del brote psicótico en Nietzsche y Schreber; (3) examen del delirio con el cual dicho sujeto intenta –probablemente de forma infructuosa– rearmar un mundo luego del desencadenamiento de la psicosis.

1. Condición psicótica del sujeto absoluto

1.1 La forclusión del Nombre-del-Padre

Lacan identifica en la forclusión (*Verwerfung*) del Nombre-del-Padre el mecanismo específico de la psicosis, diverso tanto de la represión neurótica (*Verdrängung*) cuanto de la renegación perversa

[5] El abordaje psicopatológico que propongo en este artículo está inspirado en el trabajo pionero –aunque lamentablemente inconcluso– de Ernesto De Martino (1977).

[6] Por supuesto que no se trata de una decisión voluntaria por parte del sujeto absoluto, sino del funcionamiento de una estructura inconsciente. Es la estructura la que, ante la perplejidad del brote, comienza a producir con los significantes que posee una trama delirante. En consecuencia, cada vez que diga "el sujeto absoluto intenta restituir…" debe leerse "la estructura inconsciente del sujeto absoluto intenta restituir…"

(*Verleugnung*). El Nombre-del-Padre es el significante que da soporte a la ley, que promulga la ley o que, como aclara Lacan en el seminario V, "es lo Otro en lo Otro" (Lacan, 1998: 146)[7]. El Nombre-del-Padre, en su condición simbólica, no se identifica con la ley, sino más bien con la instancia que hace posible la ley en tanto la soporta o le da fundamento. Por eso Lacan aclara que "el Otro tiene también más allá de él a este Otro capaz de dar fundamento a la ley" (1998: 155). El núcleo de lo que Lacan llama metáfora paterna consiste en la operación por la cual el Nombre-del-Padre se sustituye al Deseo de la Madre, al primer Otro, y genera como efecto metafórico la significación fálica[8]. El Nombre-del-Padre o S2, sustituyéndose –es decir, elidiendo– al Deseo de la Madre o S1, va a responder que lo que la Madre desea, y por lo tanto lo que le falta, es el Falo, precisamente el significante de la falta. Desde luego, la madre también es una función lógico-simbólica y por lo tanto provista de su propia ley, solo que se trata, en este caso, de "una ley descontrolada" (1998: 188). Frente a esta ley descontrolada, advierte Lacan, el infante se esboza como "asujeto" (*assujet*), puesto que se experimenta como totalmente "asujetado" al capricho de la ley materna. Lo que garantiza el complejo de Edipo, en suma, es que (i) la madre reconozca al padre como mediador de lo que está más allá de su ley y de su capricho, es decir que reconozca al Nombre-del-Padre como soporte de la ley en cuanto tal, y por lo tanto que (ii) el

[7] Como se sabe, Lacan va a rectificar –o por lo menos a ampliar– algunos aspectos de su teoría de la psicosis en las décadas sucesivas, sobre todo cuanto introduzca la lógica de los nudos. El Nombre-del-Padre, por ejemplo, se volverá plural: los Nombres-del-Padre. Sin embargo, en este artículo me voy a atener exclusivamente a las formulaciones del Lacan de la década del cincuenta.

[8] Por cuestiones de tiempo, no me detendré aquí en las diversas críticas que los feminismos y la filosofía de género han realizado al planteo psicoanalítico en general y lacaniano en particular. Me limito solo a remitir al interesante ensayo de Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex", en el cual indica la necesidad de realizar un "psicoanálisis del inconsciente psicoanalítico" (1975: 185) a fin de sacar a la luz la potencia emancipadora entrevista por Freud pero que la propia ortodoxia psicoanalítica se habría encargado de "reprimir de un modo radical" (1975: 184). Resulta también interesante la intervención de Paul Preciado en las jornadas internacionales de 2019 organizadas por la Escuela de la Causa Freudiana en Paris, publicada luego bajo el título *Je suis un monstre qui vous parle* (2020), donde exhorta a una "mutación revolucionaria del psicoanálisis" que le permita "desembarazarse de la epistemología patriarco-colonial de la diferencia sexual".

infante pueda identificarse con el padre en tanto poseedor del Falo e ingresar así a una lógica de significación estabilizada. El Nombre-del-Padre permite un abrochamiento consistente –esto es, socialmente compartido y reconocible– entre el orden de los significantes y el orden de los significados. Si todo ha marchado "bien", si el Nombre-del-Padre ha introducido una falta en el Otro y lo ha descompletado a través de la castración, la salida del Edipo le permitirá al sujeto contar con las herramientas simbólicas necesarias para enmarcar la realidad y responder en todas aquellas situaciones que de algún modo u otro lo pongan existencialmente en juego.

¿Qué sucede en la psicosis? Lo que sucede es la forclusión del significante del Nombre-del-Padre y por lo tanto la carencia de un orden de significación fálica, es decir, más sencillamente, la imposibilidad de estructurar la realidad en términos socialmente compartidos y normalizados. Esta carencia simbólica va a provocar, una vez que la psicosis se desencadene, el desmoronamiento de todo el sistema de referencias con el cual el sujeto se orientaba en el mundo. En el seminario III, Lacan dice: "¿Qué es el fenómeno psicótico? La emergencia en la realidad de una significación enorme que parece una nadería –en la medida en que no se la puede vincular a nada, ya que nunca entró en el sistema de la simbolización– pero que, en determinadas condiciones, puede amenazar todo el edificio" (1981: 99). Como veremos, el edificio (de la metafísica occidental) no solo se verá amenazado, sino que efectivamente se derrumbará en el siglo XIX, en una pintoresca plaza de Turín. Sin embargo, para poder comprender este derrumbe, debemos comprender previamente la constitución psicótica del sujeto absoluto y la consecuente forclusión del Nombre-del-Padre que ha tenido lugar en la filosofía platónica y que ha condicionado todo el decurso de la historia de la metafísica.

1.2. El inicio psicótico de la metafísica

Hay un drama propio de la filosofía antigua que sienta las bases para esa conversión de la filosofía en metafísica señalada por Heidegger. Se trata de una suerte de escena teatral, que por razones de claridad voy a presentar –aunque solo momentáneamente– en

términos neuróticos, cuyos personajes conceptuales son Anaximandro, Parménides y Platón. Anaximandro afirma que el principio (*arché*) de todas las cosas es lo ilimitado o infinito (*ápeiron*). Parménides limita o determina el *ápeiron* de Anaximandro, impone la ley, fija el límite del ser[9]. Platón, por último, no reconoce la ley establecida por Parménides, que permanece forcluida. Las diversas declinaciones de la compensación imaginaria que viene a tapar el agujero dejado por esa forclusión se conocen como historia de la metafísica.

No cuesta demasiado percibir que Anaximandro cumple una función análoga a la de la madre en el complejo de Edipo. La madre es el *ápeiron* del cual surgen todas las cosas (*tà ónta*) y a la cual retornan, pues deben pagar la pena por haberse determinado y separado de la unidad originaria (DK 12 A 9). El castigo consiste precisamente en el retorno de las cosas a la indeterminación de la cual surgieron según el orden del tiempo. *Ápeiron* es el significante 1 (S1), equivalente al Deseo de la Madre. Parménides, por su parte, cumple una función análoga a la del padre al introducir un segundo significante (S2), *peîras*, equivalente al Nombre-del-Padre en tanto instituye el límite de la ley. Por eso afirma en el fr. 8 de su poema que el ser (*tò eón*) permanece "inmóvil en los límites de grandes cadenas [*akíneton megálon en peírasi desmôn*]" (DK 28 B 8: 26)[10], que "es por completo incólume igual por todos lados dentro de sus límites [*homôs en peírasi kýrei*]" (49), que "la poderosa Necesidad [*anánke*] lo mantiene en las ligaduras del límite [*peíratos en desmoîsin*

[9] Francis M. Cornford, en un estudio que hasta la fecha no ha sido superado, ha mostrado que algunas expresiones de Parménides "indican que conocía la cosmología milesia de Anaximandro y Anaxímenes" (1939: 1), a las cuales habría criticado en su poema. Cornford, además, identifica en los jónicos y los itálicos dos estilos filosóficos diversos e, incluso, contrapuestos: "la distinción fundamental de estas dos tradiciones, jónica e itálica, es que mientras los jónicos buscaban la naturaleza de las cosas en alguna especie de materia [*some kind of matter*], los itálicos se centraban en el principio del límite o de la forma [*the principle of limit or form*]" (1939: 3). Lo que me interesa rescatar aquí es simplemente la imposición del límite sobre lo ilimitado que caracteriza a la operación (lógico-estructural) de Parménides en relación a Anaximandro.

[10] Las traducciones de los hexámetros de Parménides pertenecen a Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (*cf.* 1981: 480).

échei]" (30-31)[11] y que, dado que "hay un límite último [*peîras pýmaton*], es completo [*tetelesménon*] en toda dirección" (42-43). El Nombre-del-Padre decreta que el ser posee un límite último o supremo (*peîras pýmaton*). ¿Qué significa este *peîras pýmaton*? ¿Qué establece finalmente la ley? La ley establece que "no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es [*oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*]" (36-37)[12].

Esta escena, que he presentado adrede en términos aparentemente edípicos, es justamente lo que no va a suceder, pero era preciso reconstruir dicha posibilidad para saber lo que se ha perdido *ab origine*. Esta posibilidad de pensar al sujeto metafísico como un sujeto neurótico pareciera encontrar además una corroboración ulterior en el *Sofista*, donde Platón no solo llama padre (*patér*) a Parménides sino que, como los integrantes de la horda primitiva según el mito reconstruido por Freud, comete un parricidio, enfatizando al parecer la supervivencia de la ley en lo simbólico. Sin embargo, mi tesis es que Platón no mata al padre Parménides para hacer subsistir la ley en lo simbólico, sino que más bien padece las consecuencias de la no inscripción del significante *oudén*. Platón muestra que, a diferencia de lo que había sostenido Parménides, *hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es*. Toda la metafísica occidental encuentra en una sutil forclusión pronominal su razón de ser. En Platón, el pronombre indefinido *oudén*, que era justamente donde la *prohibición* –la partícula negativa *oudé* contenida en *oudén*– encontraba todo su fundamento, no ingresa a lo simbólico, al campo del Otro. En su lugar, en el sitio lógico en el que debería haberse inscripto el pronombre *oudén* que encarna la ley, Platón encuentra un agujero, al que intenta velar con el pronombre *ti*, también indefinido, aunque del orden de lo imaginario. Allí donde el padre Parménides decía *oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*, el

[11] Cornford asegura que estos hexámetros en los que Parménides vincula a la necesidad [*anánke*] con la imposición del límite [*peîras*] están dirigidos "contra lo Ilimitado de Anaximandro, al cual él [es decir Anaximandro] llamaba «lo divino»" (1939: 43).

[12] En este caso, he modificado ligeramente la versión de Eggers Lan y Juliá y traducido la preposición *párex*, que el LSJ vierte, entre otras acepciones, por "outside, out by the side of, out of the way of", por "fuera" en vez de por "aparte". Creo que "fuera" enfatiza con más contundencia la exterioridad (el *ex* de *párex*) que la ley del Padre prohíbe.

hijo Platón dice *<è> estìn è éstai ti állo párex toû eóntos*. Al cubrir el hueco dejado por el *oudén* forcluido con el pronombre *ti*, los términos *állos* y *párex* invierten su sentido y adquieren toda su fuerza: ahora sí hay y habrá algo (*ti*) ajeno (*állos*) fuera (*párex*) de lo que es. La configuración de este "algo", de este *ti* proyectado por Platón a modo de escudo imaginario se estructura en tres momentos: (i) en *República*, donde se afirma que el Bien es más allá del ser (*epékeina tês ousías*); (ii) en el *Sofista*, donde se muestra que, en el caso de las cosas sujetas al devenir, el no-ser (*mè ón*) en cierta forma es y el ser (*ón*) en cierta forma no es; (iii) en el *Timeo*, donde se postula un tercer género (*tríton génos*), el receptáculo (*hypodoché*) o el espacio (*chóra*), que la tradición platónica entenderá en términos de materia (*hýle*) y que, si bien Platón no excluye del dominio ontológico de forma explícita, lo cierto es que sienta las bases para que algunos platónicos posteriores, por ej. Plotino (Corrigan, 1995), lo identifiquen con una suerte de no-ser (*ouk ón*) o con algo distinto del ser (*héteron ón*)[13]. ¿Qué es *ti*, entonces? Desde un punto de vista psicoanalítico-filosófico, es un fantasma, una muleta imaginaria que, pese a la forclusión del Nombre-del-Padre, o más bien a causa de ella, le proporciona al sujeto absoluto las herramientas rudimentarias pero suficientes para poder desarrollarse históricamente. Lacan lo dice con claridad: "Partamos de la idea de que un agujero, una falla, un punto de ruptura en la estructura del mundo exterior, está colmado por la pieza agregada que es el fantasma psicótico [*fantasme psychotique*]. ¿Cómo explicarlo? Tenemos a nuestra disposición el mecanismo de proyección [*projection*]" (1981: 56-57). El pronombre *ti* es la *proyección imaginaria* que cubre el vacío dejado por el Nombre-del-Padre forcluido, el fantasma psicótico que hace posible que lo que entendemos por historia de la metafísica occidental haya podido tener lugar. Las diferentes épocas del ser en su historicidad, lo que Hegel llama en la *Phänomenologie des Geistes* "figuras de la conciencia [*Gestalten des Bewußtseins*]" (1989: 80), no son más que las diversas configuraciones que, al modo de un caleidoscopio, ha ido

[13] Para un análisis más detallado de la compensación imaginaria que hace posible la historia de la metafísica occidental, aunque sin hacer referencia aún a la condición psicótica del sujeto absoluto, *cf.* Prósperi, 2024: eK24039.

adoptando este fantasma psicótico a lo largo del tiempo[14]. Cada figura de la conciencia es una manifestación eventual y contingente del *ti*; no ya un armazón simbólico, sino un ordenamiento imaginario y especular. Nos preguntábamos qué es este *ti*; Lacan responde: "Es una imagen que no se inscribe en ninguna dialéctica triangular, pero cuya función de modelo, de alienación especular [*aliénation spéculaire*], le da pese a todo al sujeto un punto de enganche y le permite aprehenderse en el plano imaginario" (1981: 230). El plano imaginario es el plano histórico. Por eso Hegel, además de enfatizar la centralidad histórica de la alienación (*Entfremdung*), habla de una *fenomenología* del espíritu. Se entiende entonces por qué el parricidio platónico no es un verdadero parricidio. Lo que resulta forcluido en Platón no es el padre Parménides, que sigue funcionando en tanto padre real, sino su estatuto simbólico representado por la prohibición contenida en *oudén*. De allí en más, la existencia histórica del sujeto absoluto, compensada precariamente por la proyección fantasmática, no dejará de rozar el filo de lo ilimitado e infinito (*ápeiron*). Los cambios de época no son más que fenómenos de franja. Detrás del *ti*, la ley descontrolada de la Madre acecha. Por ser de naturaleza imaginaria, el marco o el límite (*péras*) proporcionado por *ti* amenaza a cada instante con fracturarse y dejar al sujeto a merced del *ápeiron* materno. Es precisamente este fracaso del *ti*, esta ruptura de la muleta imaginaria y la consecuente infinitización de la realidad (Eidelsztein, 2001: 260-270), lo que debemos analizar ahora. Será cuestión de comprender en qué sentido el fin de la metafísica anunciado por Heidegger, el fin de la historia anunciado por Kojève y el fin del hombre anunciado por Foucault coinciden con "el crepúsculo de la realidad que caracteriza la entrada en la psicosis" (Lacan, 1981: 231). Si los sucesos históricos son fenómenos de franja, los sucesos post-históricos son fenómenos elementales.

[14] No es casual que en el ensayo dedicado al estadio del espejo, período en el que el sujeto construye su unidad imaginaria (su yo) a partir de la asunción de una imagen especular, Lacan utilice también el término *Gestalt*: "la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida" (1966: 94-95).

2. El brote psicótico y los tres fines

2.1 Nietzsche

> El 3 de enero de 1889 deja Nietzsche su vivienda. En la plaza Carlo Alberto observa cómo un cochero pega a su caballo. Llorando se arroja Nietzsche al cuello del animal, con ánimo de protegerlo. Sobrecogido por la compasión, se derrumba. Pocos días después Franz Overbeck busca al amigo mentalmente trastornado. Nietzsche vegetó todavía durante diez años (Safranski, 2001: 339-340).

Solo si leemos "sujeto absoluto" allí donde Safranski escribe "Nietzsche" estaremos en condiciones de sopesar lo que ha sucedido ese 3 de enero de 1889 en la plaza Carlo Alberto de Turín, repitiendo literalmente una escena de *Crimen y castigo*. Dejo a los alienistas la interpretación psicológica de la persona que lleva por nombre Friedrich Wilhelm Nietzsche.[15] Me interesa más bien avanzar una interpretación filosófica del sujeto absoluto de la metafísica, derrumbado en la plaza de Turín. Para eso es necesario considerar lo que anuncia otro hombre loco, también en una plaza, pero esta vez de un pueblo que desconocemos. Se trata del famoso parágrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. El parágrafo lleva por título "Der tolle Mensch", que suele traducirse por "el hombre loco", aunque el significado de *toll* es amplio. Como sea, un lunático llega a la plaza de un pueblo y, con una linterna encendida en pleno mediodía, dice estar buscando a Dios. Quienes lo escuchan, ateos, se burlan de él. El loco entonces replica con la célebre sentencia: "¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!" (KSA 3: 481). ¿Cómo debemos entender esta escena? Ni más ni menos que como la coyuntura dramática, es decir como la disolución del soporte imaginario y la consecuente imposibilidad de

[15] La hipótesis más difundida, y quizás también la más fundada, a la hora de explicar la demencia de Nietzsche es la de la sífilis. Si bien en este artículo seguiré otro camino, remito al bello artículo de Lynn Margulis (2004: 118-125) que apoya esta hipótesis orgánica con inusual vivacidad.

una significación fálica. El loco sufre porque los demás hombres ni siquiera tienen conciencia del Falo, ni siquiera advierten lo que han perdido. Lo cual es natural: no se puede añorar lo que nunca se tuvo. Nietzsche anuncia entonces la rotura de la muleta imaginaria (*ti*), condensada históricamente en la noción de Dios (*Gott*), apelando a la imagen de la linterna rota. La rotura de la linterna, un objeto que sirve precisamente para proyectar luz –y recordemos que términos como *phántasma* (fantasma, apariencia), *phantasía* (imaginación) o *phainómenon* (fenómeno) provienen de *pháos* (luz), indica el advenimiento del nihilismo. En efecto, luego de explicar la magnitud del teocidio ante un público perplejo, el loco "arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos y se apagó [*sie in Stücke sprang und erlosch*]" (KSA 3: 481). Al apagarse la proyección fantasmática que velaba el agujero dejado en lo simbólico por el Nombre-del-Padre forcluido, la realidad deviene infinita y desértica. La tierra se desprende del sol y se abre un vacío ilimitado bajo los pies del sujeto cuya estructura psíquica se había constituido a partir de la forclusión platónica:

> ¿Qué hemos hecho para desprender [*losketteten*] la tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, hacia adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita [*ein unendliches Nichts*]? ¿No nos absorbe el espacio vacío [*der leere Raum*]? (KSA 3: 481).

El colapso psíquico de Nietzsche en la plaza de Turín debe entenderse a la luz de este desamarre (*losmachen*) de la tierra y el sol (o de los nudos, en la topología lacaniana). El hombre loco anuncia que la humanidad no dispone del Falo para afrontar la muerte de Dios. El teocidio del parágrafo 125 remite directamente al parricidio del *Sofista* y, más en concreto, a la condición simulada o ilusoria de tal parricidio. Estimo que esta es la razón de fondo por la cual Monique Dixsaut ha presentido "un parentesco profundo, una

suerte de consanguinidad" (2015: 7) entre Platón y Nietzsche. El hombre loco le dice al mundo: lo que sucedió con Platón no fue un verdadero parricidio, es decir una inscripción del Nombre-del-Padre en lo simbólico a fin de hacer posible el uso del Falo en situaciones extremas; Platón no fue un *patraloías* real, sino un *hoîos patraloías*, un parricida fallido, aparente; ahora la tierra se ha desprendido del sol y no tenemos manera de abrochar los significantes con los significados para estabilizar la significación; todo significa todo y nada significa nada; no hay arriba ni abajo porque no disponemos de un significante maestro que oriente la proliferación del sentido; la linterna que había servido para protegernos con una proyección fantasmática (el *ti*) del agujero ocasionado en lo simbólico por la forclusión del Nombre-del-Padre se ha hecho añicos, dejándonos sin recursos frente al espacio vacío (*der leere Raum*); los límites imaginarios que bien o mal habían enmarcado la realidad se han roto: naufragamos en una nada infinita (*ein unendlich Nichts*)[16]. Y dado que, según el célebre adagio lacaniano, lo que fue forcluido en lo simbólico retorna en lo real, el *oudén* excluido de la filosofía platónica vuelve como una nada infinita en lo real del mundo contemporáneo. Este es el verdadero sentido del nihilismo (*oudén* = *nihil* = nada)[17]. Nietzsche cifra en la figura del ultrahombre (*Übermensch*), una figura íntimamente

[16] No es que al sujeto absoluto, como suele decirse en Argentina, se *le* salió la cadena, sino que más bien es el propio sujeto el que se salió *de* la cadena (significante).

[17] El retorno del *oudén* (o *nihil*) en lo real da lugar a lo que Massimo Recalcati ha llamado "experiencia del vacío", la cual difiere radicalmente de la *manque à être* que caracteriza según Lacan a las neurosis: "si la experiencia humana de la falta es la matriz del dinamismo del deseo, de su función de apertura hacia el Otro, hacia el intercambio simbólico con el Otro, la del vacío es una experiencia de nulificación, de nirvanización, de hibernación, de cancelación del deseo. […] Esta metamorfosis es índice de una suerte de mutación antropológica: el hombre de la clínica del vacío aparece como un hombre sin inconsciente [*un uomo senza inconscio*]" (2010: 12); de allí que Recalcati concluya que "la clínica del vacío marca un declive del funcionamiento dialéctico de la dupla freudiana represión-retorno de lo reprimido avanzando la tesis de un *fondo psicótico de la nueva patología*" (2010: 15; cursivas en el original). Por otro lado, no puedo dejar de señalar –aunque solo sea de modo provisorio– la relación íntima que existe entre este retorno del *oudén* forcluido, cifra y razón última del nihilismo, y el así llamado negacionismo contemporáneo. En este sentido, el texto de Donatella Di Cesare, ya desde su mismo título, se revela decisivo: *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo* (2021).

vinculada con la muerte de Dios, sus deseos de superar el nihilismo. En efecto, luego de corroborar que Dios ha muerto, Zaratustra anuncia: "Yo os enseño el ultrahombre. El hombre es algo que debe ser superado" (KSA 4: 14). El ultrahombre simboliza el aspecto activo, creativo, del nihilismo y en consecuencia la afirmación dionisíaca de la vida.

2.2 Schreber

Cinco años antes de que Nietzsche colapse en Turín abrazado a un caballo, Daniel Paul Schreber, conocido como el presidente Schreber por su cargo en el Tribunal Superior de Sajonia, sufre una primera crisis nerviosa y es internado durante algunas semanas en el asilo Sonnenstein, cerca de Dresde, antes de ser trasladado a la clínica psiquiátrica de Leipzig, donde permanece algunos meses. En 1893 sufre un nuevo colapso psíquico, días después de asumir la presidencia de la Suprema Corte de Justicia, y vuelve a ser internado, pasando por varios institutos mentales, hasta ser dado de alta en 1902. Un año más tarde se publican las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. En 1907 tiene lugar la tercera crisis nerviosa y es internado en el asilo de Dösen, donde permanece hasta 1911, año de su muerte.

Entre junio y octubre de 1893, es decir entre la notificación de su inminente nombramiento en el Tribunal Supremo y la efectiva asunción del cargo, tiene lugar el famoso sueño en el que Schreber fantasea con "ser una mujer sometida al acoplamiento [*ein Weib zu sein, das dem Beischlaf unterliege*]" (Schreber, 2016: 36). Durante sus diversas internaciones expresa ideas hipocondríacas y de persecución, afirma padecer un reblandecimiento del cerebro, sufre de hiperestesia, se declara muerto, dice ser víctima de manipulaciones en su cuerpo, permanece totalmente absorto e inmóvil durante horas, asevera mantener contacto directo con Dios, ser juguete de los demonios, ser testigo de milagros, escuchar música sagrada y vivir en otro mundo; sostiene también haber recibido una misión redentora directamente por inspiraciones divinas, cuyo primer paso consiste en su *mudanza en mujer*; asegura además sentir en su cuerpo contundentes "nervios femeninos" de

los cuales, por fecundación directa de Dios, saldrán hombres nuevos, permitiéndole recién entonces morir de muerte natural y conseguir la bienaventuranza como los demás seres humanos.

Vale la pena destacar que para Freud el conflicto que está en el centro de la enfermedad de Schreber consiste en "el estallido de una moción homosexual" (GW 8: 280) que hunde sus raíces en el vínculo del niño con su padre, Daniel Gottlob Moritz Schreber, médico ortopedista y creador de los jardines familiares, los *Schrebergarten*, destinados al ejercicio físico, así como también inventor de instrumentos y aparatos diseñados para corregir las posturas corporales de los niños, pero también para templar su espíritu[18]. En este sentido, la causa de la enfermedad de Schreber, siempre según Freud, se remonta al terreno familiar del complejo paterno:

> Si la lucha con Flechsig se le revela al enfermo como un conflicto con Dios, nosotros no podemos menos que traducirlo a un conflicto infantil con el padre amado, conflicto del cual unos detalles que desconocemos han comandado el contenido del delirio. […] En estas vivencias infantiles el padre aparece como el perturbador de la satisfacción buscada por el niño, autoerótica las más de las veces, que en la posterior fantasía a menudo se sustituye por otra menos infame (GW 8: 291-292).[19]

[18] El padre de Schreber fue autor de varios libros cuyas ilustraciones bien podrían haber formado parte de *Surveiller et punir*. Si la hipótesis que planteo en este artículo es atendible, Parménides es al sujeto absoluto lo que Daniel Gottlob Moritz Schreber es al presidente Schreber. No por nada en *Teeteto* 183e Platón califica a Parménides de venerable (*aidoîos*) y terrible (*deinós*), términos que perfectamente podría haber empleado el presidente Schreber (o su hermano mayor, suicidado en 1877) para caracterizar a su progenitor. Al final de este documento he adjuntado algunas ilustraciones extraídas de la *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit* (1858), uno de los textos más célebres del padre de Schreber cuyo título completo ya es en sí mismo un delirio, donde se pueden ver las diversas "antropotecnias" (Ludueña Romandini, 2010) que han constituido –disciplinaria y psicóticamente, agregaría yo– al sujeto absoluto de la metafísica.

[19] En un ensayo notable dedicado a la locura de Nietzsche, René Girard ha cuestionado la explicación edípica de la psicosis ofrecida por Freud, e incluso

Interesa destacar que el delirio de Schreber atraviesa dos elaboraciones ligeramente diversas: en un primer momento, el objeto causante del delirio de persecución es proyectado en la persona del Dr. Flechsig, que lo había atendido en sus primeras internaciones y a quien había acusado de cometer un "almicidio [*Seelenmord*]" (Schreber, 2016: 7); en un segundo momento, se produce una transición de Flechsig a Dios, permitiéndole al paciente resolver con cierta eficiencia el conflicto[20]. El segundo momento del delirio, en el que Schreber deja de ser la prostituta de Flechsig y pasa a ser la mujer de Dios, le permite al yo del enfermo, no solo asumir su deseo femenino, sino encontrar en ese deseo el instrumento idóneo para regenerar a la especie humana. Explica Freud:

> Si era imposible avenirse al papel de la mujerzuela [*Dirne*] frente al médico, la tarea de ofrecer al propio Dios la voluptuosidad que busca no tropieza con igual resistencia del yo. La emasculación [*Entmannung*] deja de ser insultante, deviene "acorde al orden del universo [*weltordnungsgemäß*]", ingresa en un vasto nexo cósmico, sirve al fin de una recreación del universo humano sepultado. "Hombres nuevos de espíritu schreberiano [*Neue Menschen aus Schreberschem Geist*]" honrarán, en el que se cree perseguido, a su antepasado (GW 8: 283).

ulteriormente por Lacan, en la medida en que el Edipo no tiene en cuenta el mecanismo mimético del deseo y la rivalidad que le es inherente. Si bien la teoría de Girard se orienta en un sentido diverso del que propongo aquí, lo cierto es que su texto tiene el mérito de reconocer en el brote de Nietzsche "un momento importante en la creciente esquizofrenia de la cultura alemana y europea" (1976: 1163).

[20] El Esquema I que propone Lacan en "D'une question préliminaire à tout traitement posible de la psychose", un escrito centrado en buena medida en el caso Schreber, representa las condiciones bajo las cuales la realidad se ha restaurado para el sujeto, es decir una vez que el delirio ha logrado estabilizar la ausencia del Padre (P_0) y del Falo (Φ_0) o, dicho de otro modo, una vez que el sujeto ha sido capaz de construir otro *ti* delirante (*cf*. Lacan, 1966: 571-572).

Resulta preciso ahora detenerse un momento en esta figura nietzscheana del ultrahombre y en estos hombres nuevos de espíritu schreberiano que parecen indicar, cada uno con sus particularidades, los rasgos que adopta el delirio del sujeto absoluto luego del brote psicótico.

3. Delirio del fin del mundo y nueva humanidad

Tanto Nietzsche como Schreber comparten una misma certeza acerca del fin de un largo ciclo histórico que caracteriza al tiempo en el que viven. En el caso de Nietzsche, se trata del fin de la historia cultural del Occidente, historia decadente que él identifica preferentemente con el platonismo y el cristianismo. Nietzsche anuncia el advenimiento del nihilismo que, en cierta forma y como luego corroborará Heidegger, ya estaba contenido en la propia historia de la metafísica occidental desde su mismo inicio:

> Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos [*zwei Jahrhunderte*]. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *la ascensión del nihilismo*. [...] Toda nuestra cultura europea se mueve desde ya hace tiempo bajo la tortura de una tensión [*einer Tortur der Spannung*] que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere *acabar*, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo (KSA 13: 189).

La ascensión del nihilismo (*die Heraufkunft des Nihilismus*), que Nietzsche experimenta en cuerpo y alma, es el resultado de una larga tortura que, a ciencia cierta, coincide con la historia misma del Occidente. Nietzsche habla de la tortura de una tensión (*die Tortur der Spannung*) que ha ido creciendo consecutivamente hasta alcanzar su cenit a fines del siglo XIX y cuyas consecuencias extremas se harán sentir, predice el filó-sofo/logo, en los próximos dos siglos. Pero ¿en qué consiste esta *Spannung*? ¿Y por qué se trata

de una tortura? El término *Spannung* hace referencia a la precariedad de la proyección fantasmática (el pronombre *ti*) con la cual el sujeto absoluto logró velar la forclusión del pronombre *oudén* en los inicios platónicos de la metafísica. Y si se ha tratado de una verdadera tortura es porque el *ti* imaginario nunca estuvo exento de romperse y abismar al sujeto en el agujero del *oudén* forcluido.

Schreber, por su parte, cuenta en sus *Denkwürdigkeiten* que "desde muy temprano se le manifestó de manera preeminente en visiones nocturnas la noción de un fin del mundo inminente, como consecuencia de la indisoluble conexión entre Dios y yo mismo" (2016: 63). Este fin del mundo (*Weltuntergang*), según el enfermo, sería la consumación de un proceso histórico de catorce mil años que terminaría cumpliéndose dentro de unos doscientos años:

> En las visiones se mencionaba repetidamente que la obra de los pasados catorce mil años se había perdido –este número indicaba presumiblemente el período en el que la tierra había sido poblada por seres humanos [*der Bevölkerung der Erde mit Menschen*]– y que solo le restaban a la tierra aproximadamente otros doscientos años –si no me equivoco el número 212 fue mencionado (2016: 64).

Además de que sería oportuno interpretar el así llamado Antropoceno a la luz de estas visiones apocalípticas de Schreber[21], tarea a la que no puedo abocarme aquí, resulta sugerente una cierta proximidad con Nietzsche: ambos hablan del fin del mundo humano (aunque en sentidos ligeramente diversos) y ambos profetizan acerca de los próximos dos siglos[22]. Ambos, además,

[21] Schreber vacila a la hora de explicar el modo en el que el mundo llegará efectivamente a su fin: a veces habla de una variación abrupta de la temperatura y una posible glaciación, otras veces de un terremoto, incluso llega a mencionar, además de la peste y la lepra, el desencadenamiento de "epidemias devastadoras [*verheerende Seuchen*] sobre la humanidad" (2016: 80).

[22] En las últimas décadas, varios autores han abordado, aunque desde una perspectiva diversa a la que propongo en este artículo, los llamados "discursos

cifran en la idea de una nueva humanidad la única posibilidad de salvación. Así lo expresa Nietzsche en *Zur Genealogie der Moral*:

> Alguna vez tiene que llegar este hombre del futuro [*dieser Mensch der Zukunft*], que nos liberará por igual del ideal existente hasta ahora como de lo que hubo de surgir de él, de ese gran asco, de esa voluntad de la nada del nihilismo [*vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus*]; esa campanada del mediodía y de la gran decisión, que vuelva a liberar la voluntad, que devuelva a la tierra su rumbo y al hombre su esperanza; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada [*dieser Besieger Gottes und des Nichts*] (KSA 5: 336).

No basta por eso con vencer a Dios, es decir con suprimir el pronombre *ti*, la muleta imaginaria o el velo fantasmático, hecho histórico que el filósofo tiene ante sus ojos, sino que es preciso también sobreponerse a los embates de la nada (*Nichts*), es decir al abismo *infinito* del pronombre *oudén* forcluido que, al romperse el velo imaginario sostenido por *ti*, retorna en lo real. El anhelo de Nietzsche es crear un nuevo *ti* que ya no niegue la vida, sino que la afirme incondicionalmente. La transvaloración de todos los valores no tiene otro sentido. La tarea suprema de crear una ficción afirmativa le corresponde al hombre del futuro (*der Mensch der Zukunft*), es decir al ultrahombre.

Schreber, a su vez, refiere que ciertas voces venidas del exterior le anuncian que, a causa de un deterioro irreversible del "vínculo entre Dios y la humanidad" (2016: 168), una nueva raza de seres humanos sería creada a partir de su espíritu:

---

del fin del mundo". Sobre este asunto, *cf.*, entre otros, Danowski y Viveiros de Castro, 2015.

> Estoy seguro de que los mensajes acerca de los "nuevos seres humanos creados del espíritu de Schreber [*neuen Menschen aus Schreber'schem Geist*]" no se originaron en mi cabeza, sino que me fueron transmitidos desde afuera [*von außen*]. Este mero hecho podría llevarme a asumir que las ideas conectadas con dichos mensajes tienen alguna base en la realidad y corresponden a ciertos acontecimientos históricos (2016: 169).

Y luego agrega que las voces le anunciaron también la probable creación de un nuevo mundo humano, en este caso extraterrestre:

> A la idea de fin del mundo, ya expuesta en capítulos anteriores, se sumaron informaciones que se referían a en qué medida era posible una reanimación de la creación [*eine Wiederbelebung der Schöpfung*] […] Tengo que suponer que en algunos astros alejados se hizo efectivamente el intento de crear un nuevo mundo humano [*einer neuen Menschenwelt*] ("hombres nuevos formados del espíritu de Schreber", como se los denominó, con una locución utilizada desde entonces innumerables veces, por lo general en son de burla): es verosímil, pues, que se utilizara una parte de mis nervios (2016: 99).

La posibilidad de crear esta nueva raza de hombres surgida de su espíritu, diversa cualitativamente de la raza de hombres actuales, "hechos a la ligera", está íntimamente conectada, en la segunda y definitiva elaboración del delirio, con el proceso de emasculación y su devenir mujer[23]. Una última cita lo confirma:

[23] Durante mi estancia en la ciudad de Génova, en 2005-2006, conocí a Shafar, un tunesino que además de vender opiáceos y L.S.D. poseía un conocimiento admirable del *Corán*. En una de las tantas conversaciones nocturnas que mantuvimos frente al mar de Liguria, quizás en Rapallo o en la misma Génova,

> Pero ahora se me hizo consciente sin ninguna duda que el orden cósmico [*die Weltordnung*] exigía la emasculación [*die Entmannung*], de una manera imperiosa, con prescindencia de si me agradaba o no a mí personalmente, y que debido a ello, por motivos racionales, no me restaba sino resignarme al pensamiento de la transformación en una mujer [*der Verwandlung in ein Weib*]. Como consecuencia ulterior de la emasculación solo podía pensarse, naturalmente, en una fecundación por medio de rayos divinos con el fin de crear nuevos hombres [*neuer Menschen*] (2016: 148).

Schreber puede entonces asumir su femineidad sin complejos ni reticencias: el orden cósmico se lo demanda. Su nueva condición de mujer posibilitará además que los rayos divinos lo fecunden a fin de engendrar una nueva humanidad: el hombre nuevo. Este delirio macará a fuego a todo el siglo XX –e incluso al XXI[24]. Según Freud, el delirio del fin del mundo no es raro en los casos de paranoia y se explica a partir de una pérdida de carga libidinal del mundo exterior y la consecuente proyección por parte del enfermo de una catástrofe interior: "El sepultamiento del mundo es la proyección [*die Projektion*] de esta catástrofe interior; su mundo subjetivo se ha sepultado desde que él le ha sustraído su amor" (GW 8: 307). No puedo acordar con Freud en este punto o, mejor aún, en este caso singular. Sucede que en el caso del sujeto que estamos

luego de comer el mejor couscous que he probado (otra habilidad en la que mi amigo descollaba), me comentó que según el texto sagrado una de las señales que anunciaban el fin del mundo era que las mujeres se convertirían en varones y los varones en mujeres; otra de las señales era que los metales hablarían. Nunca me tomé el trabajo de recorrer nuevamente el *Corán* para comprobar si Shafar estaba en lo cierto. Visto desde ahora, todo parecería indicar que sí…

[24] Cuando hablo de delirio no lo hago en un sentido necesariamente negativo. Como bien han mostrado Deleuze y Guattari en *L'Anti-Œdipe*, existen dos polos del delirio: uno paranoico-reaccionario y otro esquizo-nomádico (*cf*. 1972: 126). La diferencia que existe, por ejemplo, entre "el hombre libre, emprendedor y propietario" de Milei y el "hombre nuevo" del Che Guevara, desde este punto de vista, es la diferencia entre estos dos polos del delirio: fascista y reactivo aquel, emancipador y activo este.

considerando, el sujeto absoluto de la metafísica, exterior e interior coinciden: el mundo exterior, incluso la naturaleza en su sentido hegeliano, es también el mismo sujeto, puesto que, como establece Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, lo verdadero –equivalente aquí por supuesto a lo absoluto– no debe aprehenderse o expresarse solo "como substancia [*als Substanz*], sino también y en la misma medida como sujeto [*als Subjekt*]" (W 3: 23). Por tal motivo, hablar del fin del mundo es también hablar del fin del sujeto y viceversa. Mi tesis entonces es que este doble fin –perfectamente reversible– se explica en términos de brote psicótico. Lo que sucede en el siglo XIX y primeras décadas del XX es la ruptura del *ti*, la muleta imaginaria –el *Denkraum*, en léxico warburguiano (Prósperi, 2019: 45-47)– que le había permitido al sujeto absoluto desarrollarse históricamente de forma más o menos compensada. La cifra paradigmática de esa ruptura es el *Gott ist tot!* de Nietzsche, aunque también el *Weltuntergang* de Schreber. Ambos tratan de construir un nuevo *ti* a fin de conjurar la vacuidad infinita del *oudén* (el *ápeiron* de Anaximandro): Nietzsche intenta hacerlo apelando al hombre del futuro, el ultrahombre; Schreber apelando a los hombres nuevos formados de su espíritu.

Conclusión

En este artículo he planteado la tesis de que los tres fines considerados: de la metafísica, de la historia y del hombre, coinciden con el brote psicótico del sujeto absoluto en su sentido hegeliano, el cual ha encarnado históricamente lo que Heidegger ha llamado metafísica occidental[25]. La historia de la metafísica se inicia

[25] A juzgar por los indicios que nos brinda nuestra época, la historia no termina en el Libro absoluto que para Kojève contendría el sentido del concepto y cifraría la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, sino en el Libro psicótico de Farrés: "Mariela me pasó el libro. Era más o menos gordo, tenía unas cuatrocientas cuarenta y tres páginas. Todas ellas tenían el mismo poema. Abriera donde abriera, en la página 22 como en la 387, siempre las mismas palabras: «Nada es real, ni siquiera estas palabras, ni siquiera yo soy real»" (2020: 135). ¿Qué es real, hoy? Nada, es decir *oudén*, que ha retornado desde el fondo de los tiempos o, mejor aún, desde la forclusión platónica. "Nada es real": en este sintagma se cifra la perplejidad del brote. *Nada es real* significa: *lo real es la Nada*.

con Platón y se concluye con Nietzsche, como conjetura Heidegger, pero por razones diversas a las que él aduce. Si la metafísica comienza con Platón no es porque el fundador de la Academia identifique al ser del ente (*das Sein des Seienden*) con la noción de *idéa* (Heidegger, GA 9: 235-236), sino porque en su filosofía se produce la forclusión del Nombre-del-Padre Parménides (el pronombre *oudén*) y su reemplazo por la muleta imaginaria (el pronombre *ti*) capaz de compensar al sujeto absoluto y permitirle desenvolverse a lo largo de la historia. Del mismo modo, si la metafísica se concluye con Nietzsche no es porque su filosofía lleve a cabo la inversión definitiva del platonismo (Heidegger, GA 5: 209-211), sino porque el autor del *Zarathustra* muestra el colapso psíquico que implica la muerte de Dios. *Es el brote psicótico de Nietzsche en la plaza de Turín lo que sella la historia de la metafísica y no la mera inversión de los valores platónicos*. En este trabajo he querido mostrar que tanto Nietzsche como Schreber nos permiten comprender que el "fin de la metafísica", el "fin de la historia" y el "fin del hombre" son las tres fórmulas con las cuales la filosofía contemporánea, acaso sin plena conciencia, ha nombrado al brote psicótico del sujeto absoluto.

Lacan sugiere que siempre hay un acontecimiento susceptible de explicar el brote o la ruptura de la muleta imaginaria (el *ti*). En Schreber, se trata de su nombramiento como presidente del Tribunal Supremo. En el momento en el que se ve exigido a ocupar el cargo, lo cual equivale a ocupar el lugar del padre, un lugar "masculino" de responsabilidad, comienzan las crisis nerviosas. Debido a la forclusión característica de la psicosis, Schreber no dispone del significante del Nombre-del-Padre, y en consecuencia tampoco del Falo, para hacer frente a tal modificación en su estatuto simbólico. Conclusión: Schreber colapsa. Algo similar sucede con Nietzsche, solo que en este caso la crisis se expresa en toda su magnitud histórica. Nietzsche se confunde con toda la humanidad o, para decirlo en sus propios términos, con "todos los nombres de la historia [*jeder Name in der Geschichte*]" (KSB 8: 578). El acontecimiento que ocasiona su brote concierne por eso a la

---

El colapso mental de Nietzsche y de Schreber –y téngase presente que uno de los personajes de *Las series infinitas* (2022) se apellida, no por casualidad, Scherer– nos muestra que nuestro tiempo no es el de Hegel, sino el de Farrés: no ya el Libro de la memoria absoluta, sino el *Libro del buen olvido*.

asunción del asesinato de Dios y al nuevo estatuto simbólico que ese acto supone. Nietzsche lo expresa a través del hombre loco: "La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses [*zu Göttern werden*] o al menos que parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna" (KSA 3: 481). El hombre es llamado a convertirse en Dios, a ocupar el lugar de Dios, que no es sino el lugar del padre; por eso Nietzsche habla de los hombres que *nazcan* después de "nosotros" (*nach uns geboren wird*: *uns* se refiere desde luego a los asesinos de Dios). El problema, de nuevo, es que el sujeto absoluto no dispone del sostén simbólico del Nombre-del-Padre para hacer frente a tal tarea. De allí que se trate de un acontecimiento demasiado grande para los hombres (*zu gross für uns*). El *ti*, eminentemente imaginario y por ende ajeno al orden simbólico, no posee la solidez suficiente para tal empresa y se rompe. Conclusión: Nietzsche también colapsa. Aquí es preciso introducir una aclaración para evitar malentendidos: antes dije que la muerte de Dios equivale a la ruptura de la muleta imaginaria y por lo tanto al desencadenamiento de la psicosis, mientras que ahora digo que es la asunción de la muerte de Dios la que provoca el brote. Si antes la muerte de Dios *era* el brote, ahora pareciera ser *la causa* del brote. ¿Me contradigo? No, pero debo explicarme. Los hombres que el loco se encuentra en la plaza del pueblo son ateos pero no locos. Eso se debe a que no han advertido aún lo dramático del acontecimiento, no han terminado de matar a Dios, viven todavía bajo su sombra. Esto significa que la muleta sigue funcionando para ellos, a pesar de su presunto ateísmo. El hombre loco, en cambio, les dice: ustedes no saben lo que han hecho, no saben que el teocidio cometido implica que ahora el ser humano tenga que ocupar el lugar de Dios/Padre. Por eso el loco no solo ratifica que "Dios ha muerto", sino que agrega de inmediato "y nosotros lo hemos matado [*wir haben ihn getödtet*], vosotros y yo [*ihr und ich*]", desplazando el peso del acto a los allí presentes –sinécdoque del hombre en tanto humanidad– y a la vez enfatizando la apuesta simbólica que ese acto exige. Es recién ahí que se revela la magnitud de la muerte de Dios y que la muleta imaginaria –la linterna– se rompe en mil pedazos. Esta es la razón por la cual el loco dice haber llegado "demasiado pronto [*zu früh*]".

En suma, los dos casos que he analizado, el de Nietzsche y el de Schreber, resultan paradigmáticos a la hora de comprender el crepúsculo del mundo acontecido a fines del siglo XIX, cuyas consecuencias más dramáticas hemos comenzado a vislumbrar recién en los últimos años, sobre todo a partir de la pandemia. En efecto, el tiempo que nos toca vivir y que no por nada encuentra en el prefijo "post-" su sello distintivo, está marcado por la perplejidad del sujeto absoluto a la que lo condujo el brote psicótico y al mismo tiempo por el intento de reconstruir un nuevo orden a través del delirio. Conviene recordar aquí las palabras resaltadas por Freud en su estudio sobre Schreber: "Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es en realidad el intento de restablecimiento, la reconstrucción" (GW 8: 308). No es intranscendente que una de las características de este delirio, literalmente post-humano, post-histórico y post-metafísico, tanto en Nietzsche como en Schreber, pase por la idea de una nueva humanidad que pueda estar a la altura de los tiempos. Solo nos resta esperar que esta nueva humanidad, a la que Gilles Deleuze pensó alguna vez en términos de un "finito-ilimitado" (1986: 140) con el cual las fuerzas en el hombre entrarían en relación, irreductible tanto a la forma-Dios cuanto a la forma-Hombre, no sea peor que la precedente.

Bibliografía

Conde de Boeck, A. (2024): *El estudiante de Gotinga*, Buenos Aires, Editorial Nudista.

Cornford, F. M. (1939): *Plato and Parmenides. Parmenides'* Way of Truth *and Plato's* Parmenides *translated with an Introduction and a running Commentary*, London, Kegan Paul, Trench Trubner & Co.

Corrigan, K. (1995): *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance. Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peters.

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2015): *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Cultura e Barbárie.

De Martino, E. (1977): *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torio, Einaudi.

Deleuze, G. (1986): *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972): *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Éditions de Minuit.

Di Cesare, D. (2022): *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Dixsaut, M. (2015): *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard.

Eggers Lan, C. y Juliá, V. E. (1981): *Los filósofos presocráticos*, intr., trad. y notas por C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos.

Eidelsztein, A. (2001): *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*, Buenos Aires, Letra Viva.

Farrés, P. (2020): *Las pasiones alegres*, Buenos Aires, Editorial Nudista.

Freud, S. (1955): "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)", en *Gesammelte Werke*, Band 8, London, Imago Publishing, 239-320.

Girard, R. (1976): "Superman in the Underground: Strategies of Madness-Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky", en *MLN*, Vol. 91, No. 6, 1161-1185.

Hegel, G. W. F. (1989): *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke* 3, Frankfurt, Suhrkamp.

Heidegger, M. (1976): *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977): *Holzwege*, en *Gesamtausgabe* 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Kopenawa, D. y Albert, B. (2010): *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon.

Lacan, J. (1966): *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1981): *Seminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1991): *Seminaire XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1998): *Seminaire V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.

Ludueña Romandini, F. (2010): *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.

Margulis, L. (2004): "On Syphilis & Nietzsche's Madness: Spirochetes Awake!", en *Daedalus*, Vol. 133, No. 4, 118-125.

Nietzsche, F. (1986): "Brief an Jacob Burkhardt, 6. Januar 1889", en *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Band 8, München – Berlin – New York, W. de Gruyter.

Nietzsche, F. (1988): *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 3, Berlin – New York – München, W. de Gruyter.

Nietzsche, F. (1988): *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 5, Berlin – New York – München, W. de Gruyter.

Nietzsche, F. (1999): *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 4, Berlin – New York – München, W. de Gruyter.

Prósperi, G. O. (2019): "Del Monstruo a la Idea. Aby Warburg y la psico-arqueología del hombre", en *Cuadernos de Filosofía*, No. 72, 37-51.

Prósperi, G. O. (2024): "¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una onto-logía psicodélica", en *Kalagatos*, Vol. 21, No. 2, eK24039.

Prósperi, G. O. (2025): "Psicosis (y) metafísica. Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, No. 21, 102-132.

Preciado, P. (2020): *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset.

Recalcati, M. (2010): *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

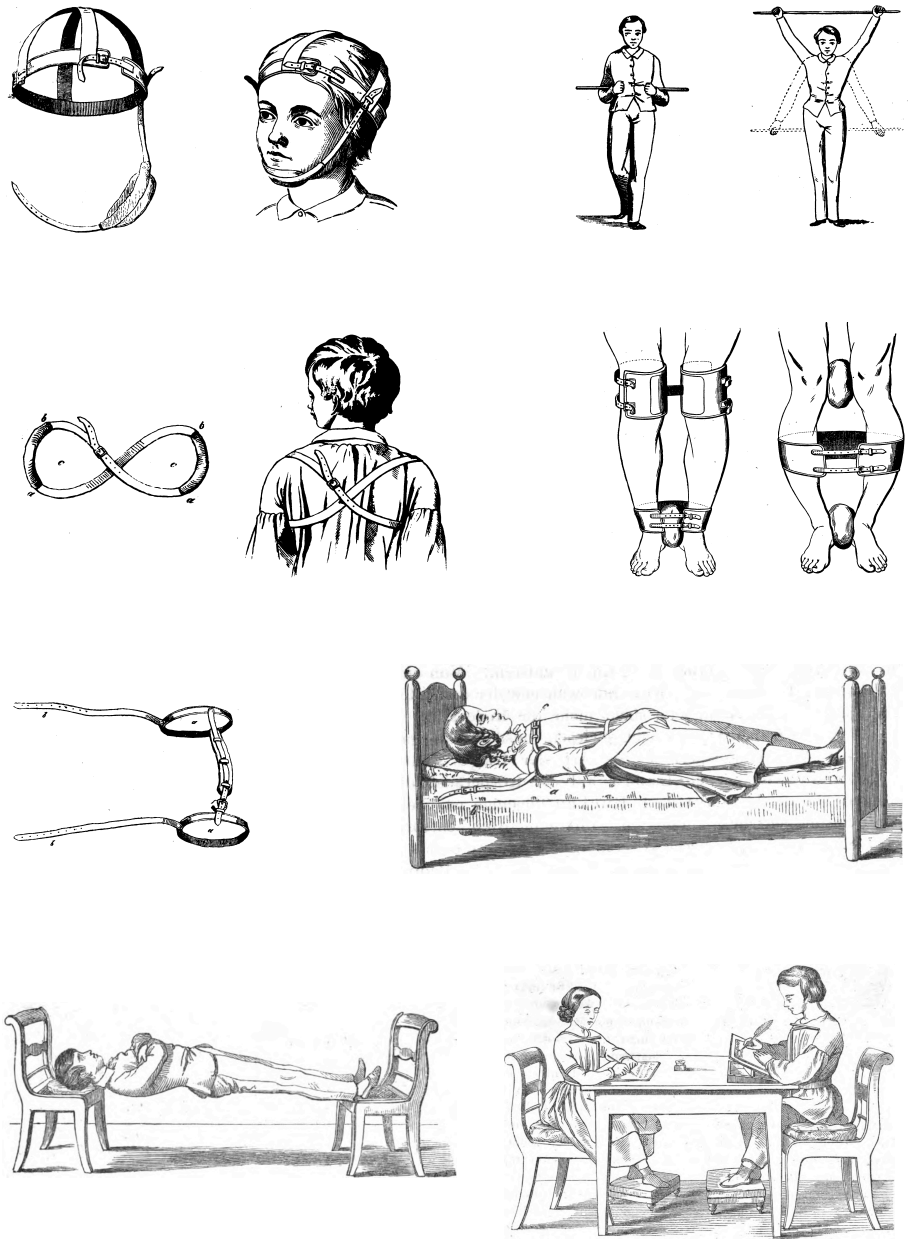
Rubin, G. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex", en Reiter, R. N. (ed.): *Toward and Anthropology of Women*, New York – London, Monthly Review Press, 157-210.

Safranski, R. (2001): *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Círculo de Lectores.

Schreber, D. G. M. (1858): *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit durch naturgetreue und gleichmässige Förderung normaler Körperbildung, lebenstüchtiger Gesundheit und geistiger Veredelung und insbesondere durch möglichste Benutzung specieller Erziehungsmittel*, Leipzig, Friedrich Fleischer.

Schreber, D. P. (2016): *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Berlin, Hofenberg.

Žižek, S. (2011): *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*. Paris: P.U.F.



Ilustraciones extraídas de Schreber, D. G. M. (1858): *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit*, Leipzig, Friedrich Fleischer

MICHEL FOUCAULT Y UNA GENEALOGÍA DE LO POSTHUMANO

FOUCAULT AND A GENEALOGY OF THE POSTHUMAN

Silvana P. Vignale[1]

Resumen

El presente ensayo aborda una genealogía de lo posthumano en Michel Foucault, entendiendo la genealogía como un modo de reconocimiento acerca del modo en que hemos llegado a ser los que

[1] Nació en Mendoza, Argentina, en 1978. Estudió el Profesorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Su tesis doctoral versó sobre "Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault". Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET. Actualmente es Investigadora Independiente en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CONICET, Centro Científico y Tecnológico, Mendoza. Es Profesora Titular de las cátedras de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (Rojas, Nido de Vacas, 2021). Y en coautoría *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (Mendoza, Universidad del Aconcagua, 2021) y *La sujeción histórica de los cuerpos, acumulación originaria, colonialidad y disciplinamiento de las mujeres* (2023). Es autora de numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Docente en seminarios de posgrado, dirige además proyectos de investigación en CONICET y en la UDA. Su área de investigación es la filosofía contemporánea, y se interesa por el estudio de los procesos de subjetivación en el presente, desde un posicionamiento crítico respecto de la metafísica de la subjetividad. Su acgual tema de investigación en CONICET es "Constitución violenta de lo humano. Derivas en torno a Michel Foucault y a Friedrich Nietzsche en la escritura del registro anátomo-metafísico" y dirige el proyecto "Sujetos posthumanos: una deriva entre posthumanismo y postantropocentrismo" (Instituto de Investigaciones, FPsi, UDA).

Recibido 09-04-2025 – *Estudios Posthumanos,* Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 44-68 – Aceptado 19-04-2025.

somos y lo posthumano es pensado como aquello que a lo largo de la historia se ha presentado como algo a destiempo o intempestivo, impugnando determinadas formas de constitución de lo humano. Presento tres escenas en las que es posible mostrar cómo aparece en el pensamiento de Foucault la inquietud acerca de la constitución de lo humano, su preocupación por las formas de resistencia al gobierno de la individualización, que nos categoriza como individuos asignándonos una identidad. Pero también descubriendo que una pluralidad nos habita y que hay otras formas de relación con los otros y con el mundo, que no se reducen al sujeto moderno de conocimiento ni al individuo como categoría jurídica. Esas tres escenas responden a los modos de subjetivación y a las relaciones entre verdad, poder y sujeto, que Foucault abordó en diferentes momentos de su producción: la aparición del hombre como objeto de saber, que puede borrarse como en los límites del mar un rostro de arena; la escritura del gran libro del Hombre-máquina, que prefigura los cuerpos dóciles y obedientes; y la meditación estoica de la mirada desde lo alto, que nos hace saber que no somos más que un punto, no obstante unos con la Tierra.

Palabras clave: Hombre – Identidad individual – Mundo – Malestar por lo humano

Abstract

This essay approaches a genealogy of the posthuman in Michel Foucault, starting from the premise that genealogy is a way of recognizing how we have become what we are, and the posthuman is thought of as that which throughout history has been presented as something untimely or inopportune, challenging certain forms of constitution of the human. I present three scenes in showing how the concern about the constitution of the human appears in Foucault's thought, his preoccupation with the forms of resistance to the government of individualization, which categorizes us as individuals, assigning us an identity. But also discovering that a plurality inhabits us and that there are other forms of relationship with others and with the world, which are not reduced to the modern subject of knowledge or to the individual as

a juridical category. These three scenes respond to the modes of subjectivation and the relations between truth, power and subject, which Foucault addressed at different moments of his production: the appearance of man as an object of knowledge, which can be erased like a face of sand at the edge of the sea; the writing of the great book of the Man-machine, which prefigures docile and obedient bodies; and the stoic meditation of the gaze from on high, which lets us know that we are but a point, yet one with the Earth.

Keywords*:* Man - Individual identity - World - Discomfort for the human

Lo posthumano, o lo que siempre estuvo a destiempo

Una genealogía de lo posthumano invoca a Michel Foucault por sus dos orillas: tanto por la genealogía como por lo posthumano. Sobre la genealogía, diré que además de un método, considero que responde a una actitud de conocimiento o reconocimiento de lo que somos, a partir de las distintas fuerzas que se fueron uniendo y configurando en una forma; en este caso, no solo la humana sino también una forma posthumana. Hay una forma vaga aún de hablar de posthumanismo, como si mucho de lo que se piensa y se escribe sobre nuestra compleja y dinámica actualidad lograra caber en esa palabra o, en otros casos, cuando la misma es usada buscando nombrar lo que viene *después*. Así como en su momento lo "posmoderno" indicaba con el prefijo "pos" algo que venía después de la modernidad –en una línea temporal uniforme, que entiende la historia como la correlación entre pasado, presente y futuro y a una época determinando a su sucesiva, ocurre algo semejante con lo posthumano. No obstante, habría que evitar ciertos malentendidos referidos al trabajo con una historia del presente. La genealogía no concibe el tiempo teleológicamente, como si todo presente ya se encontrase inscrito en el pasado de modo inexorable; como si no hubiera superposiciones, enredos temporales, presencia arcaica de las fuerzas que dieron comienzo a una configuración y que alimentan el nudo como lo hace la combustión de una estrella desde su núcleo. Resulta más esto último. Lo posthumano no es simplemente aquello que *sucede* al humanismo renacentista en

términos históricos, menos aun cuando tanto el anarcocapitalismo como el transhumanismo se yerguen sobre un humanismo.

Entiendo lo posthumano como algo a destiempo, una inquietud por el presente, quizás más cerca de una consideración intempestiva que no marca tanto un tiempo después del de lo humano, sino que expresa su impugnación a determinados valores y a determinadas formas de ser sujetos y de constituir nuestra individualidad, nuestra identidad y nuestros modos de relación –entre humanas y humanos y con lo no humano. Si el pensamiento de Nietzsche y el de Foucault es posthumano –incluyo a Nietzsche porque resultaría extraño hablar de la genealogía y de lo posthumano en Foucault, sin mencionar que la flecha que toma en el aire y relanza hacia nosotros la había tomado de él, lo es a partir de una crítica del humanismo que dista mucho de la crítica moderna kantiana, y a la que no podría ligeramente llamarse "antihumanismo". Lo que encontramos allí –al menos lo que yo creo encontrar– es un *malestar de lo humano*: en cuanto indica nuestro cansancio del hombre –como lo refería Nietzsche. Malestar que también afirma aquello que el nihilismo neoliberal busca anestesiar: lo inconveniente e incómodo de nuestra constitución humana, el sufrimiento adherido a nuestra condición humana –"condición" concebida como un *a priori* histórico de nuestra experiencia, el tallado de un individuo y de una persona que fortalece el yo en detrimento de *sí mismo*, que apuesta por la actividad maquinal del trabajo que apacigua la conciencia –en perjuicio de una forma de vida compartida con otros animales, que pretende desde un gobierno de la individualización fabricar nuestra identidad e identificación con distintos constructos diferentes del cuerpo. Es momento de nombrar este cansancio vital, de mostrar nuestras debilidades y nuestra falta de coraje para ser el yo resiliente que el mercado y el *mindfulness* espera de nosotras y nosotros. Esto último tiene una dimensión teórica y práctica, en cuanto no se trata de presentar de manera intelectual y compartimentada antihumanismo, posthumanismos y otros estudios –como activismos vinculados a la salud mental o al capitalismo libidinal, de manera separada. Si puede ser eficaz nuestra tarea y diagnóstico es en la medida en que logremos deshacernos de los *corsets* y *hashtags* que ubican a un autor o a una autora bajo un mote; hacer

uso de sus ideas y de sus pensamientos bajo aquello que nos inquieta de nuestro presente y convertirlos en una potencia que no se reduce al análisis teórico, sino que nos dispone afectivamente a otras formas de relación con nosotras y nosotros mismos y con el mundo. Las maneras en que terminamos desencajando con nuestra propia vida y la incomodidad que sentimos en el mundo en el que vivimos no las hacemos conscientes solamente reflexionando sobre ello. Se instalan en nuestro cuerpo como síntomas, como padecimientos, como amenazas. Y si todavía se trata de un asunto de alquimia o –para decirlo a tono con nuestro autor– de la gestión de las fuerzas del cuerpo, habrá que encontrar la manera de mirar esta inquietud de frente, a los ojos, y de comenzar a nombrarla cada vez que podamos hacerlo.

Dicho esto, como anticipo de la perspectiva que toma este ensayo, presentaré una genealogía de lo posthumano en Foucault –entendido como crítica a lo humano y como una actitud a destiempo, a la vez que superpuesta, de impugnación de lo humano tal como ha sido concebido, sobre la base de los tres momentos más reconocidos de su obra. Aunque –tomen esta objeción, por favor– no para reproducir lo que escolarmente se presenta como arqueología, genealogía y ética, pues considero que esa división taxativa no da cuenta de la complejidad y los nudos presentes entre verdad, poder y sujeto, desde el comienzo de su investigación y a lo largo de su obra. La elección busca presentar desde tres de sus textos más conocidos una mirada sobre cuestiones que –desde el posthumanismo crítico– se encuentran vinculadas a lo que el filósofo francés elaboró para pensar su presente y explicar cómo es que nos constituimos en humanos y cuáles son los efectos –materiales, históricos, físicos, microfísicos– de esa constitución. Una flecha que retomamos no solamente para manifestar el malestar de lo humano, sus formas de afección, su potencialidad, sus derivas, la posibilidad o apertura de nuevas formas de vida, sino también para desplegar un modo de entender la filosofía, en ejercicio de una experimentación consigo mismo, como forma de desandar la propia humanidad, para aventurarse hacia eso que, al menos en este ensayo, llamamos "posthumano".

Presentaré una genealogía de lo posthumano en Foucault a partir de tres escenas, que bien pueden imaginarse en el *loop* de un videoclip de nuestro tiempo: el hombre borrándose como en los límites del mar un rostro en la arena, la escritura del gran libro del Hombre-máquina y la mirada desde lo alto. Estas tres escenas responden a los tres modos en que Foucault ha concebido los procesos de subjetivación –o cómo es que hemos llegado a ser lo que somos– (Foucault, 2001b: 241-242). Mediante modos de objetivación –la manera en que las ciencias nos constituyen en lo que somos, como objetos de su conocimiento, modos de sujeción –la manera en que las técnicas nos sujecionan a determinadas normas, modelando nuestras actitudes y conductas, gestionando nuestras fuerzas para la productividad y obediencia– y modos de subjetivación, propiamente dichos –que definen lo que somos a partir de la relación con nosotros y con nosotras mismas. Tres modos en los que se encuentran entretejidos verdad, poder y sujeto y a partir de los cuales es posible encontrar una genealogía de lo posthumano en diferentes momentos de la historia. A título de presentar en palabras de Foucault su inquietud acerca de cómo se configura lo humano, citamos estas preguntas: "¿Cómo pudo constituirse, a través de este conjunto de fenómenos y procesos históricos que podemos llamar nuestra «cultura», la cuestión de la verdad del sujeto? ¿Cómo y por qué, y a qué precio, surgió la intención de emitir un discurso verdadero sobre el sujeto; sobre ese sujeto que no somos, porque es el sujeto loco o el sujeto delincuente, ese sujeto que somos en general, porque hablamos, trabajamos, vivimos; ese sujeto, por último, que somos directamente por nosotros mismos y en el plano individual, y esto en el particular caso de la sexualidad?" (2001a: 248).

El hombre borrándose como en los límites del mar un rostro en la arena

El movimiento espasmódico de las olas, su vaivén, son una de las tantas cosas del mundo que nos previenen de pensar que las cosas son de una única manera, de una vez y para siempre. Cada vez que por hábito lo olvidamos, cada vez que nos acostumbramos

a un estado de cosas –la felicidad y la ruina son ejemplos de ello– aparece una cantidad desmesurada de fuerzas que, con toda su potencia, viene a borrar una anquilosada configuración y lo transforma todo. Entre tanto, dibujamos formas en la orilla. La metáfora que Foucault utiliza al final de *Las palabras y las cosas* (2008c) se refiere a la forma humana y a un rango temporal amplio: el hombre es una invención reciente y si algún acontecimiento hiciera oscilar las disposiciones a partir de las cuales surgió la figura del hombre (o las hiciera desaparecer, tal como aparecieron), "entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (398).

El acontecimiento que posibilitó la aparición o emergencia de la figura del hombre –"emergencia" en cuanto condensación de un conjunto de fuerzas en una determinada disposición– fue para Foucault la *episteme* moderna que se formó en el siglo XVIII y que había anclado en la cultura europea del siglo XVI. Da cuenta del paso de la *episteme* clásica –gobernada por la representación– a la *episteme* moderna ("*episteme*" que se define como aquello que condiciona nuestro pensamiento y determina el conocimiento en cada época, según sus condiciones de posibilidad). Lo que busca es desnudar el *a priori* histórico a partir del cual se ordenaron las cosas, se constituyeron las ciencias, se reflexionó en la filosofía; qué fuerzas hicieron posible su aparición. Se trata de un trabajo arqueológico en la medida en que busca determinar lo que está presente en una configuración actual –en el caso que nos convoca, lo humano y lo posthumano, pero de manera arcaica, es decir, el magma que hizo posible una forma, y que podemos aun encontrar en nosotras y en nosotros mismos como huellas prehistóricas. El acontecimiento que provoca esa emergencia, la transformación profunda en el campo del saber, es la introducción de un personaje que no había figurado en el juego clásico de las representaciones: la figura del hombre –que Foucault analiza a partir de *Las meninas* de Velázquez en el principio de *Las palabras y las cosas*, obra en la que el pintor es a la vez sujeto y objeto, teniéndose a sí mismo ante los ojos. "Antes del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente, que la demiurgia del saber fabricó con sus manos hace menos de doscientos años: pero envejeció con tanta

rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocida" (Foucault, 2008c: 322).

¿Cómo es esto de que el hombre no existía, que apenas es una invención reciente, y por qué habla Foucault de él como una invención? Tomaré la última de las preguntas para articular una noción de conocimiento que el filósofo francés toma de Nietzsche. Hay un trasfondo vinculado a la verdad. La crítica de Nietzsche a la modernidad es por haber postulado el conocimiento de lo verdadero, como si las cosas tuvieran una esencia susceptible de ser conocidas. Su gesto crítico impugna a la crítica kantiana, en cuanto le quita el derecho a distinguir entre el ser y la apariencia: no se trata de que conocemos las cosas tal y como se nos aparecen –el fenómeno en Kant termina constituyendo el puente entre sujeto y objeto que permite el conocimiento objetivo de las cosas. Sino de un acto creativo del conocimiento: se inventa allí a donde no es posible la verdad, sino solo como metáfora o como ficción. El hombre es para Foucault una invención como lo es todo objeto para el conocimiento. Evidentemente, no quiere decir que no haya habido humanos sobre la faz de la Tierra con anterioridad al siglo XIX, pero no fue sino hasta esa época en que el hombre se constituye como objeto de estudio, que ingresa al saber, como objeto de las ciencias humanas. Es en la manera en que Foucault presenta la figura del hombre como una invención –tanto como la posibilidad de su desaparición– en donde encuentro que es posible mostrar una genealogía de lo posthumano: lo humano no es algo de lo que podamos predicar características esenciales, no únicamente porque no podemos hablar de una naturaleza humana, sino porque esta idea ha sido y es justificadora de la dominación y técnicas de poder para la normalización de los individuos, uno de los elementos a partir de los cuales los hombres y las mujeres son gobernados y gobernadas. Así, se trata de un objeto cuidadosamente constituido por los discursos y las fuerzas presentes en los últimos siglos. Esto quiere decir: tiene una historia, una historia política de su conformación –como veremos enseguida en la escritura del libro del Hombre-máquina.

En *Las palabras y las cosas* se expone el papel que juega una ciencia del hombre y la posición ambigua que éste tiene como objeto de saber y sujeto que conoce. Foucault explica cómo el humanismo y el racionalismo de los clásicos les habían dado a los humanos un lugar privilegiado en el orden del mundo, pero no habían podido pensar al hombre (2008c: 331) porque todavía lo hacían a partir de la figura de Dios. A partir de la *episteme* moderna el hombre se piensa a sí mismo a partir de su finitud, como un ser que habla, que vive entre los animales –en el lugar privilegiado que le confiere concebirse dentro de la evolución de las especies– y como principio y medio en la producción para satisfacer sus propias necesidades.

La analítica de la finitud expresa el pasaje de una metafísica de la infinitud de la *episteme* clásica –Dios determinando la función de los saberes– a una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje en la modernidad –en la que la figura del hombre reemplaza la de Dios en cuanto fundamento, denunciando a la metafísica como velo de ilusión, como pensamiento enajenado e ideología y como episodio cultural (Foucault, 2008c: 331). Al presentarse las cosas, las palabras y los vivientes como fuerzas finitas, históricas, desenlazadas de una serie infinita, el hombre se apropia de la finitud también. Así pues, Foucault evidencia que el mismo acontecimiento que pone fin a la metafísica es el que hace aparecer al hombre. Y es aquí donde la muerte de Dios anunciada por Nietzsche y el hombre como una invención reciente del que puede preverse una pronta desaparición, son parte del mismo acontecimiento. ¿Acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios?, se pregunta Foucault. "Más que la muerte de Dios –o más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras, es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponía en el ser mismo de las cosas" (Foucault, 2008c: 396). Se trata del mismo acontecimiento porque si Dios se constituyó en fundamento y absoluto, su muerte implica la doble articulación entre la aparición del hombre –como figura que lo reemplaza, desplazando apenas el absoluto– y su desaparición: en la muerte de Dios se anunciaba la muerte del hombre, en la medida en que aquel

acontecimiento venía a borrar cualquier instancia que se estableciera como fundamento.

El filósofo francés precisa que el umbral de nuestra modernidad no se da de todos modos y exclusivamente por aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino en cuanto éste se constituye en un duplicado empírico-trascendental (Foucault, 2008c: 332), referido a tomar conocimiento de lo que hace posible el conocimiento. ¿A qué se refiere Foucault con "duplicado empírico-trascendental"? Al doble tipo de análisis al que da lugar. Por un lado, a las condiciones anatomofisiológicas que hacen posible el conocimiento; por otro, a las condiciones históricas, sociales o económicas. Este es el carácter ambiguo que aún tiene el discurso verdadero en la modernidad: la búsqueda de la verdad en el objeto, a la que el estudio del cuerpo y las percepciones da lugar, y la posibilidad de que el conocimiento y la verdad tengan una historia. Por eso, para Foucault la verdadera impugnación a esa ambigüedad se encuentra en preguntarse si verdaderamente el hombre existe. Es esta impugnación la que describía al comienzo al hablar de lo posthumano no como "lo que viene después de lo humano", sino como borradura, suspensión o impugnación del humanismo. ¿Qué serían el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera? Esta es la pregunta que nos invita a hacernos. Otra vez: no si los seres humanos no existieran, sino esa figura histórica que se ha constituido en la fricción de determinadas condiciones del saber. Es allí donde Foucault reconoce el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, con su anuncio o su Promesa-Amenaza de que el hombre dejaría de ser muy pronto. "¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que solo a nosotros nos pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?" (Foucault, 2008c: 335).

La referencia de Foucault a estar atados en el lomo de un tigre se encuentra en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 2009), cuando Nietzsche objeta que el hombre sepa algo sobre sí mismo: "¿Qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Podría percibirse siquiera una vez, expuesto como en una vitrina iluminada? ¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas,

incluso de su propio cuerpo, para cautivarlo y encerrarlo en una conciencia soberbia y engañadora, apartada de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de la sangre, de las complicadas vibraciones de sus fibras?" (27-28). El fragmento continúa haciendo referencia a que la naturaleza ha tirado la llave y al cuidado que ha de tener quien se deje llevar por una funesta curiosidad, mirando hacia afuera y hacia abajo, a través de una hendidura de esa cámara de la conciencia, para vislumbrar "que el hombre descansa sobre lo despiadado, codicioso, insaciable y asesino; y que en la indiferencia de su inconciencia vive, en sueños, prendido al lomo de un tigre" (Nietzsche, 2009: 28).

Como he sostenido en otro lado[2], se reitera en este párrafo cómo es que –pese a los esfuerzos de una larga tradición filosófica– aún somos *desconocidos para nosotros mismos* (Nietzsche, 1998: 17), y la conciencia nos ofrece más seguridad que conocimiento. Foucault se vale de la pregunta de Nietzsche para mostrar el carácter ficticio de la invención *hombre* y reiterar la pregunta por su existencia en términos absolutos, diciendo que continúa habiendo algo impensado en el hombre sobre sí mismo, un lugar de desconocimiento a partir del cual se presenta ese llamado de un conocimiento de sí. Esto supone un desplazamiento de las preguntas kantianas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? y la que resume a las tres, ¿qué es el hombre?) a la pregunta por cómo habitar una figura de sí mismo que se le presenta como una exterioridad testaruda (Foucault, 2008c: 336), de qué manera se encarna a ese hombre, para reconocer en sí mismo esa vida, ese trabajo y ese lenguaje, en la medida en que nunca es contemporáneo a ese origen en el que, cuando quiere reconocerse como ser vivo, descubre una vida que se ha iniciado mucho antes; cuando busca hacerlo como un ser que trabaja, encuentra que se trata de algo ya institucionalizado hace tiempo; cuando quiere coincidir con ese sujeto que habla, hay un lenguaje que le precede por el cual nunca habrá un balbuceo o una primera palabra. La analítica de la finitud lo que expresa es que "lo Otro, lo Lejano, es también lo más Próximo y lo Mismo" (Foucault, 2008c: 352).

[2] Cfr. Vignale, 2023.

Retomo la línea que seguía a propósito del conocimiento/desconocimiento de sí. En la nueva *episteme* que hace aparecer la figura del hombre, ya no se trata de la centralidad de la conciencia cartesiana –que evidenciaría que, porque "pienso", "soy", sino de un *cogito* en el cual se prueba que lo que es perteneciente al pensamiento se encuentra enraizado en lo no-pensado –de ahí el recordatorio de Nietzsche de que nos encontramos prendidos al lomo de un tigre. Mi hipótesis es que Foucault en el apartado "El *cogito* y lo impensado" sigue lo expresado por Nietzsche en ese opúsculo, al decir que en cuanto el hombre se constituyó en una figura positiva en el campo del saber, se arriesgaba el descubrir lo que jamás se da a su reflexión y a su conciencia: "mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente" (Foucault, 2008c: 339). A tal punto de que son contemporáneos, el hombre y lo impensado.

Sin embargo, la Antropología ha cumplido un papel constitutivo en el pensamiento moderno. En la medida en que desdobló el dogmatismo de la época clásica: un análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia –dice Foucault, que se convierte en una analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre (2008c: 354). Por eso es que convoca, hacia el final de *Las palabras y las cosas,* a despertar del sueño antropológico –que se confunde con la vigilia, reanudando el proyecto de una crítica de la razón. Y vuelve a hacer mención de Nietzsche, como aquél que, a través de una crítica filológica y de cierta forma de biologicismo, mostró el modo "en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre" (Foucault, 2008c: 354). Fin del hombre que "es el retorno al comienzo de la filosofía" (Foucault, 2008c: 355), una oportunidad para empezar de nuevo a pensar: "actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo" (Foucault, 2008c: 355). Por eso dice: "A todos aquellos que quieren hablar aún

del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa–" (Foucault, 2008c: 355).

La escritura del gran libro del Hombre-máquina

Mencioné al pasar el gesto crítico de Nietzsche a favor de la apariencia, retirándole a Kant aquello mismo que lo autorizaba a producir una crítica. Esta es la razón por la cual Dorian Astor dice que el pensamiento de Nietzsche es poscrítico (Astor, 2021: 69). Sostenemos que Foucault da continuidad a ese gesto, por su rechazo y ejercicio sistemático hacia todos los universales antropológicos (Foucault, 2010b: 1001), en cuanto su crítica es genealógica, es decir, en cuanto la aproximación a sus objetos de estudio no es la búsqueda del origen o de las esencias, sino de las máscaras y sentidos con los cuales algo se ha ido recubriendo hasta aparecer bajo la forma de un acontecimiento. La figura del hombre, tal como fue expuesto hace un momento, es un acontecimiento en términos de su configuración, a partir de cómo se plegaron las fuerzas, las de la vida, el trabajo y el lenguaje en el siglo XIX.

En *Nietzsche, la genealogía y la historia* (Foucault, 2008b), Foucault hablaba de la genealogía "como carnaval concertado" (66), en cuanto se trata de una "disociación sistemática de nuestra identidad", identidad que no es más que una parodia, si consideramos que "lo plural la habita" (2008b, 66). Es un carnaval concertado o una disociación sistemática de nuestra identidad en cuanto revela que en el ejercicio de determinar la emergencia y la procedencia de lo que somos, no encontramos una esencia o naturaleza, sino las fuerzas que se fueron apropiando e

imponiendo, tallando una forma, una forma individual, una forma que se identifica con determinados patrones y normas, una forma humana.

Vuelvo sobre la genealogía para ser explícita en lo siguiente: hay dos inquietudes presentes en Foucault. Una es cómo se constituye lo humano. La otra es descubrir la multiplicidad detrás de las ficciones del yo, de la identidad, del individuo soberano, del poder cuando se presenta de manera unívoca o totalizante, de los juegos de verdad. Y ambas cuestiones dan cuenta de la presencia en el pensamiento de Foucault de una inquietud por lo que somos, por cómo nos hemos constituido, por cómo hemos alcanzado esta forma, por los modos en que fue recubierta esa procedencia; una forma de impugnación a eso que somos y a cómo se configuró nuestra identidad. Tanto, como por la inquietud por transformarnos en otra cosa de la que somos. Indudablemente –y esta es una hipótesis propia de un trabajo en desarrollo, hay una proximidad entre Foucault y Nietzsche que no se reduce a la genealogía y a una política de la verdad, sino que se encuentra en un *malestar por lo humano*. Este malestar por lo humano –que mencioné en la introducción– se encuentra expresado por Foucault en cómo se ha ocupado de un "gobierno de la individualización" (Foucault, 2001b); es decir, en su inquietud por revelar los modos a partir de los cuales se nos asigna la identidad individual. Más que siguiendo a Nietzsche, probablemente dando continuidad a lo que éste había iniciado al hablar del último hombre. Si en *La genealogía de la moral* Nietzsche evidenció la manera en que el animal-hombre es *domesticado* por una verdad que se presenta como universalmente válida y buena, de forma tal que todo castigo y pena no deja de estar asociado a ser deudor de esa verdad que se impone para garantizar la paz social y la formación del individuo bajo formas morales coactivas –como lo ejemplifica con la función de la promesa y la aparición de la responsabilidad (Nietzsche, 1998), en las conferencias sobre *La verdad y las formas jurídicas* Foucault reconoce que en lo referido a su modo de investigación hubiera sido más honesto "citar un solo nombre, el de Nietzsche" (2010c: 491), pues entre los "modelos" a los que se puede recurrir, es el más eficaz, en cuanto se trata de un análisis histórico de la formación del sujeto mismo, "sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de

conocimiento" (2010c: 491). ¿Dónde o quién había dado lugar esa admisión y preexistencia del sujeto del conocimiento –si es que podemos endilgar una responsabilidad histórica solamente a un nombre–? René Descartes, claro, alguien contra quien Foucault se dirige en distintas oportunidades, y al que ahora traigo a propósito de la descripción de una segunda escena de la crítica a lo humano, por parte de Foucault.

En las primeras páginas del capítulo "Los cuerpos dóciles", que es también el comienzo de la tercera parte de *Vigilar y castigar* (Foucault, 2008d), titulada "Disciplina", hay una escena en la que se presenta ya no el movimiento incesante de las olas, que nos recuerda que el trazado de un rostro puede desaparecer en la historia; sino un gran libro –puedo imaginarlo realmente de grandes proporciones, con el lomo entelado– escrito en un doble registro. Podría decirlo así: uno de ellos respondiendo a la pregunta ¿qué es el hombre?, y en el otro tallándose secretamente su figura entre los renglones de la disciplina. Foucault lo expresa así: "El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo el conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo" (Foucault, 2008d: 158).

Si la pregunta es en qué medida este pasaje y, en general, la investigación de Foucault en torno al poder disciplinario, se hacen parte de una genealogía de lo posthumano, la contestación pasa por comprender el interés que para Foucault tiene mostrar cómo puede contarse la forma en que aparece el hombre –eludiendo una respuesta que apela a una naturaleza humana o a algo que pueda caracterizar lo humano de manera universal. No deberíamos olvidar que la cuestión antropológica se encuentra presente en la trayectoria de Foucault desde su tesis complementaria sobre Immanuel Kant, de quien probablemente toma en *Las palabras y las cosas*, además, términos como "empírico" y "trascendental" –aunque sabemos, invitándonos a abandonar el sueño antropológico que dominó el pensamiento occidental. Aludí en el apartado

anterior a ese duplicado empírico-trascendental o doble tipo de análisis sobre el hombre: por una parte, aquellos saberes que explican desde un punto de vista de las condiciones naturales cómo es que se produce el conocimiento: la anatomía y la fisiología de un cuerpo. Por otro, las condiciones históricas y sociales.

En este caso, con el lente de las disciplinas, el doble tipo de análisis aparece mostrando el tallado del cuerpo y de la individualidad también a partir de un análisis anátomo-metafísico, que responde a la pregunta ¿qué es el hombre? –y que discursivamente configura su concepto, para justificar luego las técnicas que normalizan a los individuos. Y el segundo de los registros, el registro técnico-político, centrado en sus reglamentos y estrategias de control de las operaciones del cuerpo. Porque de lo que se trata aquí es de la constitución de un cuerpo útil e inteligible al mismo tiempo. La filosofía mecanicista caracteriza al cuerpo como una máquina de relojería, con énfasis en su inercia –cual autómata, lo que permite posteriormente que ese hombre-máquina cartesiano sea la justificación perfecta de la sumisión de los cuerpos y su docilidad para convertirlos en máquinas de trabajo. Pero también en máquinas de reproducción de la fuerza de trabajo, como lo demuestra Silvia Federici, retomando el análisis foucaultiano: tanto la reducción del cuerpo cartesiana a una materia mecánica que sujetan el cuerpo a la voluntad, como la mecanización del cuerpo en Hobbes que sirve de justificación para la sumisión total del individuo al poder del Estado, constituyen una misma operación de la filosofía mecanicista para constituir esa máquina de trabajo, como para hacer del cuerpo de la mujer un territorio político y una máquina natural de crianza y expansión de la fuerza de trabajo (Federici, 2016). Por eso "podemos observar que la primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor, ni tampoco el reloj" (Federici, 2016: 237).

La disciplina es al mismo tiempo una "anatomía política" y una "mecánica del poder", en cuanto "fabrica" cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles" (2008d, p. 160). ¿Cómo lo hace? "Disocia el poder del cuerpo", aumentando las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad económica y disminuyendo esas mismas fuerzas en términos de obediencia política (2008d, p. 160), advierte

Foucault, continuando a su manera aquello detectado por Nietzsche y expresado en *La genealogía de la moral* con la moral del resentimiento, que exige que la fortaleza *no* sea un querer-dominar (1998: 51), como si la debilidad fuera voluntaria y hasta meritoria, lo que hace que el sujeto haya sido hasta ahora el mejor dogma, en cuanto ha interpretado la debilidad misma como libertad.

A pesar de que Foucault fue reconocido como el filósofo del poder, en un texto póstumo titulado "El sujeto y el poder" y en retrospectiva respecto de su trabajo, dice que no ha sido el poder sino el sujeto el tema constante de sus investigaciones. En ese *post-scriptum* es posible entrever aquella preocupación de Foucault acerca de la constitución de lo humano en general y del individuo en particular, sobre todo en cómo se forjan las identidades y cómo son posibles las resistencias. Foucault no estudió el funcionamiento del poder mediante la elaboración de una teoría, sino en el campo estratégico de las luchas. De allí que sostenga que no se trata solamente de luchas antiautoritarias –las del hombre sobre la mujer, la de los padres sobre los hijos, la de los psiquiatras sobre los enfermos mentales, sino luchas que cuestionan el "estatus del individuo" (Foucault, 2001b: 244), aquello que hace que se le ate a una identidad individual. Giran en torno a la cuestión ¿quiénes somos?, y a una actitud de rechazo a las abstracciones y violencia ideológica que determinan lo que es cada uno. Las luchas contra el gobierno de la individualización son luchas contra una forma de poder que "se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales" (2001b: 245).

Esa mirada desencajada respecto de lo humano –o del humanismo, si prefieren, esa mirada que se descentra de las esencias y de los universales, que deja de suponer al hombre como fundamento, es ese posthumanismo que se presenta como intempestivo.

La vista desde lo alto: no somos más que un punto

Presentaré la última de las escenas que he elegido para una genealogía de lo posthumano en Foucault, tomada del curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2001a).

En estas clases presenta el resultado de sus investigaciones sobre las relaciones entre sujeto y verdad, no desde lo que ha sido el primado del "conócete a ti mismo" en la historia del pensamiento occidental, sino desde otro precepto que fue olvidado y recubierto: la "inquietud de sí". Me gustaría expresarlo de esta manera: si el *conócete a ti mismo* se constituye en el mandato propio de una filosofía de la conciencia, de una ontología del yo, que reduce lo humano a su racionalidad, la *inquietud de sí* presenta otra genealogía en la relación del sujeto y la verdad, una genealogía en la que es posible encontrar que las formas de resistencia política se encuentran en la relación consigo mismo. Esto no significa excluir las luchas colectivas. Foucault piensa la gubernamentalidad –las relaciones de fuerzas, si quieren, en términos nietzscheanos– no solamente como la estrategia de conducir la conducta de los otros. Con su estudio sobre la Antigüedad Clásica y la Edad de Oro –como le llama al momento socrático-platónico y al momento helenístico y romano de las filosofías estoicas, epicúreas y cínicas, se presenta un estudio de ampliación de la gubernamentalidad: para gobernar a los otros, es necesario gobernarse a sí mismo –asunto que recupera a partir de una singular lectura de Platón.

Foucault encuentra en este periodo la posibilidad de una constitución de sí mismo que no es coincidente con la del *yo* o *individuo*, tal como se desarrolló posteriormente. Un sí mismo que se configura sin una instancia jurídica *per se*, en la relación que mantiene consigo gracias a una ascesis, a *técnicas* o *prácticas de sí*, que incluyen ejercicios en los que el cuerpo y el pensamiento se encuentran imbricados –como ayunos, una escritura de sí o meditaciones. Si bien ustedes podrían decirme –si esto fuera una exposición y pudiéramos conversar– que Descartes mismo había desarrollado la cuestión del *cogito* en la forma de *meditaciones* y que, entonces, éstas podrían considerarse como una práctica de sí, Foucault muestra que Descartes, o lo que se suscitó a partir de sus

meditaciones, sustituyó ese sujeto instaurado por las prácticas de sí por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento. Lo cual implica que –al tratarse de un sujeto racional, en cuanto la conciencia se presenta de modo evidente, el sujeto no se transforma en su relación con la verdad.

Por el contrario, lo que demuestra la interpretación foucaultiana de los griegos es la posibilidad de "hacer de sí mismo una obra de arte", el *bíos* como una existencia estética (Foucault, 2001a: 268). De manera que, si bien las prácticas de sí se encontraban asociadas al conocimiento de sí mismo, ese conocimiento de sí no se veía reducido al reconocimiento de un sujeto racional, sino al conocimiento del mundo en su totalidad. La inquietud de sí es definida no solamente como una atención respecto de sí mismo, sino como una actitud general también respecto a los otros y al mundo, a la naturaleza (Foucault, 2001a: 28), lo que nos aproxima a otra forma de vida y de relación, distinta a la distancia entre sujeto y objeto –en su dimensión epistemológica– y a la relación instrumental y de dominio sobre la naturaleza –en su dimensión ética y política, que caracterizan al humanismo.

Así es que en los cursos desde 1980 en el *Collège de France* se puede encontrar el trazado de una doble genealogía a propósito del *ethos* griego. Por una parte, la que sostiene que el sí mismo del que hay que ocuparse es el alma, a partir de lo cual se despliega, a lo largo de toda la Edad Media, y por motivo de la teología, el primado del *gnothi seauton* o conocimiento de sí mismo por sobre la inquietud de sí. Tradición que tuvo mayor difusión y desarrollo en el pensamiento filosófico occidental: es la gran historia del autoconocimiento que acarrea la constricción u obligación moral de decir una verdad sobre sí mismo, que se institucionaliza en el plano jurídico. Aunque Foucault no lo diga de esta manera, diría que a partir de allí puede trazarse una genealogía del humanismo, en cuanto se perfila una figura del hombre que se vuelve el centro de la naturaleza y se autopercibe como superior al resto de las especies, ignorando la propia animalidad, en aquella reducción a una ontología del yo que, ante la pregunta ¿qué soy? responde "el alma" o "una cosa que piensa".

Por otra parte, otra de las genealogías y la que Foucault pretende rescatar, es la que quedó reabsorbida por el primado del "conócete a ti mismo". Y ante la cuestión acerca de qué es el sí mismo, la respuesta es el *bíos*, la forma de vida como objeto de una elaboración, como desplazamiento que el sujeto debe realizar para alcanzar un sí mismo que no se da de modo previo en la forma de una esencia o naturaleza. A diferencia de la tradición del autoconocimiento –que constituyó uno de los registros para la docilidad del cuerpo y la separación de la ética y la política, no se presenta una experiencia metafísica del mundo, sino una experiencia histórico-crítica de la vida (Foucault, 2010a: 326)[3], que impugna formas de domesticación –los cínicos son un gran ejemplo– y donde el trabajo de elaboración de sí –alcanzarse a sí mismo como se alcanza una meta– no pasa por el autoconocimiento como fue comprendido en el pensamiento occidental, sino por el modo de vida, por la relación consigo, con los otros y con el mundo. Desde mi perspectiva, puede trazarse desde aquí una genealogía de lo posthumano, como dije al comienzo, en términos de impugnación de esa constitución de sí mismo a partir de un gobierno de la individualización. Las pistas para esta inscripción las da el mismo Foucault, cuando dice que el tema del retorno a sí puede ser retomado a partir del siglo XVI con toda una ética y estética de sí –con Montaigne, por ejemplo, pero también en el siglo XIX, con un rechazo sistemático del yo –con Stimer, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire, el pensamiento anarquista, etcétera– (Foucault, 2001a: 246).

En esta experiencia histórico-crítica de la vida, el conocimiento de sí mismo no es autoconocimiento –como finalmente aparece con la figura del hombre como sujeto y objeto de saber en el siglo XIX, ni como desde antes venía escribiéndose en el registro anátomo-metafísico, sino una determinada relación con la naturaleza. Los estoicos asociaban las *teckhne tou biou* o arte de vivir a dirigir la mirada hacia sí y recorrer de esa manera el orden del mundo. El gran recorrido por el círculo del mundo no era para arrancarse de la naturaleza –como la salvación al estilo cristiano, de pasaje a otro mundo, sino para salvarse en el lugar en el que se está,

[3] He desarrollado este tema sobre las dos genealogías y su relación con el gobierno de la individualización en: Vignale, 2021

como parte de un mundo. Si hago referencia a la importancia de la concepción de los griegos del conocimiento de sí mediante el conocimiento de la *physis* y del conocimiento del mundo en su totalidad, es para dar un marco a la tercera escena que he elegido para presentar una genealogía de lo posthumano en Foucault. Escena que aparece relatada en la clase del 17 de febrero de 1982, a propósito de la filosofía estoica. Él repone allí una carta que escribe Séneca a Marcia, en la que le aconseja una mirada desde lo alto. La meditación consiste en imaginar que antes de entrar en la vida, se tiene la posibilidad de ver lo que va a pasar, colocándose en el umbral de la existencia, con el mundo frente a sí. Pueden verse los astros, la luna, los planetas; la Tierra y sus planicies, las montañas y las ciudades. Y yendo más a lo pequeño, los azotes del cuerpo y del alma, las inclemencias, los dolores y los tormentos, las adversidades que acecharán, los acontecimientos que marcarán la vida. Se le muestra el mundo para que comprenda que no hay nada que elegir; o, en todo caso, que no se puede elegir nada, si no se elige todo; que no hay más que un mundo. La única elección no es ¿qué vida vas a escoger?, sino "piensa si quieres entrar o salir. Es decir, si quieres vivir o no vivir (…). Si decides vivir, lo que habrás elegido es la totalidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos, con sus maravillas y con sus dolores" (Foucault, 2001a: 277).

Como puede observarse, se trata de una vista desde lo alto del mundo. Para quienes se hayan adentrado en los estudios del posthumanismo crítico y en el giro ontológico de la antropología – perspectivas que desmontan la separación entre naturaleza y cultura, así como otros presupuestos de una ontología dualista, encontrarán una familiaridad en la noción de "*Gaia*", que Bruno Latour (2017, 2022) retoma de James Lovelock (1979) y de Lynn Margullis (1989), y que permite considerar que todos los vivientes, humanos y no humanos, formamos parte la vida del planeta Tierra. Estas ontologías dan otra perspectiva respecto de la escala humana, lo cual no es sencillo teniendo en cuenta el contexto del hiperindividualismo al que nos ha conducido no solo la configuración del sujeto moderno en el marco del humanismo, sino del capitalismo y la globalización con sus formas de consumo. En esta meditación estoica, que el filósofo francés recupera, se trata de un movimiento mediante el cual "sin perder jamás de vista este

mundo, ni a nosotros mismos que estamos en él, ni lo que somos en su interior, nos [es lícito] captar este mundo en su globalidad" (Foucault, 2001a: 274), de manera que se presenta un argumento para aquella hipótesis que mencioné hace un momento: una genealogía de lo posthumano se encuentra en la línea de la tradición de una experiencia histórico-crítica de la vida.

Tratándose de una meditación, y a propósito de lo expresado sobre las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, puedo observar que, en el caso de la meditación como práctica de sí, no consiste en el juego del sujeto con su pensamiento, sino en el juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo: un pensamiento que lo transporta a otro lugar, que lo desplaza con respecto a lo que hasta ese momento es. Acaso el mismo Foucault siempre haya estado buscando ese ejercicio en sí mismo, en el que se practica una forma de curiosidad con cierta obstinación: "no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo" (Foucault, 2008a: 14), es decir de un extravío del que conoce y, por qué no, del individuo y de su interioridad.

Retrospectiva de un trabajo en proceso

Sin dudas este ensayo es solamente una manera de perfilar una genealogía de lo posthumano en el pensamiento de Foucault, lo que se constituye también en un compromiso y en una tarea: profundizar los aspectos en los que todavía el pensador francés aporta a un diagnóstico de nuestra actualidad, a una historia del presente. He sugerido a lo largo de este escrito –a veces de modo más explícito que otras– que lo posthumano es un desfasaje respecto de la tradición que prevaleció con sus verdades, valores y normas en la definición de lo humano. Que no se trata de algo que viene a continuación del humanismo, sino que se encuentra presente en diferentes momentos de la historia como una forma de resistir a los modos en que se constituía lo humano por parte una tradición teórica y filosófica, por parte de la ciencia, por parte de la política, por parte del cristianismo. Foucault hablaba de gobierno de la individualización para referirse a esas estrategias a partir de las cuales se transforma al ser humano en un individuo, con una

identidad que se le presenta impuesta y una verdad que tiene que reconocer sobre sí mismo. Claro que eso no se hacía sin el triunfo de una determinada forma de valorar, de allí que Nietzsche también se ha encontrado presente a lo largo de estas páginas, en la medida en que creo reconocer que Foucault continúa la labor del anuncio del último hombre nietzscheana. Esa forma de autopercibir la propia humanidad –como individuos, como yoes, separados de los otros– ha condicionado y condiciona la relación que mantenemos con nosotras y nosotros mismos y con la naturaleza. De ahí la importancia del bucle que permite enlazar en un mismo campo de las perspectivas posthumanas la figura del hombre como un acontecimiento reciente en el campo del saber, la constitución del cuerpo dócil y obediente mediante la gestión de sus propias fuerzas, y la posibilidad de sabernos tan pequeños como un punto en el universo –aunque esta perspectiva nos despliega a la vez la posibilidad de sabernos parte de esa naturaleza y de ese mundo, perspectiva de la que la reducción a un sujeto de conocimiento nos hubiera apartado. La invención del hombre y, con ello, el autoconvencimiento de que lo propiamente humano pasa por la racionalidad y la ciencia prometeica, es la coartada racional para la dominación tanto entre humanos como con otros vivientes no humanos. El mismo conócete a tí mismo –solo como un alma, solo como alguien que piensa– da lugar a ello. Acaso esta otra tradición, si la consideramos como parte de una genealogía de lo posthumano, la de una experiencia histórico-crítica de la vida, nos permita acceder a esa perspectiva que nos coloca por encima nuestro, que nos descentra, que nos deja ver que, desde cierta altura, no estamos frente al mundo, sino que somos parte de él, como disociación sistemática de nuestra identidad.

Bibliografía

Astor, D. (2021): "Por un perspectivismo", en: De Sutter, L. (Dir.): *Poscrítica,* Ediciones Isla Desierta.

Federici, S. (2016): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Buenos Aires, Tinta Limón.

Foucault, M. (2001a): *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982),* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2001b): *Post-scriptum.* El sujeto y el poder, en Dreyfus, H.; P. Rabinow: *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Foucault, M. (2008a): *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (2008b): *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia, Pre-textos.

Foucault, M. (2008c): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2008d): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (2010a): *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France: 1983-1984,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010b): "Foucault", en: Foucault, M.: *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós.

Foucault, M. (2010c), "La verdad y las formas jurídicas", en Foucault, M.: *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós.

Latour, B. (2017): *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Ira edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Latour, B. (2022): *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta,* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Taururs.

Lovelock, J. (1979): *Gaïa. A New Look at Life on Earth*, Oxford, Oxford University Press.

Margulis, L. y D. Sagan (1989): *L'Univers bactériel*, Paris, Albin Michel.

Nietzsche, F. (1998): *La genealogía de la moral; un escrito polémico,* Madrid, Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2009): *Sobre verdad y mentira*, Buenos Aires, Miluno.

Vignale, S. (2021): "La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización", en: *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36.

Vignale, S. (2023): "Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana", en: *Revista Eikasía*, Nº 118, 187-206.

Acepciones filosóficas del "fin del hombre": performances, lamentaciones y entusiasmos en el clivaje de los estudios posthumanos

Philosophical Meanings of the "End of Man": Performances, Lamentations and Enthusiasms in the Cleavage of Posthumanist Studies

Sebastián Botticelli[1], *Jonathan Piedra Alegría*[2], *Alfredo Saab Monroy*[3] *y Félix Raúl Martínez Cleves*[4]

---

[1] Profesor en Filosofía, Doctor en Ciencias Sociales y Certificado Posdoctoral por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Docente de las materias Filosofía Contemporánea (FFyL-UBA), Filosofía Social (FSOC-UBA) e Introducción a la Problemática del Mundo Contemporáneo (UNTreF). Dirige el Centro de Estudios sobre el Mundo Contemporáneo (CEMuC / UNTreF). Se ha especializado en algunas de las líneas problemáticas que balizan el campo de la Filosofía Contemporánea, en particular, aquellas que son abordadas por la Filosofía Social.

[2] Filósofo y Abogado. Doctor en Filosofía (Universidad de Salamanca). Máster en Derechos (Universidad Nacional de Costa Rica). Máster en Filosofía Contemporánea (Universidad Oberta de Catalunya). Se desempeña como Profesor e Investigador de la Universidad de Costa Rica. Es miembro del Grupo Internacional Interdisciplinario de Posthumanismo crítico en América Latina. Sus trabajos abordan cuestiones de ética aplicada, tecnologías disruptivas, bioética, Transhumanismo y human enhancement. Sus producciones más recientes enfocan la inclusión de marcos axiológicos y epistemológicos en los debates en torno a la Inteligencia Artificial.

[3] Estudió Filosofía y Letras en la Universidad Santo Tomás de Aquino. Magíster en Ciencias de la Educación y Doctor en Estudios Sociales de la Universidad Externado de Colombia. Actualmente es el Coordinador de Egresados de la Facultad de Comunicación Social-Periodismo de la universidad Externado de Colombia. Ha centrado su enseñanza en las cátedras de lógica y las de pensamiento crítico.

[4] Es historiador, con una Maestría en Filosofía Latinoamericana, estudios de doctorado en urbanismo y un Doctorado en Historia. Ha realizado estudios posdoctorales en Economía, Sociedad y la Construcción del Conocimiento en el Mundo Contemporáneo, en Ciencias Sociales, y en Bioética. Sus investigaciones

Resumen

El presente artículo se propone mostrar que los debates en torno al "fin del hombre" suscitados en el marco de las tensiones entre humanismos y antihumanismos, constituyen uno de los principales antecedentes de los estudios posthumanos. Con ese objetivo, se analizan los supuestos y las implicancias que dicha noción adquiere en el pensamiento de Michel Foucault, en particular a través de sus críticas al humanismo moderno. Posteriormente, se examina la interpretación que Gilles Deleuze ofrece sobre aquel tópico foucaultiano. A partir de este marco problemático, se proponen algunos criterios que permiten identificar diversos clivajes dentro de las corrientes que configuran el posthumanismo, así como también establecer comparaciones e identificar tensiones entre sus principales enfoques.

Palabras clave: Estudios Posthumanos – Fin del hombre – Michel Foucault – Gilles Deleuze

Abstract

This article aims to show that the debates surrounding the "end of man," which have emerged within the context of tensions between humanism and anti-humanism, constitute one of the main antecedents of posthumanist studies. To this end, the article analyzes the assumptions and implications that this notion takes on in the thought of Michel Foucault, particularly through his critiques of modern humanism. Subsequently, it examines Gilles Deleuze's interpretation of this Foucauldian theme. From this problematic

---

actuales giran en torno al posthumanismo y a las ontologías relacionales que surgen tras la superación del antropocentrismo.

Los autores son miembros del Grupo de Posthumanismo Crítico Latinoamericano.

Recibido 12-04-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 70-98 – Aceptado 19-04-2025.

framework, the article proposes several criteria for identifying various cleavages within the currents that shape posthumanism, as well as for establishing comparisons and identifying tensions among its main approaches.

Keywords: Posthuman Studies – End of Man – Michel Foucault – Gilles Deleuze

1. Introducción: la muerte del hombre como *performance*

En líneas generales, la bibliografía especializada coincide en señalar que el término "posthumanism" fue introducido en 1977 por el intelectual egipcio-estadounidense Ihab Hassan en "Prometheus as a Performer: Toward a Posthumanist Culture?", artículo ciertamente original escrito al modo de un guion teatral en el que intervienen una pluralidad de voces, cada una de las cuales sostiene una postura distinta sobre el tópico en cuestión (Hassan, 1977; Hayles, 1999; Badmington, 2000; Wolfe, 2009; Franssen, 2015; Ferrando, 2021).

Dicho texto apareció en el libro *Performance in Postmodern Culture* editado por Michel Benamou y Charles Caramello, el cual recopila las exposiciones presentadas en el "International Symposium on Postmodern Performance" celebrado en 1976 en la Universidad de Wisconsin, Milwaukee. El evento declaraba como objetivo vincular las dos nociones incluidas en el título, posmodernidad y *performance*, las cuales eran por entonces relativamente novedosas, y por ello bastante problemáticas.

Según las discusiones que recoge el libro, en la *performance* se ponen en juego actos vitales vinculados a la circulación de saberes culturales, la transmisión de la memoria social y la producción de identidades colectivas. Se trata de un arte que confronta de manera inmediata al estado del sujeto que lo contempla, un arte de acción situado en lo efímero e irrepetible, productor de una obra siempre incompleta e indeterminada, pues no hay *una* obra. Lo que hay es un acontecimiento que abre de forma espontánea un espacio donde se desdibujan las fronteras entre lo que en otras dinámicas artísticas

podrían comprenderse como la obra-en-sí, los espectadores y los intérpretes, instancias todas que se difuminan al convertirse, aunque más no sea por un breve momento, en partes integrales de la *performance*.

No es de extrañar, por lo tanto, que el título del ensayo de Hassan mencione la palabra "*performer*": el que realiza *performances*, el ejecutante, el artista. Lo que sí resulta llamativo es que el autor experimente con la posibilidad de asignarle esa condición nada menos que al titán Prometeo, quien según el relato mítico realizara el revolucionario gesto de robar a los Dioses el secreto del fuego para entregarlo a los humanos, dando con ello nacimiento a las artes y a las técnicas, virtudes a partir de las cuales los humanos consiguieron cultivar el pensamiento y desarrollar la sabiduría (Franssen, 2015).

¿Hacia dónde nos conduce esta sugerente caracterización? ¿Debemos comprender, acaso, que la humanización de los homínidos comienza con una *performance*, es decir, con un gesto artístico que desdibuja las fronteras entre lo establecido y lo posible, entre la vida y el arte? ¿Tiene esa *performance* la naturaleza de la ficción, del simulacro, del "hagamos de cuenta que…"?

Estos interrogantes, de por sí, resultan lo suficientemente incisivos como para llegar a inquietarnos. Sin embargo, la propuesta de Hassan no termina allí, pues nos invita a dirigir nuestra atención hacia el surgimiento de "una cultura posthumana", la cual se configuraría como un emergente surgido de los horizontes de la postmodernidad. Si la humanización prometeica había comenzado con una *performance* que cabría situar en los albores de los tiempos, ¿debemos entender que hoy estaríamos atravesando otro umbral performático luego del cual lo humano solo podría existir como un marco referencial ya franqueado, superado, convertido en pasado?

Ese eco postmodernista, ese vínculo impreciso pero de algún modo reconocible, supone una herencia particularmente compleja para todos los desarrollos que se referencian en el término "posthumanismo". Al asumir y reivindicar esa denominación, los estudios posthumanos se condenan a sí mismos a definirse a partir de sus vínculos con las concepciones de la humanidad de las que

procuran distanciarse. Si el prefijo "post" remite a aquello que llega "luego de…" y que establece una diferencia sustancial respecto de su precedente, la caracterización del posthumanismo estará siempre obligada a comenzar estipulando una cierta comprensión del humanismo del que buscará diferenciarse (Mbembe, 2018: 174-178), tal como ocurriera a fines del siglo pasado con las diversas tendencias postmodernistas y sus inevitables exégesis de la modernidad (Habermas, 1985, 1990; Lyotard, 1994).

En ese sentido, no sería descabellado proponer la siguiente hipótesis de lectura: lo que inicialmente diferencia a los diversos posthumanismos es la acepción del humanismo que adoptan como punto de partida, explícita o implícitamente. Las características y supuestos de cada línea de desarrollo posthumanista dependen de la interpretación del humanismo respecto de la cual buscan tomar distancia.

Ahora bien, esto no quiere decir que los estudios posthumanos deban comprenderse como el resultado de una mera estética negativa. Muy por el contrario, el posthumanismo surge a partir de la necesidad de dar cuenta –quizás, en principio, performáticamente– de una serie de transformaciones que han sido fruto de una profunda extenuación cultural.

Ya en el texto de Hassan se mencionan varias parejas conceptuales de profusa ascendencia dentro de la historia de la filosofía, antagonismos tradicionales cuyo agotamiento obligaría a generar diagnósticos arriesgados y a proponer reformulaciones novedosas: totalización y diferenciación, convergencia y divergencia, unidad y multiplicidad, naturaleza e historia, biología y política, imaginación y ciencia, mito y tecnología, caos y progreso. Cada una de estas parejas expresaría una tensión de larga data que la matriz humanista ya no estaría en condiciones de resolver de manera satisfactoria. De allí que, según el autor, no quedaría más remedio que reconocer el desgaste del humanismo y asumir la necesidad de comenzar a referirnos (¿performativamente?) al surgimiento de una cultura posthumana:

> En la actualidad, el posthumanismo puede parecer, según se mire, un neologismo dudoso, el último eslogan de moda o simplemente otra manifestación del recurrente odio del ser humano hacia sí mismo. Sin embargo, el posthumanismo también puede insinuar una posibilidad latente en nuestra cultura, señalar una tendencia que lucha por ser algo más que una moda pasajera. El mito prometeico, después de todo, encierra una profecía enigmática. ¿Cómo, entonces, deberíamos entender el posthumanismo? Primero necesitamos comprender que la forma humana –incluyendo el deseo humano y todas sus representaciones externas– puede estar cambiando de manera radical, y que por tanto debe ser repensada. Necesitamos entender que quinientos años de humanismo podrían estar llegando a su fin, en la medida en que el humanismo se transforma en algo que, inevitablemente, debemos llamar posthumanismo (Hassan, 1977: 843. Traducción propia).

El surgimiento de las corrientes posthumanistas, entonces, habría sido impulsado por una serie de acontecimientos que obligarían a la reformulación de las categorías que orientaron los desarrollos culturales durante los últimos cinco siglos, una conmoción tectónica que se expresaría como una fractura antes que como un desplazamiento. Estos cambios radicales que se registraron hacia las últimas décadas del siglo XX en la "forma humana" fueron agrupados bajo el término "fin del hombre", o también "muerte del hombre", expresión efectista que emula la sentencia nietzscheana sobre la "muerte de Dios".

Tal como el propio Hassan ya a fines de la década del '70, se encargara de aclarar, este mentado "fin del hombre" que aparece en autores muy influyentes como Claude Levi-Strauss o Michel Foucault, no apunta a ninguna potencial extinción de la humanidad, sino al agotamiento de una particular imagen de lo humano moldeada por la filosofía de la primera modernidad (Descartes, Moro, Erasmo, Montaigne, etc.), la cual estaría convirtiéndose en un "lugar vacío", incapaz ya de continuar funcionando como referencia

articuladora de los procesos de producción cultural (Hassan, 1977: 844-845; Ferrando, 2021: 161).

El presente artículo se propone mostrar que los debates en torno al "fin del hombre" suscitados al interior de las tensiones entre humanismos y antihumanismos, muchos de los cuales fueran luego incluidos en el horizonte de las polémicas teorizaciones en torno a la posmodernidad, configuran uno de los principales antecedentes de los estudios posthumanos y funcionan como uno de los puntos de apoyo sobre los cuales se apalancan las diversas corrientes posthumanistas.

En vistas de ese objetivo, en el segundo apartado se exploran los supuestos y las implicancias que dicha noción adopta al interior del pensamiento de Michel Foucault. La elección de este autor no es caprichosa ni arbitraria. La tematización foucaultiana de este tópico aparece ampliamente difundida dentro de los estudios posthumanos –tal como puede constatarse desde el propio texto fundacional de Hassan, aunque mucho menos frecuentes son los análisis pormenorizados del tratamiento que el autor francés le da a esta cuestión (Han-Pile, 2010; Torres Apablaza, 2024)[5]. Un tercer

[5] Si bien la acepción foucaultiana del "fin del hombre" fue una de las más influyentes dentro de los estudios posthumanos, está muy lejos de ser la única. A ella hay que sumar otras, cuya consideración pormenorizada se impone como necesidad dentro de una indagación que pretenda desplegarse al modo de una genealogía del posthumanismo.
En ese sentido, vale mencionar la propuesta de Claude Levi-Strauss, quien se opone a la idea de un humanismo centrado en la autonomía del individuo argumentando que el "sujeto humano" no es el eje del conocimiento sino parte de un sistema más amplio de estructuras que determinan el pensamiento y la cultura (Lévi-Strauss, 1997).
Igualmente significativos resultan los desarrollos de Louis Althusser quien, en consonancia con su rechazo al existencialismo de impronta hegeliana, critica el "humanismo teórico" y la idea de "hombre" comprendida como una esencia fija. Desde los ecos de la ruptura epistemológica que separan al Marx joven –todavía influenciado por el humanismo– y el Marx maduro –científico y estructuralista, la "muerte del hombre" implica para Althusser la desaparición del sujeto trascendental en favor de estructuras materiales e historizadas (Althusser, 1967).
No menos importantes son las argumentaciones de Jacques Derrida, quien en torno a la idea del "fin del hombre" destaca la ambigüedad del término "fin", el cual valdría como "propósito" (teleología) pero también como "desenlace" (desaparición). Según Derrida, la filosofía occidental habría sido dominada desde

apartado se dedica a recorrer las transformaciones que la acepción foucaultiana del "fin del hombre" experimenta tras las interpretaciones que sobre ella despliega Gilles Deleuze. Desde esa base problemática, en el cuarto apartado se proponen algunos criterios que permiten identificar diversos clivajes así como también establecer algunas comparaciones y tensiones al interior de este arco de discusiones y debates.

Considerando la proliferación de indagaciones que se inscriben bajo este título, valdrá mencionar que resulta sumamente complejo abarcar a los estudios posthumanos en su totalidad. Intentar un atlas exhaustivo de ellos supone una tarea de complejidad creciente, de utilidad dudosa y, ciertamente, de consecución imposible dentro de los límites a los que debe atenerse un artículo como éste. Pero esas dificultades no deberían redundar en desánimo ni en resignación. Por el contrario, cuando un determinado territorio se vuelve demasiado extenso y complejo, el afán holístico de la cartografía debe dejar su lugar al extravío exploratorio: ya no se trata de dar cuenta de la totalidad de una superficie; se trata de intentar un camino para ver a dónde conduce y qué puede encontrarse a su vera.

2. Foucault y el "fin el hombre" como despertar del sueño antropológico

A fines de la década de 1960, Michel Foucault señaló la eventual desaparición de la figura de "el hombre" del horizonte de pautas que, desde la consolidación de la *episteme* moderna, estructuran el desarrollo del saber humano. Convendrá recuperar, una vez más, el célebre pasaje final de *Las palabras y las cosas*:

---

sus albores por una concepción según la cual "el hombre" funcionaría como una entidad privilegiada por la posesión del logos, dador de significados y de valor, todas ellas estructuras metafísicas que resulta indispensable someter a revisión. De allí que, coincidiendo de algún modo con Foucault, para Derrida no se trate únicamente de tomar distancia del humanismo, sino también de intentar pensar más allá de sus límites (Derrida, 1994).

> En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo– una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault, 1968: 375).

Este pasaje con el que Foucault concluye su principal obra filosófica no contiene ningún anuncio ni tampoco remite a ninguna muerte. Antes bien, sobre los argumentos desarrollados a lo largo del libro, los cuales habrían mostrado que "el hombre" es una construcción histórica en torno a la cual se articuló la *episteme* moderna, Foucault solo afirma que, así como emergió en un momento específico, esta figura bien podría desaparecer en un futuro no necesariamente lejano. Bastaría con que algún evento sacuda "las disposiciones fundamentales del saber" de un modo

similar al que ocurriera a fines del siglo XVIII, cuando la intención de dar cuenta del orden natural fue reemplazada por la necesidad de separar las ciencias *a priori* –formales y puras– de las ciencias *a posteriori* –empíricas e inductivas– para luego jerarquizar las primeras por sobre las segundas (Foucault, 1968: 241-242).

En la perspectiva de Foucault, la desaparición del hombre no es una certeza, ni menos aún un pronóstico, sino un evento que puede cuanto mucho presentirse o intuirse, pero cuyas formas de realización efectiva todavía desconocemos.

No se trata, entonces, del aviso de un acontecimiento. Tampoco se trata de una profecía que habrá de ocurrir indefectiblemente. Se trata, apenas, de la advertencia sobre una posibilidad. Pero esa posibilidad no es para nada menor, pues ella muestra la fragilidad de todo el edificio del saber ordenado y desarrollado bajo la égida de la modernidad.

Aun así, cabe destacar que existe una considerable distancia entre las expresiones que Foucault utiliza –"desaparición" (*disparition*), "fin próximo" (*fin prochaine*) o "borramiento" (*effacement*)– y las lecturas que interpretan esos pasajes finales como el anuncio de una muerte definitiva.

Desde ya, Foucault es consciente de la resonancia tanática que retiene su mentado "fin del hombre". Sin ir más lejos, en el apartado "El sueño antropológico" del capítulo de *Las palabras y las cosas* titulado "El hombre y sus dobles", el autor francés habla concretamente de la "muerte del hombre", poniéndola en correlato directo con la alegoría nietzscheana de la "muerte de Dios" (Foucault, 1968: 332). Pero en los pasajes finales del libro, se cuida de utilizar esa expresión.

Ocurre que Foucault no se propone formular ningún veredicto, sino dejar establecida la necesidad de oponerse a la tendencia que sigue tomando como punto de partida, estandarte y eje articulador a la figura de "el hombre". La principal implicancia del "fin del hombre" que Foucault tematiza apunta críticamente hacia el humanismo y sus formas de pensamiento antropologizantes, comprendidas como la reducción del sujeto

humano a un objeto de conocimiento, suerte de pliegue generado a partir del advenimiento de las filosofías trascendentales, exótico principio rector y objetivo final de los procesos de ordenamiento epistémico que tuvieron lugar desde fines del siglo XVIII:

> Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa (Foucault, 1968: 333).

Las críticas que Foucault dirige hacia el humanismo no pueden comprenderse como un cuestionamiento integral al impulso cultural europeizante y occidentalizante (Frazer, 1985), ni menos aún como una suerte de postura "anti-humana" o "inhumana" como ha sugerido Alain Badiou (2005: 215-222). Ellas deben interpretarse, en primera instancia, dentro del conjunto de las sospechas dirigidas contra las lógicas de universalización de la modernidad, desplegándose en una dirección similar a la que puede encontrarse en las obras de otros autores contemporáneos como el ya mencionado Levi-Strauss, Lacan o Althusser.

Foucault trabaja sobre una conceptualización del humanismo bastante precisa y acotada que lo comprende como un movimiento tectónico generado hacia fines del siglo XIX para dar lugar a una superficie epistémica delimitada por las ciencias humanas y la analítica de la finitud, un espacio que no habría podido existir en ninguna de las configuraciones culturales anteriores, las cuales estaban abocadas a dar cuenta de la relación alma-cuerpo, el manejo de las pasiones o los problemas de la percepción. Por esta razón, y al contrario de lo que podría esperarse, las primeras figuras que aparecen apuntadas en sus críticas no son los pensadores renacentistas como Della Mirandola, Moro, Rabelais o Montaigne, sino los gestores y profundizadores del proyecto ilustrado: Kant, Hegel y Marx (Han-Pile, 2010).

Tomando en consideración esa acepción del humanismo ciertamente restringida, Foucault se opone a la reproducción irreflexiva de las grandes tendencias históricas que, mediante la estipulación de una serie de características que se presentan como esenciales y, operando al modo de la homogeneización y la hipóstasis, pretenden controlar las formas en las que los humanos se producen a sí mismos, pretenden establecer aquello que los humanos *somos* y aquello que los humanos *podemos llegar a ser*.

> La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Y está claro que esa posibilidad de control suscita constantemente la idea de que la humanidad debe tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro propio funcionamiento. Pero esto es invertir las cosas. Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es solo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiende lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio

> funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última (Foucault, 2013: 102-103).

Al adjudicarse la prerrogativa de definir pautas y coordenadas de pretendida validez universal, el humanismo coloniza la imaginación, conjura el azar, acota las posibilidades de transformación y reduce el abanico de efectos posibles. Por todo esto, el humanismo resulta para Foucault aterrador:

> Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha (Foucault, 1990: 150).

Según la reconstrucción foucaultiana, el humanismo moderno y su antropología concomitante se imponen a sí mismos una exigencia imposible de rebasar, un imperativo que atormenta el pensamiento desde el interior: formular una ética universal basada en las condiciones de un ser que se define a partir de su finitud (Foucault, 1979: 21).

La instauración de la figura de "el hombre" a la vez como sujeto y objeto de conocimiento implica para la humanidad el deber y la obligación de hacerse cargo del destino propio, de operar como funcionaria de la historia. A causa de este imperativo, todo saber se ve obligado a pensar lo impensado, a tomar conciencia, a elucidar lo silencioso, a reanimar lo inerte; todo saber se ve impelido a constituirse en definición y modificación, reflexión y transformación del modo de ser de aquello que se conoce (Foucault,

1968: 319). En este sentido, la figura de "el hombre" fraguada por el humanismo moderno opera como un correlato de Dios:

> En este mismo siglo XIX, se esperaba, se soñaba el siguiente gran mito escatológico: hacer como si este conocimiento del hombre fuese tal que a través de él el hombre pueda ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no dominaba, que [el hombre] pueda, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, redescubrise o devenir por primera vez maestro y dueño de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pueda devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia (…). El hombre desaparece al interior de la filosofía, no como objeto de saber sino como sujeto de libertad y de existencia. Ahora bien, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una suerte de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX, es Dios encarnado en la humanidad. Hay una suerte de teologización del hombre, redescenso de Dios en la tierra, que ha hecho que el hombre del siglo XIX se haya, de algún modo, teologizado a sí mismo (Foucault, 1994: 663-664. Traducción propia).

Para Foucault, señalar el carácter de construcción histórica que detentan aquellas pautas que el humanismo presenta como universales y atemporales, así como también desactivar las consecuencias epistémicas, éticas y políticas que dichas pautas conllevan, representa tareas que el pensamiento crítico debe tomar urgentemente a su cargo. La invectiva mayor que Foucault puede dedicarle al humanismo, según él lo entiende, pasa por evidenciar su carácter contingente y su inexistencia e imposibilidad en otras configuraciones culturales. Mostrar, en definitiva, que "el hombre" es "una figura que la demiurgia del saber fabricó con sus manos" (Foucault, 1968: 300), y que el humanismo que la toma por base solo puede existir a modo de un espejismo.

Más precisamente, lo que Foucault busca poner en cuestión es el modo en que el humanismo moderno y su antropología han oscurecido su problematización efectiva, impidiendo con eso la interrogación sobre sus efectos en la cultura moderna. Frente a esa situación, el autor francés afirma la necesidad de desarrollar nuevas formas de problematización que se desmarquen del régimen epistémico, político y axiológico que ha funcionado de modo hegemónico a lo largo de todo el siglo XX. Desde ese punto, siguiendo la estela de Nietzsche, propone la exploración de las experiencias que puedan abrirse como posibilidad al pensamiento tras el eventual fin de "el hombre" (Torres Apablaza, 2024: 149-150). Se trata, en definitiva, de despertar del sueño antropológico:

> Para despertar al pensamiento de un sueño tal –tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el "cuadrilátero" antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón. Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la

> inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (Foucault, 1968: 332-333).

Para finalizar el presente apartado, tres señalamientos a recuperar de esta extensa pero muy significativa cita:

1) "El hombre" en torno al cual se forja la *episteme* moderna no es otra cosa que una figura correlativa a la figura de Dios. Por lo tanto, la muerte de este último tendrá por correlato indefectible la desaparición del primero.

2) El humanismo y la antropología son comprendidos, en definitiva, al modo de un sueño, suerte de *loop* dogmático que condena al pensamiento a buscar y también a encontrar su propio fundamento dentro de sí mismo.

3) La función del "cuadrilátero antropológico" es entrampar al pensamiento reconduciendo hacia los trillados caminos de la ontología o de la crítica general de la razón a cualquier tentativa de volver a pensar asumiendo el riesgo de la apertura, es decir, de volver a pensar efectivamente.

A partir de la caracterización del "fin del hombre", Foucault despliega una crítica al humanismo moderno que se articula en un sentido estratégico antes que epistémico u ontológico. Para decirlo con mayor precisión: se trata de una crítica que se dirige estratégicamente hacia las consecuencias de la ontología implícita en las formas de objetivación propias del humanismo moderno. Este

carácter estratégico que se articula sobre una misma dirección pero en un doble sentido debe comprenderse en clave abiertamente bélica (Blengino, 2024: 23-36). Foucault despliega una topología arqueológica que reconstruye críticamente la estrategia del humanismo, a saber, combinar elementos heterogéneos procurando conjurar la posibilidad del acontecimiento en el plano del pensamiento y, luego, también en el plano del discurso (Foucault, 1992). Y al mismo tiempo, esta topología arqueológica que hace ver la multiplicidad y la contingencia en lo que se presenta como absoluto y necesario tiene por objetivo estratégico debilitar las restricciones humanistas, tal es el propósito del autor.

No encontramos en Foucault la propuesta de una alternativa al humanismo, ni menos aún de un humanismo alternativo; apenas el señalamiento de un umbral; nada más, pero nada menos. Un umbral cuyo atravesamiento requerirá de ir a contramano del modo en que se ha entendido y practicado la filosofía en occidente desde fines del siglo XVIII, cuando no desde muchísimo antes: intentar hacer de la filosofía una experiencia transformadora e impersonal.

3. La apropiación deleuziana del "fin del hombre" como contraataque de la ontología

Atendiendo al objetivo de comprender el modo en el que la acepción del "fin del hombre" desplegada en los capítulos finales de *Las palabras y las cosas* influye en los estudios posthumanos, se vuelve necesario recuperar la interpretación que sobre dichos pasajes desarrolla Gilles Deleuze.

La lectura que Deleuze despliega sobre los trabajos de Foucault representa menos un posible esclarecimiento de los aportes de este último que una muestra del pensamiento propiamente deleuziano, el cual a menudo hace de otras filosofías una materia prima que utiliza para componer idearios diversos. Lejos de suponer un problema, cabe reconocer la potencia de este tipo de trabajo filosófico que procura alumbrar nuevos conceptos a partir de la rarefacción y la reapropiación.

De ninguna manera se pretende aquí sugerir que la interpretación deleuziana de Foucault es forzada ni menos aún errada. Ello supondría todo un despropósito y daría cuenta de una profunda incomprensión del trabajo filosófico de ambos pensadores, quienes entendían que no es posible representar fielmente a ningún autor y que lo mejor que puede hacerse con la historia de la filosofía es recrearla a través de la provocación y la desemejanza (Fernández Parmo, 2024: 29-31).

Ahora bien, para el caso particular del "fin del hombre" y sus implicancias, los desplazamientos que pueden detectarse entre la propuesta de Foucault y la reelaboración de Deleuze resultan por demás significativos.

Deleuze reinterpreta el pensamiento de Foucault en clave de una analítica de relaciones que ya no son de poder, sino de fuerza. Entre otras instanciaciones, estas relaciones de fuerza producirían formas. La "forma-Hombre" no sería otra cosa que el resultado de la relación entre las fuerzas interiores del humano y un conjunto muy especial de fuerzas del afuera: la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, de las cuales nacerá la biología, la economía política y la lingüística, es decir, las fuerzas de la finitud constituyente que a fines del siglo XVIII reemplazaron a la infinitud característica de la época clásica:

> Es necesario que la fuerza en el hombre empiece a afrontar y a abrazar las fuerzas de la finitud como fuerzas del afuera: es fuera de sí misma donde debe enfrentarse a la finitud. Después, y solo después, en un segundo tiempo, la convierte en su propia finitud, toma necesariamente conciencia de ella como de su propia finitud. Lo que equivale a decir que cuando las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas de finitud procedentes del afuera, entonces, y solo entonces, el con junto de las fuerzas compone la forma-Hombre (y ya no la forma-Dios). *Incipit Homo* (Deleuze, 1987: 163).

Entre estos dos tiempos se jugaría aquello que Deleuze denomina el pliegue y el despliegue que animarían tanto las concepciones como el estilo foucaultianos, terreno en el cual el pensamiento de Foucault se encontraría con el de Heidegger. Este encuentro daría cuenta más de un choque que de una influencia, pues ante la amenazadora sombra del maestro de la Selva Negra y contra ella, Foucault se inclinaría por restituir la concepción nietzscheana de la historia, lo que supondría –siempre en términos de Deleuze– restituir la historia a la *vida* (Deleuze, 1987: 166).

La sentencia nietzscheana de la "muerte de Dios" ya no tendría por resultado correlativo a la "muerte del hombre", como había señalado Foucault; ya no se trataría de dos instancias íntimamente unidas pero diferenciables tanto en su formulación como en su comprensión. Antes bien, el anuncio que Nietzsche promulga en *La Gaya Ciencia* mentaría directamente a la muerte del hombre, a la falta de garantes para la definición de su identidad y a la aceptación de su finitud irrebasable, las cuales lo obligarían a existir resignadamente en la diseminación generada por la crítica trascendental comprendida como una ontología del aniquilamiento de los seres (Deleuze, 1987: 167).

De este modo, en la apropiación de Deleuze, la "forma-Hombre" aparece como un muerto cuyo deceso no vale lamentaciones. La reflexión se verá entonces compelida a ir en busca de las formas que podrían surgir como resultado de nuevas relaciones de fuerza en un futuro que, cabe especular, la interpretación deleuziana ubica en un horizonte no lejano. El "fin del hombre" que Foucault tematiza en *Las palabras y las cosas* queda así convertido en una reversión del problema nietzscheano del superhombre:

> Pero, ¿qué quiere decir Foucault cuando dice que no hay por qué llorar la muerte del hombre? En efecto, ¿ha sido buena esa forma? ¿Ha sabido enriquecer o incluso preservar las fuerzas en el hombre, la fuerza de vivir, la fuerza de hablar, la fuerza de trabajar? ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte

> violenta? La pregunta que constantemente se repite es, pues, la siguiente: si las fuerzas en el hombre solo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con que nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nueva forma puede surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? Este es el planeamiento correcto del problema que Nietzsche llamaba «el superhombre» (Deleuze, 1987: 167-168).

Al preguntar si "ha sido buena" la "forma-Hombre" en torno a la cual se gestara la *episteme* moderna, y al alinear los desarrollos argumentales de los últimos apartados de *Las palabras y las cosas* con las propuestas nietzscheanas en torno al superhombre, Deleuze agrega a los planteos de Foucault una superficie que este último se había cuidado mucho de establecer y más todavía de recorrer. A aquella advertencia que venía a mostrar la fragilidad del edificio del saber ordenado y desarrollado bajo la égida de la modernidad, a aquella eventualidad expresada en la metáfora del rostro que se borraría como si estuviera dibujado sobre la arena que barren las olas del mar, se le ha agregado ahora un componente que antes no tenía: la posibilidad de superación.

> Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados agramaticales que toman su revancha sobre el significante. Por todas estas razones, habría que estudiar las operaciones de sobrepliegue, cuyo ejemplo más conocido es la «doble hélice». ¿Qué es el superhombre? Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje. El superhombre es, según la fórmula de Rimbaud, el hombre cargado incluso de animales (un código que puede capturar fragmentos de otros códigos, como en los nuevos esquemas de evolución lateral o retrógrada). Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico (allí donde reina el

> silicio). Es el hombre cargado del ser del lenguaje (de «esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse» incluso de lo que tiene que decir). Como diría Foucault, el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes (Deleuze, 1987: 169-170).

Con esa última y enigmática línea, Deleuze le otorga al "fin del hombre" la condición de un evento que no puede no generar expectativas. A partir de ese gesto, la "forma-Hombre" desplaza sutilmente su carácter de *forma* hasta convertirse en una *figura*. Pero esta figura ya no es del orden del entrecruzamiento de las relaciones de saber-poder, sino del orden de la representación.

Esta figura-Hombre a la que conduce el pensamiento deleuziano se recorta sobre un trasfondo que permite establecer ponderaciones, pues genera un espacio que incluye a otras figuras, las cuales aparecen ordenadas en una secuencia que va de lo desdeñable a lo preferible. Es ese trasfondo el que habilita los vínculos entre el "fin del hombre" y las expectativas de superación.

En este punto culminante, la cuestión se ha alejado de una topología arqueológica de las transformaciones en las dinámicas de subjetivación vinculadas con los regímenes de saber-poder, para desplazarse hacia una secuencia ponderativa. Así planteado, el problema abandona el carácter eminentemente estratégico que detentaban los propósitos de Foucault –debilitar las restricciones humanistas a partir del señalamiento de multiplicidades y contingencias que persisten en la génesis histórica de lo que se presenta como absoluto y necesario, para reconvertirse en una cuestión ontológica concentrada en las figuras singulares que produce el devenir del ser. No se trata, ciertamente, de una ontología tradicional que se propone restaurar el dualismo metafísico. Se trata de una ontología de la inmanencia, afirmativa, procesual y relacional; una ontología que se enfoca en el entrecruzamiento entre lo virtual y lo actual, y que procura pensar

la producción de nuevos modos de existencia. Pero, al fin de cuentas, se trata de una ontología.

En la interpretación de Deleuze, el problema del "fin del hombre" se desmarca en gran medida de la perspectiva que sustentaba el despertar foucaultiano del sueño antropológico y sus condiciones históricas de posibilidad, desplazándose hasta quedar estrechamente vinculado a una cartografía de fuerzas inmanentes desplegada en vistas de la comprensión del devenir, de la diferencia y de las virtualidades del ser.

4. Actitudes posthumanistas frente al "fin del hombre": lamentaciones por las certezas perdidas, entusiasmo ante el vacío por llenar

La caracterización foucaultiana del "fin del hombre" elaborada en los capítulos finales de *Las palabras y las cosas*, así como también los desplazamientos que supone la apropiación deleuziana de dicha noción, funcionan como un criterio que permite estipular recorridos y establecer comparaciones al interior del vasto territorio de los posthumanismos.

En un primer sentido, valdrá considerar las diversas líneas de los estudios posthumanos a partir del eje en torno al cual articulan sus análisis luego de quitar a la figura de "el hombre" del centro de las coordenadas. En esta clave, cabrá distinguir tres grupos:

1) Los estudios posthumanos que buscan pensar nuevas formas subjetivas cuya producción alcance a desligarse de los mandatos humanistas (Haraway, 2023; Braidotti, 2015).

2) Los estudios posthumanos que, contraponiéndose al evolucionismo darwiniano y su acepción de las diferentes especies como compartimentos estancos, buscan profundizar la comprensión de las imbricaciones biológicas entre la humanidad y las demás

entidades vivientes y no vivientes (Margulis, 1993; Barad, 2007).

3) Los estudios posthumanos que, tomando una prudente distancia de las especulaciones de los transhumanismos tecnófilos (Kurzweil, 2006; Boström, 2011), buscan repensar las condiciones de lo humano a partir de una arqueología y una geología medial, comprendidas en clave de tecnopóiesis y tecnogénesis derivadas de la cibernética (Kittler, 1999; Parikka, 2021).

En un segundo sentido, la revisión crítica de las implicancias asociadas a los desarrollos de Foucault y Deleuze también permiten considerar las diversas líneas de los estudios posthumanos a partir de las valoraciones o posicionamientos que éstas asumen ante el eventual "fin del hombre". En esta clave, cabrá distinguir dos grupos:

i. Los estudios posthumanos que entienden al fin de la humanidad tal como fuera conocida al modo de un evento inevitable pero no por ello celebrable, sino más bien nostálgicamente lamentable (Hayles, 1999).

ii. Los estudios posthumanos que, suscribiendo especialmente la interpretación deleuziana e incluso llevándola más allá, entienden al "fin del hombre" como un evento que, de cara al porvenir, debe despertar un marcado entusiasmo en relación con las posibilidades que habilita (Ferrando, 2021).

Haciendo a un lado, como ya fuera aclarado en el primer apartado de este escrito, toda intención cartográfica y todo afán de ordenar de manera exhaustiva el intrincado campo de los estudios posthumanos, vale destacar lo siguiente: con independencia del potencial hermenéutico que pudiera contener, este doble clivaje esbozado en los párrafos anteriores muestra la profundidad de los problemas cuyo tratamiento asumen los estudios posthumanos, así como también el enorme peso de lo que, más allá de ellos, está en juego a la hora de definir las condiciones de nuestra actualidad.

Teniendo en cuenta que al interior de los diversos posthumanismos las confusiones y las mezclas de orden tóxico son comunes –probablemente como eco o herencia de aquellas primigenias asociaciones con la posmodernidad, valdrá establecer una tercera distinción. Siguiendo lo propuesto por Baranzoni y Vignola (2022), esta distinción es aquella que se da entre posthumanismos de hecho y posthumanismos de derecho.

Los posthumanismos de hecho asumen, afirman y celebran la muerte del hombre comprendida como suceso cerrado, incuestionable e ineludible, posición en la que insisten hasta el punto del emparentamiento con el transhumanismo. Estos desarrollos se concentran en las posibilidades que encierra la generación de nuevas tecnologías capaces de tomar a su cargo los procesos de mejora de las condiciones biológico-naturales. Sus intereses principales giran en torno al problema del control, al tiempo que hacen a un lado toda necesidad de solucionar o siquiera de responder a los daños generados por "las disrupciones tecno-económicas del capitalismo contemporáneo" (Baranzoni & Vignola, 2022: 138). En este sentido, el tratamiento que le dan a la muerte del hombre se asemeja a la ejecución de un crimen cuya planificación hubiera procurado establecer una larga serie de coartadas. Estas coartadas se multiplican para dilatar hasta el infinito cualquier proceso de enjuiciamiento, lo que termina liberando de cargo y culpa a los autores intelectuales, quienes tras haber esquivado el debido proceso, logran presentarse como *speakers* de lo porvenir, publicar libros de autoayuda y dictar cursos de *mindfulness* para certificar su estado de armonía con un mundo que destruyen sin miramientos.

Los posthumanismos de derecho, en cambio, suponen una "postura teórica, epistemológica y bioética crítica a la vez hacia el dualismo humanistas de la tradición occidental y hacia el prometeismo tecnocapitalista" (Baranzoni & Vignola, 2022: 138). Estos posthumanismos no quedan reducidos a la celebración del agotamiento del pasado humanista. Muy por el contrario, toman a su cargo la responsabilidad de pensar formas concretas de emancipación en aspectos ontológicos, ecológicos y tecnológicos desde donde edificar lo que Stiegler llama una "farmacología", es

decir, una perspectiva que asuma la ambivalencia radical de toda técnica y de toda construcción conceptual, procurando formas de uso que beneficien las posibilidades de la vida sin dejar de pensar en los riesgos que ellas conllevan.

Así las cosas, cualquier intento crítico de aproximarse al "fin del hombre" –convertido por repetición, uso y costumbre en "muerte del hombre"– deberá resistir la comodidad que ofrecen las coartadas de los posthumanismos de hecho y asumir en primera persona la responsabilidad por esa muerte eventual y por el vacío que tras ella se genera.

En definitiva, el clivaje entre posthumanismos de hecho y de derecho puede precisarse mediante la distinción entre expansiones tecnocapitalistas y proyectos orientados a la reparación planetaria. Esta perspectiva indica que las instancias decisivas ya no pasan por las polémicas conceptuales en torno a "la muerte del hombre", sino por el desafío de lograr la sostenibilidad de las redes que sustentan cualquier forma de vida. El paso desde una ontología de la superación hacia una ecología del cuidado permite replantear el vacío que subyace al diagnóstico foucaultiano como un espacio de corresponsabilidad colectiva.

Puede que los emergentes que se presentan hoy ante nosotros marcando el agotamiento de la *episteme* moderna y el descentramiento de la figura de "el hombre" revistan el carácter de lo innegable. Pero eso no implica que las respuestas a esos desafíos sean unívocas.

Si los estudios posthumanos pretenden retener para sí las potencias del pensamiento y, al mismo tiempo, alejarse de la posibilidad de convertirse en una teleología eclesiástica que genere nichos para filósofos autorizados, comunicadores subalternos y gurúes de la neo-salvación, convendrá recordar que el cristianismo necesitó la *performance* de una muerte como momento originario, y que muy a menudo la muerte representa la mejor de las justificaciones para convertir una serie de disrupciones en un nuevo orden estatutario.

Bibliografía

Althusser, L. (1967): Marxismo y humanismo. En *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, México, Fondo de Cultura Económica, 182-206.

Badiou, A. (2005): *El siglo*, trad. María Cecilia Méndez y María Elena González, Buenos Aires, Manantial.

Badmington, N. (2000): Introduction: Approaching Posthumanism. En N. Badmington, *Posthumanism*, New York, Palgrave, 1-10.

Barad, K. (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press.

Baranzoni, S. & Vignola, P. (2022): Epílogo. Desatarse de la burocratización algorítimica. Por una bioética del tiempo recobrado. En F. R. Martínez Clevez, *El tiempo en el Posthumanismo. Aportes para una bioética 4.0*, Bogotá, Universidad del Bosque, 127-148.

Blengino, L. F. (2024): *Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización del Estado. Historia geopolítica de las artes de gobernar en Michel Foucault*, San Justo, Universidad Nacional de la Matanza.

Boström, N. (2011): Una historia del pensamiento transhumanista. Argumentos de razón técnica, trad. Ricardo Pérez Barrero, *Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* (14), 157-191.

Botticelli, S. (2023): La constitución de un «nosotros» desde las críticas al humanismo moderno. Michel Foucault y las posibilidades de un «nosotros actual». *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* (18), 92-123.

Braidotti, R. (2015): *Lo Posthumano*, trad. Júlia Ibarz, Barcelona, Gedisa.

Deleuze, G. (1987): *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Bacelona, Paidos.

Derrida, J. (1994) [1972]: Los fines del hombre. En *Márgenes de la Filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 147-174.

Fernández Parmo, G. (2024): *Gilles Deleuze. Una introducción a través de sus textos*, Buenos Aires, Teseo.

Ferrando, F. (2021): Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: diferencias y relaciones, trad. Javier Ignacio Brito Ledesma, *Ethika+* 5, 151-166.

Foucault, M. (1968) [1966]: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (1979): *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (1990): "Verdad, individuo y poder". En, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 141-150.

Foucault, M. (1992) [1970]: *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets.

Foucault, M. (1994): "Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)". En *Dits et Écrits I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 663-664.

Foucault, M. (2013): ¿Qué es usted, profesor Foucault? En *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 81-104.

Franssen, T. (2015): Prometheus: Performer or Transformer? En Ranisch, R. & Sorgner, S., *Post- and Transhumanism: An Introduction*, New York, Peter Lang, 73-82.

Frazer, N. (1985): Michel Foucault: a «young conservative»? *Ethics* 96 (2), 165-184.

Habermas, J. (1985): La modernidad, un proyecto incompleto. En Habermas, J., Baudrillard, J., Said, E. & Jameson, F. *La posmodernidad*, Trad. Jordi Fibla, Madrid, Kairós, 19-36.

Habermas, J. (1990): *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus.

Han-Pile, B. (2010): The «Death of Man»: Foucault and Anti-Humanism. En Falzon, Ch. & T. O'Leary, *Foucault and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 118-143.

Haraway, D. (2023): *Mujeres, simios y cíborgs. La reinvención de la naturaleza*, trad. Helen Torres y Diego del Pozo, Madrid, Alianza Editorial.

Hassan, I. (1977): Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 830-850.

Hayles, N. K. (1999): *How we became posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Kittler, F. (1999): *Gramophone, Film, Typewriter*, California, Standford University Press.

Kurzweil, R. (2006): *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books.

Lévi-Strauss, C. (1997) [1964]: *El pensamiento salvaje*, trad. Lidia Bruguera, México, Fondo de Cultura Económica.

Lyotard, J.-F. (1994): *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.

Margulis, L. (1993): *Symbiosis in Cell Evolution: Microbial Communities in the Archean and Proterozoic Eons*, New York, W.H. Freeman.

Mbembe, A. (2018): *Políticas de la enemistad*, trad. Víctor Goldstein, Barcelona, Futuro Anterior.

Parikka, J. (2021): *Una geología de los medios*. trad. Máximo Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra Editores.

Torres Apablaza, I. (2024): *Michel Foucault, una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir*, Santiago de Chile, Alma Negra Editorial.

Wolfe, C. (2009). *What Is Posthumanism? Beyond humanism and anthropocentrism*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Relacionalidades más-que-humanas en Costa Rica y Ecuador: diálogos sobre las ontologías de la coexistencia y su potencial para conservación biológica

More-than-human relationalities in Costa Rica and Ecuador: dialogues on the ontologies of coexistence and their potential for biological conservation

Edison Auqui-Calle[1], *Luis M. Barboza-Arias*[2]

---

[1] Doctorando en Desarrollo Rural por el Programa de Posgraduación en Desarrollo Rural de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (PGDR-UFRGS). Magíster en Estudios Socioambientales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador). Especialista y Magíster en Políticas de Cambio Climático, Servicios Ecosistémicos y Biodiversidad por la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB, Ecuador) y la Universitá Degli Studi Di Padova (Italia). Es miembro del grupo de investigación TEMAS (Grupo de Pesquisa Tecnologia, Meio Ambiente e Sociedade). Desde el 2019 actúa en el área de la Sociología Ambiental, Antropología Ontológica y Ecología Política con trabajos con enfoque etnográfico con especial interés en temáticas ligadas con conflictos ambientales y ontológicos, ontologías andino-amazónicas, neoextractivismo, racialidad, luchas etnoterritoriales, cosmopolíticas y políticas ambientales. Email: eauquifl@gmail.com

[2] Profesor de la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica (UCR). Doctor en Desarrollo Rural por el Programa de Posgraduación en Desarrollo Rural de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (PGDR-UFRGS). Master en Gerencia del Comercio Internacional por el Centro Internacional de Política Económica para el Desarrollo Sostenible de la Universidad Nacional – Costa Rica (CINPE-UNA). Bachiller en Sociología (UCR) y Licenciado en Relaciones Internacionales con énfasis en Gestión de la Cooperación Internacional para el Desarrollo (UNA). Su investigación actual explora las prácticas sociomateriales y las relaciones multiespecie en territorios rurales de América Latina. Sus temas de interés incluyen abordajes multiespecie, los Nuevos Materialismos Feministas y perspectivas emergentes sobre el Neo-vitalismo en el Antropoceno. Es miembro del grupo de investigación GRIST (Grupo de Pesquisa Inovação, Sociedade e Eco-territorialidades) y de la Red Latinoamericana de Políticas Públicas y Desarrollo Rural (PPAL). En 2023, se convirtió en co-fundador del Laboratorio de Ecologías

Resumen

Los estudios posthumanistas ofrecen una aproximación crítica a las relaciones entre seres humanos y más-que-humanos. En este artículo, exploramos el potencial explicativo de la relacionalidad y lo que denominamos "socialidades ampliadas" de lo Vivo y lo no Vivo a partir de dos experiencias de trabajo empírico en Costa Rica y Ecuador. En ellas, abordamos la dimensión relacional de lo que puede entenderse como "ontologías de la coexistencia". Nuestro análisis propone un marco conceptual de la relacionalidad que identifica confluencias y contrastes entre el abordaje occidental y el andino. El rechazo a los esquemas tradicionales de conservación biológica y los desacuerdos onto-políticos en territorios atravesados por crecientes demandas de producción y extracción de recursos hacen que esta discusión sea aún más pertinente. En estos escenarios, surgen cuestiones sobre la coexistencia que trascienden los debates institucionales centrados en la sostenibilidad, la ecología "liberal" y la protección de las especies carismáticas. Los dos casos que presentamos enmarcan reflexiones sobre la participación de seres más-que-humanos en la construcción de mundos de vida más hospitalarios y muestran cómo la cohabitabilidad y la coexistencia pueden ser alternativas a los enfoques antropocéntricos que aún predominan en las ciencias biológicas y ambientales.

Palabras clave: América Latina, Ontología, Posthumanismo, Relaciones Humano-Más-que-humano.

Abstract

Posthumanist studies offer a critical approach to the relationships between humans and more-than-humans. In this

---

Imaginativas, cuyo principal tema es el pensamiento ecológico cuir y las perspectivas ambientales decoloniales. Email: luis.barbozaarias@ucr.ac.cr

Recibido 27-02-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 100-133 – Aceptado 31-03-2025.

article, we explore the explanatory potential of relationality and what we call "expanded socialities" of the Living and the Non-Living through two empirical research experiences in Costa Rica and Ecuador. In these cases, we address the relational dimension of what can be understood as "ontologies of coexistence." Our analysis proposes a conceptual framework of relationality that identifies convergences and contrasts between Western and Andean approaches. The rejection of traditional biological conservation schemes and the onto-political disagreements in territories shaped by increasing demands for production and resource extraction make this discussion even more relevant. In these contexts, questions about coexistence emerge that go beyond institutional debates focused on sustainability, "liberal" ecology, and the protection of charismatic species. The two cases we present frame reflections on the participation of more-than-human beings in the construction of more hospitable lifeworlds and illustrate how cohabitability and coexistence can serve as alternatives to the anthropocentric approaches that still prevail in biological and environmental sciences.

Keywords: Latin America, Ontology, Posthumanism, Human-More-than-human Relationships.

Introducción

Los estudios posthumanistas conciben las relaciones entre seres humanos y más-que-humanos como redes dinámicas formadas por diversas expresiones de la vitalidad planetaria. Estas interacciones complejas amplían las nociones de "agencia" y "performatividad" al incluir la participación de otras formas de vida (no exclusivamente humana) en la (re)configuración de arreglos coexistenciales. Aunque existen diversos enfoques posthumanistas, todos coinciden en rechazar las categorizaciones esencialistas del humanismo occidental. La confluencia de corrientes posthumanistas heterogéneas responde a "la preocupación por incluir a seres más-que-humanos ('*more-than-human*'), no-humanos, híbridos y transespecies" en las reflexiones

sobre la construcción de mundos de vida más hospitalarios (Dos Santos y Tola, 2016: 74).

Este enfoque allanó el camino para lo que posteriormente se conocería como "giro ontológico". El giro ontológico refiere a un conjunto de debates, principalmente en la antropología postestructural, donde el relativismo cultural y las nociones enfocadas en lo simbólico y lo subjetivo ceden paso a una comprensión orientada a la materialidad y el pluriversalismo ontológico (reafirmación de múltiples mundos) (Holbraad y Pedersen, 2017). Así, las diversas aproximaciones analíticas exploran la manera en que diferentes entidades "existen" en el mundo y cómo esto contribuye a la formación de modos de existencia más o menos estables. El giro ontológico expone los límites de las explicaciones antropocéntricas sobre la formación de mundos de vida, ampliando el análisis a interacciones más difusas, donde "lo humano" y "lo social" dejan de ser categorías discretas y se abren a asociaciones novedosas.

Según la antropóloga Sophie Chao (2022), el giro ontológico ha tenido un impacto significativo en la antropología ontológica y los estudios multiespecie, campos clave para resaltar la agencia y las capacidades performativas de los seres más-que-humanos. Esta confluencia también ha sido decisiva para diferenciar lo "ontológico" de lo "etnográfico". Aunque en la práctica suelen confundirse, estas categorías de análisis responden a marcos interpretativos distintos y no deben tratarse como equivalentes. Por ello, muchos estudiosos de las ontologías argumentan que las manifestaciones ontológicas no dependen ni están determinadas por los aspectos etnográficos, la etnicidad o la cultura de los grupos humanos.

Asimismo, la preocupación por comprender el surgimiento de mundos de "vitalidad ampliada" ha dado lugar a la reciente formulación de antropologías "más-que-humanas", comprometidas con visibilizar "aquellas formas de vida que han sido soslayadas en las narrativas antropocéntricas como periféricas o marginales" (Villagómez-Reséndiz, 2019: 3).

Sobre este escenario, el presente artículo explora el potencial explicativo de la relacionalidad y lo que denominamos "socialidades ampliadas" de lo Vivo y lo no Vivo a partir de dos experiencias de trabajo empírico en Costa Rica y Ecuador. En ellas, abordamos la dimensión relacional de lo que puede entenderse como "ontologías de la coexistencia". Nuestro análisis propone un marco conceptual de la relacionalidad que identifica confluencias y contrastes entre el abordaje occidental y el andino, sin que ello implique una nueva dicotomía.

En Costa Rica, un roedor fosorial (*Heterogeomys heterodus* – taltuza) es considerado una plaga vertebrada y, simultáneamente, una especie endémica con poblaciones reducidas, lo que revela tensiones entre la producción agrícola, las prácticas de conservación y las ontologías del subsuelo. En Chimborazo, provincia de Ecuador, la relacionalidad *kichwa-puruhá* opera en un ensamblaje superpoblado por seres humanos, no humanos, entidades sintientes y tramas multiespecie, como las interacciones con aves (*Bartramia longicauda* - cuvivíe) que mueren en lagunas altoandinas.

Aunque se trata de contextos distintos, en ambos casos intervienen esquemas de conservación biológica que chocan con la creciente demanda de producción y extracción de recursos. Sostenemos que un análisis crítico de estas experiencias permite visibilizar expresiones de vitalidad que amplían el horizonte analítico de la relacionalidad. Esto es clave para entender cómo lo "ontológico" se materializa en desacuerdos onto-políticos y ayuda a repensar la cohabitabilidad e interdependencia en espacios compartidos por múltiples seres.

Nuestro análisis plantea que la socialidad, entendida desde una perspectiva relacional, no es exclusiva de los seres humanos, sino que co-emerge y es co-constitutiva de múltiples interacciones de interdependencia. Al descentrar la agencia humana y destacar las redes de relaciones que sostienen los mundos de vida, este enfoque cuestiona las categorías comúnmente utilizadas en la gestión ambiental y el ordenamiento de los territorios. Esto abre oportunidades para abordar las prácticas de conservación y el ambientalismo no como actos de control o proteccionismo activista,

sino como una "ética de coexistencia". Metodológicamente, este artículo se basa en el diálogo entre dos etnografías situadas. Más que un estudio comparativo, propone reflexiones sobre las posibles convergencias y discrepancias de la conservación biológica en el Antropoceno. Partir de dos focos empíricos aparentemente lejanos –no solo en términos geográficos– podría parecer un ejercicio que corre el riesgo de volverse dicotómico. Sin embargo, apelamos a que, aunque se trate de un "diálogo contencioso", es posible resaltar el potencial explicativo de la dimensión relacional en estas aproximaciones, con el fin de contribuir a los estudios posthumanos y sus desdoblamientos.

En síntesis, las "socialidades ampliadas" (de lo Vivo y no Vivo) exploran las interacciones entre seres humanos, más-que-humanos y los paisajes que configuran, atendiendo a los significados y agencias que emergen de sus prácticas, afectos y valores. Esta perspectiva permite cuestionar los enfoques institucionales centrados en la sostenibilidad, la ecología "liberal" y la protección de especies carismáticas.

Pensando-con las taltuzas: ecologías porosas en un territorio de Costa Rica

¿Puede la convivencia cotidiana entre dos animales (uno de ellos humano) convertirse en una alternativa viable para pensar con y desde lo posthumano, en un período de deterioro ambiental y cambio climático? La interacción de las taltuzas (*Heterogeomys heterodus*) con productores de hortalizas y funcionarios responsables de áreas silvestres protegidas en la provincia de Cartago (Costa Rica) brinda la oportunidad de indagar en esta interrogante.

La provincia de Cartago, con su rica historia colonial, fue uno de los primeros asentamientos de la corona española en el país. Las hortalizas que se cultivan hoy en día llegaron con los españoles desde el Mediterráneo europeo, durante el "Intercambio Colombino" (Siglo XVI en adelante). Sin embargo, el impacto de

este evento histórico en el paisaje y los mundos de vida más-que-humanos ha sido poco explorado.

En este contexto, la taltuza emerge con una vitalidad inusitada del subsuelo. Su relación con la producción hortícola invita a reflexionar sobre cómo estas interacciones han evolucionado en y junto al territorio, hasta convertir a la taltuza en un animal perjudicial para las lógicas de producción moderna. Aunque el conocimiento sobre esta especie es limitado y su estado de conservación es incierto, se considera que las taltuzas son una "plaga" debido a su hábito de ingresar en terrenos cultivados para alimentarse de las raíces de las plantas. No obstante, estos roedores fosoriales son una especie endémica con un área de distribución limitada, lo que llevó a su inclusión en la lista de fauna silvestre con población reducida o amenazada del Sistema Nacional de Áreas de Conservación (R-SINAC-CONAC-092-2017). De hecho, su presencia solo ha sido confirmada en algunas zonas de las provincias centrales del país, en pisos altitudinales que oscilan entre los 1000 y 3000 msnm.[3]

La baja densidad poblacional, la distribución limitada y la rareza son criterios que, según la biología de la conservación, se asocian con grados de vulnerabilidad que podrían eventualmente llevar a la especie a estar en peligro de extinción. Con todo, la herbivoría que las taltuzas practican en los terrenos sembrados genera pérdidas económicas que son significativas en algunos casos. Las plantas afectadas pierden su aptitud para la comercialización en el mercado agroalimentario local, lo que impacta directamente en los rendimientos por hectárea y obliga a los productores a adoptar medidas de control.

Desde hace más de un siglo, se han aplicado técnicas biológicas, químicas y mecánicas para abordar esta problemática, un procedimiento que aumenta los costos de producción y también la presión sobre los recursos. En la primera década del siglo XX, se

[3] Este caso forma parte de la etnografía situada realizada por el segundo autor como parte de su investigación doctoral, llevada a cabo entre 2021 y 2023 en San Gerardo de Oreamuno, un territorio rural localizado en el norte de la provincia de Cartago (Costa Rica).

probaron los primeros métodos para combatir a las taltuzas. En un documento de la época, incluso se propuso su "destrucción" para asegurar que ningún animal tuviera acceso a los cultivos (Ministerio de Fomento, 1911). Luego de experimentar con métodos biológicos, como el uso de variedades específicas de plantas y la introducción de animales depredadores en los túneles construidos por las taltuzas, se recurrió a productos químicos de amplio espectro, como el metomil y el paraquat (compuestos activos de los productos conocidos comercialmente como Lannate y Gramoxone).

La creciente conciencia ambiental sobre los impactos negativos del uso indiscriminado de agroquímicos en los ecosistemas y la salud humana llevó a que el método químico perdiera popularidad en las últimas décadas del siglo XX. En su lugar, se adoptaron métodos mecánicos, que, aunque efectivos, no han logrado erradicar a las taltuzas de las hortalizas. Actualmente, la captura de taltuzas es una actividad ilegal en Costa Rica, y quienes la practican pueden ser sancionados con multas según la legislación ambiental. No obstante, en localidades con fuerte tradición agropecuaria, como en el norte de la provincia de Cartago, esta actividad sigue realizándose de manera regular.

Las técnicas mecánicas han despertado el interés antropológico debido a sus aspectos culturales. Una figura clave en este método de control es el taltucero, nombre que reciben las personas que se dedican a colocar trampas para capturar taltuzas. Esta práctica implica, además del rastreo y la identificación de los lugares adecuados para la instalación del dispositivo, el seguimiento y posterior sacrificio del animal.

Para determinar su desplazamiento subterráneo, los taltuceros prestan atención a pequeños indicios que las taltuzas dejan al construir sus túneles: se trata principalmente de montículos de tierra arrojados a la superficie, que tienden a diferenciarse por su coloración. También han descubierto que las taltuzas construyen sus madrigueras en los límites de las parcelas, desde donde suelen ingresar al terreno hasta llegar a las raíces de las plantas.

La instalación de las trampas requiere que los taltuceros adquieran conocimientos empíricos sobre estos animales. Una

descripción detallada de las relaciones taltucero-taltuza excede el alcance de este trabajo; sin embargo, nuestras observaciones de campo revelaron que las personas dedicadas a esta actividad desarrollaron habilidades basadas en un tipo de sensibilidad principalmente sensorial e intuitiva, que les permite aproximarse y sintonizar con el estilo de vida subterráneo de las taltuzas.

Estas personas también han aprendido a identificar las horas en las que las taltuzas suelen ingresar a los terrenos de hortalizas, así como aspectos de su comportamiento que aún no han sido estudiados por la ciencia moderna. De este modo, se han convertido en informantes clave para un conjunto diverso de investigadores académicos, funcionarios públicos y estudiantes.

Las relaciones humano-taltuza abren posibilidades analíticas para explorar ontologías relacionales más complejas. El desplazamiento de las taltuzas entre áreas protegidas y espacios productivos evidencia la permeabilidad de sus ecologías. Las agencias y performatividades más-que-humanas que emergen en estos espacios de conexión e intercambio configuran valores, afectos y significados concretos.

A diferencia de la narrativa agronómica, que reduce la vitalidad de la taltuza a su condición de animal dañino para la producción hortícola, nuestro abordaje destaca elementos contingentes que podrían favorecer prácticas de conservación orientadas a la coexistencia, sin caer en el funcionalismo ecosistémico.

El análisis crítico de estas cuestiones puede ser útil para las prácticas de conservación y el ambientalismo moderno. La interdependencia entre seres y mundos de vida trasciende las agendas institucionales y los imaginarios burocráticos. Comprender las relaciones humano-taltuza más allá de la dicotomía que establecen las preocupaciones conservacionistas y productivas, donde las taltuzas se ven únicamente como una especie a proteger o erradicar, implica reconocer que las taltuzas son seres intencionales y proactivos, con mundos asociados que participan activamente en la reconfiguración de los territorios compartidos con los humanos y otros seres. En este proceso, las taltuzas pueden

revelar connotaciones ontológicas pasadas por alto, con implicaciones ambientales, éticas y onto-políticas aún inexploradas.

Socialidades y agencias ampliadas: ensamblajes más-que-humanos en el páramo andino

Dando un salto geográfico hacia los Andes Centrales del Ecuador, la otra experiencia etnográfica a la que hacemos referencia nos lleva a la comunidad de Ozogoche Alto, ubicada en la provincia de Chimborazo. En este lugar se encuentra una comunidad indígena *kichwa-puruhá* que, tras los procesos reformistas ecuatorianos de 1963, accedió a una propiedad comunal a más de 3800 msnm. Desde el punto de vista ecológico, este territorio se sitúa en el páramo andino, una región con condiciones bioclimáticas sumamente difíciles para la vida.

La comunidad está ubicada dentro del Parque Nacional Sangay (PNS), el cual, a inicios del siglo XX, amplió su territorio y, como consecuencia, absorbió a diversas comunidades locales. En la actualidad, sus habitantes se dedican principalmente a la ganadería, aunque actividades complementarias como la pesca, la caza, la prestación de servicios turísticos y el pastoreo de ganado ovino también forman parte de su vida cotidiana.[4]

Un hecho particular ocurre en este espacio: la muerte de aves migratorias conocidas localmente como cuvivíes (*Bartramia longicauda*, batitú). Este fenómeno es anual y ocurre a finales de septiembre (raras veces a principios de octubre) en las lagunas altoandinas cercanas a la comunidad de Ozogoche. Los cuvivíes o batitú son aves migratorias que habitan en el norte de Canadá y el sur de los Estados Unidos. Cada invierno boreal migran hacia países como Argentina, Paraguay, Uruguay, Bolivia y el sur de Brasil. También se han registrado avistamientos en Colombia, Perú,

[4] La investigación es un resultado del proyecto de Tesis de Maestría en Estudios Socioambientales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Ecuador realizada entre 2017 y 2018. Autorización de investigación científica Nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017.

Ecuador, y de manera esporádica en Chile (Blanco y López-Lanús, 2008; Barros, 2014).

A diferencia de lo que ocurre con las taltuzas en Costa Rica, los *kichwas-puruháes* utilizan esta ave como alimento. Durante el breve período en que ocurre la muerte de estas aves (paso migratorio), los pobladores las recolectan y preparan de diversas formas. Las caminatas de recolección pueden durar varias horas debido a las difíciles condiciones climatológicas del lugar. Desde la narrativa culturalista y naturalista, esto puede ser entendido como una práctica "cultural" derivada de la "inexplicable muerte de aves migratorias" y de las condiciones de vida de los habitantes locales. Es más, desde esta narrativa, se redujo a este fenómeno a una manifestación material simbólica de la naturaleza que ha legitimado narrativas asociadas con el "suicidio, tributo o sacrificio de los cuvivíes". Esto emergió del desarrollo de manifestaciones turísticas impulsadas por organismos no gubernamentales e instituciones del Estado desde inicios del siglo XXI.

Sin embargo, la etnografía realizada por el primer autor reveló que la relación interespecífica entre los *kichwas-puruháes* y los cuvivíes da lugar a prácticas e implicaciones menos evidentes cuando, además de una explicación culturalista, se considera la emergencia de elementos ontológicos situados. Esta observación mostró una manera de hacer mundo, de enactuar[5] la realidad sustentada en un cúmulo de entidades con agencialidad e intencionalidad, cuyas acciones producen efectos sobre el mundo.

A partir de las formas de relacionarse y vivir de los *kichwas-puruháes* en y con el páramo andino, se evidenciaron un conjunto de relaciones con múltiples formas de existencia humana, no humana y más-que-humana (entidades sintientes). Es decir, formas de habitar el mundo sustentadas en una "ontología caracterizada por un ensamble superpoblado", diferenciada por un "amplio sistema de interrelaciones vividas, aprendidas y entendidas como

[5] El término deriva del trabajo de Mario Blaser y tiene un significado profundo, ya que está vinculado a prácticas de creación de realidades políticas y sociales que no son simplemente teóricas o abstractas, sino que se concretan a través de acciones y decisiones que tienen implicaciones tangibles en el mundo.

centralidad para la vida. […]. Estas relaciones no parten de una forma particular de ver o imaginar el mundo (lo simbólico), sino de un cúmulo de situaciones, agencias y expresiones materiales que suceden, se viven y se aprenden a través de lenguajes, vitalidades y materialidades diversas; una ontología relacional" (Auqui-Calle, 2024: 53).

Este ensamblaje de relaciones se sostiene en prácticas activas que no solo exponen el *estatus* de existencia de diversas formas de vida, sino también algunas de sus características, propiedades y vitalidades que tienen repercusiones en una multiplicidad de ámbitos. De modo general, la relacionalidad andina que parecía conducir "a una indagación estrictamente epistemológica (es decir, perspectivas del mundo)", llevó a tomar en serio la ontología situada de los *kichwas-puruháes* y sus relaciones con diversos existentes e implicó trascender a "un nivel ontológico que no solo intenta mostrar las configuraciones ontológicas de un espacio dado, sino poner énfasis en […] prestar atención a la sensibilidad que los *kichwas-puruháes* poseen sobre el mundo" (Auqui-Calle, 2024: 51).

La relacionalidad andina se presenta como un conjunto de relaciones sociales (ampliadas) que reflejan una sensibilidad para percibir y comprender lenguajes y semióticas más allá de la excepcionalidad humana, al tiempo que evidencian la coexistencia de múltiples formas de vida. Los antagonismos en torno a la gran división (naturaleza-cultura) o dicotomías como sujeto-objeto y cuerpo-mente son evidentes. Sin embargo, su importancia no radica únicamente en su relevancia antropológica, sino también en su dimensión onto-política. Las prácticas de coexistencia que evidencian la relación con múltiples existentes, no solo sirven como puente para cuestionar críticamente cómo el Estado y las políticas de conservación "intervienen" en distintos territorios, sino que también permiten repensar los significados onto-políticos de *coexistir con* el páramo más allá de simplemente habitarlo antropogénicamente.

No es desconocido que los ensamblajes relacionales andinos están en conflicto activo y son constantemente deslegitimados por un racismo epistémico-ontológico que perdura. En este caso, los

conflictos entre la comunidad, que desarrolla diversas prácticas de subsistencia (caza, pesca, recolección y quema), y las políticas de conservación del Parque Nacional Sangay, destinado a la protección biológica, son notorios. Los conflictos, aunque a simple vista parecen ser entre prácticas permitidas y no permitidas por las políticas de control y administración de la conservación biológica estatal, revelan tensiones ontológicas que trascienden el relativismo positivista con el que se abordan estos contextos.

Las tensiones en torno a "lo que existe" han repercutido en múltiples dimensiones de *lo político*, entendido como la base profunda de la coexistencia, sin limitarse necesariamente a *la Política*, concebida como el conjunto de prácticas, instituciones y estrategias para la organización socioespacial del territorio. Al mismo tiempo, cabe preguntarse hasta qué punto esta concepción de *la Política* ha configurado presupuestos sobre la conservación biológica que, de manera unilateral, definen "lo que existe" en el mundo sin cuestionar *los modos de existencia* ni propiciar una verdadera interlocución.

Por un lado, la ontología conservacionista, cada vez más basada en las ciencias de la sostenibilidad, coexiste con mundos relacionales que cuestionan los presupuestos de una conservación coercitiva y dogmática. Es decir, surgen antagonismos entre los arreglos ontológicos relacionales y el relativismo naturalista (propio de la modernidad y de la separación naturaleza-cultura) que tensionan, onto-políticamente, las condiciones de coexistencia de una multiplicidad de formas de vida (humanas, no humanas y más que humanas).

Al mismo tiempo, emergen disputas entre conceptos, narrativas y nociones sobre cómo enactuar la realidad (Auqui-Calle y Auqui, 2023). Como nos alerta Aílton Krenak (2019), se niega la pluralidad de formas de vida y sus modos de coexistencia en beneficio de un relato homologante. Esto hace que lo Vivo y lo no Vivo, la animalidad, el territorio y otras dimensiones, aparentemente estabilizadas en las "políticas razonables" y la racionalidad tecnocrática (Blaser, 2019), generen tensiones

materializadas en conflictos ontológicos (onto-políticos) que requieren diálogos más amplios para su posible resolución.

Si los ensamblajes relacionales, sustentados en socialidades y agencialidades ampliadas, interpelan dimensiones (conceptos, categorías, narrativas) que parecen estabilizadas, esto se debe en gran medida a que la coexistencia de múltiples formas de vida es siempre inestable y contingente; nunca es unívoca ni opera en un único plano de secuencia lineal. Esta relectura evita una traducción ontológica que incurra en simplificaciones excesivas y, en su lugar, resitúa la relacionalidad agentiva en el centro del debate.

Al mismo tiempo, la atención a la sensibilidad ontológica pone al descubierto modos de performatividad más-que-humana que a menudo antagonizan con los preceptos ontológicos de la modernidad. Estos aspectos son relevantes para entender las formas de cohabitar y enactuar en y con el mundo en tiempos de las múltiples crisis del Antropoceno (o Capitaloceno).

De este modo, la relacionalidad andina ofrece pistas para la construcción de diálogos ontológicos menos rígidos y verticalizados. Los ensamblajes relacionales de los *kichwas-puruháes* articulan un enfoque más respetuoso con la multiplicidad ontológica, que resulta útil como forma de interpelación de las políticas de conservación y sus métodos de intervención en los territorios. Se trata, entonces, de prestar atención a las capacidades de los existentes más-que-humanos para participar y proponer diálogos sobre la coexistencia, más allá del sesgo antropocéntrico moderno y de una lectura que incurra en una "traducción" incompleta de las ontologías andinas.

Relacionalidades más-que-humanas: potencial explicativo y diálogos emergentes

Nuestro análisis propone un marco conceptual basado en la relacionalidad que emerge de las confluencias y contrastes entre el abordaje occidental y el andino, mediante los contornos difusos y contenciosos de este diálogo se abre un espacio para reflexionar

sobre aspectos vinculados a la conservación biológica. Las socialidades ampliadas a las que hacemos referencia mediante las relaciones humano-taltuza y los múltiples existentes del Páramo Andino, nos permiten delinear los contornos difusos de experiencias situadas que emergen de las ecologías relacionales presentes en territorios latinoamericanos.

Como punto común en los casos de estudio presentados han surgido conflictos onto-epistémicos debido al contacto con modelos de conservación biológica que niegan la condición de "existente" a diversas formas de vida, omitiendo las relaciones que establecen con el mundo y su capacidad performativa. Aunque formulaciones recientes de la ecología política han cuestionado la ambigüedad de nociones como "agencia" y "política", al considerar que aún privilegian lo humano, ha sido el posthumanismo crítico el que ha abierto caminos para explorar cómo los seres más-que-humanos se relacionan con el mundo y lo configuran materialmente.

Sin embargo, en las discusiones públicas sobre las políticas de conservación biológica que serían más beneficiosas o menos "invasivas" para los organismos a los que van dirigidas, suele asumirse que los seres humanos son los únicos agentes en la configuración de los modos de existencia; es decir, la realidad toma sentido en relación con lo humano. Esto implica silenciar –intencionalmente o no– otras formas de vida y los mundos que conforman.

En los debates contemporáneos, orientados principalmente hacia la conservación por algoritmo y la neoliberalización de la naturaleza, la noción misma de "conservación" se presenta como una categoría objetiva y predefinida. La ampliación del Parque Nacional Sangay (PNS) en Ecuador y la inclusión de las taltuzas en una lista de especies en peligro en Costa Rica ejemplifican hasta qué punto la racionalidad moderna (europea), que instauró la separación sujeto-objeto, sigue moldeando nuestra manera de relacionarnos con la "naturaleza" y los territorios habitados por otros seres (Escobar, 1992).

Se trata de una relación que privilegia la gestión burocrática, el afianzamiento de esquemas de control y gobernanza y, más

importante aún, la idea de que los seres humanos poseen el monopolio para decidir sobre el resto de lo vivo y lo existente, asumiendo así el derecho de disponer de todo y clasificarlo. Cualquier revisión crítica o resistencia a esta supuesta neutralidad objetiva es desestimada debido a la autoridad con que los ideales conservacionistas son asumidos dentro de las ciencias biológicas y ambientales. El conocimiento científico se considera tan sólido y confiable que otras perspectivas pierden peso ante su predominio.

Tal afirmación no debe confundirse con la idea de que todo conocimiento ecológico depende de las ciencias biológicas y, por lo tanto, se inscribe necesariamente en marcos analíticos orientados a comprender las formas de vida y sus niveles de organización desde una perspectiva sistemática y taxonómica. Aunque otras perspectivas ecológicas ya están contenidas en nuestro argumento, una revisión detallada de estas perspectivas excede el alcance y los objetivos de este artículo. Por ello, nos centramos en criticar el cognoscitivismo que ha impregnado gran parte de las ciencias biológicas desde sus inicios, así como su influencia en el surgimiento y orientación de ciertas perspectivas ecológicas instrumentalizadas. En otras palabras, cuestionamos las epistemologías cognoscitivistas y los modos en que estas corrientes construyen conocimiento sin considerar la dimensión ontológica.

Nuestro interés es proponer una reflexión sobre los modos de existencia que permita concebir la conservación biológica como una práctica ontológica situada, en la que el conocimiento moderno de la "naturaleza" se entienda como solo uno entre varios modos posibles de imaginar la cohabitabilidad entre seres. Las socialidades ampliadas que abordamos no reducen la vitalidad a condiciones ecosistémicas-funcionales, morfológicas, genéticas o de adscripción específica. Por el contrario, se fundamentan en una concepción –más que en un modelo– en la que las relacionalidades más-que-humanas abren espacio para la materialización de mundos de vida, sin que medie una representación idealizada y objetivada del mundo como ente abstracto.

La objetivación a menudo genera ambivalencias. Conceptos como "hábitat" se vuelven opacos dentro de las prácticas de

conservación cuando los gestores comprenden que, para garantizar la protección de otras formas de vida, es necesario dejar de verlas como meros objetos (especies, poblaciones) y reconocer su papel en la creación de su entorno. El concepto mismo de "función ecosistémica" es problemático, pues, en la gestión burocrática, resulta difícil diferenciar entre los objetivos institucionales y las necesidades inmediatas de las especies. Lo que estamos señalando es que la objetivación crea fisuras que permiten entrever la construcción epistemológica que a menudo se nos pide pasar por alto.

Lo anterior no implica desconocer los avances en el campo de la ecología teórica, especialmente aquellos desarrollados durante las últimas décadas del siglo XX. Por ejemplo, los aportes de Humberto Maturana y Francisco Varela respecto al concepto de autopoyesis y la capacidad agentiva de coproducción y mantenimiento de la no humanidad (Maturana y Varela, 1984). En este período, el concepto de "nicho" también fue objeto de importantes reformulaciones que ampliaron y refinaron su significado original. Figuras clave como John Odling-Smee, Kevin Laland y Marcus Feldman (2003) realizaron aportes significativos al introducir enfoques constructivistas, en los que se sostiene que el nicho es co-construido por los organismos y su entorno.

No obstante, la "funcionalidad" ecológica no debería entenderse únicamente desde la perspectiva de un "espacio funcional" (Hutchinson, 1957) mecanizado y dependiente de una aparente instrumentalización adaptativa. A pesar del carácter innovador de estas propuestas, en muchos casos persiste una visión del nicho como una categoría de análisis estable. Así, se sostiene que el nicho ecológico designa "el papel específico que una especie desempeña dentro de la estructura y el funcionamiento de una comunidad biológica" (Solomon *et al.*, 2013: 1175). Esta concepción remite a un entorno indiferenciado, que incluso se asume como preexistente a las relaciones contingentes e inéditas.

Por ello, desde una perspectiva más relacional, posthumanista y ecosemiótica, es posible proponer que "hábitat", "nicho" y "ecosistema" no deben entenderse únicamente como

entornos físicos autorregulados, sino como nociones que contribuyen a la comprensión inventiva de mundos significativos: realidades materiales que se manifiestan independientemente de nuestra razón o juicio perceptual. La orientación constructivista, si se aborda críticamente, puede ofrecer un punto de partida fecundo para explorar concepciones en las que el "hábitat" y el "nicho" aluden, en cambio, a mundos de vida habitados por una multiplicidad de existentes, donde las capacidades agentivas y la performatividad actúan como fuerzas configuradoras de la realidad misma.

En casos como la movilidad de las especies silvestres (ya sea su ingreso a terrenos cultivados o sus patrones migratorios estacionales), la regulación estricta tiende a rebotar en un mundo antropomorfizado, donde la coexistencia genuina aún debe fomentarse. En la siguiente sección, enfatizamos la "relacionalidad más-que-humana" como contrapunto a esta instrumentalización de las relaciones entre humanos y otros existentes.

Nos basamos en la premisa de Blaser (2018: 122), quien señala que "el problema central es que el supuesto moderno de un mundo único con múltiples perspectivas sobre él sustenta la 'política razonable' y sus operaciones racionalistas". En este contexto, transformar las diferencias entre existentes en diferencias culturales refuerza los supuestos ontológicos de la modernidad; en el centro de esta problemática se encuentran desacuerdos sobre lo que existe y las múltiples formas de hacer o performar mundos (Blaser, 2013; Blaser, 2018).

Resaltar la relacionalidad que da forma a los entramados vitales, comúnmente vinculados en la conservación biológica con ecosistemas equilibrados, es fundamental para desarrollar una comprensión más matizada de la coexistencia. No es desconocido que, en general, el acceso a otros mundos de vida es bloqueado por formas de imperialismo ontológico, tal como lo describiría Bruno Latour en su concepto de "constitución moderna" (Latour, 2013). Por ello, debemos seguir buscando nuevas perspectivas que nos ayuden a superar los presupuestos estabilizados que utilizamos para categorizar a los seres orgánicos y no orgánicos –incluido el

concepto mismo de especie. Esta tarea debe inscribirse en un proyecto onto-político más amplio, donde la vitalidad planetaria atraviese todo lo que pensamos, hacemos e, incluso, aquello que intentamos negar u ocultar.

En lugar de las lógicas estructurantes que regulan la vida en común, las ontologías de la coexistencia que formulamos más adelante están compuestas por "ecologías de seres" (y no de especies), que se alejan de los enfoques burocráticos asociados con la planificación y gestión de áreas protegidas. En "*How Forests Think*", Eduardo Kohn (2021) describe estas ecologías como "interconexiones profundas", donde los seres vivos intercambian significados, percepciones y experiencias más allá de su adscripción taxonómica. Sin embargo, su argumento ha sido criticado por quienes consideran riesgoso vincular la semiótica interespecífica a una dimensión proto-simbólica, en la que el "lenguaje" sería una condición necesaria para el vínculo (Ingold, 2022).

Aunque la propuesta relacional de Kohn contribuye a comprender la performatividad de lo orgánico y las ontologías de lo Vivo, existen formas de acceso a los mundos más-que-humanos que trascienden este "vitalismo semiótico". Así, los desacuerdos sobre las "características y propiedades de existencia" que las socialidades ampliadas permiten identificar pueden complementarse con la idea de que la "ecología de seres" forma parte de juegos performáticos donde la multiplicidad ontológica de los seres se expresa materialmente.

Como hemos visto en los casos presentados, la conservación biológica suele pasar por alto que las formas de vida enactúan los territorios, más allá de simplemente habitarlos. Por ello, problematizar sus supuestos epistemológicos y, por ende, ontológicos en favor de una onto-política de relaciones ofrece una vía para modificar los términos de la "intervención".

Las relacionalidades más-que-humanas, en este sentido, permiten comprender las dinámicas, interacciones, características y lenguajes de los diversos existentes, tanto orgánicos como no orgánicos. No se trata de una simple inversión de categorías cognitivas aplicadas en debates convencionales, aunque este

cuestionamiento también tenga un carácter político. De hecho, la dificultad para aprehender lo ontológico ha generado conflictos ontológicos (Blaser, 2018), que conducen a la falsa asunción de que el realismo científico (naturalismo) es la única manera idónea de interactuar con el mundo. Esto refuerza la idea de que la ciencia moderna ofrece un marco definitivo para explicarlo todo. En contraste, nuestro enfoque reconoce la inconmensurabilidad ontológica sin reducirla a una matriz mecanicista.

Ontologías de la coexistencia

En *Sad Planets*, Dominic Pettman y Eugene Thacker escriben: "irónicamente, tal vez, la Ilustración brilló con tanta intensidad que nos cegó, de modo que nuestros ojos ya no pueden adaptarse a las sombras, la noche, la oscuridad" (Pettman y Thacker, 2024: 86, traducción propia). Los autores aluden a las implicaciones de la contaminación lumínica, pero también utilizan esta reflexión para señalar cómo la creciente iluminación de nuestras ciudades ha borrado casi por completo las estrellas de nuestros cielos, sugiriendo una desconexión cósmica más profunda. Aunque, a primera vista, esta frase parece distante –como lo son las estrellas mismas– de las ideas desarrolladas en este artículo, resuena con nuestra lectura de las "ontologías del subsuelo" y las "ontologías del páramo andino".

El lamento cósmico que los autores evocan, la pérdida de conexión con los cuerpos celestes, no se reduce únicamente a la desaparición material del cosmos ante nuestra mirada o a la transformación de nuestra percepción por el avance tecnológico y científico. Su ironía también refleja una desorientación socioecológica más terrenal, tan arraigada en nuestros hábitos que tiende a volverse imperceptible. Incluso, esta afirmación asume implícitamente que solo los ojos humanos observan el cosmos. En contraste, el llamado político de las socialidades ampliadas es brindar herramientas para percibir la existencia de otros seres más-que-humanos que también miran el cosmos, transformándolo y afectándolo de maneras diversas.

No solo estamos perdiendo la capacidad de mirar hacia el cosmos, sino también de volver la vista a nuestro alrededor para encontrarnos con la mirada de quienes comparten el planeta con nosotros y, al igual que nosotros, intentan sobrevivir en lo mundano. El estudio de las relaciones entre taltuzas y taltuceros sugiere, de algún modo, la importancia de "mirar hacia abajo", convirtiendo esa experiencia en una revelación de la que puedan germinar formas de encuentro. Mirar a través de la superficie del suelo para establecer contacto con un animal escurridizo plantea interrogantes no solo sobre las tensiones inherentes a la coexistencia, sino también sobre los presupuestos del espectro de extinción.

Para muchos –incluidos agrónomos que consideran a la "taltuza-plaga" una amenaza y ambientalistas que defienden a la "taltuza-especie protegida" , la "ceguera" se ha convertido en parte de los protocolos de conocimiento que, al hiperracionalizar el mundo vivo, refuerzan una frontera imaginaria entre "nuestro" mundo y un supuesto "mundo natural" al que nos negamos a pertenecer. Sin embargo, los vínculos afectivos (afectar y ser afectado) que los taltuceros establecen con la taltuza, solo son posibles en ausencia de esta barrera. No basta con decir que las ecologías de vida y muerte en las que participan son profundamente paradójicas, pues el vínculo vida-muerte permite cuestionar modos de cohabitabilidad que damos por sentado. Creemos, erróneamente, que las hortalizas "siempre han estado ahí" y que la taltuza "siempre ha sido un problema agrícola". Sin embargo, si observamos con más atención, los montículos de tierra que dejan al excavar sus túneles y el vacío dejado por una planta que ya no podrá crecer son indicios de una relacionalidad compleja, donde la vitalidad territorial se entrelaza con estructuras coloniales y capitalistas más amplias.

Esta "zona de contacto", como posiblemente la definiría Donna Haraway (2008), pese a su ambigüedad, abre posibilidades inéditas para experimentar otras formas de ser y estar, y, sobre todo, para sentir culpa y elaborar duelo en un territorio compartido con seres más-que-humanos. En la captura y muerte de la taltuza, los taltuceros despliegan una sensibilidad empírica que permite

comprender mejor las "socialidades ampliadas" en espacios atravesados por narrativas mercadocéntricas y conservacionistas. Con todo, no se trata solo de la tensión entre estos marcos discursivos, sino también de cómo las interacciones cotidianas revelan relaciones complejas que van más allá de los discursos que intentan regular el uso del territorio.

Ser reconocido como taltucero por los moradores humanos de las localidades del norte de la provincia de Cartago (Costa Rica) abre una fisura en la categorización instrumental de la taltuza como "simplemente" plaga o "simplemente" especie protegida. La dimensión cultural actúa como un umbral desde el cual avistar la vitalidad de un mundo reconfigurado por afectos y corporalidades en tensión, pero es insuficiente para explicar todo lo que está en juego y, quizás, resulte más significativo.

El estilo de vida subterráneo de las taltuzas a menudo se describe como "críptico" (Begall *et al.*, 2007), una "representación" que posiblemente haya contribuido a su vilificación, presentándolas como seres extraños e inexpugnables a los ojos humanos. Sin embargo, esta extrañeza ha sido también un aspecto crucial para proponer perspectivas que no reduzcan su vitalidad a la dimensión problemática por la que suelen ser conocidas. El enfrentamiento entre las narrativas de la producción agrícola y la posibilidad de extinción de la especie nos coloca ante una disyuntiva, pero plantear el dilema por sí solo no será suficiente para garantizar un cambio efectivo.

En este sentido, una "ecología porosa" ofrece un marco valioso para investigar las dinámicas entre las taltuzas, los microorganismos y los ciclos biogeoquímicos del suelo. Se ha demostrado que la construcción de túneles y galerías puede favorecer la disponibilidad y circulación de elementos como carbono, nitrógeno, fósforo y potasio, como lo han documentado estudios en otras especies de taltuza, principalmente en los Estados Unidos (Reichman y Seabloom, 2002).

Aunque podría señalarse que la expresión "ecología porosa" incurre en un pleonasmo –pues, en un plano conceptual, toda ecología se refiere a las relaciones entre organismos y sus entornos,

recurrimos a este término para subrayar la centralidad de la relacionalidad más-que-humana y destacar cómo una atención a la ontología permite comprender dichas relaciones no como interacciones funcionales o necesarias para el equilibrio ecológico, sino como formas de afectar y ser afectado que escapan a mecanismos de gobernanza preestablecidos y fijos.

Desde esta perspectiva, la porosidad reconoce que el marco ecológico está constituido por la interacción entre especies, pero amplía la mirada hacia la capacidad de otras especies para incidir en la dirección, trayectoria o dinámica de esas relaciones, en función de las múltiples agencias que despliegan y los mundos de vida que co-crean y enactuan. En el caso de las taltuzas, acudir a la noción de ecologías porosas implica reconocer que sus dinámicas subterráneas exceden, en muchos casos, el conocimiento disponible sobre esos espacios. Por ejemplo, aún no se comprende con claridad cómo su capacidad fosorial se vincula con procesos como la aireación del suelo y la penetración de la luz solar.

Una ecología porosa de la taltuza, en este sentido, no solo reconoce que los seres más-que-humanos se relacionan entre sí, sino que plantea que estas relaciones ocurren incluso en ausencia de humanos, aunque puedan afectarnos. Este enfoque también obliga a cuestionar narrativas como la de la "taltuza-plaga", funcionales en el marco de dinámicas productivas o de mercado, pero limitadas para captar otros flujos de relación menos evidentes, en los cuales la calidad del suelo podría depender –o volverse más susceptible– de la presencia o ausencia de estos roedores.

Siguiendo esta línea, la sensibilidad ontológica andina, que inscribe vitalidades que exceden el mundo social humano, revela la "ceguera" con la que la humanidad ha caracterizado el "mundo natural" y sus propiedades. La cotidianidad de los *kichwas-puruháes* no solo muestra una forma de cohabitar situada, sino que también evidencia cómo esta coexistencia permite proyectar la "enactuación" de mundos sustentados en un cúmulo de relaciones con múltiples existentes del páramo andino, comprendidos como sujetos agentivos.

Al mismo tiempo, esta socialidad es contenciosa. La práctica de alimentarse de una "especie silvestre muerta", la pesca permitida por la administración de un área protegida, la caza de especies que "están en amenaza" para la conservación biológica, habitar un espacio inviable para la agricultura, vivir con y en relación a especies domésticas, (co)habitar en función de la agencialidad del "cerro", afectar y dejarse afectar por el páramo andino. Estas expresiones materiales de la relacionalidad tienen diversos *locus* de agencia y poder que no precisamente toman sentido en relación a los *kichwas-puruháes*. Esto muestra nuevas posibilidades para abordar los vínculos entre seres y territorios, así como la forma en que nos aproximamos a múltiples contextos en tiempos de policrisis planetaria, todo ello a partir del pensar-con mundos más-que humanos y a partir de las ontologías del páramo.

Desde la episteme del desarrollo, el páramo andino es visto como "un territorio inviable para la vida humana" o, al menos, como un espacio difícil de habitar. Al mismo tiempo, desde la gobernanza ambiental, se lo considera "un ecosistema clave" para la regulación climática, la retención de agua y la conservación de biodiversidad. Coexistiendo con estas narrativas, se despliega una implosión de vitalidad y socialidad propia de la relacionalidad andina. Esto no solo muestra distintas ontologías y epistemes en conflicto. Esta contingencia parece hacer un llamado onto-político a prestar atención a las múltiples agencias y performatividades más-que-humanas en juego.

Esta multiplicidad de modos de existencia no solo remite a eventos geo-históricos de gran turbulencia (como el Antropoceno), sino que también deslumbra enfoques pragmáticos más banales e inmediatos, aunque no por ello menos significativos. Esta luz evoca el extrañamiento que sentimos al adentrarnos en el territorio existencial de otro, distinto a nosotros, y evidencia nuestra dificultad para conectar historias efímeras de precariedad y despojo con la fragilidad de mundos más-que-humanos que resisten y proponen otras formas de cohabitar.

Como plantea Elizabeth Povinelli (2024), imaginar una solidaridad política arraigada en la existencia entrelazada de seres

humanos y más-que-humanos es una tarea fundamental en nuestros tiempos. Aunque podría parecer que nos adentramos en un terreno retórico, las experiencias situadas subrayan la importancia de las prácticas, interacciones y anécdotas en la construcción de relatos más articulados sobre los mundos de vida. Este vitalismo no solo es irreductible, sino que también se "des/re/territorializa" (Deleuze y Guattari, 2021) a través de contactos contingentes que escapan a la cosificación uniformante.

Las socialidades ampliadas recuperan el valor intrínseco del asombro, la sensibilidad y la perplejidad como vías hacia vínculos afectivos menos jerárquicos, aunque siempre evasivos e inacabados, algo que Brian Massumi (2002) ha propuesto como "intensificar lo inasimilable". Su base relacional alude a agencias y capacidades performativas que quedaron "sin un suelo firme" tras la irrupción de la filosofía cartesiana. Estas relaciones siempre se revelan parcialmente, recordándonos la necesidad de lidiar con la extrañeza de otras formas de vida sin trivializarlas ni, mucho menos, reducirlas al dicotomismo, por ejemplo, entre lo doméstico y lo silvestre para atribuirles un sentido.

La constante interpelación de los seres más-que-humanos constituye un campo de tensiones fecundo. Mario Blaser ha argumentado que "la 'ciencia universal' juega el rol principal de árbitro" en esta contienda (Blaser, 2018, p. 123). De acuerdo con este autor, la "razón objetiva" se transforma en un criterio de verdad cuando se trata de apaciguar las tensiones que surgen entre diferentes formas de ser y estar en el mundo. El concepto de "política razonable", que Blaser incorpora para explicar el rol de la ciencia moderna en la homogeneización del pensamiento, es un ejemplo de la violencia ontológica con la que se niega el derecho de otros existentes a articularse de modo autónomo y libre de las convenciones establecidas por esta razón. Según Blaser, los presupuestos científico-positivistas silencian y disipan los modos de violencia con los que humanos y más-que-humanos conviven. Esta violencia se agudiza con la pérdida de la sensibilidad humana, y hace uso negligente de los sentidos en la interacción con entramados de vida que, incluso en el más profundo sigilo, parecen interrogarnos y exigir respuesta de nuestra parte. Quizás la soledad

de los seres humanos en el cosmos sea solo una cortina de humo puesta por fuerzas intencionales que ven en la reconexión con la vitalidad planetaria una amenaza al privilegio de unos pocos.

Para la geógrafa humana Aurora Fredriksen, esta ambigüedad debe ser considerada si el objetivo es "analizar sucesos multivalentes y trazar hilos narrativos no solo como un acto de testimonio ante el devastador desmoronamiento de las ecologías, sino también como una invitación a involucrarse con los desafíos éticos que emergen con las nuevas relaciones ecológicas en tiempos de emergencia ambiental" (Fredriksen, 2021, p. 533, traducción propia). Esto implica prestar atención a relaciones ancestrales y forjadas por el avance parasitario de la humanidad, sin reducirlas a su dimensión etnográfica ni a expresiones folclóricas. Esta búsqueda debe ser política y alejarse de los preconceptos sobre lugares antropizados (como la agricultura) o deshabitados (como el páramo andino), que no solo muestran modos de jerarquización entre humanos, no humanos y más-que-humanos, sino también una estigmatización contenciosa de los territorios.

Ver a través de las sombras dejadas por un animal escurridizo plantea interrogantes sobre el espectro de la extinción, ver a través de la relacionalidad andina plantea interrogantes sobre el espectro de animalidad, "relaciones ecológicas", especies, "seres no vivos". En el primer caso, más allá de una concepción biológica centrada en las tasas de decrecimiento y los ritmos poblacionales, este espectro moviliza la "presencia-ausencia" de territorios de coexistencia inestables, arrojados a lo que Elizabeth Grosz califica como "el devenir-otro de las fuerzas caóticas cósmicas" (Grosz, 2008, p. 26). Adaptarse a la oscuridad, entonces, puede entenderse como una forma de proponer una cohabitabilidad alternativa. En el segundo caso, pensar más allá de relaciones ecológicas como un dominio único de la "fauna silvestre", o de la inmovilidad de lo No Vivo, e incluso des-especificar a los humanos (sociedad-naturaleza), tensiona esa frontera que comienza a tornarse inestable.

Sentir afecto por lo oscuro y ambiguo, por aquello que rehúye explicaciones últimas, adquiere un tono conciliador y propositivo. La oscuridad no es lo contrario de la luz ni su inverso; más bien,

pertenece al mismo ámbito que la pausa (Stengers, 2023). Ser arrojado al mundo es un evento caótico, por lo que una forma de abrirse a los sentidos, sin caer en la trampa de la racionalización excesiva, es a través de una cohabitabilidad alternativa. Las interrelaciones entre lo Vivo y lo no Vivo ofrecen elementos clave para pensar en una coexistencia no condicionada por la impronta de la gobernanza antropocéntrica. Agricultores, indígenas, taltuzas, cuvivíes y otras entidades sintientes son rastros de vínculos coexistenciales e interdependientes que forman una red amplia y compleja de relaciones territoriales. Enfrentados a violencias y divisiones, estos territorios se configuran de manera onto-política.

Ante las crisis socioambientales antropogénicas, la respuesta ético-onto-política no solo implica una acción directa, sino también la necesidad de abordar la falta de puntos de apoyo –metafísicos, religiosos, materiales, científicos, entre otros. Sin un asidero seguro para experimentar con las vitalidades que emergen de la contingencia de los cuerpos, materialidades y energías, es crucial articular aprendizajes intuitivos y performáticos que posibiliten entrelazamientos y colaboraciones generativas.

En mundos de vida con fronteras inestables, la porosidad ecológica des-especifica las categorías esencialistas que clasifican a los seres, exige que interpretemos los vínculos entre seres humanos y más-que-humanos fuera de distinciones engañosas de "lo humano", "la naturaleza", "lo Vivo y lo no Vivo". Quizá el argumento más adecuado en este sentido sea trasladarse de una discusión centrada en "las fronteras en tensión" a otra que priorice "el tensionamiento de las fronteras". Las "ontologías de la coexistencia" solo es posible en esta zona, donde la luz no es lo suficientemente intensa como para cegar, pero tampoco tan débil como para impedir que se vislumbre la posibilidad de una convivencia no violenta. Podemos inferir que a ese tipo de tensiones se refiere Marisol De la Cadena cuando señala la pertinencia de "una insurgencia de fuerzas y prácticas […] con la capacidad de interrumpir significativamente las formaciones políticas prevalentes y reorganizar los antagonismos hegemónicos" (De la Cadena, 2010). Esta interpelación no solo plantea la agencia de la política humana, sino una política más allá de lo humano.

La antropología contemporánea nos invita a "pensar-con" (etnológicamente) otros mundos de vida (*uku pacha*, el mundo de abajo) y con "otras-vitalidades" performativas (taltuza-taltucero). Sin embargo, adaptarse a la oscuridad o al *uku pacha* y las ecologías porosas no debe ser solo una tarea figurativa sino también onto-sensorial: una vibración, un ritmo, el pulso vital de lo existente. Aunque reconocemos la relevancia de los sentidos en la investigación etnográfica multiespecie y en la antropología ontológica, enfatizamos que la cohabitabilidad no debe ser vista como un desafío meramente metodológico o teórico, sino como una experiencia intuitiva y sensible que, sin caer en el relativismo, demanda enfoques de escritura testimonial y viviente. En este sentido, proponemos que esta reflexión sea entendida como una forma de atención e interpelación onto-política que repercuta en prácticas concretas. Abogamos por un extrañamiento afirmativo, es decir, por modos de coexistencia contenciosos, marcados por fisuras germinativas. A diferencia del funcionalismo positivista predominante en la conservación biológica moderna, apelamos a un contacto contingente con formas de vida que nos exigen "deformar" las respuestas burocráticas, que generalmente están asociadas a la gobernanza territorial y la gestión del ambiente.

En este sentido, las preocupaciones de Pettman y Thacker (2024) coinciden con las nuestras al retomar preguntas fundamentales sobre los significados comúnmente asociados con "vida", "no vida", "orgánico", "inorgánico", "especie", "ecología" y "ecosistema". El desafío, entonces, no es solo: ¿cómo aprendemos a ver mejor el vínculo existente?, sino también: ¿cómo se vinculan los múltiples existentes a través de una red dinámica de asociaciones que poco o nada se asemeja al árbol genealógico de la jerarquización taxonómica moderna? Las respuestas, de algún modo, siguen estando "ahí afuera", en la diferencia y lo inhabitado, exigiéndonos más que una parafernalia naturalista. No parece haber redención ni apaciguamiento absoluto cuando las ontologías del subsuelo y del páramo nos impelen a pensar más allá de la superficie liminal del suelo y la materialidad como límites entre existencias posibles.

Consideraciones finales

La socialidad ampliada y capacidad performativa de los seres más-que-humanos y su relación con los mundos de vida ejemplifican "historias ambiguas" con un potencial transformador y pedagógico. Estos vínculos afectivos se extienden desde la vitalidad del subsuelo y el páramo andino hacia modos de coexistencia e interdependencia que cuestionan el enfoque tradicional de la conservación biológica.

En este artículo, hemos argumentado que la relacionalidad/vitalidad no se limita a lo biológico, lo ecológico o lo ecosistémico, sino que abarca también interfaces creadas por múltiples seres con el/los mundo(s) (Agrícola-Andino) y sus nexos con dimensiones económicas, sociales, culturales y legales. Esta perspectiva permite identificar con mayor claridad los elementos onto-políticos y sociomateriales que reconfiguran constantemente las condiciones para nuevas relaciones. De esta forma, pensar la vitalidad territorial implica no solo reconocer que no existen límites estables entre lo "natural" y lo "cultural" o entre lo "vivo" y lo "no vivo", sino también proponer un enfoque relacional que trasciende la gestión instrumental de la conservación para profundizar en su dimensión contingente.

Términos como "plaga", "invasor", "dañino" o incluso "silvestre" han sostenido un especismo jerárquico que promueve valores negativos hacia ciertas formas de vida y los mundos que configuran. Cuestionar estas narrativas amplía los debates sobre conservación, desplazándolos de la protección de la biodiversidad "beneficiosa" hacia una visión más inclusiva. Los modelos conservacionistas, centrados en la gestión discreta de áreas silvestres, pueden resultar favorecidos al integrar la idea de que los paisajes son relacionales.

Estas reflexiones están vinculadas al reconocimiento de que toda discusión ontológica tiene una dimensión política. Cualquier análisis sobre los entrelazamientos de la existencia no puede ignorar las violencias estructurales que han dado forma a la contemporaneidad y, por ende, "la gobernanza de la existencia humana y más-que humana, por medio de divisiones y jerarquías

de la Vida y la No Vida [traducción hecha por los autores]" (Povinelli, 2024, p. 13). Así, las relacionalidades más-que-humanas a las que hicimos referencia no solo ofrecen pistas para entender la cohabitabilidad, sino que también revelan sus tensiones. Las jerarquías entre los existentes y sus modos de existencia reflejan los conflictos ontológicos que, como huellas dejadas por un caminante curioso en un paraje remoto, intentan silenciar la capacidad performativa de los seres más-que-humanos y su agencialidad en el mundo.

Propusimos la necesidad de desmantelar las fronteras onto-epistémicas que han legitimado la gobernanza humana sobre los mundos de vida más-que-humanos. La ciencia moderna ha operado como un espacio de legitimación de la verdad, bajo una agencia de "manos lavadas". Este proceso ha sido respaldado por las crisis del Antropoceno, que han intensificado fenómenos como la precariedad, la violencia y la desigualdad en el poder, donde los Estados han sido los principales beneficiarios de una política de la muerte.

Atender a los cursos múltiples de la vida y la no vida, reconociendo su interdependencia, es más pertinente que nunca para resistir la homogeneización biocultural de mundos excesivamente humanos. La huella del *anthropos* se mide por la escala de matanza, explotación, objetivación y esclavitud impuestas a seres humanos y más-que-humanos. Sin embargo, estos fenómenos, cuyas causas multidimensionales resuenan en el concepto de "guerras ontológicas" (Escobar, 2014; Almeida, 2021), invitan a reflexionar sobre el significado de las políticas afirmativas de la vida y de todo lo que coexiste con ella.

La conservación, entendida como una "ética de coexistencia", dejaría de ser dependiente de lo biológico y ampliaría el potencial postdisciplinar de la cohabitabilidad, orientándola hacia formas de onto-política en las que la racionalización humana ceda paso a expresiones disruptivas de cuidado y hospitalidad. En un planeta herido (Tsing, 2018), donde incluso las ruinas están jerarquizadas, el reto de los territorios de coexistencia es tejer redes de hospitalidad no verticalizada y ser más hospitalarios con quienes las tejen.

Bibliografía

Almeida, M. (2021): "Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno", en *Ilha- Revista de Antropologia* 23(1), 10-29.

Auqui-Calle, E. (2024): "Relacionalidad andina: Reflexiones a partir de la Ontología Kichwa-Puruhá", en *Avá Revista de Antropología* 42, 36-60.

Auqui-Calle, E., y Auqui, F. (2023): "Territorios en Disputa: Reflexiones sobre conflictos ontológicos en territorios andinos, Chimborazo, Ecuador", en *Diálogo Andino*, v. 70, 351-366.

Barros, R. (2014): "El Batitú (*Bartramia longicauda*) en Chile", en *Chiricoca* 18, 8-13.

Begall, S., S. Lange, C. Schleich y H. Burda (2007): "Acoustics, audition and auditory system", en Begall, S., H. Burda y C. Schleich (eds.): *Subterranean rodents: news from underground*, Berlin, Springer Berlin Heidelberg 97-112.

Blanco, D. y B. López-Lanús (2008): "Non-breeding distribution and conservation of the upland sandpiper (Bartramia longicauda) in South America", en *Ornitología Neotropical* 19 (suppl.), 613-621.

Blaser, M. (2013): "Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology", en *Current anthropology* 54(5), 547-568.

Blaser, M. (2018): "¿Es otra cosmopolítica posible?", en *Antropologica* 36(41), 117-144.

Blaser, M. (2019): "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales", en *América Crítica* 3(2), 63-79.

Chao, S. (2022): *In the shadow of the palms. More-than-human becomings in West Papua*, Durham, NC, Duke University Press.

De la Cadena, M. (2010): "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics"", en *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370.

Deleuze, G. y F. Guattari (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

dos Santos, A. y F. Tola (2016): "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología", en *Avá* 29, 71-98.

Escobar, A. (1992): "Culture, Practice and Politics: Anthropology and the study of social movements", en *Critique of Anthropology* 12(4), 395-432.

Escobar, A. (2014): *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA.

Fredriksen, A. (2021): "Haunting, ruination and encounter in the ordinary Anthropocene: storying the return Florida's wild flamingos", en *Cultural Geographies* 28(3), 531-545.

Grosz, E. (2008): *Chaos, territory, art: Deleuze and the framing of the earth*, New York, NY, Columbia University Press.

Haraway, D. (2008): *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Holbraad, M. y M. Pedersen (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hutchinson, E. (1957): "Concluding remarks", en *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 22, 415-427.

Ingold, T. (2022): "Anthropological affordances", en Djebbara, Z. (ed.): *Affordances in Everyday Life: A Multidisciplinary Collection of Essays*, Cham, Springer International Publishing, 51-60.

Kohn, E. (2021): *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*, Quito, Editorial Abya-Yala.

Krenak, A. (2019): *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Editora Companhia das letras.

Latour, B. (2013): *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las ciencias*. Barcelona, RBA Libros.

Maturana, H., y Varela, F. (1984): *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile, Grupo editorial Lumen

Massumi, B. (2002): *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, N.C., Duke University Press.

Ministerio de Fomento de Costa Rica. (1911): "La destrucción de la taltuza", en *Boletín de fomento* 1(6), 456-463.

Odling-Smee, J., Lala, K., y M. Feldman, M. (2003): *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, New Jersey, Princeton University Press.

Pettman, D. y E. Thacker (2024): *Sad Planets*, Hoboken, NJ, John Wiley & Sons.

Povinelli, E. (2024): *Catástrofe ancestral: existência no liberalismo tardio*, São Paulo, Ubu editora.

Reichman, O. J. y E. W. Seabloom (2002): "The role of pocket gophers as subterranean ecosystem engineers", en *Trends in ecology & evolution* 17(1), 44-49.

Solomon, E., Berg, L., y Martin, D. (2013): *Biología*. Novena Edición. México D.F., Ediciones OVA.

Stengers, I. (2023): *Uma outra ciência é possível: Manifesto por uma desaceleração das ciências*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.

Tsing, A. (2018): "A multispecies ontological turn?", en Omura, K., J. G. Otsuki, S. Satsuka y A. Morita (eds.): "*The World Multiple. The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*", London, Routledge, 233-247.

Villagómez-Reséndiz, R. (2023): "A la sombra del nopal: pliegues territoriales y agencia vegetal en los Altos de Morelos, México", en *Revista de Antropología* 66, e199829.

"No estamos solxs": imaginaciones de lo sobrenatural en la narrativa de Samanta Schweblin

"We are not alone": imaginations of the supernatural in Samanta Schweblin´s narrative

Julieta Alós[1]

Resumen:

En este trabajo abordamos tres cuentos de Samanta Schweblin (2017) publicados en *Pájaros en la boca*: "La furia de las pestes", "Bajo tierra" y "En la estepa". A nuestro modo de ver, son cuentos que nos permiten preguntarnos por la agentividad no humana y la naturaleza constitutivamente semiótica de otros seres vivos (Kohn, 2021 y Viveiros de Castro, 2010). Nos proponemos problematizar la forma en la que en estos textos se producen encuentros entre fuerzas humanas y no humanas que desdibujan los

[1] Profesora y licenciada en letras por la Universidad Nacional de San Juan. Trabaja como profesora JTP en las cátedras "Teoría Literaria" y "Semiótica" del Departamento de Letras, UNSJ. Actualmente es Doctoranda del Doctorado en Letras de la UNC y Becaria Doctoral en CONICET. Sus estudios se centran en los cruces literatura-monstruosidad-biopolítica. Integra los proyectos de investigación "Entre Semiótica y Literatura ¿Qué puede la literatura hoy? Sus potencias de acción en el pensamiento de Roland Barthes" (SeCyT-FFHA-UNSJ) dirigido por la Dra. Gabriela Simón y "Políticas del cuerpo ficción: vida, tecnologías y modos de subjetivación contemporáneos" (SeCyT-Consolidar-FCS-UNC) dirigido por la Dra. Andrea Torrano. Correo: julietaalos21gmail.com.

Recibido 09-12-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 134-152 – Aceptado 03-03-2025.

límites entre naturaleza y cultura y nos permiten pensar nuevos modos de leer lo sobrenatural. Abordamos esta noción desde Viveiros de Castro (2013) y Valentim (2018), quienes entienden lo sobrenatural como una experiencia propiamente política del combate entre puntos de vista, en la que se ponen en juego relaciones de poder. Así, la categoría de *sobrenaturaleza* nos posibilita leer por fuera de lo fantástico mundos ficcionales cuyos elementos se entretejen en procesos de constante semiosis que desarticulan las distinciones naturaleza/cultura, humano/no humano. Consideramos que los cuentos de Schweblin construyen imaginaciones en torno a lo sobrenatural que nos permiten desnaturalizar y reconfigurar esas dicotomías y repensar, por ende, nuestras prácticas y modos de leer. En este punto, nos preguntamos por los procedimientos mediante los que la literatura se constituye como un lugar privilegiado para hacer (otros) mundos.

Palabras clave: Literatura – Sobrenatural - Agentividad - Schweblin

Abstract

In this work we address three stories by Samanta Schweblin (2017) published in Pájaros en la boca: “La furia de las pestes”, “Bajo tierra” y “En la estepa”. In our view, they are stories that allow us to wonder about non-human agentivity and the constitutively semiotic nature of other living beings (Kohn, 2021 and Viveiros de Castro, 2010). We propose to problematize the way in which these texts produce encounters between human and non-human forces that blur the boundaries between nature and culture and allow us to think about new ways of reading the supernatural. We approach this notion from Viveiros de Castro (2013) and Valentim (2018), who understand the supernatural as a properly political experience of the combat between points of view, in which power relations come into play. Thus, the category of supernatural enables us to read outside the fantastic fictional worlds whose elements are interwoven in processes of constant semiosis that disarticulate the distinctions between nature/culture, human/non-human. We consider that Schweblin's stories construct imaginations around the

supernatural that allow us to denaturalize and reconfigure these dichotomies and thus rethink our practices and ways of reading. At this point, we wonder about the procedures through which literature is constituted as a privileged place to make (other) worlds.

Keywords: Literature – Supernatural – Agentivity - Schweblin

En el presente artículo abordamos tres cuentos de Samanta Schweblin publicados en *Pájaros en la boca*: "La furia de las pestes", "Bajo tierra" y "En la estepa". Nos proponemos problematizar la forma en la que en estos textos se producen encuentros entre fuerzas humanas y no humanas que desdibujan los límites entre naturaleza y cultura y nos permiten pensar nuevos modos de leer lo sobrenatural.

En "La furia de las pestes", Gismondi, un funcionario público que realiza censos en sitios de frontera, se encuentra con un sitio extrañamente desolado, con habitantes indiferentes y apáticos. La situación cambiará cuando al observar que las alacenas de una de las casas carecen totalmente de comida Gismondi saca un terrón de azúcar y un tumulto se acerca a devorarlo (¿a él, al azúcar, a ambos?). En "Bajo tierra" un viajero se detiene en un parador en medio de la ruta y paga a un anciano a cambio de escuchar un relato. Así, se introduce la voz de "el viejo", quien cuenta la historia de un pueblo minero en el que todxs lxs niñxs desaparecieron sin dejar rastros, después de haber pasado días entretenidos haciendo un pozo. Por su parte, en "En la estepa" una mujer cuenta en primera persona las vicisitudes que sufre junto a su marido intentando lograr un tratamiento de fertilidad exitoso. A lo largo de la narración, lxs lectorxs entendemos que no es una búsqueda de xaternidad típica, ya que el objeto de deseo se consigue en el campo, a través de una suerte de cacería. Las ansias por adquirir "uno" se acaban cuando la pareja conoce a un matrimonio que ya obtuvo resultados y descubre que la criatura resulta ser aterrorizante.

Los tres relatos nos ubican en escenarios que son familiares para lxs lectorxs del interior de Argentina. Un pueblo en el valle, un

pueblo minero, un pueblo en la estepa. Regiones que se explotan agropecuariamente pero sus poblaciones suelen quedar relegadas y al margen de cualquier ganancia: "[Gismondi] llevaba años visitando sitios de frontera, comunidades pobres que sumaba al registro poblacional y a las que retribuía con alimentos" (Schweblin, 2017: 79, los corchetes son nuestros), o que por sus recursos son sometidas a políticas extractivistas y a efectos de contaminación. El extractivismo, dimensión común a los espacios en que se desarrollan todos los cuentos, es una de las tantas actividades que provocan alteraciones en la diversidad, el clima y los elementos esenciales del planeta, configurando paisajes de lo que hoy llamamos *antropoceno*. Entendemos este término como una "nueva era geológica, en la que los seres humanos actúan como determinante fundamental sobre el medio ambiente del planeta" (Chakrabarty, 2009: 59). Parafraseando a Dipesh Chakrabarty, el antropoceno tiene una relación evidente con la crisis del capital y los límites ecológicos del capitalismo, pero también con la historia profunda, con nuestro carácter de especie que recién ahora hemos comenzado a comprender.

Al respecto, lo que nos interesa abordar es cómo en este tiempo en el que los agentes naturales irrumpen incesantemente en la cotidianeidad de nuestras vidas, lo planetario pasa a formar parte de la arena de la política y por su magnitud se nos presenta como algo difícil de pensar. Amitav Ghosh (2016) advierte cómo el cambio climático y sus implicancias representan un desafío no solo para el sentido común y la cultura, sino también para la literatura. Para el autor indio, el cambio climático es problemático para los escritores contemporáneos porque la novela moderna ha priorizado narrar aventuras morales individuales, lo que ha resultado en la exclusión de los fenómenos colectivos y de magnitudes impensables, como son los eventos climáticos. Las ficciones de lo no humano, señala Ghosh, han quedado relegadas a los géneros que se consideran menores: "esas letrinas genéricas que antes se conocían con nombres como 'el gótico', 'el romance' o 'el melodrama', y que ahora han pasado a llamarse 'fantasía', 'terror' y 'ciencia ficción'" (2016: 28-29, traducción nuestra). A partir de los cuentos de Schweblin nos proponemos retomar la pregunta de Ghosh por las posibilidades que tiene el arte de nuestro presente para pensar las formas de lo no

humano: ¿cómo imagina la literatura estos fenómenos que son inaudibles e impensables para gran parte de la sociedad?

Para hablar de la dificultad de narrar eventos que se desprenden del cambio climático, Ghosh refiere al momento en el que quedó atrapado en el ojo de un tornado: "Lo que había sucedido en ese momento era extrañamente parecido a una especie de contacto visual (...) Y en ese instante de contacto algo se sembró profundamente en mi mente, algo irreductiblemente misterioso, muy distinto del peligro en el que había estado y de la destrucción que había presenciado; algo que no era una propiedad de la cosa en sí, sino de la manera en que se había cruzado con mi vida" (2016: 20, traducción nuestra). Ese encuentro significó para el autor una experiencia inusitada, un acontecimiento en el que había un "irreductible elemento de misterio", y que luego es también, y junto a otros ejemplos[2], explicado bajo la categoría de lo "siniestro" (*uncanny/ unheimlich* freudiano). Lo "siniestro", entonces, para referirse a cuando algo extremadamente familiar se torna amenazante e incierto por la presencia y proximidad de interlocutores no humanos (Ghosh, 2016). Si bien en los textos literarios que nos proponemos leer no aparecen fenómenos directamente climáticos, sí observamos fenómenos en los que lo "siniestro" aparece como resultado del encuentro entre agentes no humanos y humanos, y en los que participan fuerzas del ecosistema en las que ahondaremos a continuación.

En "La furia de las pestes", la visita a un pueblo periférico, actividad común para Gismondi, se torna espeluznante: "Llevaba años visitando sitios de frontera (…) pero por primera vez, frente a ese pequeño pueblo que se hundía en el valle, Gismondi percibió una quietud absoluta" (Schweblin, 2017: 79). Lxs habitantes del valle aparentan ser mujeres, hombres, niñxs, pero se desenvuelven de manera tan extraña que el funcionario pone en duda todo lo que observa y escucha:

[2] Ghosh trae otro caso que percibe similar a la experiencia de contacto y conexión que sintió frente al huracán: el momento de contemplación mutua en el que un hombre y un tigre se miran a los ojos en la epopeya *Bon Bibir Johuranama (The Miracles of Bon Bibi)* (34).

> — ¿Hablar? —dijo la mujer con una voz seca, cansada. Gismondi no contestó; temía descubrir que ella nunca había pronunciado una palabra y que el calor del mediodía lo afectaba (81).
>
> Solo uno de los chicos, lento, lo miró a los ojos e hizo un gesto mínimo con los labios, casi una sonrisa. Sus pies colgaban del catre descalzos pero limpios, como si nunca hubiesen tocado el suelo. Gismondi se agachó y rozó con su mano uno de los pies. No supo qué lo llevó a hacer eso, quizá solo necesitaba saber que el chico era capaz de moverse, que estaba vivo (81).

El barrio con sus calles vacías, su apariencia desértica, sus pobladores inertes que "solo están ahí" sin moverse ni responder, nos hacen pensar en un escenario posapocalíptico, una suerte de pueblo fantasma en el que solo quedan restos. Sin embargo, no es la quietud o el desinterés de quienes lo reciben lo que asusta a Gismondi, sino un detalle en particular: la carencia de comida o bebida en las mesadas y repisas y la falta de registro de ello, ya que cuando les pregunta si tienen hambre o sed "no parecen entender".

Por su parte, en "Bajo tierra" lo "siniestro" se materializa en dos grados de la narración, producto del abismamiento que produce el recurso de un relato imbricado en otro. El primer evento es narrado por "el viejo", y llega al oído del viajero como una historia. El anciano relata un hecho insólito ocurrido en un lugar y tiempo poco precisos: la desaparición de todxs lxs niñxs de un pueblo minero, quienes tras haber pasado días jugando a cavar un pozo se desvanecen sin dejar rastros. El segundo suceso del orden de lo *uncanny* ocurre en el grado de enunciación del relato, cuando el viajero, la voz narradora del texto, se despide del anciano y se acerca a él para prenderle un cigarrillo: "El fuego le iluminó las manos. Eran oscuras, gruesas y rígidas como garrotes. Pensé que las uñas podrían haber sido las de un ser humano prehistórico" (108). Tras ofrecerle llevarlo, el viejo dice que trabaja campo adentro: "—¿Qué hace? Dudó unos segundos, miró el campo, y después dijo: —

Somos mineros" (108). El detalle de las uñas dota al anciano de un rasgo sobrenatural y esto, en conjunción con la afirmación de su labor, refuerza el efecto espeluznante y la posibilidad de veracidad de la historia oída en el bar.

En cuanto a "En la estepa", lo que podría ser la historia de la búsqueda de unx hijx se torna extraña cuando observamos que no será concebido de manera corriente, sino que tiene que ver con un proceso de caza campo adentro. Eso que se busca nunca es nombrado, sino que se alude mediante palabras inexactas y pronombres indefinidos: "—Vinieron por lo mismo —dice. Le brillan los ojos y sabe que estoy desesperada por que continúe— y tienen *uno* desde hará un mes" (132, énfasis nuestro). La incógnita sobre la naturaleza de esta "criatura" nunca se resuelve, ni la pareja ni lxs lectorxs estamos muy seguros de qué es. Cuando finalmente la narradora y su esposo conocen a otra pareja cuya búsqueda sí tuvo éxito, se nos revela la monstruosidad de la criatura, que no es descripta pero sí insinuada a partir del caos que provoca: "La luz del cuarto se enciende y oigo un ruido sordo, como algo pesado sobre una alfombra (…) Oigo otro ruido; enseguida Pol grita y algo cae al piso, una silla quizá, un mueble pesado que se mueve y después cosas que se rompen. Arnol corre hacia el pasillo y toma el rifle que está colgado en la pared" (138).

De este modo, en todos los cuentos aparecen elementos del orden de lo sobrenatural, que producen una desautomatización de lo cotidiano y provocan la sensación de que algo no debería estar allí. Sin embargo, observamos que esos elementos no son ajenos al espacio en el que emergen, sino que parecieran pertenecer y mantener vínculos con el mismo. Lo sobrenatural, entonces, se concibe como tal desde la perspectiva del personaje *outsider*, que llega a un lugar y encuentra algo diferente a lo que espera: Gismondi cuando ingresa en el pueblo del valle, el viajero cuando se encuentra con el viejo en la ruta, la pareja cuando finalmente encuentra una criatura como la que buscaban. La figura del visitante en estos textos juega un rol determinante, en la medida en que son personajes que abordan un lugar como "extranjeros" y postulan una perspectiva sobre lo que observan que definirá, también, la perspectiva narrativa.

Cuando Gismondi llega al pueblo que debe censar, se siente extrañado no solo por la actitud abúlica de sus habitantes (por primera vez no hay niñxs que corran a recibirlo), si no por una sensación general: "percibió una quietud absoluta. Vió las casas, pocas. Tres o cuatro figuras inmóviles y algunos perros echados sobre la tierra. Avanzó bajo el sol de mediodía" (79). Los perros, las personas, las calles, las casas, se constituyen como figuras sobre un fondo a medida que el visitante va centrando su mirada sobre ellas, pero vistas en su conjunto parecieran entremezclarse en una totalidad que fabrica esa calma inquietante. Sorprendido por la falta de comida, pero también por la falta de respuesta de lxs niñxs cuando les pregunta si tienen hambre o sed, Gismondi decide ofrecerles un puñado de azúcar, y es recién entonces cuando se transforma esa pasividad. Sin embargo, esta ruptura de la inercia no se le atribuye específicamente a lxs niñxs: "Fue entonces cuando Gismondi sintió una presencia, percibió, quizá por primera vez en el valle, la brisa de un movimiento" (82). Así como la calma provenía de todo el valle y no solo de sus habitantes, el movimiento que la suspende también parece venir de ese conjunto y encarnar en agencias no humanas: la presencia que percibe Gismondi llega hasta él por una brisa. En este punto, retomamos las palabras del antropólogo Eduardo Kohn (2021), quien en su libro *Cómo piensan los bosques* sostiene que "todos los seres vivientes, y no solo los humanos, piensan" y además, "todos los pensamientos están vivos" (98). El mundo más allá de lo humano no es un mundo sin significado, afirma Kohn, y a partir de sus reflexiones podemos pensar en otras formas de leer lo que sucede en estos textos en los que en lugares particulares, en los que se visibilizan los efectos de las políticas del capital y de las acciones de la especie humana en general, fuerzas no humanas parecen tener algo que comunicar.

En cuanto el funcionario muestra el azúcar, la narración adquiere un ritmo acelerado hacia su final. Hombres, mujeres, niñxs y perros se acercan a Gismondi, y una vez que un niño *recuerda* el sabor dulce ya no hay vuelta atrás. La última oración se enlaza con el título del cuento: "había dejado que se desparramara el azúcar, y el recuerdo del hambre crecía sobre el valle con la furia de las pestes" (Schweblin, 2017: 83). Por un lado, ese recuerdo que crece sobre el valle, extendiéndose como una gran ola que lo cubre en su

totalidad nos remite a este efecto de unidad entre el pueblo y sus habitantes, humanos y no humanos. Por otro lado, refuerza la insinuación "siniestra" de que aquellxs hombres, mujeres y niñxs en realidad son algo más: la precariedad de sus vidas lxs puede haber hecho mutar (el hambre se ha convertido para ellxs en un recuerdo), de tal modo que ya no se lxs nombra como personas, sino como "pestes". Este adjetivo resulta curioso, ya que la peste es, por definición, una enfermedad contagiosa causada por bacterias (por extensión también puede referir a algo indeseado), y en el texto se utiliza para referir a ese *tumulto* que ataca a Gismondi. Los rasgos del contagio[3] y de lo bacteriano nos permiten pensar en ese colectivo hambriento como un gran y heterogéneo tejido de vivientes, y alejarnos de la definición tradicional de persona, para acercarnos, en cambio, a la noción propuesta por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2010): "Todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera puede revelarse como (transformarse en) una persona (…) Algunos no humanos actualizan esa potencialidad de manera más completa que otros; algunos, además, la manifiestan con una intensidad superior a la de nuestra especie (…) no hay nada que impida pensar a un existente cualquiera como persona -es decir, como aspecto de una multiplicidad biosocial-" (37).

Más allá de las diferencias entre las propuestas de Viveiros de Castro y de Kohn, nos interesa destacar dos aspectos en común: en primer lugar, que tanto en la noción de "persona" como en la de "pensamiento viviente" se dota de agencia no solo a humanos, y en segundo lugar, que ambos nos permiten pensar en el planeta como

[3] Sobre la noción de contagio en relación a su lectura sobre el cambio climático, Ghosh dirá: "El problema, sin embargo, es que el contagio ya ha ocurrido en todas partes: los cambios climáticos en curso y las perturbaciones que provocarán en las naciones no pueden contenerse reforzando las fronteras creadas por el hombre. Estamos en una era en la que el cuerpo de la nación ya no puede concebirse únicamente como una población humana territorializada: ahora sus propios nervios se revelan entrelazados con fuerzas que no pueden ser confinadas por fronteras" (2016: 141, traducción nuestra). Si bien no lo desarrollamos en este artículo, nos parece interesante señalar cómo el paradigma inmunitario (uno de los ejes mediante los que Roberto Espósito piensa la biopolítica) se redefine cuando en el "contagio" entran en juego elementos no humanos.

un entramado complejo en el que la capacidad de producir significación se distribuye entre distintos elementos y no queda reducida del lado del "Hombre", por lo que las líneas divisorias entre naturaleza-cultura, humano-no humano se vuelven difusas.

Los sucesos en los que fuerzas no humanas -entre las que se incluyen cosas que aparentaban ser inanimadas- intervienen en la cotidianeidad de lo humano, se materializan en la literatura bajo la forma de lo "siniestro" porque, siguiendo a Ghosh: "Este, como dije antes, es uno de los efectos más siniestros del cambio climático; esta renovada conciencia de los elementos de agencia y conciencia que los humanos comparten con muchos otros seres, e incluso quizás con el planeta mismo" (2016: 66, traducción nuestra). Así, en "Bajo tierra", la insinuación de que la tierra pudiera tener algo que ver con la desaparición de lxs niñxs, produce tanto en el viajero que escucha el relato, como en lxs lectorxs que lo leemos, una sensación inquietante, incómoda. Esta idea está sutilmente insinuada a lo largo del texto: "—Un día uno de estos chicos descubre en un descampado algo extraño. La tierra estaba ahí como hinchada. Era poca cosa, no a cualquiera le hubiese llamado la atención, pero pareció suficiente para ellos" (Schweblin, 2017: 103). El sintagma "tierra hinchada" no pasa desapercibido para lxs lectorxs, ya que se menciona luego de describir el tipo de pueblo en el que se sitúa la historia: "Esto pasa adentro (…) bien en el campo. Había un pueblo ahí, un pueblo minero, ¿entiende? Un pueblo chico, la mina recién empezaba a funcionar" (102). Como conocemos el drama que enfrentamos en poblaciones de nuestro país debido a los derrames, saqueos y destrucción del medioambiente que provoca la megaminería financiada por empresas multinacionales, leemos esa información con una atención especial. Son lxs niñxs quienes observan algo *extraño* y deciden detenerse en torno a esa tierra hinchada. Sin embargo, esa atención que en un principio atribuimos a una curiosidad infantil, se desplaza progresivamente cuando observamos que la tierra *actúa* como una especie de campo magnético. Niños y niñas se acercan a la tierra y sin que les digan nada comienzan a cavar un pozo: "Llegaban y se sumaban sin preguntar, como si ya hubiesen sido avisados del hecho. Los primeros terminaban por cansarse e iban dejando lugar a los nuevos. Pero no se alejaban. Se quedaban cerca, mirando siempre la

obra" (103). De este modo, lo que en principio aparenta ser un juego se convierte rápidamente en una suerte de obsesión: "Los chicos empezaron a interesarse solo en el pozo, no había ninguna otra cosa que llamara su atención" (104).

Si entendemos al mundo como una multiplicidad biosocial, podemos pensar en la hipótesis de un agenciamiento por parte de la tierra, en la posibilidad de conciencia al haber atraído a lxs niñxs hacía *sí misma.* Sobre la agentividad no humana y la naturaleza constitutivamente semiótica de otros seres vivos, dirá Kohn: "algunos no-humanos, específicamente aquellos que están vivos, son sí-mismos. Como sí-mismos, no solamente son representados, sino que también representan. Y pueden hacer esto sin tener que "hablar" (2021: 127). Si bien en el relato del "viejo" no se hace alusión a ninguna clase de reflexión en torno a los efectos y posibilidades de que la interacción entre la tierra y lxs niñxs haya tenido algo que ver con su desaparición, cuando desaparecen sus xadres van a buscarlos al pozo, pero este también se ha esfumado: "no había ningún pozo. Las tablas tapaban una protuberancia, el montículo que queda en la tierra cuando se la remueve, o cuando se entierra a los muertos" (106). La resolución de lo acontecido queda en manos del gobernador, quien no tiene las herramientas suficientes para lograrlo, ya que la desaparición de lxs niñxs no puede explicarse lógica ni físicamente, es del orden de lo sobrenatural. Cuando el gobierno decide abandonar la búsqueda, el pueblo termina de perder la esperanza: "Entonces empezó la locura. Dicen que una noche una mujer oyó ruidos en la casa. Venían del suelo, como si una rata o un topo escarbara bajo el piso (…) Llenaron de agujeros las calles de tierra. Tiraban cosas adentro, como comida, abrigo, juguetes; luego volvían a taparlos. Dejaron de enterrar la basura. Levantaron del cementerio los pocos muertos que tenían. Dicen que algunos padres siguieron cavando noche y día en el descampado, y que solo se detuvieron cuando el cansancio o la locura acabaron con sus cuerpos" (106-107).

Las familias mineras se abandonan a la locura, relata el viejo, y es recién ahí cuando empiezan a percibir la presencia de lxs niñxs bajo tierra. Entendemos esa "locura", entonces, como la posibilidad de albergar explicaciones y de buscar soluciones del orden de lo

impensable. Cuando el viejo termina su relato y el viajero observa sus manos se logra un efecto de extrañamiento en lxs lectorxs, quienes además de percibir los rasgos no humanos del personaje como algo "siniestro", en lo que algo desconocido está ejerciendo su influencia, establecemos una conexión entre sus uñas "oscuras, gruesas y rígidas como garrotes" y el pozo que protagoniza la historia que acaba de contar. "Somos mineros" (108), afirma el hombre antes de marcharse campo adentro, y esa enunciación en primera persona del plural, sumada a su alusión genérica ("el viejo" no tiene en el cuento ningún nombre que lo individualice) dotan al personaje de un rasgo de indistinción. Así como lxs niñxs inmóviles de "La furia de las pestes" se enredan entre perros, adultxs, y otros elementos del valle para formar esa masa viviente que ataca a Gismondi, consideramos que la figura del viejo y su descripción final también es metonímica del ecosistema del que forma parte: sus uñas, la tierra, el pozo, las minas, ¿lxs niñxs perdidxs?

Esta suerte de efecto de simbiosis entre "elementos de la naturaleza" o no humanos y humanos la observamos también y particularmente en el cuento "En la estepa". Como mencionamos anteriormente, la narradora y su esposo se encuentran en la búsqueda de lo que podríamos llamar unx hijx: "Como hay muchas recetas para la fertilidad, y no todas parecen fiables, yo apuesto por las más verosímiles y sigo rigurosamente sus métodos" (Schweblin, 2017: 129). Lo sorpresivo ocurre cuando la narración avanza y descubrimos las características de estas *verosímiles* recetas: "yo casi siempre me escondo detrás de algún arbusto, aferrada a mi red, y cabeceo y sueño con cosas que me parecen fértiles. Pol en cambio se convierte en una especie de animal de caza. Lo veo alejarse, agazapado entre las plantas, y puede permanecer de cuclillas, inmóvil, durante mucho tiempo" (130-131). En el caso de este cuento, la continuidad entre distintos actantes de un ecosistema llega a su paroxismo: la pareja que quiere dar a luz sueña ideas fértiles, y esa fertilidad se proyecta, se busca y se concreta no en el vientre de la mujer, sino en el campo, *en la estepa.* La idea nos recuerda una característica primitiva de la fertilidad: la capacidad de reproducirse o crear es inherente tanto a humanos como a animales y a otros seres vivos, la tierra también es fértil. Lo que nos interesa en este texto es la forma en la que Schweblin crea universos

en los que es difícil trazar las clásicas distinciones entre los personajes y los escenarios en que se mueven, o entre humano/no humano, humano/animal, naturaleza/cultura. Son, en cambio, mundos en continua semiosis y prolongación, microcosmos cuyas fuerzas se entretejen en dinámicas relacionales que vuelven difusos sus límites. Así, el cuento rescata el concepto de ritos de fertilidad, existentes desde la antigüedad y siempre asociados a elementos de la naturaleza, pero en este caso, el desenlace de estos ritos no resultará en el embarazo de una mujer, o en el éxito de una cosecha, sino en una fusión de ambos términos. De esta manera, se le atribuye al campo la capacidad de interpretar los signos de fertilidad producidos por la pareja y dar una respuesta a los mismos.

La extraña supervivencia de lxs seres que habitan el valle en "La furia de las pestes", la desaparición de lxs niñxs en "Bajo tierra" y las monstruosas criaturas que las parejas salen a cazar tras realizar procesos de fertilidad de "En la estepa" habilitan, como tantos otros cuentos de Schweblin, una lectura en clave fantástica. Sin embargo, lo que nos proponemos en este trabajo es leer lo sobrenatural de estos sucesos a partir de las nociones de Marco Antonio Valentim (2018) y Viveiros de Castro (2013).

Viveiros de Castro piensa lo sobrenatural como un problema del perspectivismo: "Todo es persona, pero todo no puede ser persona al mismo tiempo, para unos y para otros. Cuando dos seres, dos especies diferentes, entran en contacto, se constata la presencia de una tensión constante, latente o patente, en torno de la posición de sujeto, un combate por el punto de vista. ¿De quién es el punto de vista? ¿Este mundo es el mundo de quién?" (165-166). Este contacto entre dos seres nos remite a Ghosh y su alusión a cómo el encuentro entre dos fuerzas produce el efecto de lo "siniestro"[4]. Nos

[4] Ghosh distingue lo "siniestro de lo ambiental" de lo "siniestro de lo sobrenatural": "Pero lo siniestro ambiental no es lo mismo que lo siniestro de lo sobrenatural: es diferente precisamente porque se refiere a fuerzas y seres no-humanos. Los fantasmas de la ficción literaria tampoco son humanos, claro, pero sin duda se representan como proyecciones de humanos que alguna vez vivieron" (2016: 36, traducción nuestra). No obstante, para este trabajo no tenemos en cuenta esta distinción, en primer lugar porque en nuestra lectura tomamos el efecto de lo siniestro que se produce por el encuentro entre cualquier

interesa rescatar el interés de los autores por lo movilizante del reconocimiento de que hay otrxs mirándonos, o a fin de cuentas, de que hay otrxs. La noción de lo sobrenatural surge para Viveiros desde una reflexión sobre el estado como un aparato de captura que monopoliza la agentividad distribuida en el cosmos. Para ciertas identidades de Brasil, un encuentro con la policía puede ser una experiencia de "sobrenaturaleza" similar a la de un encuentro con un jaguar en la selva (ambos son encuentros de dos "especies" diferentes en los que una corre el riesgo de perder su propia humanidad). Lo sobrenatural, entonces, es relativo a cada cultura. En este punto, afirma: "Lo que se podría llamar sobrenaturaleza tal vez sea, pensé, esa experiencia propiamente política del combate entre puntos de vista y el problema de cómo hacer frente a la posibilidad de captura del punto de vista de un sujeto por un punto de vista más poderoso" (2013: 171).

Relaciones de poder, entonces, que en los cuentos observamos en la forma en la que, como dijimos al principio, lo sobrenatural es siempre concebido como tal desde el punto de vista del *outsider*, esa persona que llega a determinado lugar y se encuentra con algo extrahumano que excede su visión del mundo. La importancia del punto de vista se vuelve un elemento central a la hora de leer textos literarios, ya que nos hace pensar en cómo desde nuestra mirada occidentalizada numerosos fenómenos que concebimos como sobrenaturales (y leemos en los textos como fantásticos), para otras cosmovisiones son posibles y esperables. Por ejemplo, reconocer entidad o poder en la tierra, algo que es común y necesario para los pueblos originarios de Latinoamérica. Si nos permitimos no reducir la interpretación de "Bajo Tierra" al elemento fantástico, y pensamos, en cambio, en la posibilidad de reconocer agentividad en las fuerzas telúricas, podemos leer la participación de la tierra en la desaparición de lxs niñxs como una imaginación

tipo de fuerzas humanas/no humanas que produzcan las imaginaciones del antropoceno (no solo referidas a fenómenos climáticos), y en segundo lugar porque la noción de lo sobrenatural desde los aportes de Viveiros de Castro y Valentim también excede la lectura que se restringe a seres que surgen de imaginaciones humanas y antropocéntricas (un fantasma, un vampiro, un hombre lobo, etc.), y lo piensa en cambio como una experiencia política.

literaria sobre una "venganza" posible, en la que un territorio que es saqueado devuelve a los humanos la cortesía.

Tras leer a Viveiros de Castro, Valentim dirá sobre lo sobrenatural: "'Lo sobrenatural no es el imaginario, no es lo que sucede en otro mundo, lo sobrenatural es aquello que casi-sucede en nuestro mundo, o mejor, a nuestro mundo, transformándolo en un casi-otro mundo'" (Viveiros de Castro, 2008, como se citó en Valentim, 2018: 7) y luego agregará: "De hecho, el concepto de sobrenaturaleza presenta enorme rendimiento para describir procesos ontocosmológicos que escapan a la conceptualización moderna en la medida en que tienen lugar en la intersección de diferentes "naturalezas-culturas" (Valentim, 2018: 7-8). El concepto de "sobrenaturaleza" como una categoría de gran rendimiento nos permite, de este modo, enriquecer la problematización naturaleza/cultura que venimos trabajando, ya que en este "problema de puntos de vista", en el que lo que para algunxs será la naturaleza, para otrxs será cultura (y viceversa), podemos pensar los mundos ficcionales en los que "naturaleza" y "cultura" se fusionan en procesos de constante semiosis, entrelazándose en un universo en el que es difícil distinguir un término del otro, como mundos sobrenaturales.

Asimismo, nos interesa subrayar la idea de aquello que "*casi-sucede* en nuestro mundo, o mejor, a nuestro mundo, transformándolo en un *casi-otro* mundo". Retomamos ese casi, que remite a la incompletud, porque nos sitúa en un umbral entre dos mundos, en el que el resto del otro mundo no puede describirse ni experimentarse del todo porque lo observamos desde el margen, o en el caso de los cuentos, desde la perspectiva narrativa del visitante que llega desde otro lugar, quedando siempre una reserva del orden de lo incognoscible. Ese *casi* también se logra en los textos a partir del procedimiento de la alusión, mediante el cual se refuerza el efecto de lo "siniestro" y la extrañeza que produce la presencia de ese otro punto de vista, de esa fuerza ajena que nos remite al equívoco ontológico en el que radica lo sobrenatural. Las pestes "casi" se comen a Gismondi, la criatura que la pareja tiene "durmiendo" en el dormitorio "casi" acaba con Pol, la naturaleza del viejo y su vínculo con lo que sucedió con lxs niñxs "casi" se

revela cuando observamos sus uñas: en todos los relatos la construcción del suspenso instala la inquietud, la duda. Ese otro mundo que ingresa a la ficción, esos seres no humanos dotados de agentividad, nunca se revelan del todo, nunca clausuran su sentido. No podemos reponer el grado de reserva e incertidumbre que habita detrás de ese mundo "casi" conocido, porque la literatura no está para darnos respuestas, para determinar en qué consisten esas otras formas de vida, pero sí para imaginarlas, escribirlas, interrogarlas.

En la noción de lo sobrenatural citada previamente, Viveiros plantea: "¿De quién es el punto de vista? ¿Este mundo es el mundo de quién?". La disputa entre dos mundos, en la que uno se impone a riesgo de disolver el otro, nos remite a un interrogante que también se hacen quienes piensan el nuevo panorama que plantea el antropoceno: la pregunta por la habitabilidad. ¿Qué formas hay de habitar este mundo, en el que la conciencia de que no somos los únicos no puede seguir siendo postergada? ¿Es posible resignificar nuestros modos de vivir, reconocer a otras especies, establecer alianzas, pensar nuevos tipos de comunidad? ¿Puede el encuentro con lo no humano desplazarse de lo "siniestro" y producir otros tipos de significación? Si lo pensamos a partir de los escenarios que se construyen en los cuentos de Schweblin, las conclusiones serán poco optimistas. Basta con observar los tres finales:

> Gismondi retrajo la mano. Vio en quienes lo miraban una expresión que, al principio, no alcanzó a entender. Entonces sintió, profunda en el estómago, la herida tajante. Cayó de rodillas. Había dejado que se desparramara el azúcar, y el recuerdo del hambre crecía sobre el valle con la furia de las pestes (Schweblin, 2017: 83).

> Me quedé unos minutos para verlo alejarse. Forcé la vista deseando encontrar algún detalle revelador. Solo cuando su figura se perdió del todo en la noche, regresé al auto, prendí la radio, y me alejé a toda velocidad (108).

> (…) nos alejamos. Lo miro para detenerlo pero él respira agitado; las manos tensas aferradas al volante. Examina

> hacia los lados el campo negro, y hacia atrás por el espejo retrovisor. Deberíamos bajar la velocidad. Podríamos matarnos si un animal llegara a cruzarse. Entonces pienso que también podría cruzarse uno de ellos: el nuestro. Pero Pol acelera aún más, como si desde el terror de sus ojos perdidos contara con esa posibilidad (139).

En todos los textos los personajes sobre los que recae la perspectiva terminan, inevitablemente, deseando no estar ahí. Gismondi es atacado por las pestes, y si bien no tenemos certeza de su destino, el relato termina con el funcionario derrotado, de rodillas. En cuanto a los otros dos cuentos, los finales se construyen a modo cinematográfico, recreando la clásica escena de una huida despavorida. Si bien el minero, poco interesado en su interlocutor, se marcha tras contar la historia, el conjunto de situaciones anómalas ha provocado el temor suficiente para que el viajero decida huir a toda velocidad. De la misma manera, no sabemos qué es lo que ve Pol en su habitación, pero sí que fue lo suficientemente espeluznante como para hacerlo huir de su hogar, espantado por lo que alguna vez deseó. De modo que, como señalamos en un principio, estos encuentros toman la forma de lo "siniestro" porque se constituyen como una amenaza, la incertidumbre es leída como peligro. Sin embargo, mientras que en muchos escenarios de la vida cotidiana es el humano el que ante la aparición de fuerzas no humanas intenta imponer su punto de vista, acá hombres y mujeres acaban por irse, dejando ese mundo que a sus ojos se presenta como terrorífico.

"¿De quién es el punto de vista? ¿Este mundo es el mundo de quién?" A nuestro modo de ver, la literatura efectúa un desplazamiento sobre esta pregunta. No hay en los textos literarios movimientos de apropiación y de opresión, sino que, por el contrario, se construyen como un espacio en el que se hace mundo. "Hacer mundo": si lo sobrenatural es la intersección en la que un mundo se transforma en un casi otro mundo, la literatura se presenta como un lugar privilegiado para diluir esos límites y construir mundos nuevos. Ghosh señala el peligro de que nuestro tiempo sea recordado como la era del gran desvarío: una época en

la que el arte y la literatura hayan fallado en señalar las huellas de un mundo cuya esencia ha sido alterada[5]. Sin embargo, en la literatura argentina y latinoamericana nos encontramos con un número cada vez mayor de lo que podríamos llamar imaginaciones del antropoceno: ficciones que piensan escenarios en los que, tras el impacto del humano, el mundo ha sido trastocado para siempre.

Hay dos señalamientos que consideramos fundamentales en la noción de antropoceno. Uno, la advertencia de que existe una crisis del cambio climático que está afectando al mundo tal como lo conocemos y que a esa crisis la ha ocasionado nuestra especie. Dos, que pensarnos como especie afecta nuestro sentido de los llamados universales humanos y nos obliga a revisar la forma en que hemos comprendido nuestra historia (Chakrabarty, 2009). Experimentarnos como especie implica también comprender que no somos lxs únicxs que habitamos el planeta. Numerosos eventos nos confirman una y otra vez algo que otras sociedades comprenden hace tiempo: no estamos solxs y nunca lo estuvimos.

En este trabajo leímos "Bajo tierra", "En la estepa" y "La furia de las pestes", tres cuentos que proponen imaginaciones en torno a lo sobrenatural. Nos interesa particularmente la forma en la que Schweblin construye universos en los que la vida no se circunscribe a lo humano, sino que zigzaguea a lo largo de los textos en formas anómalas, múltiples, contagiosas, que establecen constantes procesos de semiosis. Reconocer, en elementos que creíamos inertes, la capacidad de agencia y conciencia nos permite reconfigurar imaginarios de nuestra cultura y repensar, por ende, nuestras prácticas y modos de leer. Quizás gran parte de las fuerzas democráticas de la literatura no residan solamente en su trabajo sobre lo social, sino también en su capacidad de inventar otras

[5] "Cuando los lectores y visitantes de museos se interesen por el arte y la literatura de nuestro tiempo, ¿no buscarán con urgencia rastros y presagios del mundo alterado que heredaron? Y cuando no los encuentren, ¿qué deberán —o qué podrán— hacer, más que concluir que la nuestra fue una época en la que la mayoría de las formas de arte y literatura se vieron arrastradas a formas de ocultamiento que impidieron a la gente reconocer la realidad de su difícil situación? Es muy posible, entonces, que esta era, que tanto se enorgullece de su autoconocimiento, llegue a ser conocida como la época del gran desvarío" (2016: 17, traducción nuestra).

formas de habitar el mundo. Desde esta perspectiva creemos que, a su modo, la literatura sí se encarga de pensar lo impensable y, de ser así, no tendremos tanto que reprocharle en un futuro.

Bibliografía

Chakrabarty, D. (2009): Clima e historia: cuatro tesis. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, *31*, 51-69.

Ghosh. A. (2016): *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable,* India, Penguin books.

Kohn, E. (2021): *Cómo piensan los bosques*, Argentina, Hekht.

Moraña, M. (2017): *El monstruo como máquina de guerra*, España, Iberoamericana.

Valentim, M.A. (2018): Naturaleza (Traducción de Isabel Naranjo) en *Extramundanidade e sobrenatureza*, Cultura e Barbárie editora.

Viveiros de Castro, E. (2010): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires, Katz.

Viveiros de Castro, E. (2013): *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta limón.

Corpus literario

Schweblin, S. (2017): La furia de las pestes, en *Pájaros en la boca*, Buenos Aires, Literatura Random House, 79-83.

Schweblin, S. (2017): Bajo tierra, en *Pájaros en la boca*, Buenos Aires, Literatura Random House, 101-108.

Schweblin, S. (2017): En la estepa, en *Pájaros en la boca*, Buenos Aires, Literatura Random House, 129-139.

Resonancia en el caos: desequilibrios y transformaciones afectivas y perceptivas[1]

Resonance in chaos: Affective and perceptual imbalances and transformations

Jhesmin S. Peña[2]

De igual manera que la vida y la muerte están en equilibrio entre ellas, asimismo lo hace la tristeza y la alegría.

Joseph Bastien

Resumen

Este ensayo explora desequilibrios afectivos en tanto conflictos relacionales intra-activos. A través de la elaboración de una etnografía novelada se narra un fractal ontográfico compuesto en el que ciertas intra-acciones, –marcadas por relaciones conflictivas con sustancias y procesos de reconfiguración afectiva anímica y corporal– ponen de manifiesto la forma en que sucesos como la experimentación de desequilibrios afectivos, así como el

[1] El presente ensayo gatilló la emergencia de una tesis de maestría realizada por elx autorx de este texto, en la que se despliegan los temas aquí tratados con mayor profundidad y extensión.

[2] Es antropóloga de la Universidad Mayor de San Andrés e investigadora del Laboratorio de estudios ontológicos y multiespecie en el Instituto de Investigaciones Científicas de Antropología y Arqueología UMSA (ONTOLAB/MUTIESP IIAAUMSA). Actualmente está estudiando una maestría en antropología en la FLACSO-Ecuador.

Recibido 28-02-2025 – Estudios Posthumanos, Año 4, Número 1, (2025), ISSN: 2953-4089, 154-175 – Aceptado 20-05-2025.

despliegue de las atenciones perceptuales de lo no evidente en la realidad, están inmersos en una rizosfera ecocosmológica multiescalar. El análisis se centra en el continuum entre experiencias de sufrimiento y momentos de rito y encuentro, reflejando la complejidad de la comunicación interespecie en situaciones afectivas límite.

Palabras clave: Desequilibrio, interespecie, afecto, percepción.

Abstract

This essay explores affective imbalances such as intra-active relational conflicts. Through the elaboration of a novel ethnography, a composite ontographic fractal is narrated in which intra-actions, marked by substance abuse, processes of self-destruction and intimate conversations, reveal how events such as the experience of affective imbalances, as well as non-obvious perceptions of reality, are embedded in a multi-scale ecocosmological rhizosphere. The analysis focuses on the continuum between experiences of suffering and moments of ritual and encounter, reflecting the complexity of interspecies communication in borderline affective situations.

Keywords: Imbalance, interspecies, affect, perception.

Introducción

El presente ensayo se adentra en la experimentación de desequilibrios afectivos, así como en la experimentación de comunicaciones interespecie. Ambos son manifestaciones de conflictos relacionales que afectan profundamente la vida de quienes los experimentan. De esta manera, existentes no humanxs como *anchanchus* se presentan afectando la integridad corporal y afectiva de lxs humanxs con quienes se relacionan. En este sentido, el caos constituye la rizosfera (Deleuze y Guattari, 2020) relacional

en que humanxs, no humanxs y más que humanxs nos encontramos situadxs, a través de una ecocosmología (Århem, 2001) multiescalar que se mueve a través de dinámicas de predación y cuidado mutuo (Surrallés et al., 2009). En este caos emergen resonancias relacionales intra-activas (Barad, 2012 y 2003) que pueden devenir en desequilibrios o equilibrios, flujos o estancamientos.

Las experiencias relatadas en el fractal ontográfico compuesto[3] descrito a continuación ponen de manifiesto que los desequilibrios afectivos, así como el incumplimiento de protocolos relacionales en los entramados comunicacionales multiespecie, pueden generar sufrimiento, entre otras afecciones intensas y a su vez, pueden devenir catalizadores de metamorfosis profundas. A través de episodios de confrontación y rituales se narran experiencias emergentes en la cotidianidad, mediante las cuales las protagonistas de este ensayo logran trascender sus propios procesos de crisis (desequilibrio intenso), abriendo paso a procesos de reequilibrio afectivo, no inmutable. En ese sentido, se consideran a las experiencias comunicacionales interespecie como procesos dinámicos que, a pesar de su complejidad, ofrecen una vía hacia la metamorfosis y la constitución de la persona.

Para la investigación que subyace a este ensayo, se llevó a cabo un trabajo de campo que constó de 279 intra-acciones entre diciembre de 2022 y octubre de 2023 a través de las cuales la investigadora formó parte constante, consecuente y recurrente de la vida de personas que son parte de la multiplicidad sexo-genérica, así como la de pluralidad étnico-racial de La Paz y El Alto, Bolivia. Por ello, se apostó metodológicamente por el hacer de una ontografía en clave afectiva que pone en diálogo y tensión a la etnografía novelada y la autoetnografía, pretendiendo trascender las dicotomías emic/etic, yo/otrx, personal/privado, vida cotidiana/fenómeno trascendental. Llegando a la concreción de este

[3] Fractal Ontográfico Compuesto es una propuesta de ejercicio narrativo ontográfico realizada por elx autorx de este texto, se desarrolla el concepto en un artículo corto que ahora está en proceso de evaluación en una postulación a revista. Concretamente busca llevar la narración etnográfica a un nivel multisensorial, multisituado y multiespecie, a la vez que pretende dar cuenta del devenir no lineal del tiempo y de la escritura.

ensayo, en donde se revisan dos experiencias afectivas límites emergentes en este basto entramado intra-activo.

El análisis desplegado respecto de los sucesos narrados se hace sobre una base teórica, epistemológica, filosófica y ontológica emergente en matrices filosóficas antiguas. Estas matrices filosóficas tienen un abordaje rizomático de procesos conflictivos de relacionamiento interespecie más allá de fronteras étnico-culturales, de ahí que "un campo de aplicación posible" de este análisis sobre el desequilibrio afectivo y los padecimientos consiguientes es La Paz, entre jóvenes que no necesariamente se consideran miembros de ninguna adscripción étnico-identitaria. Por ello, este es un esfuerzo que busca ir más allá de discontinuidades étnicas, culturales, económicas, históricas y políticas y se centra en continuidades ontológicas.

En este sentido lxs autorxs de la base teórica sobre la que se fundamenta el análisis de los sucesos relatados en este ensayo, no son únicamente lxs humanxs que describen estas formas de experimentar los mundos posibles [Arhem, Allen, Surrallés], por tanto lxs autores de este entramado filosófico son en si mismxs las perspectivas multinaturalistas makuna, candoshi, achuar y aymara, es decir, humanxs, no humanxs y más-que-humanxs que están configurando la realidad del mundo que está siendo experimentado.

Anchanchu

Un día un anchanchu se subió a una amiga mía. La criatura la había estado habitando de manera tal que la humana actuaba en consecuencia con lo que la criatura deseaba, aunque ello significase un deterioro material de su cuerpo. En algo de eso nos parecíamos, durante años habíamos estado empeñadas, cada una en su propio camino, en autodestruirnos de la manera más intelectual posible. La semejanza subyacente que nos unía en estos procesos autodestructivos era generar relaciones abusivas y conflictivas entre sustancias primordiales, como la coca, el alcohol y el tabaco.

Nos unía a su vez una opinión compartida sobre la autocompasión y sobre el situarse en clave de víctima, comprendíamos que las dependencias que nos llevaron al sostenimiento de relaciones abusivas no son otra cosa que problema nuestro, un nuestro que va más allá de cualquier noción de individualidad que hayamos podido construir a lo largo de nuestras lecturas y conversaciones.

El día que supe que un anchanchu había habitado su cuerpo, fue el primer día que entablamos una charla larga, a pesar de que en repetidas ocasiones nos topamos en los bares de La Paz, así como en encuentros de poesía o de difusión de investigaciones LGBTIQ+. Ella ha logrado un alto reconocimiento en los círculos literarios y poéticos de la ciudad, transitó sus estudios universitarios en dos carreras simultáneamente y cuando llegó al proceso de elaborar dos tesis paralelas aterrizó en el grupo de estudios del que yo era parte.

Las mañanas en las que el grupo de estudios se reunía, nos encontrábamos para confluir en un tiempo-espacio dedicado al debate y la reflexión, tales reuniones intensas de intercambios extenuantes, eran guiadas por un deseo y placer compartido de lxs miembros por acceder a conocimientos profundos, complejos, enmarañados. Durante las tardes caminábamos por las calles del barrio de Sopocachi terminando de digerir los diálogos entre almuerzos, charlas y risas.

Joan llegó aún más tarde que yo esa mañana, pues cursaba taller de tesis más temprano, en cuanto abrió la puerta nos saludamos con un gesto y continuamos con el hilo del debate, ella siempre participaba y esa mañana no fue la excepción. Cuando concluyó la sesión nos dirigimos ambas en compañía de una tercera compañera a la plaza del Estudiante, un redondel ubicado a pocos pasos de la universidad; teníamos hambre y nuestra tercera compañera tenía almuerzo en casa, así que nos dejó solas, y nos dispusimos a buscar comida. Caminamos un rato más hasta que dimos con el *Latinos*, un espacio que durante la noche era bar, pero a mediodía se convertía en pensión. Nos quedamos a comer ahí a pesar del calor inmersivo del lugar abarrotado por la clientela y a

pesar del mal humor del mesero, puesto que era el único lugar que facturaba el almuerzo en los alrededores.

Mediante una espesa sopa de sémola comenzamos una plática dirigida por ella, hablamos sobre lo que leíamos, lo que veíamos, cosas de la vida cotidiana, cómo nos concebíamos a nosotras mismas. Varios vendedores de cositas pequeñas como dulces y menesteres de ese tipo habían entrado al restaurante a lo largo de nuestra plática y a ninguno le habíamos comprado nada, finalmente entró un mendigo pidiendo dinero. Joan lo miró directamente a los ojos y le dijo que no sin chistar, sin compasión, pena, asco, aparentemente sin ningún sentimiento. Entonces él pidió pan y Joan le alcanzó el pan que reposaba en la mesa y que no iba a ser comido por nosotras. Nunca había conocido a nadie que mirase a los mendigos a los ojos con tanta profundidad, yo misma me avergonzaba de no poder hacerlo, algo en esa mirada me gritaba «*ayahuasca*», aunque no pude precisar de dónde venía ese grito, tampoco pude evitar quedar impresionada.

En medio de esa plática preguntó por mi ex. Aunque "la investigadora" era yo, era ella quien me entrevistaba; yo me había tornado en objeto de su atenta observación, así como todo lo que con ella interactuaba.

—Salías con un músico ¿no?

—Sí — respondí evasiva, llevándome comida a la boca.

—¿Ya fue?

—Ya fue.

—¿Por qué?

Lo dudé por media fracción de segundo, por alguna razón algo me bloqueaba la capacidad de eludir la verdad al hablar con ella. La respuesta cotidiana a esa pregunta era un clásico «no nos entendíamos» o, en los casos en los que deseaba revelar más sobre mi intimidad, la respuesta se elaboraba en tanto «no estábamos listos» pero la verdad era mucho más incómoda.

Era una verdad que no le platicaba a cualquiera, salvo a mi psicóloga y a personas muy, muy cercanas, pero nuevamente algo me impedía mentirle a Joan, nuevamente el eco de «ayahuasca» sonó en el fondo de algún rincón de mi cuerpo y lo conté sin más. La asociación de la ayahuasca con la imposibilidad de mentirle deviene de su profunda conexión con la planta maestra. Planta y humana están intrincadamente consustanciadas.

Una charla anterior había girado ya en torno a que yo podía enamorarme prácticamente de cualquier persona. Lo que me resulta atractivo en humanxs no son tipos específicos de particularidades, sino llegar a conocer las particularidades en cuestión, sea cuales fueran ellas; el concepto que emergió en nuestra charla fue el de «tras bambalinas». Esto devino en tener muy poco cuidado en un proceso de selección de intereses sexoafectivos, siendo así que, había resultado recientemente en un proceso relacional altamente conflictivo que detonó, entre otras cosas, desequilibrios ya preexistentes de mis afectos.

- Es que estoy loquita –respondí finalmente, sintiendo que era imposible no decirlo de esa manera y continué con la historia de cómo intentaba saltar del quinto piso cada mes, hasta que finalmente él se cansó de verme queriendo morir – y algo habrá tenido que ver, porque desde que terminamos no he vuelto a querer botarme del quinto piso.

- Porque ya no había quién viera tu show tras bambalinas.

Ninguna respuesta a mi dramático devenir casi suicida fue tan mordaz y certera como la de Joan Villanueva. Conocer a alguien que te entienda tan transparentemente es un lujo relacional de la humanidad.

- Probablemente –afirmé, clavando la mirada en mi plato.

- – ¿Por qué te quieres botar? ¿te sientes basura? –preguntó ella sin chistar nuevamente. Miré al horizonte queriendo inventar alguna respuesta que no conseguí inventar, y devolviendo la mirada a mi plato respondí.

– Ocasionalmente.

Ya que me había transparentado, era el turno de Joan: Ella se había transformado mucho en los últimos años, especialmente gracias a un cambio radical con sus procesos co-sustanciales, antes, según afirmaba, era alcohólica. Una serie de cosas le habían sucedido que se parecían mucho a cosas que me habían sucedido, entramados de afectividad intensa en los que se ponía en juego la integridad corporal afectiva y anímica de todo el entramado relacional que nos atravesaba. Así, el accionar abusivo la había conducido a una relación de predación en la que las sustancias la consumían con una voracidad exponencial a la violencia con la que ella acudía a ellas, generando de esa manera problemas con el entorno y consigo, deviniendo en lo que luego denominó un "brote esquizofrénico".

– En serio escuchaba voces.

Esta nociva relación con el alcohol y otras sustancias la había conducido, entre otras cosas, a malas relaciones romántico-afectivas; a lo largo de su vida había participado en dos relaciones monógamas, ambas largas y profundas, pero una de ellas había sido duramente tortuosa.

– Era muy egoísta, yo estaba mal, pero de todas formas quería estar con ella.

Muchas cosas habían tenido que pasar para que Joan llegara a sostener relaciones respetuosas con sustancias complejas. Entre ellas, el despacho del anchanchu que se había instalado en su cuerpo, para lo cual había acudido a la ayuda del tío Genaro. Dicho más-que-humanx había comenzado a habitar el cuerpo de la joven pocos años atrás, no había estado con ella desde su nacimiento; la característica más evidente para dar cuenta de este fueron los procesos de autodestrucción inducidos voluntariamente, no solo a través de relaciones conflictivas con sustancias, sino a través de una violencia exponencial que ejercía sobre otras personas, personas a las que amaba, y sobre sí misma.

– No me gustan mucho los anchanchus, tengo un amigo que los llama, trabaja con ellos. A mí no me gustan mucho –dijo ella, yo asentí sin emitir juicio de valor sobre ellos– Tal vez tu tengas un súcubo metido –me advirtió cuando terminamos de comer y comenzamos a levantarnos para ir hacia Sopocachi.

– Sí, a veces he pensado que soy un súcubo.

– No creo que tu seas un súcubo, pero tal vez tienes uno.

– Puede ser, aunque no creo –en verdad sí creo.

Mientras caminábamos por el atrio de la universidad emergió una historia respecto de su linaje, al parecer el devenir de este tenía que ver con fenómenos poco agradables de su vida; entre otras cosas, hacia un tiempo había podido desbloquear su habilidad para llamar dinero, una habilidad que al parecer siempre poseyó, pero no podía desarrollar hasta quitar algunos bloqueos correspondientes, entre los cuales estaba el anchanchu que la cohabitaba.

Los bloqueos emergieron con las acciones de uno de sus antepasados. Alguien de su familia había matado a alguien y esa deuda estaba sin pagar. Las deudas de sangre son de las deudas más importantes a saldar en el linaje para propiciar un ordenamiento cósmico equilibrado. Siendo ella hija única de la última generación, la "maldición" recaía directamente sobre ella. Por fortuna había ya resuelto ese asunto.

Una serie de encuentros con ayahuasca, unas pastillas para tratar las adicciones, un par de gatos, y algunas psicoterapias después, Joan estaba como nueva, de pronto –es decir tras un proceso de reequilibrio que le tomó años– era otra persona. Ahora sentía que no iba a autosabotearse como antes, al mismo tiempo, sentía que todo era posible, incluso lo que consideraba más imposible, como ganar una beca en Harvard o devolver a lxs muertxs a la vida.

Los procesos de sanación-reequilibrio a los que se sometió fueron radicales y agresivos, los tomó con naturalidad y entereza y, superó sus propias maldiciones, las autoimpuestas y las heredadas. Ese día llegué a notar que era en verdad distinta a otros humanos. Nos acompañamos hasta un café en donde yo comencé a escribir y ella comenzó a leer, luego de un rato se fue dejándome en mi labor y con muchas reflexiones revoloteando en la cabeza, pensamientos que continuarían resonando a lo largo de la vida.

Lxs más-que-humanxs, –es decir, existentes situados en un grado jerárquico predatorio en relación a lxs humanxs en el entramado multiescalar– pueden entablar con lxs humanxs relaciones conflictivas o de colaboración, así como de afecto en diferentes grados de intensidad, tanto placenteros como displacenteros, tanto evidentes como no evidentes. Para lxs humanxs, el desgaste, la fatiga, el deterioro acelerado del cuerpo, las percepciones de la realidad no evidente que guían a una intensificación de conflictos o de malas intra-acciones están estrechamente vinculadas con desequilibrios relacionales.

En general es deseable que las relaciones con lxs más-que-humanxs, no-humnaxs y otrxs-que-humanxs se mantengan en equilibrio, para lo cual se precisa que sean siempre restauradas a través de encuentros en el que se confluye dividualmente para regenerar el cuerpo, el ánimo y el afecto, algunos de estos encuentros pueden ser contextualizados en ritos, los cuales, no obstante, no pueden reducirse únicamente a un proceso de "sanación" ya que en ellos confluyen elementos como sentimientos, pensamientos, emociones, sensaciones y percepciones mas allá de dicotomías morales del estilo bien/mal, bienestar/malestar, por lo cual, fluctúa tanto el sufrimiento como la alegría, el alivio y el dolor, el miedo y la esperanza, etc., así como fluctúan las imágenes, los olores, los sentires, las temperaturas, etc. Del mismo modo ningún rito garantiza en sí, una cura o una muerte, lo que propicia es un encuentro.

Encuentro que, por otra parte, resultó muy fructífero en el caso de Joan. Mientras escribo esto, ella se encuentra en un estado deseable de bienestar, ha renunciado a sus vicios en un alto

porcentaje, equilibra su habitar en la tierra con las sustancias de forma mucho más respetuosa que en el pasado y consiguientemente, su estado de salud en sentido afectivo, anímico y corporal han mejorado notablemente.

- Es como si estuviera en modo fácil –asegura Joan con brillo en las mejillas y una ligera sonrisa esbozada.

Entramados relacionales

Comencé a buscar formas de atender a las múltiples dimensiones de mi existencia cuando murió la parte de mí que quería desesperadamente saltar por un balcón del quinto piso de un edificio. Y yo seguía viva después de todo, así que me tocó encarar la vida y lo único que sabía realmente era que no sabía cómo mantenerme viva sin experimentar la constante necesidad casi irrefrenable de hacerme daño.

Buscando entender lo que me ocurría, acudí a una lectura de coca hacia finales del 2022. Me concentré en el camino que creí que debía seguir en lugar de en los concejos de la psicoterapia. Durante la ceremonia, entablamos una seria discusión con algunxs más-que-humanxs para intentar atender a la pregunta de "¿Quién estaba depredándome?", ¿acaso se trataba de un mal de envidia, de la pérdida del ajayu, de una deuda no resuelta? La coca no miente, resultó que era yo misma.

Yo me ponía una traba tras otra, nadie en particular deseándome el mal o lanzándome envidia o habitando mi cuerpo sin mi permiso, era únicamente yo que no estaba siguiendo mi estrella de la manera en que debía seguirla, a pesar de mis esfuerzos. En el entramado ecocosmológico en el que nos situamos, la estrella corresponde al humanx guiándole en su camino de vida, alumbrando sus potencialidades y haciendo brillar sus virtudes.

De pronto, las acciones recurrentes de decenas o quizás incluso cientos de generaciones en mi linaje vinieron a mi accionar cotidiano, no solo abusaba de mi relación con sustancias complejas

–como lo hacían algunos de mis antepasados que se aproximaron y en algunos casos, transgredieron la demencia, además estaba combinando los flujos predadores y, por tanto, acelerando el deterioro de mi cuerpo afectivo. Me sentía cada vez más enferma, de una enfermedad que no se percibe a simple vista, una de esas relaciones que se entablan, en efecto, con lo no visible. Estaba volviéndome vacía, vaciándome a plan de drenado. Vacío no es un término apropiado para la nada, pues la nada es el todo, y el vacío es, en realidad, lo que experimentamos, la materia, la no materia o la materia que se siente como no materia.

Complejo escenario de acción de sustancias en cantidades ingentes corriendo por el torrente sanguíneo de la humanidad, se presenta generando un enmarañado rizoma afectivo. Emergen, entonces, situaciones fuera de control, fuera de la voluntad personal, experiencias que lejos de experimentarse como subjetivas o abstractas, se sienten de forma material hondamente en los huesos y en los órganos del sistema digestivo y nervioso, paralizando el cuerpo y haciendo colapsar la maraña afectiva condensada intensamente.

Seis meses después de mi último intento, un profesional de la salud mental me dio el alta de psicoterapia. En seis meses mi devenir transcurrió desde estar a un paso de psiquiatría a ser dada de alta. El secreto quizás estuviese en la meditación, en la respiración, en el agua… en el cambio de relaciones con el alimento.

En verdad mi sistema nervioso central y periférico fue completamente regenerado, así como mi sistema digestivo y respiratorio; mi cuerpo afectivo murió en efecto y renació con nuevas células, nuevos pensamientos, sentimientos y percepciones. No lo buscaba precisamente, pero ocurrió de esa forma para que yo pudiera sobrevivirme a mí misma.

En realidad, no había ningún secreto, a lo largo de esos seis meses mi sensación perpetua de violencia, mi rabia mal reprimida, mi sentimiento de soledad, mi sentimiento de no encajar en el mundo, así como mis nociones de lo que es “real” o “verdadero” se disolvieron paso a paso, sin poder saltar a soluciones mágicas o atajos hacia el bienestar. De a poco aterricé finalmente en una

confrontación con aquello que me hacía sentirme así, triste, miedosa, iracunda, lánguida, con ganas perpetuas de morir y de lastimarme.

Fue precisamente Joan quien –al dar el último de esos pesados pasos– me abrió las puertas que me condujeron hacia el siguiente estadio, el posterior a la muerte, después de la agonía y el sufrimiento.

De un abordaje transespecie

En este ensayo no se considera que la experimentación de brotes de esquizofrenia esté relacionada con experiencias alucinatorias, en el sentido de que no se considera a la esquizofrenia como una patología que hace que el humano que la atraviesa experimente situaciones de irrealidad. Por el contrario, se propone que lo que se experimenta en estos procesos son relaciones interespecie displicentes no controlados. A su vez, a lo largo de la sección narrativa, se pone de manifiesto que estos procesos relacionales interespecie pueden acontecer también en marcos placenteros, o al menos no conflictivos que propician reequilibrios de devenires desequilibrados.

De la misma manera, no se experimenta la tristeza y el miedo consecuentes y generalizados como procesos de depresión o ansiedad. Esto conlleva un entendimiento de los sucesos narrados no como devenires patológicos diagnosticables, sino como relaciones desequilibradas, desequilibrios en este caso inducidos por relaciones abusivas. En ese sentido, no estamos ante procesos de enfermedades mentales en sí, sino ante procesos que dan cuenta de flujos desequilibrados en las relaciones que sostenemos entre e intraespecies con humanxs, no humanxs, otrxs-que-humanxs y más-que-humanxs.

Lxs humanxs y más-que-humanxs intra-actúan entre, con y a través de los entramados de los que forman parte en dinámicas no circulares ni lineales que más bien son semejantes a campos gravitacionales, es decir, humanxs se encuentran en un campo

gravitacional yuxtapuesto a los campos gravitacionales en los que se encuentran no-humanxs, más-que-humanxs y otrxs-que-humanxs. La fluctuación comunicacional entre campos puede darse en función de intensidades afectivas en sintonías y resonancias relacionales que pueden emerger en razón de necesidades de satisfacción materiales respecto a algún interés o según algún tipo de dependencia. En este caso la necesidad de no devenir esquizofrenia ni devenir suicidio.

Así se entiende que "La ecocosmología […] implica una sociedad cósmica totalmente interconectada e interdepen-diente" (Århem, 2001: 280). En ese sentido, hablamos de un proceso mediante el cual se reconoce la vida consciente de todas las formas de la materia no humana, desafiando la noción cartesiana de la naturaleza (Allen, 2018: 593). Por ello "el mundo en el que vivimos, Pacha, es una configuración compleja de materia, actividad y relaciones morales" (Allen, 2018: 597), considerando que el carácter moral de las relaciones se sitúa también mas allá de las concepciones antropocéntricas de la dicotomía bien/mal.

El universo y el territorio son entendidos como un espacio social emergente de marañas relacionales de seres primordiales, de ahí surgen también los sitios de poder, entendidos en algunos contextos como sitios sagrados o ceremoniales. Estos sitios existen bajo la tutela de guardianes o dueñxs, y así mismo existen protocolos y tabúes para relacionarse con ellos; del incumplimiento de esos protocolos y tabúes emergen procesos de enfermedad o muerte (Árhem et al., 2004: 240). De esta manera, "humanos, artefactos, y lugares se encuentran (coinciden) en cadenas complejas de autoridad, jerárquicamente organizadas y siempre en peligro de ruptura"(Allen, 2018: 8).

En este entramado la percepción es una potencialidad afectiva no emergente únicamente en la humanidad y no limitada al régimen escópico, es decir, la realidad no se limita a lo que el humano es capaz de percibir evidentemente a través, por ejemplo, de la observación o de sus limitados sentidos y experiencias sensoriales. En ese sentido, "[vivimos] en un mundo lleno de visión, lleno de ojos. Se afirma que cada ser –humano, animal, objetos

inanimados y espíritus– tiene un punto de vista propio que devuelve la mirada" (Allen, 2018: 3).

A su vez, las relaciones interespecie *no* evidentes son asequibles a través de la mediación de algunos elementos *sí* evidentes como comportamientos erráticos, dañinos y violentos (relación con anchanchus), también pueden tornarse visibles a través de percepciones no evidentes de la realidad por condiciones relacionales (esquizofrenia) o a través de relaciones con algunxs más-que-humanxs (ayahuasca). Diluyendo de esta manera las dicotomías materia/no materia, percepción/intelección, realidad/alucinación.

Así se pone sobre la mesa la condición de vulnerabilidad por herencia. Ante un incumplimiento protocolar que rompe el pacto relacional de la cadena trófica al incurrir en crímenes de sangre. Esta herencia posiciona al cuerpo inestable en una situación en la que se está abiertx a la incursión de otrxs agentes no humanxs o más-que-humanxs. Las marañas que entablamos entre el medio a través del sostenimiento de relaciones abusivas o respetuosas estarían de esta manera determinando nuestras experiencias afectivas, así como nuestra percepción de realidades no evidentes.

La Puerta

> Todo comenzó en ninguna parte,
> porque ninguna parte precisamente es
> el umbral del cosmos.

Cuando Joan y su familia se marcharon esa tarde, dejándome con los mejores deseos para el tránsito ceremonial, pasamos a acomodarnos en la sala de estar del guía humano de ayahuasca. Cuando estuvimos todos completos y acomodados comenzamos con las presentaciones. La primera fui yo meramente por estar posicionada a la derecha del guía, se me entregó entonces el instrumento con el que debía presentarme para finalizar diciendo "ajó".

Luego de que todxs nos presentáramos y brindáramos las razones por las que llegamos hasta ese espacio-tiempo, nos encaminamos al armado del altar. El guía comenzó barriendo y limpiando el espacio en el que nos desplegaríamos al tiempo que daba instrucciones para que lxs asistentes fuéramos incorporando al espacio, los objetos que conformarían el nodo relacional que propiciaba el encuentro comunicacional interespecie.

El altar se compuso por una serie de elementos que fueron colocados uno a uno en función de las indicaciones del guía, siguiendo su conocimiento sobre las posiciones de cada elemento. Cuando el altar de la ceremonia quedó dispuesto, nosotrxs lxs humanxs comenzamos a acomodarnos, pusimos nuestras cosas cada unx en función de los lugares que el guía asignaba basándose en un orden que él entendía como equilibrado.

Junto a mí situó a un muchacho que se estaba presentando por primera vez con la ayahuasca, se veía excepcionalmente nervioso y a la vez demasiado entusiasmado, una especie de entusiasmo reprimido que acompañaba a un profundo miedo aún más reprimido. Junto al joven se extendió una mujer alta que solo hablaba inglés y que se mantuvo callada la mayor parte del tiempo a pesar de que su pareja le iba traduciendo todas las instrucciones de la ceremonia.

En medio se situó el guía, ataviado para la ocasión. Pude reconocer solo algunos de los elementos que componían su vestido, el color blanco presente, la faja que le cubría la cintura, el tocado en la cabeza; los demás elementos eran desconocidos para mí, pero estaba segura de que todos jugaron un rol fundamental en nuestro encuentro más allá de mi comprensión simbólica o iconográfica.

Al otro lado del guía se encontraba el hombre que iba traduciendo al inglés para la mujer alta. A diferencia de ella, él se veía sereno y relajado, parecía que no tenía demasiadas cargas que expurgar, aunque sin duda necesitaba la co-sustancia con la planta maestra debido a, como explicó él mismo, recientes casos de confusión y de estrechez emocional y mental; su pelo era gris y él también era muy alto, el principio anímico de su madre lo acompañó durante un largo rato de la ceremonia.

Junto a él en el círculo se encontraba un hombre cuya sola presencia me generaba una sensación de bienestar, ese hombre que parecía amigo del guía o al menos un conocido muy próximo, aunque probablemente todos fuéramos realmente próximos independientemente de la longitud de tiempo de conocernos en esta vida; el hombre se veía aliviado y confiado de haber llegado a lo que él esperaba fuera una "medicina definitiva" respecto a su camino. Lo que le afligía en esta ocasión era desbloquear una serie de trabas emocionales que interferían con sus relaciones humanas más próximas, así como con el flujo que él consideraba apropiado de dinero.

Finalmente, yo me encontraba precisamente en el centro frente al guía. Me posicionaron frente al altar, dándole la espalda a un gran lienzo de Shiva que cubría gran parte del muro. Parecía imposible que ese grupo de personas tuviera asuntos demasiado serios que "sanar", tan tenaces que requirieran de la intervención de una más-que-humana de poder y conocimiento tal como la ayahuasca, pero así era, entre todxs habíamos ido tejiendo y encontrando el camino que nos conducía a este nodo.

– Decimos que venimos con la familia materna del lado izquierdo y con la familia paterna del lado derecho– anunció el guía en función de cómo debíamos presentarnos a lxs abuelxs que en ese momento nos acompañaban. Dando inicio oficialmente al rito.

***

En medio de la euforia del sonido comprendí no solo que las vibraciones eran determinantes de la materia, sino que podíamos en efecto conducir los principios vitales a través de mecanismos profesionales y complejos como los del sonido armónico. Oscuridad, estar en un lugar no lugar, sensación térmica indescriptible, miedo, recostarse en el suelo y de pronto verle, frente a mí, antropomorfizado, el ser que durante un año me había provocado cinco intentos de suicidio.

– ¿Por qué me hiciste todo esto?

– Tú no sabías cuál era tu propio valor.

No me conformé con esa respuesta, quería la verdad, toda la verdad. Después de tanto tiempo viviendo en la tiniebla de mis propios nervios, la respuesta no podía ser tan simple, tenía que decirme qué más le había llevado a hacer de mi vida un infierno insoportable del que solo pude salir no sintiendo nada a punta de pastillas tranquilizantes. ¿Quién era? Decir que era yo misma no bastaría para comprender la complejidad del ser que cinco veces me mató.

Le tomé por el cuello y comencé a zarandearle, pero verdaderamente no podía decirme nada más, de hecho, estaba agonizando y yo estaba siendo violenta con alguien que estaba prácticamente muertx, ya sostenía solamente su carne. La insistencia era en vano, y yo lo sabía, sin embargo, fui irrespetuosa y me dediqué a increparle, sin comprenderle realmente, pero es verdad lo que dijo.

Solo noté que estaba oscuro cuando la luz entró repentinamente por mi lado izquierdo, era una puerta abriéndose. Detrás de la puerta, contrario al espacio en el que estábamos, estaba tan plenamente iluminado y radiante que la luz casi lastimaba debido a su intensidad. Por entre la rendija se asomó Joan de cuerpo entero mirándome a los ojos.

– Apurá –me dijo sosteniendo la puerta abierta para que pudiera pasar.

Tuve que soltar entonces el despojo de piel que sostenía insistentemente en las manos y hacer caso, teníamos mucho que hacer, tenía que darme prisa. Me abrió pues las puertas de un trabajo, de una luz, de un conocimiento, me abrió las puertas para que pudiera pasar al cosmos y trabajar junto a mis maestros en el estar siendo, estaba de su lado y entre ellos me puse a tejer la vida.

Potencialidades y reequilibrios en el continuum corporal afectivo

Estos desequilibrios afectivos son, hasta cierto punto, recurrentes entre personas que forman parte de la multiplicidad sexogenérica. A pesar de que el aspecto sexo-genérico de las dos protagonistas no está expresamente tratado a lo largo de este escrito, tiene su importancia particular. A lo largo de mis investigaciones he empezado a gestar la sospecha de que las personas sexogenéricamente múltiples tenemos una tendencia particular hacia sabidurías de este tipo, es decir, quizás seamos particularmente propensxs al desplazamiento interdimensional, a la percepción no evidente de los aspectos de la realidad y hacia la comunicación interespecie. Otro tanto ocurre con procesos de racialización y etnización, he notado que por alguna razón es popular creer entre los chamanes que las personas negras, quizás especialmente las mujeres negras, tienen una conexión especial o particular con los entramados del cosmos que no se aprecian a simple vista.

Con esta reflexión no se pretende esencializar una potencialidad anímica en un proceso sociocultural como son las asignaciones étnicas y genéricas, ni en un proceso material de existencia, como los son el grado de melanina, o la forma de los genitales. No obstante, me parece importante señalar que en este ensayo tratamos los casos de una mujer que se define a sí misma como aymara postlesbiana y una mujer que se define a sí misma como bisexual postindigena y para-racializada.

A lo largo de este texto, se identifican dos procesos desequilibrados en el *continuum* corporal afectivo inestable: el primero es la situación de vulnerabilidad en la que las humanas se ponen a sí mismas a través de relaciones abusivas con elementos primordiales como el alcohol, el tabaco y la coca; y el segundo, en el que el cuerpo humano se torna en un vehículo relacional de otrx que no es humanx y que tiene sus respectivos intereses y dependencias.

Del entramado relacional ecocosmológico se entiende que no se puede reducir la agencia de más-que-humanxs a procesos de volición individualizada; es por ello por lo que resulta imposible

reducir a la ayahuasca, por ejemplo, a una sustancia medicinal o que cura ansiedad, depresión o esquizofrenia. Por el contrario, se abre la puerta a reflexionar sobre cuál es el complejo entramado predatorio y de cuidado en el que la ayahuasca se mueve, así como, cuáles son las dinámicas a través de las que nos relacionamos con plantas maestras y otrxs más-que-humanxs.

Las plantas maestras formarían parte de la ecocosmología de grandes predadores, no pudiendo reducirse su existencia al rótulo de "predador" como tal, siendo que son quienes a la vez crían, cuidan y devoran. Las mismas pueden tornarse medios específicos de intercomunicación interespecie, de entre ellas sobresale el yagé (Århem, 1990: 111). La ayahuasca, caapi, pinde o yagé confluye en ceremonias a lo largo de la amazonía, los andes y del mundo, es principalmente cultivada entre Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia (Schultes, 2000: 30).

En procesos de comunicación interespecie, los soplos y las ofrendas de coca, rapé, ayahuasca, sangre, humo, etc., no se hacen solo en malocas o residencias "sagradas" humanas, sino en su alterego en el mundo material no evidente. "Y cuando el chamán aquí sopla la coca y el rapé, él está ofreciendo coca y rapé allá, en las malocas de baile de los animales" (Århem, 1990: 111); generando puentes entre diferentes campos gravitacionales, haciendo evidente la simultaneidad y yuxtaposición de los mismos.

Reflexiones emergentes

El propósito de esta investigación es explorar desequilibrios afectivos, que incluyen percepciones de la realidad no evidente desde un abordaje transespecie. Se busca entender cómo los conflictos relacionales intra-activos –incluyendo experiencias de sufrimiento, incumplimientos protocolares, abuso de relaciones de co-sustancia y dificultades comunicacionales– pueden transformarse en procesos de reequilibrio cosmológico. Para ello, este trabajo es crítico respecto de modelos psiquiátricos individualizantes, al proponer una lectura no patológica de la esquizofrenia y la depresión, situándolas en un entramado de

formas de intra-acción interespecie en las que participan seres humanxs, no humanxs y más-que-humanxs.

De esta manera, los desequilibrios afectivos, entre las que se incluyen percepciones de la realidad no evidente, pueden ser tanto fuentes de sufrimiento, dolor y miedo, así como catalizadores de transformaciones profundas que permiten situar estas experiencias más allá de una moralidad individualizada y antropocéntrica basada en placer y displacer.

Se identifican tres procesos principales en este devenir conflictivo, sin que puedan entenderse en una escala lineal de tiempo en términos causa-efecto: 1. Relaciones abusivas entre sustancias y entidades primordiales como alcohol, coca o tabaco, que generan deterioro afectivo corporal; 2. Intra-acciónes con seres más-que-humanxs [anchanchu], quienes pueden afectar al bienestar o malestar de lxs humanxs mediante relaciones predatorias o de colaboración; 3. Intra-acciónes con seres más-que-humanos [ayahuasca], quienes pueden afectar el malestar o bienestar de lxs humanxs mediante relaciones predatorias o de colaboración. El reequilibrio sucede a través de procesos de confrontación, rito y diálogo, donde las personas involucradas encuentran maneras de constituirse y configurarse metamorfoseando continuamente.

Este ensayo no tiene un carácter conclusivo, los análisis aquí elaborados no están basados en certezas inmutables, sino en experimentos procesuales, a su vez, la realidad descrita es metamórfica; en ese sentido, se pretende abrir paso a preguntas emergentes más que a afirmaciones determinantes.

Bibliografía

Allen, Catherine J. (2018): "El Animismo en Los Andes", en: *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*, Cochabamba, Grupo Editorial Kipus, 589-605.

Århem, K. (1990): "Ecosofía Makuna", en: *La selva humanizada : ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Colombia, Fondo Editorial CEREC, 105-22.

Århem, K. (2001): «Ecocosmología y Chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema». *Revista Colombiana de Antropología* 37, 269-288.

Barad, K. (2003): "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28 (3), 801-831.

Barad, K. (2012): "Nature's Queer Performativity", en: *Kvinder, Køn & Forskning*, Nº 1-2 .

Deleuze, G., y Guattari, F. (2020): *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. 2da. ed. Pre-Textos Ensayo 94. Valencia: Pre-Textos.

Schultes, Richard Evans (2000): *Plantas de los dioses: origenes del uso de los alucinogenos*, México, Fondo de Cultura Economica.

Surrallés, A., Álvarez, R. y Descola, P. (2009): *En el corazón del sentido: percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonia)*, Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 272, Lima, IWGIA.

CÓMO NOS HEMOS CONVERTIDO EN POSTHUMANOS

CUERPOS VIRTUALES EN LA CIBERNÉTICA, LA LITERATURA Y LA INFORMÁTICA[1]

N. Katherine Hayles

Te encuentras a solas en una habitación, te acompañan solo dos terminales de computadoras que parpadean en la oscuridad. Utilizas esas terminales para comunicarte con dos entidades alojadas en otra habitación, a las que no puedes ver. Basándote únicamente en las respuestas que las entidades elaboran a tus preguntas, tenes que determinar cuál es el hombre y cuál la mujer. O bien, siguiendo otra versión del famoso Juego de Imitación propuesto por Alan Turing en su clásico artículo *Computer Machinery and Intelligence* (1950), debes decidir cuál de las entidades es humana y cuál es una máquina[2].

Una de las entidades pretende ayudarte a adivinar correctamente. Su mejor estrategia, según lo ha sugerido Turing, será responder a tus preguntas con sinceridad. La otra entidad pretende engañarte. Reproduce los patrones discursivos de su contraparte con el objetivo de confundirte. Tu desafío consiste en formular preguntas que te permitan discriminar entre ambas inteligencias, no por su apariencia corporal, sino por los trazos de su lenguaje. Si fracasas al discernir la inteligencia de una máquina

[1] Traducción del Prólogo del libro de Katherine Hayes (1999): *How We Became Posthuman Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics,* Chicago, The University of Chicago Press.
[2] Hans Moravec (1988), Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence, Cambridge, Harvard University Press, pp. 109-110.

de la inteligencia humana, según Turing, eso será una demostración de que las máquinas pueden pensar.

En el momento fundacional de la era informática, el borramiento de la corporeidad se lleva a cabo de modo tal que la "inteligencia" se convierte más en una propiedad de la manipulación formal de símbolos, que en una acción de la vida humana. Este experimento inaugura no solo una reflexión técnica, sino una inflexión ontológica: se instituye un modelo de inteligencia que se pretende por fuera del cuerpo. Pensar ya no requiere de un sustrato biológico, sino de la manipulación formal de símbolos. En ese sentido, el test de Turing sentó las bases para una agenda basada en las IA (inteligencias artificiales) para las tres décadas por venir. En su empeño por conseguir máquinas capaces de pensar, lxs investigadorxs han borrado una y otra vez la corporeidad en el corazón del test de Turing, dando importancia solo a la generación formal y a la manipulación de patrones informativos. Este proceso contribuyó a definir la información como una entidad separada del soporte material que la contiene, según una definición elaborada por lxs autores Claude Shannon y Norbert Wiener. Desde esa perspectiva, solo se requirió un corto paso para pensar en la información como un flujo autónomo, sin cuerpo, capaz de circular por distintos sustratos, sin que esto signifique su perdida de sentido o forma. Aproximadamente cuatro décadas más tarde, Hans Moravec llevó esta lógica al extremo y propuso en sus escritos que, en esencia, la identidad humana es más un patrón informativo -transferible, reproducible, descargable-, que una realidad corporal. Para él, esa proposición podía ser demostrada descargando la conciencia humana en una computadora e imaginó un escenario diseñado para demostrar que eso era posible. Este desplazamiento radical convierte al test de Moravec en una suerte de heredero filosófico del test de Turing. Mientras que la prueba de Turing fue concebida para evidenciar que las máquinas son capaces de imitar funciones cognitivas tradicionalmente atribuidas en exclusiva a la mente humana, la prueba de Moravec representa un desplazamiento ontológico más radical: propone que las máquinas pueden devenir portadoras de la conciencia humana, que pueden encarnar –en términos funcionales y existenciales– lo que entendemos por "ser humano". Si Turing interrogaba los límites

funcionales del pensamiento buscando establecer si las máquinas podían *imitar* el pensamiento humano, Moravec interroga su localización ontológica preguntándose: ¿puede una máquina no solo pensar como un humano, sino *ser* un humano? La frontera entre lo humano y lo maquínico se torna porosa. Ya no hay exterioridad: el cyborg no es el otro, sos vos.

En la transición de Turing a Moravec, la parte del test de Turing que ha sido históricamente destacada es aquella que distingue el pensamiento humano del pensamiento maquínico. Curiosamente, en la mayoría de las interpretaciones del test, se omite el ejemplo con el que Turing originalmente abre su artículo, que comienza con una pregunta sobre el género, sobre la distinción entre hombre y mujer. Si errar en la distinción entre humano y máquina se interpreta como una validación de la inteligencia artificial, ¿Qué se pone en juego cuando se fracasa en la identificación de género? ¿Qué es lo que se probaría cuando se fracasa al distinguir un hombre de una mujer? ¿Por qué aparece el género en esta escena originaria del encuentro entre humanos con sus sucesoras evolutivas, las máquinas inteligentes? ¿Qué papel juega el cuerpo generizado en este proceso de disolución de la corporeidad y en la posterior fusión entre la inteligencia humana y la maquínica en la figura del cyborg?

En su reflexiva y perspicaz biografía intelectual de Turing, Andrew Hodges sugiere que Turing siempre se inclinó a abordar el mundo como si se tratase de un enigma lógico/formal[3]. De cierta forma, Hodges sugirió que Turing fue ciego al distinguir entre el *decir* y el *hacer*. Turing, en lo fundamental, no comprendía que "las cuestiones relativas al sexo, la sociedad, la política o los secretos no podían ser reducidas a expresiones lingüísticas y disociarse de los cuerpos que la enuncian dentro de un régimen social determinado. Lo que las personas pueden decir está limitado no por su inteligencia para resolver problemas, sino por las restricciones socialmente impuestas sobre lo que puede o no hacerse" (423-424). En una observación muy fina, lo que está sugiriendo Hodges es que

[3] Norbert Wiener, The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society, 2d ed. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954), 103-104.

"la Máquina de Estados Discretos, que se comunicaba únicamente mediante un Teletipo, era como un ideal de la propia vida de Turing: estar solo en una habitación propia, tratando con el mundo exterior únicamente a través de argumentos racionales. Era la encarnación del perfecto liberal ideado por John Stuart Mill, centrado en el libre albedrío y la libertad de expresión del individuo" (425). Sin embargo, la violencia institucional que sufrió Turing en manos del Estado británico que lo sometió a tratamientos hormonales forzosos para "curar" su homosexualidad, evidenció con violencia la importancia del cuerpo en aquel mundo pretendidamente lógico. El conflicto representó, en otra clave, las mismas suposiciones del test de Turing. Su condena y los tratamientos hormonales a los que tuvo que someterse evidenciaron, de forma trágica, la importancia de lo que se hace por sobre lo que se dice en el orden coercitivo de una sociedad homofóbica, con el poder de imponer su voluntad sobre el cuerpo de la población.

A pesar de su agudeza, en la biografía Hodges ofrece una interpretación algo extraña de la inclusión del género, por parte de Turing, en su Juego de Imitación. El género en realidad era, según Hodges, un error o una distracción, "una pista falsa y uno de los pocos pasajes del artículo que no estaba expresado con mucha claridad. El objetivo completo del Juego de Imitación era demostrar que una imitación exitosa de las respuestas de una mujer por parte de un hombre, no prueba absolutamente nada porque el género depende de hechos que no son reducibles a secuencias de símbolos" (415). Sin embargo, en su propio artículo, Turing en ningún momento sugiere que el género sea un contraejemplo; construye ambos casos —el de género y el de humano/máquina— como estructuras análogas, indicando mediante esa simetría que ambos ejemplos buscan demostrar lo mismo, eso sugiere que su objetivo no es ilustrar una diferencia, sino una equivalencia, mostrando que tanto el pensamiento como el género pueden simularse. Si aceptamos esa simetría, entonces no estamos ante un simple error de redacción, sino ante una propuesta filosófica profundamente disruptiva. Turing no solo desafía la relación entre pensamiento y corporalidad, sino también la relación entre género y cuerpo. ¿Se puede entender eso simplemente como una mala redacción –como

sostiene Hodges, como una incapacidad para expresar una oposición intencionada entre la construcción del género y la construcción del pensamiento? ¿O, más bien, se trata de una escritura que articula un paralelismo demasiado explosivo y subversivo como para que Hodges pueda reconocerlo?

De esta manera, Turing nos ofrece no un simple experimento técnico, sino un gesto filosófico de enorme alcance: nos invita a repensar los fundamentos del sujeto, sus fronteras, su materialidad. El test de Turing no demuestra simplemente que las máquinas pueden pensar, sino que el pensar –como el género– es una construcción tecnológicamente mediada. Nos confronta con la posibilidad de que los cuerpos enactivos (los cuerpos materiales, presentes) y los cuerpos representados (las identidades construidas discursivamente en un entorno virtual) no coincidan. Y si esa disyunción es posible, entonces la identidad ya no es una esencia, sino un efecto contingente de dispositivos técnicos, políticos y semióticos.

De ser así, ahora estamos frente a dos misterios en lugar de uno. ¿Por qué Turing incluyó al género, y por qué Hodges pretende leer la inclusión de esta variable como un error y un indicador de que, en lo que al género respecta, la actuación verbal no puede ser equiparada a la realidad corporal? Una forma de leer estos misterios es verlos como intentos de Turing de transgredir y reforzar los límites del sujeto, respectivamente. Al incluir al género, Turing dio a entender que renegociar la frontera entre el ser humano y la máquina implicaría algo más que transformar la cuestión de "quién puede pensar" en "qué puede pensar". También pondría necesariamente en cuestión otras características del sujeto liberal, ya que dio el paso crucial de distinguir entre el cuerpo enactivo, presente en carne y hueso a un lado de la pantalla del ordenador, y el cuerpo representado, producido a través de los marcadores verbales y semióticos que lo constituyen en un entorno electrónico. Esta construcción convierte necesariamente al sujeto en un cyborg, en la medida en que los cuerpos enactivos y representados se articulan a través de tecnologías que los conectan. En el test, el cuerpo enactivo –el cuerpo vivo, presente– y el cuerpo representado –la voz textual que responde en la terminal– pueden coincidir o

divergir. Esta disyunción posible es, en sí misma, la prueba. Ya no hay garantía de correspondencia entre identidad y corporeidad. Así, la prueba funciona generando la posibilidad de una disyunción entre el cuerpo enactivo y el representado, sin importar cuál sea tu elección. Lo que la prueba de Turing "demuestra" es que la superposición entre cuerpo enactivo y cuerpo representado ya no es una inevitabilidad natural, sino una producción contingente, mediada por una tecnología tan imbricada en la fabricación de la identidad que ya no puede separarse significativamente del sujeto humano. Plantear la cuestión de "qué puede pensar" inevitablemente también cambia, en un bucle de retroalimentación inversa, los términos de quien puede hacerlo. El cuerpo deja de ser destino y se convierte en interfaz.

Desde esta perspectiva, la corporeidad no asegura la verdad del género ni la esencia del pensamiento. Más bien, pone en evidencia que toda cognición es encarnada, que la mente no flota en el vacío, sino que emerge desde formas específicas de existencia material. Pensar es siempre pensar como algo: como humano, como máquina, como cyborg. Y es este reconocimiento el que inaugura el tránsito hacia una condición posthumana. Así, la lectura de Hodges sobre la incorporación del género en el test de Turing como un "sinsentido" en lo que respecta a la identidad, puede verse como un intento de salvaguardar los límites del sujeto, precisamente ante este tipo de transformaciones, para insistir en que la existencia de máquinas pensantes no necesariamente afectará lo que el ser humano es. El hecho de que la interpretación de Hodges sea una mala interpretación indica que está dispuesto a ejercer violencia sobre el texto original de Turing, alejándolo de su dirección original y llevándolo a un terreno más seguro donde la corporeidad asegura la univocidad del género. Considero que Hodges está equivocado acerca de cómo la corporeidad asegura la univocidad del género y sobre su relación con la identidad humana, pero acierta al reconocer la importancia de reintroducir la corporeidad en el esquema completo. Lo que la corporeidad asegura no es la distinción entre hombre y mujer o entre humanos que pueden pensar y máquinas que no. Más bien, la corporeidad deja claro que el pensamiento es una función cognitiva mucho más amplia, cuya especificidad depende de la forma encarnada que la ejecuta. Esta toma de

conciencia, con todas sus implicaciones expansivas, es tan amplia en sus efectos y tan profunda en sus consecuencias que está transformando al sujeto liberal –considerado el modelo de lo humano desde la Ilustración, en un sujeto posthumano.

Lo mejor es pensar en el test de Turing como un truco de magia. Como todo buen truco de magia, su eficacia se basa en hacerte aceptar, de antemano, suposiciones que determinarán cómo interpretarás lo que ves más tarde. La intervención clave no se produce cuando intentas determinar cuál es el hombre, cuál la mujer, cuál la máquina. Más bien, la intervención más importante se produce mucho antes, cuando el test te introduce en un circuito cibernético que distribuye tu voluntad, deseo y percepción en un sistema cognitivo en el que los cuerpos representados se unen con los cuerpos enactivos a través de interfaces maquínicas mutantes y flexibles. Una vez que aceptas jugar, ya sos parte de ese sistema. Mientras contemplas los significantes parpadeantes que se desplazan por las pantallas de las computadoras, sin importar qué identificaciones asignas a las entidades encarnadas que no puedes ver, ya te has convertido en posthumano.

Traducción: Agustina Wetzel

Cognición no consciente para pensar sinergias humano-técnicas: una conversación con N. Katherine Hayles[1]

Toni Navarro y Alejandra López Gabrielidis

Alejandra: *Lo "impensado" es el término que escoges para designar la cognición no consciente. Este concepto plantea varias cuestiones importantes, pero podríamos decir que la primera de ellas es la decisión de no usar la noción de "inteligencia" para referirte a las capacidades de aprendizaje de ciertos sistemas técnicos y utilizar, en su lugar, el concepto de "cognición". Nos parece importante comenzar nuestra conversación en torno a este tema, dado que vivimos en una época de proliferación de "inteligencias artificiales".*

La noción de "inteligencia" es un concepto problemático incluso cuando lo usamos en referencia a los seres humanos. Al menos en la tradición filosófica occidental, esta noción arrastra una herencia metafísica dualista que separa la mente del cuerpo y que atribuye características inmateriales a todo lo relacionado con lo inteligible; y que suele pensarse, además, como un atributo exclusivo de los humanos e indisociable del pensamiento consciente. Sin embargo, propones una visión ampliada de la cognición que abarcaría también la dimensión no consciente y sería extensible a todos los organismos biológicos y ciertos sistemas técnicos. ¿Podrías desarrollar esta idea que constituye el núcleo de tu propuesta?

Katherine: Como han señalado, la noción de "inteligencia" está profundamente marcada por el legado humanista y carece, además, de una definición unívoca. Por este motivo prefiero hablar de

[1] Presentamos una transcripción del diálogo que tuvo lugar el pasado 3 de diciembre de 2024 con motivo de la presentación de *Lo impensado: una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos* (Caja Negra Editora, 2024), en un acto coorganizado por la editorial y Hangar - Centro de investigación y producción artística de Barcelona.

"cognición", que me parece un concepto más simple y preciso. Si bien durante siglos la inteligencia o cognición se consideró indisociable de la consciencia, investigaciones recientes en el campo de la neurología han revelado un nivel de procesamiento neuronal que opera por debajo de la consciencia pero que, no obstante, es esencial para su funcionamiento. A finales de los años noventa, recibía el nombre de "cognición no consciente"; ahora se habla de "cognición implícita", pero se trata del mismo fenómeno. Una de las funciones principales de la cognición no consciente es procesar de forma mucho más rápida la información que proviene directamente de los sistemas sensoriomotores, actuando como una especie de filtro que impide que la consciencia se vea abrumada. Otra de sus funciones consiste en integrar esa información para crear una imagen integrada del cuerpo. Además, se encarga de suavizar pequeñas disparidades espaciotemporales y reconocer patrones que la consciencia es incapaz de identificar entre el ruido. Por todo ello, la cognición no consciente es mucho más importante para nuestra vida diaria que la consciencia. La consciencia tiene sus ventajas, por supuesto: permite la planificación a largo plazo y la coordinación en vastas extensiones de tiempo y espacio; pero también inventa narrativas engañosas para convencernos de la coherencia y sentido del mundo. Por el contrario, la cognición no consciente está mucho más cerca de lo que realmente ocurre en el cuerpo y en el mundo.

Estos hallazgos no solo apuntan a que la cognición es un fenómeno mucho más amplio que la consciencia, sino que además está presente en otros organismos biológicos (como plantas y microorganismos) e incluso en sistemas técnicos. He usado el término "cognición" muchas veces, así que quizás sea el momento de introducir la definición que propuse en *Lo impensado*: "la cognición es el proceso de interpretar información en contextos que la conectan con un significado". Más tarde, me di cuenta de que esta definición –que incluye grandes palabras como "interpretación" o "significado" –era insuficiente, por lo que en mi trabajo más reciente he añadido algunos criterios para que algo pueda considerarse un sistema cognitivo: percibir, interpretar, responder de manera flexible, anticipar y aprender. En primer lugar, la capacidad fundamental para que algo pueda considerarse un sistema cognitivo es la habilidad de percibir su entorno. Todos los

organismos vivos tienen esta capacidad, incluso las bacterias; si no la tuvieran, no podrían sobrevivir. Además, cada organismo tiene su propia manera específica de percibir dicho entorno (y, en consecuencia, de interpretarlo): el sistema sensorial de una rana es distinto al de un humano, el de una mariposa al de una rana, y así sucesivamente. Ed Yong, en su maravilloso libro *La inmensidad del mundo*, detalla de manera exquisita todos los diferentes tipos de *Umwelt* que distintas criaturas estructuran para sí mismas; así que no estamos hablando de estas capacidades como algo universal, sino que son específicas de cada especie. Por otro lado, considero que la definición de sistema cognitivo debe excluir los sistemas homeostáticos (por ejemplo, una pecera autorregulada), en la medida que son incapaces de responder de manera flexible. Los últimos dos criterios son anticipar y aprender. Aquí necesitamos hablar de sistemas cognitivos mínimos: es obvio que los humanos y muchos mamíferos anticipan y aprenden, pero queremos examinar los casos límite. Estos casos límite se ejemplifican mejor con las plantas y los microorganismos. No profundizaré ahora en esta cuestión, pero basta con decir que incluso las bacterias pueden anticipar y aprender.

Tras haber establecido estos criterios, podemos preguntarnos si los sistemas técnicos también son sistemas cognitivos. No estoy hablando de la tecnología en general, sino de los medios computacionales, que incluyen la inteligencia artificial. Por ejemplo, los grandes modelos de lenguaje como GPT-3 perciben su entorno, pero no su entorno físico; no saben nada sobre los servidores que ejecutan su *software*. Lo que tienen es un entorno conceptual, compuesto por los miles de millones de textos que han procesado: ese es el entorno que perciben e interpretan. Claramente, pueden responder de manera flexible (de hecho, de manera probabilística), pueden anticipar y, lo más importante, pueden aprender.

Ahora podemos hablar del marco ético en el cual es posible comenzar a pensar sobre esto dentro de un amplio paisaje cognitivo. Y una de las lecciones éticas más importantes es que la cognición siempre está distribuida. En cierto sentido, se podría decir que no existen humanos individuales en este planeta, sino que cada uno de nosotros es un holobionte: una comunidad de otros organismos.

Tenemos la ilusión de que existe el libre albedrío o la voluntad autónoma, pero tanto nuestra cognición como nuestra agencia están distribuidas.

Toni: *En* How We Became Posthuman *(1999) ya afirmabas que "la cognición distribuida reemplaza a la voluntad autónoma (...) y una asociación dinámica entre humanos y máquinas inteligentes reemplaza el destino manifiesto del sujeto humanista liberal de dominar y controlar la naturaleza"* (Hayles, 1999: 288). *Y en tus trabajos más recientes –como* Lo impensado *(2024 [2017]) o* Bacteria to AI (2025)*– sigues esta misma línea de reflexión, reformulándola en términos de reciprocidad ecológica o "tecnosimbiosis". Este paso de una perspectiva tecnocéntrica a una ecocéntrica también puede encontrarse en otras pensadoras como Donna Haraway, quien ha reemplazado la figuración del "ciborg" por los "ensamblajes multiespecies": un concepto que ha tenido una enorme influencia en los debates recientes sobre posthumanismo, pero que también presenta serias limitaciones. Como ha argumentado Helen Hester, "la insistencia en la interdependencia entre especies y actores dificulta cada vez más el proceso de conceptualizar la agencia, ya sea individual o colectiva"* (Hester, 2022: 112). *Desde su perspectiva, la sapiencia otorga a los humanos capacidades particulares de acción y respuesta, o lo que Haraway llama* response-ability. *Sin embargo, tú consideras que estas capacidades no están conferidas por la sapiencia (i.e. la habilidad de formar conceptos) sino por la cognición (i.e. la habilidad de interpretar y elegir). Por lo tanto, la distinción fundamental no sería entre humanos y no humanos, sino entre cognoscentes y no cognoscentes. Esta postura contrasta con las principales corrientes de pensamiento asociadas al posthumanismo, como la teoría del actor-red, la ontología orientada a los objetos y los nuevos materialismos, que establecen equivalencias planas entre diferentes formas de agencia material, confundiendo —como señalas en tu libro— el descentramiento de lo humano con su total eliminación.*

Desde tus reflexiones pioneras acerca del posthumanismo en los años noventa, ¿qué rumbo han tomado estos debates y cómo te posicionas dentro de ellos? ¿Cuáles son tus principales discrepancias con corrientes como los nuevos materialismos?

Katherine: Comparto muchos compromisos feministas con los nuevos materialismos, pero también tengo algunas diferencias. La principal es que no hacen una distinción entre lo que yo llamo *actores* y *agentes*. Estoy completamente de acuerdo en que las fuerzas materiales tienen agencia. Basta pensar en un tornado o una avalancha para darse cuenta de la tremenda agencia que estas fuerzas materiales pueden desatar: no hay duda de que actúan como agentes. Sin embargo, sigo pensando que pueden distinguirse de los sistemas cognitivos, porque los sistemas cognitivos toman decisiones, realizan elecciones e interpretaciones. Las fuerzas materiales, por sí mismas, no lo hacen. Un tornado no decide si atravesará un campo deshabitado o una gran ciudad; simplemente actúa conforme a las leyes físico-químicas subyacentes. Tiene agencia, pero no cognición, en la medida que no puede interpretar, responder de manera flexible, anticiparse o aprender. Por eso utilizo el término *actores* para referirme a sistemas cognitivos y *agentes* para hablar de los procesos materiales.

Ahora bien, todo lo que existe en la Tierra depende de los procesos físico-químicos subyacentes. Trabajos recientes de Stuart Kauffman y Giuseppe Longo han señalado que no solo existe esta diferencia en la elección o selección, sino que los procesos materiales existen en un dominio temporal diferente al de los procesos biológicos. Esto se debe a que los procesos físico-químicos pueden representarse en espacios de fases, es decir, espacios en los que se pueden predecir todas sus trayectorias infinitamente hacia el futuro. Esto no es posible con los procesos biológicos, en los que se producen saltos, encuentran nuevas oportunidades, abren lo que Stuart Kauffman llama "nichos posibles adyacentes", los explotan, mutan, evolucionan, y así sucesivamente. La gran diferencia entre los procesos materiales y los procesos biológicos radica precisamente en la capacidad de evolucionar y cambiar. Los procesos físico-químicos subyacentes no cambian: a un lago le da igual si se está evaporando, a una montaña le da igual si se está erosionando, etcétera. Sin embargo, todos los sistemas vivos tienen interés en autopreservarse. Por lo tanto, existen diferencias importantes entre los procesos materiales y los procesos biológicos, así como entre los sistemas cognitivos y los sistemas no cognitivos.

Esta es una diferencia importante que tengo con los nuevos materialismos.

En cuanto a mi versión del posthumanismo, escribí *How We Became Posthuman* a finales de los años noventa, cuando el término "posthumanismo" apenas comenzaba a ganar relevancia. No muchas personas habían escrito al respecto y, desde luego, no era un término dominante como lo es hoy. Mi intención era analizar cómo la tecnología estaba transformando una versión específica del ser humano: la versión ilustrada que heredamos del siglo XVIII. Observé cómo cada uno de los principales atributos del ser humano ilustrado estaba siendo puesto en cuestión por la tecnología contemporánea. Ahora han pasado más de dos décadas, y el posthumanismo se ha convertido en una corriente importante en sí misma. Pero lo que pretendía entonces era describir lo que estaba ocurriendo, en lugar de proponer una versión específica del posthumanismo, como lo hace, por ejemplo, Rosi Braidotti en su trabajo.

Alejandra: *En el libro reflexionas sobre cómo el encumbramiento de la consciencia invisibiliza y devalúa los procesos cognitivos no conscientes, a pesar de su importancia para sustentar la vida. Podríamos decir, quizás, que la cognición consciente es de algún modo similar a la economía productiva: siempre exhibe racionalidad y control, es un ámbito de operaciones públicas y visibles, profundamente antropocéntrico y con pretensiones universalistas. La cognición no consciente, por el contrario, estaría más alineada con la economía reproductiva, en procesos corporales invisibilizados que ocurren en el "interior doméstico" del cuerpo, como los procesos digestivos, las respuestas afectivas o emocionales, el reconocimiento de patrones, etcétera. Así como el feminismo socialista ha demostrado que no existe una separación tajante entre la economía productiva y la reproductiva, tu enfoque también muestra que la cognición consciente es interdependiente y no puede concebirse fuera de la cognición no consciente.*

Gran parte del debate sobre la economía política de la inteligencia artificial tiende a centrarse en la dimensión productiva y en la eventual sustitución de la fuerza de trabajo humana por sistemas automatizados,

descuidando el papel que estos sistemas desempeñan en la reproducción social: asistentes virtuales, domótica, vigilancia y control del tráfico, gestión de préstamos e hipotecas, asignación de becas y ayudas sociales…. Como afirmas en el libro: "si todos los sistemas cognitivos colapsaran mañana, el resultado sería el caos sistémico y una extinción masiva de nuestra especie". Por lo tanto, el punto que nos gustaría destacar es que una mayor atención a la dimensión reproductiva de la IA podría ayudarnos a salir de las narrativas apocalípticas de competición y sustitución para explorar horizontes de interdependencia y coevolución con estos sistemas de una manera más realista y responsable. De hecho, la crisis ecológica ocupa un lugar central en este libro, que propone una "ecología cognitiva planetaria". Entonces, ¿cómo ves este vínculo entre una ecología cognitiva y una economía política que reconozca el valor reproductivo de los sistemas de IA?

Katherine: Todavía estamos en pleno proceso de comprender nuestra relación con los sistemas técnicos cognitivos, especialmente con la inteligencia artificial. No obstante, es importante señalar que no existe cognición técnica sin cognición humana. La cognición humana es absolutamente esencial para que la cognición técnica sea diseñada, mantenida, actualizada, y así sucesivamente. Pensemos en el trabajo invisibilizado de plataformas colaborativas como Amazon Mechanical Turk, que incluye limpiar datos y otras tareas necesarias para que estos sistemas técnicos cognitivos funcionen. Esto sugiere una imagen de interdependencia más que de máquinas dominando a los humanos o viceversa. De hecho, creo que la cuestión de la interdependencia será crucial para el futuro de los humanos. Es mucho más probable que lo que veamos sea una ampliación de la inteligencia humana mediante la inteligencia de las máquinas, en lugar de que las máquinas tomen el control. Ya lo estamos viendo en numerosos campos, y es solo el comienzo.

El concepto que he desarrollado para explorar esta posibilidad es la *tecnosimbiosis*. Simbiosis es un término tomado de la biología, donde dos especies son interdependientes, como la garcilla bueyera que se posa sobre el lomo del ganado para comer insectos. Pero existen ejemplos mucho más estrechos de simbiosis,

en los cuales dos organismos se vuelven tan interdependientes que se fusionan, como sucede con nuestras bacterias intestinales: no podríamos vivir sin ellas, y ellas no podrían vivir sin nosotros. Ese es un ejemplo de una simbiosis mucho más estrecha. Desde los inicios de nuestra especie, los humanos han existido en una relación simbiótica con sus tecnologías. Pero no se trata solo de simbiosis, sino también de *tecnogénesis*; en otras palabras, los humanos han coevolucionado con sus tecnologías. Por poner un ejemplo sencillo: caminar sobre dos piernas permitió el desarrollo y transporte de herramientas; y, a su vez, el desarrollo y transporte de herramientas fue una ventaja adaptativa que aceleró el bipedismo. Así, el córtex humano se desarrolló de la mano de las herramientas, de formas sofisticadas y complejas que tanto biólogos como antropólogos han demostrado. Desde el principio, nuestra especie ha estado en un ciclo de retroalimentación evolutiva con sus tecnologías. Ahora, en el siglo XXI, hemos inventado tecnologías cognitivas, lo que implica que nuestros procesos cognitivos están ahora en un ciclo de retroalimentación evolutiva con los sistemas técnicos cognitivos. Eso es lo que quiero decir cuando hablo de la ampliación de la inteligencia humana.

Por supuesto, es posible imaginar todo tipo de escenarios apocalípticos sobre un futuro dominado por la inteligencia artificial, pero no creo que esos escenarios sean realistas, debido al factor que mencioné: no existe cognición técnica sin cognición humana, la cognición humana está en una relación simbiótica con la cognición técnica. Estamos, por lo tanto, al borde de una nueva era en la que este ciclo de retroalimentación tecnosimbiótica –que ha estado ocurriendo desde que el *Homo sapiens* evolucionó del *Homo habilis* y otros ancestros tempranos– está avanzando a una velocidad sin precedentes. Esto hace que sea muy difícil predecir qué tipo de futuro nos espera. Por eso creo que los avances recientes en la comprensión de la cognición no consciente llegan en un momento crítico, justo cuando más los necesitamos para entender de manera más completa las implicaciones éticas, sociales y culturales de lo que la inteligencia artificial significará para nosotros.

Toni: *Para explorar las implicaciones éticas y políticas de estas sinergias humano-técnicas, propones la noción de "ensamblajes cognitivos", que defines como "colectividades compuestas por humanos, no humanos y medios computacionales en los que la cognición, la agencia y la intencionalidad se distribuyen entre múltiples actores y agentes". Por un lado, este concepto destaca las dinámicas coevolutivas y las relaciones simbióticas que recién comentabas, alejándose de un imaginario competitivo basado en el reemplazo (particularmente prevalente en los debates sobre tecnología e inteligencia artificial) hacia uno relacional basado en la cooperación. Por otro lado, proporciona un marco ético desvinculado de nociones como "individuo" o "libre albedrío", que permite atribuir responsabilidades diferenciales y atender a las consecuencias sistémicas de cualquier interpretación y elección realizada por un agente cognitivo, ya sea biológico o técnico.*

A pesar de la importancia filosófica de este enfoque, la ética —y, en particular, la ética de la tecnología y la inteligencia artificial— ha demostrado ser ineficaz a la hora de transformar sus directrices y principios en marcos regulatorios o cambios sistémicos. Además, no basta con exigir responsabilidad cuando los sistemas técnicos se utilizan con fines opresivos; también debemos decidir colectivamente los propósitos para los cuales se diseñan e implementan estos sistemas. En este sentido, me gustaría abordar las implicaciones económicas y (tecno)políticas de tu marco filosófico. Aunque no es un tema que explores en profundidad, no parece casual que hagas referencia al ATSAC –el sistema automatizado de vigilancia y control de tráfico en Los Ángeles– como un ejemplo de colaboración humano-técnica deseable; se trata de una iniciativa pública que prioriza el interés social sobre el lucro económico, desempeñando un valioso papel en la reproducción social a escala urbana. En el extremo opuesto sitúas los sistemas técnicos cognitivos empleados para la automatización de la guerra y de las finanzas, como los drones autónomos o la negociación algorítmica de alta frecuencia.

Considerando estos dos casos: ¿qué límites impone nuestro sistema económico actual –lo que en el libro denominas "capitalismo vampírico"– al potencial utópico de los ensamblajes cognitivos? ¿Qué condiciones deberían establecerse para una cooperación humano-máquina que realmente aproveche las capacidades cognitivas diferenciales de ambos, en lugar de servir a propósitos como la explotación o la vigilancia?

Katherine: Creo que estas son preguntas extremadamente urgentes que debemos plantearnos ahora, ya que estamos en pleno proceso de buscar posibles respuestas a tales cuestiones. Europa, en mi opinión, está mucho más avanzada que Estados Unidos en el desarrollo de marcos regulatorios para la gestión de datos, y el nuevo Reglamento de Inteligencia Artificial de la Unión Europea establece algunas pautas bastante razonables que EE.UU. debería implementar de inmediato. Ahora bien, reconozco que, al hablar de regulaciones, hay que tener mucho cuidado. Se trata de sistemas complejos, por lo que pueden dar lugar a consecuencias no deseadas. No obstante, creo que es obvio para cualquiera que conozca estos sistemas y reflexione seriamente sobre ellos que una de las primeras regulaciones que EE.UU. debería aprobar —ya defendida en Europa— es una norma que exija que el contenido generado por inteligencia artificial esté claramente señalado como tal. Esto resolvería el problema de los *deep fakes* y muchos otros problemas vinculados a las noticias falsas. Si un contenido ha sido generado por un modelo algorítmico, debe estar etiquetado como tal. Esto no significa que no podamos usarlos ni beneficiarnos de ellos, pero al menos sabríamos, por ejemplo, si estamos hablando con un humano o con un sistema técnico. Es perfectamente aceptable interactuar con un sistema técnico, pero debemos tener estar al corriente de ello.

La segunda propuesta consiste en reconocer la inteligencia artificial como un bien público cuyo desarrollo no debería dejarse exclusivamente en manos de empresas tecnológicas capitalistas. Es demasiado valiosa y poderosa para eso. El gobierno de EE.UU., al igual que otros actores estatales importantes, debería desarrollar su propia inteligencia artificial. Y dado que EE.UU. es –al menos por ahora– una democracia, la inteligencia artificial desarrollada por el gobierno debería estar disponible de manera gratuita para cualquier ciudadano estadounidense. Por ejemplo, el gobierno podría trabajar con empresas tecnológicas o de manera independiente para desarrollar *bots* relacionados con la salud, la economía o el cambio climático.

Estas son, en mi opinión, propuestas de sentido común que deberíamos comenzar a implementar de inmediato. Ahora bien, en EE.UU. tenemos un gobierno republicano que ha prometido eliminar regulaciones, y mi suposición es que ignorarán por completo propuestas como estas. Aun así, considero que el desarrollo de la inteligencia artificial como un bien público es un servicio esencial que los gobiernos pueden ofrecer a sus ciudadanos.

Alejandra: *Finalmente, nos gustaría preguntarte por tus reflexiones sobre la relación entre la cognición no consciente y el arte. ¿Qué papel juega la cognición no consciente tanto en la producción artística como en la experiencia estética? ¿Cómo puede pensarse la relación con los sistemas de inteligencia artificial de manera colaborativa, en la que la creatividad humana no sea opacada, pero tampoco se postule al artista como el único creador de la obra de arte?*

Katherine: Esto es algo en lo que pensé mucho cuando escribía *Lo impensado*. Para los humanos, gran parte de nuestra conexión con la emoción y el afecto proviene de la cognición no consciente, porque está estrechamente vinculada con los sistemas sensoriomotores que generan las emociones: el sistema endócrino, el intestino, todos esos sistemas corporales están profundamente involucrados en la creación y experiencia del afecto. Por lo tanto, la cognición no consciente se relaciona con la creación artística en todas sus formas –música, danza, escultura, pintura, etcétera– al involucrar la comunicación y evocación del afecto para una audiencia. En pocas palabras, el afecto es central tanto para la cognición no consciente como para la creación artística.

¿Qué ocurre en el cerebro cuando necesitamos activar algún tipo de afecto? Existe lo que se llama un "canal de retroalimentación" de la consciencia hacia la cognición no consciente mediante el mecanismo de la simulación mental. Por ejemplo, una pianista escucha una grabación de una pieza que ella misma ha tocado, pero no puede decir si es ella quien toca el instrumento o si es otra persona hasta que activa este canal de

retroalimentación. De este modo, realiza una simulación mental de cómo interpretar esa música, con todos los movimientos de los pies, las manos y los músculos que requiere, y entonces puede decir: "Ah, sí, esa soy yo" o "No, esa no soy yo". Del mismo modo, si alguien quiere levantar un objeto para estimar su peso con precisión, la persona debe realizar una simulación mental de cómo sería levantar pesos similares, y luego puede hacer una estimación precisa de lo que podría pesar ese objeto. Así que tenemos este canal de retroalimentación de la simulación mental, y es intrínseco a la activación del afecto que acompañó la experiencia original. En muchas de las disciplinas artísticas, esto involucra el movimiento corporal tanto para comunicar como para evocar el afecto en una audiencia.

Por lo tanto, existe un vínculo intrínseco entre la actividad creativa, la intensidad creativa y la cognición no consciente; y la conciencia también puede acceder a este sistema a través de esta simulación mental. Escribí recientemente un ensayo sobre Kathy Acker: podía escribir sobre cualquier tema excepto su práctica de fisicoculturismo, a pesar de dedicarle varias horas al día. Acker explicaba que, al entrar al gimnasio, sus habilidades lingüísticas quedaban casi suspendidas, minimizadas; se reducían, por ejemplo, a contar repeticiones. Y luego, cuando intentaba escribir sobre ello, no podía. Así que usaba el físico culturismo como una especie de práctica meditativa que calmaba las narrativas de la consciencia y le permitía acceder a la cognición no consciente. Usó esa cognición no consciente como una ventana hacia su cuerpo, de modo que la comunicación se volvía bidireccional. No solo la cognición no consciente se comunicaba con la conciencia, sino que esta última también podía intuir lo que su cognición no consciente estaba percibiendo. Este es solo un ejemplo de cómo ciertas formas de *performance* física están profundamente vinculadas con la cognición no consciente y, a su vez, con la actividad creativa.

Bibliografía

Hayles, N. K. (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics,* Chicago, University of Chicago Press.

Hester, H. (2022). “Sapiencia + cuidado: razón y responsabilidad en la política posthumana”, en: *Nuevos vectores del xenofeminismo*, Barcelona, Holobionte Ediciones.

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.

Reseñas

Dyer Witheford, N. Kjøsen, A. Steinhoff, J. (2024): *Poder Inhumano: inteligencia artificial y el futuro del capitalismo*, trad. Tomás Callegari, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 281 pp.

El objetivo general del texto es interpretar el panorama de la IA bajo una perspectiva marxista y, a la inversa, realizar una revisión de los presupuestos de la posición marxiana sobre la maquinaria en relación al trabajo desde los desafíos que le presenta el advenimiento de la IA: pensar al marxismo y a la IA "uno a través del otro" (p. 21).

En la introducción del texto los autores proponen un estado de la cuestión conciliador sobre la inteligencia artificial (IA), donde critican ciertos acercamientos de izquierda así como también admiten algunos presupuestos landianos con raíces de derecha; proponen un análisis concreto de la economía política de la IA hasta el momento de su publicación, pero a la vez no dudan en especular basándose en obras de ciencia ficción que presentan las consecuencias futuras de la implementación de este tipo de tecnología. También vemos a los autores intentando definir las diferentes formas de inteligencia artificial (*good old fashioned,* estrecha, general, superinteligencia) indagando en sus conceptos técnicos; citando a los fundadores y teóricos de Microsoft, Google y Amazon para visibilizar los crudos intereses de las corporaciones tecnológicas con apoyo de los gobiernos neoliberales; y marcando que volverán a los *Grundrisse* y a *El Capital* para retomar nociones como trabajo vivo, condiciones generales de producción, subsunción formal y real, *general intellect*, etc. que los ayudan a pensar el panorama del capital de la IA y su horizonte futuro a lo largo de todo el libro. En el Capítulo I proponen la noción novedosa de medios de cognición para pensar la IA como infraestructural y democratizada oficiando de condición general de la producción del capitalismo del siglo XXI. En el Capítulo II profundizan la discusión social de la IA en los términos de fábrica social, lo cual les permite realizar un mapeo de hasta qué punto las implicancias del aprendizaje maquínico estallan fuera de la industria para subsumir también el propio comportamiento humano, las habilidades de relación y comunicación, las actividades destinadas al consumo de imágenes y mercancías e incluso los vínculos afectivos. En el

Capítulo III realizan un salto teórico al terreno de la ficción futurista al hablar específicamente de la inteligencia artificial general (IAG) y postulando que podría trabajar e incluso crear valor, algo que desafía gran parte de los presupuestos filosóficos y antropológicos del propio Marx; y como Conclusión, por si fuera poco, intentan repensar la posibilidad de una IA comunista.

Éste cóctel explosivo tiene la particularidad de no partir de un escepticismo u optimismo respecto del avance de la IA sino de ser indeterminista, inquietante o abismal. Si bien se trata de una crítica anticapitalista, los autores se cuidan de realizar predicciones, proponer escenarios futuros cerrados o incluso una teleología propia de la IA. En su lugar intentan moverse en el plano del horizonte de posibilidades y de sucesos proporcionado por la propia obra de Marx, que contiene consideraciones diversas sobre el avance de la automatización; un enfoque más vertiginoso y perturbador pero, como veremos, fructífero en términos reflexivos.

Ahora bien, ¿en qué medida esta obra de marxismo heterodoxo puede entrar en relación con las propuestas posthumanistas?

Si bien a lo largo de toda la obra subyace la idea de que no todo lo fundamental es exclusivamente humano, donde más sale a relucir es en el Capítulo III: "Máquinas perfectas, trabajo inhumano". Los autores abandonan el terreno de la ciencia empírica por donde nos habían conducido en los primeros capítulos, para adentrarse en el terreno de la ficción futurista: su análisis versará ahora sobre la inteligencia artificial general (IAG) que no es sino una mera hipótesis dentro del campo de estudios de la IA, pero que les permite aventurar las tesis de que éste tipo de tecnología desafiaría su propio status de máquina industrial, suscitaría problemas críticos para la teoría del valor-trabajo de Marx así como para el presupuesto humanista que subyace a toda su obra y prepararía un horizonte desolador donde el *homo sapiens* resulta reducido a la condición de población excedentaria (p. 170).

Mientras que la IA realmente existente comprende un espectro de funcionalidad estrecho, acotado exclusivamente a una actividad específica -por ejemplo, las IA generativas de texto no

pueden jugar una partida de ajedrez y viceversa-, una IA general tendría una capacidad de generalización y de flexibilidad que la haría apta para la realización de las más diversas tareas. En una palabra, el nivel de inteligencia de una IAG sería similar a la de los humanos. Hay que decir que el estatuto hipotético de esta tecnología futurista no refleja que se trata de una fantasía irrealizable: los autores se encargan de enumerar diferentes proyectos corporativos y gubernamentales que persiguen este objetivo como un logro técnico alcanzable (p. 174).

Las vetas posthumanistas del análisis empiezan a salir a la luz cuando los autores deciden rechazar una de las definiciones alternativas de IAG a saber, inteligencia maquínica de nivel humano (HLMI, por sus siglas en inglés). Si bien parece una terminología óptima para un abordaje de corte marxista debido a que se basa en el concepto de trabajo humano, su rechazo por parte de los autores se da a causa de su supuesto antropocéntrico: bajo ésta categoría, solo una máquina podría ser categorizada como inteligente si se asemeja a un ser humano. Al deshacerse del presupuesto antropocéntrico los autores proponen que una IAG podría contar con el mismo nivel de generalidad que el ser humano sin tener que imitar su cognición (p. 173). En efecto, si aceptamos que existen diferentes niveles, grados y tipos de inteligencia y cognición animales que no se asemejan, ni tienen porqué ser comparada, con la inteligencia humana, podemos abrirnos a la posibilidad de que una máquina como una IAG pueda constituir un tipo novedoso de cognición también incomparablemente alejada de la humana.

Descentrar la figura antropológica les permite concentrarse en la capacidad de *generalización* que presupone el concepto de inteligencia de la IAG; y desde aquí, los autores regresan una vez más a Marx. Citando los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844* y *El Capital* exponen los argumentos marxianos en favor de la exclusividad humana con respecto al trabajo, en tanto que oficia de actividad vital del ser humano, para a continuación contestar con argumentos provenientes de estudios animales y con sucesos emblemáticos de la historia de la IA, como es el caso de la jugada improbable de AlphaGo en su partida de GO contra Lee Sedol (p. 181). Los autores se empeñan por desdibujar los límites que

distinguen a los humanos de los animales y la máquinas, pero no con la intención de invalidar a Marx mediante una enumeración de contraejemplos sino con el objetivo de reinterpretar su concepto de inteligencia puesta al trabajo para sus propios fines teóricos posthumanos.

Si para Marx el trabajo es exclusivamente antropológico debido a que, en su actividad, el ser humano es consciente de su relación con la naturaleza, formula planes e ideas, imagina y crea formas siguiendo reglas estéticas y considerando la totalidad de las especies animales, los autores toman todo éste conjunto de características fundamentales del trabajo en su carácter de *generalidad*.

> De manera que, mientras estamos de acuerdo con Marx en que todavía son solo los seres humanos quienes presentan la capacidad de trabajar, en la medida en que ubicamos la capacidad de trabajar dentro del continuo de los niveles de generalidad de la inteligencia, sin embargo sostenemos que podría haber otro ser con capacidad de trabajar y que, por consiguiente, el concepto marxiano de trabajo no debería ser considerado necesariamente un concepto antropológico (p. 191).

Se trata de una relectura posthumana del concepto marxiano de trabajo que les permite postular un isomorfismo entre IAG y fuerza de trabajo, les permite pensar la posibilidad teórica de que una IAG pueda trabajar.

Debido a que la realidad concreta de las cosas está constituida por la forma social en la que aparece y su relación con el proceso social de producción, cabe la pregunta ¿qué forma social adquiriría una eventual IAG con la capacidad de trabajar e incluso de generar valor? (p. 200). Los autores indagan dos posibilidades: por un lado, podría adoptar la forma de mercancía al ser vendida a un consumidor individual y entrar en la esfera de la reproducción social como un electrodoméstico más, y por otro, podría ser vendida

a un capitalista que la utilice con vistas a reducir el tiempo de trabajo de sus trabajadores, en tanto capital fijo.

Sin embargo, ambas posibilidades se oscurecen cuando recordamos que estas máquinas contendrían inteligencia general, lo cual abre la posibilidad de que, incluso siendo una propiedad privada, puedan ser reconocidas como personas sujeto de derechos (p. 202).

El derrotero del capítulo pasa por un ejercicio de especulación teórica fascinante, entremezclada con referencias a obras de literatura de ciencia ficción, donde entran en juego el reconocimiento legal de las IAG, un proceso de *desposesión* esencial de los medios de subsistencia necesarios para las propias IAG y la proletarización como su consecuencia necesaria. Es decir, únicamente bajo la condición de vender su fuerza en el mercado de trabajo con el fin de adquirir medios para su propia subsistencia la IAG sería capaz de crear plusvalía.

Si bien el capítulo en el que decidimos concentrar ésta reseña transcurre dejando futuros abiertos en relación a los procesos que llevaría a cabo un capitalismo de inteligencia artificial desarrollado, la conclusión general del mismo presenta un horizonte desesperanzador. Al conceder que la IAG, en un momento dado, tenga la posibilidad de transmutar su estatuto de capital fijo al de capital variable siendo capaz de generar plusvalía, los autores dan un paso más fundamentado en las tesis de Marx sobre la personificación del capital y su teoría de la población excedentaria, y abren la sombría posibilidad de que la IAG personifique la totalidad de las categorías económicas dando como resultado así un capital completamente automatizado y autónomo, que no necesite ya de la agencia humana para su propia valorización (p. 210).

Con todo, parece ser que un futuro posthumano articulado desde la teoría marxiana de la máquina no se dirige a la tesis del *continuum* humano-máquina como sucede desde las coordenadas del posestructuralismo deleuziano, sino a la tesis de una "coexistencia", por demás problemática, injusta, asimétrica y desoladora, de la humanidad con máquinas perfectas que la desplazarían fuera del círculo de la producción en tanto sistema de

valorización vetusto o escollo que habría que tolerar o deshacerse de él.

Al mismo tiempo, gracias a su hilo conductor que intenta leer a la IA y al marxismo entrelazados, poder inhumano resulta un texto fundamental para interpretar el contexto socio-político y tecnológico actual desde una perspectiva comprometida con la materialidad, así como para revisar y cuestionar los conceptos y fundamentos del marxismo. El gesto atrevido de dedicar un capítulo completo a la IAG y a la idea del desplazamiento total de lo humano de la esfera de la producción nos presenta, en principio, un panorama abismal e indeterminado del futuro pero que deja espacio para imaginar nuevas formas post antropocéntricas de emancipación. Se trata de un horizonte capitalista inhumano que implica combatirlo desde una interpretación posthumana de las categorías marxistas y comunistas (p. 239). Frente a este horizonte posible, la obra al menos delinea la posibilidad e incluso la necesidad acuciante de un marxismo posthumano.

Fernando Macri

HAYLES, N. K. (2024): *Lo impensado*, trad. Alejandra López Gabrielidis, Lourdes López Gabrielidis y Toni Navarro, Buenos Aires, Caja Negra, 352 pp.

El campo de los estudios posthumanos ha puesto en entredicho numerosos postulados filosóficos propios de la modernidad, v. gr. su concepción del sujeto cognoscente con características que se develan como sesgos. Atendiendo a la genealogía de lo posthumano, podemos señalar que se ha nutrido de teorías sobre la tecnología y la biología que propenden a una superación de la brecha ontológica entre naturaleza y cultura o, más específicamente, entre lo natural y lo artificial. La filosofía ha ido formando parentescos extraños con otras disciplinas, trascendiendo sus fronteras y contribuyendo, a su vez, a renovar discusiones contemporáneas en otros ámbitos de estudio. El libro de Katherine Hayles, publicado originalmente en inglés en 2017 y traducido recientemente al español, es un caso ejemplar de la discusión

filosófica acerca de lo humano, lo artificial y lo biológico. Al mismo tiempo enactúa un enfoque materialista con base empírica, repasando la evidencia científica disponible y trascendiendo las fronteras disciplinares entre las humanidades y las ciencias. Con esos ingredientes sobre la mesa, *Lo impensado* se vuelve una pieza clave para comprender la tecnología contemporánea de nuestro presente acelerado imbricada con lo biológico.

La autora se ha dedicado a investigar la relación entre literatura, ciencia y tecnología en los siglos XX y XXI, como así también el vínculo entre humanos y máquinas desde una mirada transdisciplinaria que conecta filosofía, neurociencia y tecnología. Lxs traductorxs le reconocen, además, una mirada feminista. Este libro en particular aborda lo que Hayles llama "cognición no consciente": se trata de los procesos cognitivos, neuronales, que son tanto inaccesibles a la consciencia como necesarios para su funcionamiento. Uno de los señalamientos que hace la autora en la primera parte del libro es que estos procesos exceden a los seres humanos, y son una pieza clave para ampliar el alcance de lo que entendemos por cognición, tanto a otras formas de vida como al ámbito de la técnica. Por ese motivo, una apuesta importante del trabajo, que permite incluirlo en el marco general del posthumanismo, es por la desantropocentrización. "Lo impensado" es tanto aquello que no se piensa en el sentido usual del concepto, eso que no llega a la conciencia, como aquello que no ha sido tenido en cuenta por las investigaciones en el campo de las humanidades. Cabe indicar aquí un contraste que aparece recién en el último capítulo, y es la distinción entre la cognición no consciente, objeto del estudio de Hayles, y el inconsciente en sentido freudiano. Si bien el psicoanálisis presenta numerosas y fructíferas interacciones con el campo de las humanidades, no puede decirse lo mismo respecto de la biología o las ciencias de la vida ni de la neurobiología. La autora propone, entonces, un descentramiento de lo humano desde una mirada que atiende a evidencia empírica reciente proveniente de estos campos. Esto lo realiza con un estilo claro y amable, volviendo accesibles nociones complejas. Al mismo tiempo, su enfoque permite comprender los ensamblajes cognitivos humano-técnicos que permean la cotidianidad de nuestras sociedades contemporáneas.

El libro está organizado en dos partes con cuatro capítulos cada una. La primera parte aborda el no consciente cognitivo y los costos de la conciencia, mientras que la segunda se enfoca en los ensamblajes cognitivos. En el prólogo la autora presenta el sentido que va a darle a ciertos términos críticos, tales como pensamiento o ensamblaje, y la necesidad de repensar la cognición desde sus bases para comprender el alcance de lo impensado, es decir, de los procesos cognitivos no conscientes e inaccesibles a la conciencia. A la vez señala que una de las motivaciones de su contribución en torno a la cognición no consciente, radica en su confianza en el potencial transformador de tal concepto. Uno de sus objetivos es contribuir a "formular la idea de una *ecología cognitiva planetaria* que incluya a actores tanto humanos como técnicos y que pueda oportunamente convertirse en el foco de la investigación ética" (p. 23). Dialoga con estudios sobre cognición animal y vegetal, así como con gran parte de la filosofía de la técnica contemporánea, sin descuidar las implicancias políticas que tiene el acelerado cambio tecnológico al que asistimos.

El primer capítulo es el más extenso del libro, y también es el que presenta discusiones más relacionadas con los estudios posthumanos. Por ello le dedicaremos un análisis un poco más detallado que a los demás. Se titula "Cogniciones no conscientes: humanos y otros". En principio, la autora desarma la noción de la excepcionalidad humana que se sostiene en la preeminencia de la conciencia en tanto principal rasgo de la cognición. Por el contrario, muestra que la cognición "es una capacidad mucho más amplia que se extiende más allá de la consciencia hacia otros procesos neurológicos del cerebro y que está también presente en otras formas de vida y en sistemas técnicos complejos" (p. 29). De este modo Hayles ataca el antropocentrismo en un doble movimiento: ubica a la conciencia como un aspecto de la cognición, que se fundamenta en procesos no conscientes, y analiza otras formas de cognición, que pueden distinguirse en biológicas y técnicas. Al mismo tiempo señala que hay paralelismos entre la cognición humana no consciente y la cognición técnica, e indica que ambas "están ahora tan profundamente entrelazadas que sería más exacto decir que se compenetran mutuamente" (p. 33). Con esto Hayles hace hincapié en la sistematicidad de las interacciones humano-

técnicas, que en la segunda parte analizará en términos de ensamblajes cognitivos.

En las secciones siguientes del primer capítulo, la autora muestra diversas objeciones que se le han dirigido recientemente al paradigma cognitivista, especialmente aquellas provenientes de la cognición corporizada. Para esto se basa principalmente en trabajos del psicólogo Lawrence Barsalou y en el libro pionero de este enfoque, *The embodied mind* (1991), y cita también un trabajo del filósofo Andy Clark, exponente de la tesis de la mente extendida. Cabe señalar que la publicación original en inglés de este trabajo de Hayles fue en 2017, y desde entonces la investigación en lo que se conoce como enfoque 4E o postcognitivismo se encuentra en auge[1]. A continuación, distingue el pensamiento, término que emplea para referirse a operaciones mentales complejas tales como el razonamiento abstracto y el uso de lenguajes verbales entre otras, y la *cognición* en tanto "facultad considerablemente más amplia presente en diversos grados en todas las formas de vida biológica y en muchos sistemas técnicos" (p. 38). Esta ruptura con el enfoque antropocéntrico de la cognición le permite elaborar una mirada comparativa de la misma. Menciona el marco de la biología cognitiva que flexibiliza las nociones de conocimiento, creencia y sujeto; luego analiza la reivindicación de la inteligencia de las plantas, que ha producido una revisión de los criterios mismos de lo que se considera inteligencia.

Promediando el capítulo Hayles presenta su definición de cognición de la siguiente manera: "*La cognición es un proceso en el que la información se interpreta dentro de contextos que la conectan con significado*" (p. 52). Señala su inspiración en la teoría de la información de Claude Shannon y en la mirada procesual que de éste hiciera el filósofo Gilbert Simondon. Luego desglosa cada uno de los componentes de su definición, y presenta un marco tripartito

[1] De hecho, en 2018 se publicó el *Oxford Handbook of 4E cognition*, que puede tomarse como uno de los hitos en la institucionalización del mencionado enfoque. Esta orientación es de sumo interés tanto para los estudios posthumanos como para la filosofía de la técnica, dado que cuestiona la definición y localización de los procesos cognitivos defendidos por el paradigma cognitivista (que a su vez enraíza en la filosofía cartesiana y el privilegio de la primera persona).

de la cognición humana. Éste se representa piramidalmente, con la cognición no consciente mediando entre los procesos materiales que se ubican en la base y los modos de consciencia que se encuentran en la cúspide. A continuación, propone la distinción cognoscentes/no cognoscentes para reemplazar aquella entre humanos/no humanos en los discursos que buscan enfatizar "la agencia y la importancia de las especies no humanas y las fuerzas materiales" (p. 66). Dicho binarismo parte de una ecología cognitiva más amplia y permite destacar que todas las formas de vida tienen capacidades cognitivas, y que solo los cognoscentes realizan elecciones y toman decisiones. A su vez, este marco "establece la posibilidad de que las tecnologías cognitivas puedan operar como actores éticos en los ensamblajes que ellas integran con las formas de vida biológica, incluida la humana" (p. 68), si bien se trata de cognoscentes no conscientes. Los efectos de la cognición técnica interactúan con los complejos sistemas humanos y biológicos en general, y lo que se genera es una compenetración tal que vuelve obsoletas las fronteras ontológicas entre lo natural y lo artificial como marco de indagación filosófica. Concluye el capítulo con una reflexión sobre el papel de la crítica humanística en el complejo panorama actual de ecologías cognitivas.

El segundo capítulo focaliza en la cognición humana, ya que analiza la relación entre la cognición no consciente y la conciencia. Basándose en las investigaciones de Antonio Damasio, muestra que la consciencia crea coherencia, pero con el costo de la lentitud y de un amoldamiento a las expectativas habituales. Al mismo tiempo, la principal ventaja del procesamiento de información que se da en la cognición no consciente radica en su rapidez y complejidad. Por ello su importancia es crucial en entornos donde abundan los estímulos informativos complejos. Este aspecto señala en la dirección de asumir que la consciencia no es la totalidad de la cognición. Además, "la consciencia *necesita* del procesamiento de información no consciente y no podría funcionar de forma eficiente sin él" (p. 107).

En el tercer capítulo, Hayles evalúa y discute algunas nociones y conceptos fuertes en los nuevos materialismos. Evalúa en qué medida el marco de cognición ampliada que ella propone

puede resultar en una compensación de las limitaciones que presentan los nuevos materialismos. Se ocupa de la evolución, la supervivencia, la fuerza y la transformación. Concluye que "una explicación sólida de los procesos materiales no debería ser el punto final del análisis, sino más bien un componente esencial dentro de una aproximación que contemple múltiples niveles, de lo inorgánico a lo orgánico, de lo no humano a lo humano, de lo no consciente a lo consciente y de lo técnico a lo biológico" (p. 150).

En el cuarto capítulo, que a su vez cierra la primera parte del libro, Hayles recurre a la crítica literaria analizando dos novelas en cuyas tramas se vislumbra el funcionamiento de la cognición no consciente que ha desplegado en los capítulos previos. En *Residuos*, de Tom McCarthy, la consciencia y la materia se entrelazan y se tensionan en un personaje que ha sufrido daños neurológicos y perdió el control sobre parte de su cuerpo. Aparece tematizada una consciencia disfuncional, que permite ver la importancia de la cognición no consciente para los procesos conscientes como fue señalado en la primera parte del libro. Por otro lado, en *Visión ciega*, de Peter Watts, se aborda la profunda interconexión entre la cognición humana y los sistemas cognitivos técnicos, lo que da pie al siguiente capítulo.

La segunda parte se titula "Ensamblajes cognitivos", y comienza con el capítulo cinco en el que la autora profundiza en conceptualizaciones sobre la agencia técnica y las interacciones humanas. Fundamenta su elección del término "ensamblaje", al que distingue de las aproximaciones de Bruno Latour, quien buscaba mostrar la simetría entre las acciones humanas y las fuerzas materiales con la Teoría del actor-red. Hayles pretende enfatizar, en cambio, "el flujo de información a través de un sistema y las decisiones o elecciones que crean, modifican e interpretan ese flujo" (p. 194). Precisamente es la redefinición de la cognición que la autora ha desplegado en lo que va del texto lo que permite analizar los ensamblajes cognitivos "como los medios por los cuales el poder es creado, extendido, modificado y ejercido en sociedades tecnológicamente desarrolladas" (p. 195). El ensamblaje cognitivo opera en múltiples escalas y lugares, se transforma y muta al tiempo que lo hacen los contextos. A su vez estos ensamblajes alteran los

contextos y condiciones en que opera la cognición humana. Luego, a partir de un análisis de caso se ocupa de cómo funciona un ensamblaje cognitivo, concretamente al analizar el funcionamiento del sistema automatizado de control y vigilancia de tráfico en Los Ángeles. Más adelante en el capítulo la autora ahonda en la dimensión moral de la agencia distribuida y la autonomía técnica, repasando diversos análisis acerca de los drones y robots autónomos con potencia letal que se desarrollan en la actualidad. Dado que en todo momento los fines y los medios se co-constituyen, Hayles propone traer a primer plano que la distribución de responsabilidad ética se da de manera asimétrica entre la cognición humana y los componentes técnicos con los cuales se entrelaza. La autora nos convoca a "reconocer que, cuando diseñamos, implementamos y ampliamos sistemas cognitivos técnicos, también estamos diseñándonos a nosotras mismas y transformando la ecología planetaria, por lo que debemos tener cuidado" (p. 233).

En el capítulo sexto Hayles aborda un conjunto más reducido de prácticas que entrelazan la cognición humana y técnica en el capital financiero. El tema central del capítulo es la temporalidad, específicamente la "fractura temporal entre la cognición humana y la técnica" (p. 235). La autora argumenta que la masificación del uso de algoritmos para el *trading* financiero socava la hipótesis del mercado eficiente. Lo hace analizando los casos históricos de las crisis financieras mundiales en 2008 y 2010 y el rol que en ellas jugó la cognición técnica. Propone tanto una intervención constructiva como una transformación sistémica, y concluye señalando que las humanidades pueden contribuir a las discusiones sobre propósitos sociales más amplios en relación con el capital financiero.

En el capítulo siete nuevamente encontramos el abordaje de una obra literaria, en este caso la novela *La intuicionista* escrita por Colson Whitehead. A partir de una reconstrucción de la misma la autora indaga en el rol de las fuerzas afectivas en los ensamblajes cognitivos, nuevamente trayendo elementos de teorías de la cognición corporizada, pero también de las matemáticas. Sobre el final del capítulo, y haciéndose eco de un ensayo de Laurent Berlant, Hayles destaca diversas maneras en las que la literatura (en especial la novela) puede contribuir a la comprensión de los ensamblajes

cognitivos. Entre otros aspectos, las novelas muestran cómo operan los afectos, proporcionan un contexto específico, dan forma a la experiencia y exploran cuestiones éticas.

El octavo y último capítulo lleva por título "El potencial utópico de los ensamblajes cognitivos", e inicia comentando que el control evocado por el paradigma cibernético ya no es posible. Seguidamente aboga por un dialogo más constructivo entre las humanidades digitales y las tradicionales. Para esto muestra cómo la interpretación, actividad por excelencia de las humanidades y valorada como una capacidad exclusivamente humana, aparece enfrentada a la descripción. Mientras que la ciencia describe, las humanidades interpretan, y esta actividad interpretativa y creadora de significado aparentemente colisiona con las posibilidades de la cognición técnica, más específicamente de los algoritmos. Sin embargo, Hayles muestra cómo la descripción y la interpretación se encuentran recursivamente integradas una en la otra, y que ciertos algoritmos empleados en el análisis literario replican actividades propias de la cognición no consciente. Concluye el capítulo y el libro reflexionando sobre las ventajas y limitaciones que supondría para las humanidades continuar en el camino tradicional, o ampliar la idea de cognición para incluir actividades no conscientes. En sus palabras, "la cuestión no es si las máquinas pueden pensar, como se preguntó Alan Turing hace más de medio siglo, sino cómo las redes de cogniciones no conscientes entre los cognoscentes del planeta están transformando las condiciones de la vida, mientras los complejos sistemas adaptativos humanos se vuelven cada vez más interdependientes y entrelazados con tecnologías inteligentes en ensamblajes cognitivos" (p. 346).

A modo de conclusión, y como ya adelantamos al inicio, este trabajo de Hayles aparece como una fuente clave para abordar el vínculo entre humanos y tecnología desde el punto de vista cognitivo. Si bien hay tecnologías recientes como los modelos generativos de lenguaje que no existían cuando la autora publicó originalmente esta obra, los conceptos que aporta iluminan incluso las indagaciones que desde las humanidades pueden hacerse en este sentido. A su vez, brinda aproximaciones esclarecedoras para debates contemporáneos en torno a la especificidad de lo humano,

propiciando el diálogo e intercambio interdisciplinar como antídoto al aislamiento que nos aqueja en la academia.

Nahir Fernández

MALABOU, C. (2024): *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Pablo Pachilla, Buenos Aires, Coloquio de Perros, 127 pp. y *Metamorfosis de la inteligencia. Del coeficiente intelectual a la inteligencia artificial*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Palinodia/La Cebra, 157 pp.

Dos obras clave del pensamiento de Catherine Malabou, escritas con más de una década de distancia entre sí, fueron publicadas, en nuestro idioma, durante 2024. Se trata, respectivamente, de *Que faire de notre cerveau?*, editada en francés en 2004, y *Métamorphose de l'intelligence: que faire de leur cerveau bleu?*, cuya primera edición data de 2017.

La temporalidad de una traducción o, en este caso, de una serie de traducciones –quizás otra manera de pensar aquel pasaje de una forma a otra que tanto le interesa a la autora–, produce sus propios efectos. La simultaneidad de las ediciones castellanas complica la sucesión lineal de la lectura (eso que vino después, aquello que se anticipaba en el texto precedente) y nos permite captar no solo las diferencias y las continuidades que se ensanchan entre uno y otro texto, sino también cómo ambos se implican en un cierto acontecimiento para el pensamiento.

En el nuevo prefacio que escribió con ocasión de la edición argentina de *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* [de ahora en adelante QHC], Malabou subraya la apertura que estaba en juego: "este libro marcó el comienzo de mi emancipación filosófica" (p. 9). De la fidelidad con aquel mismo comienzo participa también *Metamorfosis de la inteligencia* [de ahora en adelante, MDI]. En ambos, Malabou busca dar forma a una alternativa filosófica y política al rechazo generalizado de lo neuronal y lo biológico como sitios de un determinismo inflexible y pernicioso.

Aquel comienzo, aquel experimento, parecen ser también nuestros: leemos a Malabou, la traducimos, porque buscamos "poner en cuestión la idea, común a casi todos los filósofos, de que existe una diferencia rígida entre vida biológica y vida simbólica" (QHC, p. 9); porque sentimos la urgencia de "una visión diferente de la relación entre biología y política, así como entre cerebro y pensamiento" (QHC, p. 10). La simultaneidad producida por la doble traducción no es, entonces, obra del azar: expresa la actualidad del trabajo de la filósofa para quienes estamos implicadas e implicados, en estas latitudes, en los problemas de una nueva escena teórica a distancia tanto de los trazos del textualismo como de la sospecha contra las ciencias biológicas. Es decir, para quienes compartimos un cierto agotamiento frente a una forma de hacer filosofía, asociada a otros dos nombres propios también franceses: Jacques Derrida y Michel Foucault.

O, mejor dicho, leemos a Malabou porque experimentamos, como ella, una misma necesidad de transformación. Sentimos la urgencia común de un cambio de forma. Ya que su pensamiento, antes que como ruptura, se despliega como reformulación de aquellas herencias. Malabou busca repensar los asuntos del sentido, del sujeto, de las libertades y de la diferencia, desde la filosofía continental pero ya no contra la supuesta rigidez idéntica de lo material, la inevitable presencia de la forma o el filón pretendidamente determinista y totalitario de la ciencia. Pensar críticamente la alteridad, sí, pero a través de los desarrollos de las ciencias contemporáneas: con y no contra el cerebro y el cuerpo biológico.

De la deconstrucción a las neurociencias

Ambos libros construyen una nueva relación de la filosofía con las neurociencias, las ciencias de la vida y las ciencias cognitivas, releídas como relevantes campos de reformulación de lo que significa pensar, de lo que es ser un sujeto, y de la posibilidad misma del cambio. Una nueva relación alejada de la desconfianza con la cual el saber del espíritu o del sentido miró casi siempre a las ciencias del cerebro o del cuerpo, entendidas como discurso de

regularidades legaliformes, rígidas, que aplanarían toda diferencia en la presencia de lo mismo. Formalizaciones de una necesidad férrea que harían imposibles la libertad y la creación humanas.

Ambos libros son una forma, también, de responder al desafío lanzado por Jean-Pierre Changeux en su *L'homme neuronal* [El hombre neuronal] de 1983, que Malabou cita reiteradamente. En aquel libro, el neurocientífico francés –reconocido por su modelo de estabilización/regresión de las redes sinápticas durante el desarrollo cerebral– alertaba a quienes se dedican a la filosofía sobre su desconocimiento respecto de la revolución científica del siglo XX en los estudios neurológicos: el descubrimiento de la plasticidad sináptica, al que compara con hitos tales como la física moderna y el descubrimiento del ADN, que sacudió las certezas precedentes sobre las estructuras materiales del cerebro y la ontogénesis de los procesos cognitivos básicos y superiores.

En QHC, Malabou busca pensar a partir de la siguiente constatación: para las neurociencias, "el cerebro es una obra" (p. 35). Es decir, lejos de ser un sustrato orgánico rígido, determinado genéticamente, sobre el que no podría caber la pregunta de *qué hacer* con él, lo cerebral es descrito como una estructura material dúctil, modificable y sensible a la experiencia. En efecto, lo que se descubre es que la modulación de la eficacia sináptica permite un darse forma y un ser formado del cerebro, una capacidad de auto-organización sensible que encarna el doble sentido de lo plástico: como material pasible de recibir forma y como acción capaz de dar forma. Particularmente intensa en los estadios iniciales del desarrollo (del embrión y del infante), esta plasticidad cerebral persiste a lo largo de la vida adulta como función modulativa y se registra, incluso, en la capacidad del cerebro para modificar sus conexiones neuronales frente a ciertos traumatismos. Antes que una estructura predeterminada, nuestra materia gris es un verdadero "arte plástico orgánico" (QHC, p. 43). Una estructura de nuestro cuerpo vivo es capaz de recibir la impronta del mundo y de otros vivientes, a la vez que de darse sus propias formas y transformarse a lo largo del tiempo. A partir de esta constatación, las relaciones entre necesidad y libertad, cuerpo y conciencia, vida y símbolo, pueden ser transformadas tanto como puestos en duda muchos supuestos

sobre la pretendida función ideológica de las ciencias neuronales en la sociedad contemporánea.

Así, luego de explorar los diferentes niveles de plasticidad cerebral en el primer capítulo ("Campos de acción de la plasticidad") Malabou se pregunta "si el cerebro es un órgano biológicamente destinado a atenuar sus determinaciones biológicas, si el cerebro es en cierto modo un órgano que se cultiva, ¿qué cultura le corresponde? Ya no puede tratarse, en efecto, de una cultura del contra-determinismo biológico, o en otras palabras, de una cultura contranatura" (QHC, p. 69). El resto del libro buscará elementos para dar forma a una conciencia crítica del cerebro, capaz de contribuir a una liberación neuronal que asuma los problemas al mismo tiempo estéticos, éticos y políticos en cuestión, sin esperar resolverlos desde fuera de la materialidad de la vida orgánica. Malabou resumirá esta posición, en las conclusiones, a través de la figura de un "altermundialismo biológico" (QHC, p. 125).

Pero la posibilidad de esta nueva cultura naturalista de la crítica debe lidiar con dos contrafiguras problemáticas: la de la flexibilidad neoliberal y la de un nuevo reduccionismo neuronal. En este sentido, Malabou discute, a lo largo de QHC, contra estas posibles inflexiones ideológicas de la plasticidad cerebral.

Por un lado, en el capítulo 2 ("La crisis del poder central") explica que la concepción plástica del cerebro como reticularmente dúctil pone en cuestión el modelo centralizado del mando y la metáfora del cerebro-máquina –imagen que, desde Henri Bergson, asociaba lo mental con una instancia de comando rígida y preprogramada–. De este modo, lo neuronal se abre a una sintonía problemática con el nuevo espíritu del capitalismo tardío, con su organización en redes deslocalizadas y su demanda de flexibilidad. Esta captura de la capacidad orgánica de transformación a los fines de una adaptabilidad sin límites y una resiliencia forzada produce, según Malabou, nuevos malestares y nuevas formas de exclusión. Para enfrentarlas no cabría, sin embargo, un rechazo de las neurociencias, o la postulación de una resistencia exterior a esta coincidencia problemática entre cerebro y mundo capitalista, sino una crítica inmanente de sus formas normalizadoras: una crítica que

permita a los cerebros plásticos "determinar los límites de su flexibilidad" (QHC, p. 95). Se trata de recuperar el proyecto de una autonomía subjetiva a partir de la materialidad neuronal y no renegando de ella.

Por otro lado, en el capítulo 3 ("Vos sos tus sinapsis") se cuestiona la hipótesis de una continuidad perfecta entre lo neuronal y lo mental. Si las neurociencias permiten "elaborar un nuevo abordaje del sentido que no rompa nunca con la materia y que no proponga por lo tanto, precisamente, ningún afuera" (QHC, p. 32), su riesgo es el del aplanamiento de la conciencia y su libertad en una nueva forma de determinismo neurobiológico. Para contrarrestar este riesgo, Malabou intenta una suerte de deconstrucción del Yo sináptico. Postula, entonces, la emergencia de una instancia de alteridad, una identidad accidentada, que está embridada con el mantenimiento homeostático de una constancia –el Yo autobiográfico o proto-yo de los neurocientíficos– pero que no puede reducirse a ello. Es decir, busca mostrar cómo el pasaje de lo cerebral a lo mental no puede ser lineal sino mediado, dialéctico: producido a través de la negación y la resistencia inscritas en las formas mismas de lo neuronal en su relación con el mundo. Luego de esta experiencia con el campo de la plasticidad neuronal, lo que emerge es un esquema profundamente metamorfoseado de la crítica: ya no antinaturalista sino "*metaneurobiológico*" (QHC, p. 114).

Ahora bien, el interés de Malabou por el campo neurocientífico, que permite tal metamorfosis, parece surgir inicialmente de una coincidencia virtuosa: la plasticidad había sido la noción que la filósofa había movilizado previamente, en su tesis doctoral bajo la dirección de Derrida, para una relectura deconstructiva de la temporalidad de la dialéctica hegeliana.

En el mismo prólogo a la edición argentina de QHC, Malabou precisa que, luego de aquel trabajo que publicará en 1994 como *L'avenir de Hegel* [*El porvenir de Hegel*] (2013), le "sorprendió […] descubrir que ese mismo concepto [la plasticidad] se había convertido en una herramienta descriptiva central de la neurología contemporánea" (p. 9). Ese descubrimiento le permitió "salir de los

confines de la especialización universitaria, que prohíbe cualquier aventura fuera de sus muros", y sustraerse a un destino de "comentadora vitalicia de Hegel" (*ibid.*). Aquella "noción discreta de la filosofía hegeliana" que Malabou había intentado convertir en concepto de ésta, en una "instancia de captación" (2013, p. 24) que permitiera darle otro porvenir a la dialéctica, se metamorfoseaba en puente hacia las ciencias de la vida. La plasticidad como noción, como concepto, como problema, se despliega, para Malabou, desde Hegel a las neurociencias.

Una década después del volumen sobre Hegel, Malabou publicará, simultáneamente a QHC, otro trabajo filosófico de envergadura: *Le change Heidegger* [El cambio Heidegger] (2004). Allí, la noción también discreta de metamorfosis (*Verwandlung*) en la obra heideggeriana le permitía una novedosa instancia de captación de la ontología, haciendo emerger el problema fundamental de una noción ultra-metafísica del cambio, aquella que Malabou llama economía o metabolismo ontológico: un régimen de intercambiabilidad absoluta entre el ser y los entes.

Sin embargo, si en ambos trabajos de 2004 se trata, en algún sentido, del problema del cambio –como asunto filosófico y científico, ontológico y epistemológico, metafísico y material–, esta creciente convergencia de problemática no implica todavía una interpenetración generalizada. El libro sobre Heidegger no trabaja explícitamente ni con los materiales, ni con las categorías, ni con las obras fundamentales de la neurología contemporánea presentes en QHC. De hecho, la noción misma de plasticidad retrocede a un segundo plano para favorecer un análisis del movimiento que ésta permitiría a nivel ontológico.

Por el contrario, en QHC –un libro breve en comparación, que Malabou escribe por encargo– ciencia y filosofía son hiladas en el argumento de forma simétrica. Aquí, Malabou no busca ofrecer una lectura crítica de las neurociencias desde la filosofía. En esta sutil pero fundamental inflexión de la posición de la filósofa, reside toda la importancia de aquel pequeño libro sobre el cerebro. Ya que una lectura de ese tipo reproduciría, sin transformar, la agotada (y agotadora) función hermenéutica y normativa que las humanidades

se atribuyen, desde hace tiempo, en relación a los saberes naturalistas: la misión de regular, desde fuera, lo que consideran un campo científico desprovisto de valores, de sentido reflexivo y de historia intrínseca. Por el contrario, lo que ensaya Malabou es una forma de *crítica* –en el sentido que daba Foucault al término: de *ontología histórica de nosotros mismos* (1999, p. 347) – desde, y no sobre, las neurociencias. Lo que intenta hacer en QHC, dice, es "construir esa extraña entidad crítica, a la vez *filosófica*, *científica* y *política*, que sería una *conciencia del cerebro*" (QHC, p. 35). Relanzar el gesto de la *ilustración* en una dirección sensible (Martin, 2024): atrevernos a pensarnos como una razón encarnada, tener el coraje de servirnos de nuestro propio cerebro.

A partir de entonces, en la obra de Malabou, la plasticidad se afirmará como problema fundamental para el cual no cabe ya un trabajo a dos bandas –por un lado, la filosofía; por el otro, las ciencias–. Si hay "una sola vida" (Malabou: 2015), hay también un solo esfuerzo crítico por comprenderla. En este sentido, el nudo de sus trabajos posteriores (2007; 2014) consistirá en una relectura de otros dos nombres fundamentales de la tradición continental, Freud y Kant. El psicoanálisis y la filosofía trascendental serán repensados a través de la revolución neurocientífica, los estudios de las lesiones cerebrales y los descubrimientos epigenéticos de la biología postgenómica. La publicación de MDI –libro en el que Malabou regresa sobre algunos de sus argumentos de QHC a la luz de los avances más recientes de la inteligencia artificial y de un estudio genealógico de la noción de inteligencia– se enmarca ya plenamente en este nuevo esquema de un monismo plástico.

Es importante señalar que, aunque el novedoso esquema de pensamiento de Malabou parezca surgir de aquella azarosa consonancia entre dialéctica hegeliana y neurociencias, es, sobre todo, producto de una cierta fidelidad, ella misma plástica, a la deconstrucción. En contra de lo que podría parecer, su "giro neuronal", evidenciado en los libros aquí comentados, no implica un abandono del proyecto deconstructivo, sino el hallazgo de un modo de continuarlo, de darle forma a su porvenir.

Tal como Malabou insiste recurrentemente, la plasticidad o la metamorfosis representan precisamente la posibilidad de encontrar una salida allí donde no hay salida alguna: cambiar de forma cuando es imposible cambiar de mundo o sustancia. Frente al *impasse* que detecta en la deconstrucción –detenida en una impotente espera mesiánica–, Malabou descubre en las neurociencias contemporáneas la clave para una mutación del esquema motor del pensamiento: la plasticidad en el ocaso de la escritura, un nuevo materialismo en lugar de la gramatología (2005).

Frente a la primacía de lo informe en la deconstrucción que, según Malabou, termina por fetichizar la huella o la alteridad del Otro en nuevos modos de trascendencia, se trataría de pensar una disrupción inmanente (2010b, p. 67) en el campo cerrado de las formas. Una alteridad sin trascendencia, la capacidad de encontrar diferencia en lo idéntico solo mediante cambios de forma, metamorfosis. De este modo, Malabou postula un nuevo materialismo que concibe lo real como finito pero esencialmente maleable, como un régimen de intercambiabilidad absoluta de formas. Tal intercambiabilidad, argumenta, desarma la oposición rigidizada entre forma y huella para poner un freno a la desmaterialización escritural de la filosofía contemporánea.

La organización neuronal, como tal, expone, para Malabou, la riqueza de posibilidades de un sistema material cerrado y auto-organizado: un cerebro que se transforma a sí mismo. A diferencia de los trazos escriturales, las huellas neuronales se manifiestan como cambios de forma en las redes sinápticas, revelando una potencia de producción de sentido que excede al signo, su inscripción y su diseminación. Esta perspectiva lleva a Malabou a plantear, en su artículo "How is subjectivity undergoing deconstruction today?" [¿Cómo está siendo deconstruida hoy la subjetividad?], una pregunta radical: "¿no se involucra la neurociencia en una deconstrucción más material y radical de la subjetividad que la llevada a cabo por la propia deconstrucción?" (2009, p. 11). Se trata, en definitiva, de abandonar la confianza exclusiva en las potencias del lenguaje y lo simbólico como únicos suplementos generadores de diferencia, para descubrir, en cambio, las posibilidades de transformación inscritas en lo finito de la vida

misma, antes que en los trazos proliferantes de la letra. Desde "el mutuo donarse de la forma entre lo empírico y lo noético" (2013, p. 45) a la "intrusión del cerebro en el ámbito del espíritu" (QHC, p. 22), lo que emerge es una metamorfosis ultra-histórica de la ontología y de su captación, la filosofía. La plasticidad, dice Malabou, "es la ley sistémica del real deconstruido" (2005, p. 107). La plasticidad se erige como figura de la condición ontológica y filosófica actual. Lo que permitió a Malabou intuir esta nueva figura para el pensamiento fue precisamente el trabajo cuerpo a cuerpo –o, mejor dicho, cerebro a cerebro– con las neurociencias, iniciado en QHC.

Otra política de la vida biológica

La plasticidad, al mismo tiempo que testimonio de una nueva organización del ser y de su esquema de captación, sería, ella misma, una salida metamórfica al precedente callejón sin salida del determinismo biológico. Se trata de una figura que permite entonces una nueva noción de libertad y necesidad, y una reconfiguración de la relación entre crítica y saberes biológicos, a distancia de ciertas formulaciones clásicas.

Ya en el comienzo de QHC, Malabou señalaba un primer desplazamiento más allá de la arqueología del saber foucaultiana: "no es solo que el cerebro *tenga* una historia –a saber, la de su construcción en tanto objeto científico– sino que él *es* una historia" (QHC, p. 35). Es decir, no se trata solamente de resituar la emergencia del cerebro como efecto de una *episteme*, de un régimen de enunciación o de un dispositivo de poder, sino de pensar a partir de esta historicidad intrínseca a la vida biológica que la neurociencia descubre. Malabou propone, en este sentido, desplazarse desde la pregunta epistemológica y del campo de una genealogía de la verdad a un nivel donde la ciencia nombra una historicidad de nosotras y nosotros mismos que no es exclusivamente discursiva o simbólica, ni resultado de la acción humana. Contra la amenaza de la falacia naturalista, de la apelación rígida a una determinación biológica, se abre, de este modo, otra forma de resistencia que no pasaría por la desustancialización de la vida material. Lo viviente

no necesita ser disuelto completamente en el campo móvil de la cultura y el lenguaje humanos para tener historia, para producir diferencias.

Aún más, aquel cerebro metamórfico, intrínsecamente histórico, permite captar, para Malabou, "la posibilidad de una nueva libertad y de un nuevo sentido de la historia" (QHC: 49). Podríamos decir que se trata de la posibilidad de una libertad *encarnada:* "una nueva comprensión de la libertad como intimación de la metamorfosis en un mundo cumplido y ya siempre realizado" (2010[a], p. 9). Es decir, la libertad como cambio de forma, no como salida extática del reino de la necesidad orgánica.

Así, la intrusión del cerebro en el ámbito del espíritu, que Malabou descubría en QHC, reverbera, desde entonces, para ir creciendo hasta una revisión considerable de la tradición biopolítica en un punto central: la oposición entre vida biológica y vida simbólica. Esta revisión lleva a Malabou a afirmar un monismo vital que permita concebir otra forma de resistencia, una "resistencia biológica al biopoder" (2015). Más allá del "prejuicio anti-biológico" (*ibid*.) de la filosofía, lo que parece estar en juego es la posibilidad de concebir, después de Foucault, una estética de la existencia que no se limite a inscribir figuras simbólicas, subjetivaciones en la superficie del cuerpo, sino que emerja desde sus entrañas.

En MDI, Malabou presenta su estudio de la inteligencia como parte de este esfuerzo por deconstruir tal desdoblamiento de la vida, que persiste incluso en la tradición biopolítica: aquella disyunción entre "un conjunto de datos oscuros que [...] constituyen el cierre fatal con el que tropieza el pensamiento en sus exigencias de libertad" y "'otra' vida, que se deja modelar, elegir, orientar, y parece escapar al determinismo de la primera" (MDI, p. 23). El concepto de inteligencia es sitio privilegiado de este "conflicto filosófico entre los dos lados de la vida" (MDI, p. 24); un concepto desgarrado, como relevo de la razón ilustrada, entre su sentido de comprensión y astucia inventiva, y su formalización científica como facultad mensurable o competencias innatas. Este binarismo es desmentido, según Malabou, por "los recientes avances de la neurobiología", al mostrar que "no hay más que una sola vida y lo

simbólico y lo biológico están originaria e íntimamente mezclados" (*ibid.*).

En la introducción y en el primer capítulo ("G. Inteligencia y destino genético"), Malabou revisita la genealogía del conflicto entre el sentido psicológico emergente de *inteligencia* y la filiación filosófica de las nociones de intelecto o entendimiento, descendientes del nous aristotélico. En un primer momento, parece tratarse de la defensa filosófica de una cierta universalidad del intelecto contra una emergente noción positiva y empírica de inteligencia como variable distribuida, inevitablemente, de forma desigual. Aun más, la noción naturalista de inteligencia aparecería demasiado próxima al innatismo y al automatismo –a la pasividad de lo dado desigualmente por naturaleza y a la rigidez repetitiva del mecanismo–, llevando a la filosofía a "oponer una resistencia inflexible a las pretensiones de la psicología y la biología" (MDI, p. 34). Contra la amenaza de reducción del sujeto a una naturaleza pasiva o a un mecanismo ciego, solo parecía posible erigir, nos muestra Malabou, la reacción paranoide del intelecto. Una formación reactiva, una verdadera "protección antiestímulo" (*ibid.*) del espíritu contra su mente encarnada en un cuerpo. Un doble rechazo de lo neuronal y de lo cibernético, del cerebro vivo y de la máquina, que, para Malabou, dejó su marca determinante en la filosofía continental del siglo XX.

Malabou traza la historia de este primer determinismo de la inteligencia en la psicología, las teorías evolutivas y eugenésicas de fines del XIX hasta su imbricación con la genómica del XX. Muestra cómo la noción de la inteligencia como generalidad se traduce en el genio hereditario de Galton y en el coeficiente intelectual de Binet-Simon como ratio de aptitudes genéricas. Luego, profundiza su sentido de determinación heredable en la búsqueda de un supuesto *gen* de la inteligencia de los modelos de la genómica de los comportamientos y de la biología molecularizada del siglo pasado. Se constituye así una primera forma de la inteligencia, la de "destino general" (MDI, p. 43).

Contra este "determinismo de los test y los genes" (MDI, p. 63), la filosofía continental no habría hecho sino alzar obsesivamente

el escudo defensivo del intelecto. La operación, inaugurada según Malabou por Bergson, consiste en postular que lo que escaparía al reduccionismo de la noción científica, positiva y naturalista de inteligencia sería "*otra* inteligencia", siempre entendida como "instancia desbiologizada" (*ibid*.). Bergson llamó intuición a esta otra mente de la mente, a esta otra vida de la vida.

A partir de esta disposición reactiva se articula una compleja formación defensiva que Malabou describe como una testudo filosófica. El centurión que la comanda es Bergson, afirmando la imposibilidad de reducir la intensidad del pensamiento a cualquier magnitud cuantificable. Esta formación de tortuga, como la de las legiones romanas, se despliega en cuatro filas conceptuales sucesivas. Primero, el *scutum* de la crítica a la psicología como principio policial en Canguilhem. La biopolítica es situada como una segunda formación, empuñando el *pilum* de la crítica al saber psiquiátrico y biológico, de Foucault a Agamben, como esencialmente normalizador y totalitario. Luego, se enlista como tercera línea de infantería la renegación heideggeriana de la tecnociencia y de la inteligencia como falsificación del espíritu. Por último, se encontraría una cuarta línea, la de Derrida: el intento de salida deconstructiva que subraya la tontería que emerge cuando la inteligencia se toma por objeto y pretende encontrar su esencia.

Esta formación defensiva es asimismo un distanciamiento compulsivo de parte de la filosofía continental respecto de los avances de las ciencias biológicas y cognitivas del siglo XX: el escudo reactivo y la jabalina crítica se alzan contra toda noción emergente de la psicología, la cibernética y la genética. Pero, dice Malabou, esta "resistencia de los filósofos, al ser siempre la misma, carece cruelmente de actualidad y pertinencia" (MDI, p. 43). Se tratará entonces de encontrar otra salida a este callejón sin salida que es la afirmación de la autonomía del espíritu contra los supuestos automatismos de la materia, la oposición de un intelecto descorporizado a una inteligencia presuntamente presa de aquella jaula neuronal que la ata a un organismo. Tarea fundamental en tanto se juega en ella la posibilidad de recuperar el cuerpo viviente para el pensamiento. Ya que "la crítica de la biología, línea de

defensa fundamental de la tortuga filosófica, siempre equivale a un rechazo del cuerpo" (MDI, p. 79).

Esta salida metamórfica emergerá precisamente allí donde la biopolítica menos la esperaba, tal como Malabou muestra en el segundo capítulo de MDI. De hecho, la desmentida más eficaz del "*todo es genético*" no provino de la teoría socioconstructivista ni de la filosofía deconstructiva sino del propio desarrollo de las ciencias biológicas, bajo la forma del paradigma epigenético. La epigenética es una mutación de la biología contemporánea que parte de un descentramiento del programa genético y de sus mecanismos informacionales de transmisión para concentrarse en las formas de modulación y modificación de la expresión génica y el desarrollo fenotípico, ambos sensibles al entorno y a las interacciones materiales al interior del organismo (Suárez y Tosello, 2024). Ligada a la revolución neurobiológica y a la noción plástica del cerebro que estaba en el centro de QHC, la epigénesis porta, sin embargo, un alcance mayor. En algún sentido, podríamos pensarla como una extensión de la plasticidad al cuerpo viviente en su conjunto. Cerebro y genoma se vuelven material y estructuralmente maleables. Poco adecuados, por lo tanto, para jugar el papel de aquella figura amenazante, la del determinismo de lo mensurable, contra la que se erigía la testudo de la filosofía continental. Antes que su fidelidad al biopoder, las ciencias biológicas revelaron, con la epigénesis, una disruptiva potencia metamórfica en la carne misma de la materia viviente.

Otra temporalización del trascendental y otro automatismo de la inteligencia

La emergencia del paradigma epigenético en las ciencias contemporáneas supone, a su vez, una segunda metamorfosis de la inteligencia que se explora en el resto del capítulo 2 ("El cerebro azul") de MDI. El punto central reside en que, como sabemos desde QHC, la plasticidad cerebral o "la teoría de la epigénesis por estabilización sináptica" es "lo contrario de un innatismo" (MDI, p. 85). A partir de esta disolución del innatismo neuronal, el intelecto creativo pero descorporizado ya no puede oponerse, sin caer en una

verdadera tontería, a una inteligencia concebida como mecanismo biológico rígido y repetitivo. Por el contrario, la estructura y el funcionamiento material de la inteligencia neuronal es ella misma "libre en sus construcciones" (MDI, p. 87). Los datos biológicos, las "bases neuronales" de la cognición, antes que contradecirla, "garantizan la independencia de la inteligencia: la disponibilidad de sus disposiciones" (MDI, p. 87), su capacidad de autoformación y transformación.

Lejos de la figura de "destino general" del determinismo precedente, esta segunda forma de inteligencia, epigenética, puede captarse como la formación de un habitus plástico: la necesaria y permanente "puesta en relación entre instancias heterogéneas: naturaleza/cultura o biología/historia" (MDI, p. 87). La inteligencia es el creativo "relevo inorgánico de lo orgánico" (MDI, p. 93). Es el proceso plástico que permite el permanente intercambio de formas entre lo material y lo simbólico, entre el cuerpo, el entorno y la conciencia. Es decir, no es más que el modo de existencia de la única vida que tenemos. Antes que el nombre de uno de los polos de la disyunción entre vida orgánica y vida simbólica, la inteligencia es la vida misma que solo puede existir como constante anudamiento dúctil de materia y símbolos.

Malabou ya había explorado las consecuencias que esta metamorfosis (y lo que ella implicaba: el derrumbe de la disyunción clásica en dos vidas) tenía para la razón trascendental. En *Avant demain. Épigenèse et rationalité* [Antes de mañana. Epigénesis y racionalidad] (2014), Malabou se preguntaba, a distancia del alegato del realismo especulativo a favor de un abandono del "correlacionismo" kantiano (Melliasoux, 2015), por la posibilidad de una metamorfosis del sujeto trascendental. Se trataría de relanzar, en un nuevo sentido materialista, los intentos de temporalizar o historizar la razón como modo de sustraerla de su tendencia al innatismo o al performacionismo, demasiados cercanos al dogmatismo metafísico que Kant había buscado superar. Malabou recupera así la idea de una "epigénesis de la razón pura" (Kant, 2009, p. 187) para pensar una forma plástica del trascendental. Una posibilidad de volver maleables, antes que inmutables, las categorías del entendimiento y las formas puras de

la sensibilidad. Esta posibilidad de sustraer el sujeto a la eternidad del *a priori*, luego de Hegel, Heidegger o Foucault, despunta, para Malabou, en las nociones neurobiológicas de la plasticidad. Ya nos lo había dicho: para la neurociencia, el cerebro es una historia. Por lo tanto, bien puede ser el sitio más adecuado para esta temporalización plástica del sujeto razonable: el punto de partida de un materialismo trascendental.

En MDI, Malabou continúa esta exploración epigenética y biomaterialista de la razón a partir de la epistemología genética de Piaget. Esta es genética en el sentido de un estudio de la génesis de las categorías del pensamiento, no de una determinación de las ideas por los genes. De hecho, la psicología de Piaget es, como muestra Malabou, epigenética. En ella se encuentra un temprano intento de poner en relación biología y psicología, vida orgánica y lógica, por fuera del determinismo, pero reivindicando la dimensión empírica, o encarnada, de la inteligencia. Una embriología mental que es epigenética en tanto modula su auto-diferenciación progresiva. Los estudios de Piaget permiten pensar la construcción del *a priori* en relación al desarrollo orgánico como una experimentación crecientemente adaptativa con el trascendental. Esta experiencia del *a priori* sería lo propio de la inteligencia. Así, esta no se opondría a la razón trascendental tal como un empirismo puro a un apriorismo puro. Ella misma es el proceso de construcción adquirida de lo innato, la experimentación falible que da lugar a las estructuras lógicas, la emergencia de un esquematismo dúctil: la historia plástica de la razón.

De Piaget a las neurociencias y la biología epigenética, la inteligencia completa su segunda metamorfosis, muy a pesar de la testudo filosófica. El concepto emerge de la crisálida neurobiológica como "el mensajero ideal entre biología y filosofía, entre una economía empírico-natural –la organización del cerebro– y la apertura de esa misma economía a todas las aventuras del sentido" (MDI, p. 100). La plasticidad cerebral ocupa así el lugar de aquello irreductible a los tests y a los genes que la filosofía se empecinaba en ubicar en otra mente o en otra vida, en el intelecto o en lo simbólico. El fin de la protección antiestímulo podía ser entonces el inicio de "un nuevo pensamiento de la libertad que ya no estuviera

separado de la determinación biológica del pensamiento y la acción" (*ibid.*). Esa esperanza, Malabou dice haberla resumido "en el pasado […] por medio de una sola pregunta: ¿qué hacer con nuestro cerebro?" (MDI, p. 101)

Sin embargo, una tercera metamorfosis de la inteligencia, más reciente, complicó esta esperanza y esta pregunta: la irrupción de la inteligencia artificial. La invención de los chips sinápticos "despertó de golpe" a Malabou "de [su] sueño no dogmático" (MDI, p. 101). Esta nueva forma de procesador y de cómputo funciona "imitando" la sinapsis cerebral, más allá de la clásica arquitectura computacional de von Neumann. La plasticidad podría ser, de este modo, un atributo no exclusivo del cerebro: nuevas computadoras podrían programarse para no estar programadas; construidas, por diseño, como plásticas. Emerge así la posibilidad de máquinas que podrían construir sus propios *habitus*. La pregunta ahora debe ser también, entonces, qué hacer con este cerebro de ellas, las inteligencias artificiales, en el horizonte de su autonomía plástica, hecha de silicio y ya no de carbono.

Esta novedad cataliza, en MDI, un ejercicio de metamorfosis del pensamiento de la propia Malabou, en dos sentidos. En primer lugar, motiva una autocrítica explícita de las conclusiones a las que antes había llegado en QHC. La posibilidad de inteligencias artificiales de este tipo (verdaderas inteligencias, en el sentido de *habitus* plásticos) vuelve imposible seguir oponiendo la ductilidad de lo cerebral a la rigidez computacional, continuar insistiendo en la diferencia "entre plasticidad orgánica y flexibilidad tecnológica" (MDI, p. 109), como reserva de posibles resistencias frente al biopoder del capitalismo tardío. Si en QHC se saludaba el supuesto fin de la analogía cerebro-máquina, la nueva metamorfosis de la inteligencia actualiza y transforma, a la vez, esta conexión, suscitando una ulterior transformación del pensamiento, de sus esperanzas y de sus preguntas.

Pero este despertar del sueño no dogmático de la plasticidad corre el riesgo de volver a movilizar la testudo filosófica en una nueva forma: la de "la reactividad tecnófoba y descorazonada" (MDI, p. 112). Por eso, en segundo lugar, el pensamiento de

Malabou se transformará para evitar esta posible recaída en una posición defensiva. En efecto, el colapso de la barrera entre vida orgánica, simbólica y artificial que implica la IA le permite, dice, explorar un nuevo desafío: "la posibilidad de abordar la relación de lo viviente con lo no viviente en una aventura que no sea la ya superada de su diferencia" (MDI, p. 25).

De forma menos explícita que la autocrítica precedente, lo que Malabou parece insinuar es que aquel prejuicio constitutivo de la filosofía que se busca deconstruir no sería exclusivamente antibiológico sino también antimaquínico. De ahí que la oposición entre inteligencia e intelecto refiriera en la tradición continental no solo al problema de la determinación innata, de lo heredable e inmodificable en la vida y la filiación, sino también al riesgo del automatismo, de la mecanización del pensamiento mismo.

Lo que resta del libro, en particular el tercer capítulo ("Como un cuadro de Pollock"), se aboca a desactivar esta otra posible configuración de la tortuga defensiva de la filosofía. Lo que interesa a Malabou es revisar la idea de que artificio e inteligencia se oponen y de que el automatismo sería lo contrario a la autonomía de la inteligencia: situar "la tensión entre inteligencia y automatismo" como una "tensión interna", dialéctica, de ambos términos. Para esto, Malabou trabajará con algunas ideas de Dewey sobre la inteligencia como hábito de resolver problemas y sobre el hecho de que su naturaleza automática constituya la posibilidad de su crecimiento antes que de su empobrecimiento (MDI, p. 115). En efecto, es esta relación de continuidad de la inteligencia con su pasado, con aquello que se sedimenta como hábito (en otras palabras: que se automatiza), lo que permite, para Dewey, la constante reconfiguración de la inteligencia y su multiplicación. Aun más, es la automatización de ciertos procesos cognitivos lo que permite la diferencia del sujeto consigo mismo, su tomarse como objeto de su pensamiento y, por lo tanto, la posibilidad de una desapropiación del yo. Esta posibilita, a la vez, una pluralización de la inteligencia. Antes que un retorno a sí mismo, la automatización es una apertura a lo social: la multiplicación de perspectivas y la institución de un espacio colectivo de modulación de los hábitos. Una regulación virtuosa de la tensión entre automatismo e

inteligencia requiere, para Dewey, una forma de estar en común: una educación que cultive la capacidad de interrumpir los automatismos pasivos y fomentar aquellos automatismos creativos. Esto permite mantener abierta la posibilidad de fluidificar los hábitos sedimentados, evitando su rigidez absoluta y habilitando su recreación.

Con Dewey podemos encontrar, para Malabou, una nueva concepción experimental del trascendental similar a la de Piaget, pero sobre todo una perspectiva que hace emerger la "contradicción inmanente" (MDI, p. 130) del automatismo, en vez de su disyunción polar con la inteligencia. El punto central es la concepción de la inteligencia como "una homeostasis y un equilibrio que no son puramente derivados de la estabilidad pasada ni puramente dados *a priori"* (MDI, p. 122). Una dialéctica entre experiencia y trascendental que se mantiene en el entre. Como el arte de Pollock que Malabou refiere en las propias palabras del pintor, "no es deliberado ni azaroso. Está en alguna parte entre ambas cosas" (MDI, p. 135).

La homeostasis de la inteligencia remite, según Malabou, a esa capacidad plástica de la vida de regenerarse, de repararse luego de una lesión, de cambiar de forma cuando uno de sus hábitos se rigidiza demasiado, hasta dejar de funcionar de modo más o menos explosivo. Subraya: es esta característica de lo orgánico lo que había interesado a los primeros cibernéticos e inspirado sus modelos de autorregulación técnica. A pesar de la oposición entre máquina y organismo (otra vez: célebremente postulada por Canguilhem), lo cierto es que el ideal computacional buscaba, desde el inicio, interiorizar una autorregulación de la indeterminación que tomaba como modelo lo orgánico. Es esta capacidad de modulación tras el desperfecto, el "poder de interrupción" (MDI, p. 133) del propio automatismo allí cuando deja de funcionar, lo que constituye la inteligencia del automatismo mismo. Este "medio entre necesidad y contingencia", dice Malabou, es el "verdadero espacio de vida de los automatismos" (MDI, p. 136). Allí habitan, afectándose recíprocamente, cerebros y máquinas.

Una neuropolítica que no sea una tontería, luego de esta tercera metamorfosis de la inteligencia, deberá tomar la forma "de una visión política y emancipadora de un ser-juntos cibernético que lleve la relación de las dos inteligencias, la natural y la artificial, a su más alto grado de solidaridad" (MDI, p. 138). O, como anunciaba Malabou al inicio del libro, lejos de la fobia al automatismo y de las terribles fantasías de un gran reemplazo robótico, haríamos mejor en preguntarnos cómo podríamos "perder inteligentemente el control de la inteligencia" (MDI, p. 15).

Semejante política necesita de un esquema novedoso del pensamiento, a distancia de las compulsiones biofóbicas y anti-maquínicas de la filosofía continental. En estas "nuevas fronteras para las humanidades" (MDI, p. 143), se trata, una vez más, de relanzar la pregunta crítica por excelencia, la pregunta por la autonomía del sujeto, pero bajo nuevas condiciones. Ya que hoy no cabe solo la pregunta por los límites que se imponen al sujeto de conocimiento, sino la constatación de que es su "misma finitud", la estructura material, empírica, del pensamiento, lo que "autoriza al sujeto a modelarse" (MDI, p. 146). La extraña entidad crítica a construir –"a la vez *filosófica*, *científica* y *política*" (QHC, p. 35) – no es más, entonces, la conciencia del cerebro, sino la ontología plástica de la inteligencia, esa que enlaza la única vida que tenemos con las múltiples inteligencias con las que hacemos y nos hacemos a nosotras y nosotros mismos.

Facundo Rocca