

ENMARCANDO EL FIN DE LAS ESPECIES: IMÁGENES SIN CUERPO¹

FRAMING THE END OF THE SPECIES:
IMAGES WITHOUT BODIES

*Claire Colebrook
Pennsylvania State University*

Resumen:

El presente texto es una traducción de la Introducción del libro de Colebrook, *Death of the Posthuman. Essays of Extinction*, vol.1, publicado en el año 2014, en el que la autora presenta lecturas sobre la temática de la extinción en torno a diferentes filósofos contemporáneos y modernos, así como también haciendo uso de material artísticos, como es el caso de diferentes películas y novelas. La autora postula tres sentidos de extinción: el sexto gran evento de extinción; extinción de otras especies por humanos; y la autoextinción o la capacidad que tenemos de destruir lo que nos hace humanos. Los tres sentidos de la extinción, sostiene, requieren una concepción matizada del clima.

Palabras clave: Extinción – Clima – Antropoceno

Abstract:

This text is a translation of the Introduction to Colebrook's book, *Death of the Posthuman. Essays of Extinction*, vol.1, published in 2014, in which the author presents readings on the theme of extinction around different contemporary and modern philosophers, as well as making use of artistic material, as is the case of different movies and novels. The author postulates three meanings of extinction: the sixth great extinction event; extinction of other species by humans; and self-extinction or the ability we have to destroy what makes us human. All three senses of extinction, she argues, require a nuanced conception of climate.

Keywords: Extinction - Climate - Anthropocene

1. *Death of the Posthuman. Essays of Extinction*, vol.1, "Introducción", Open Humanities Press with Michigan Publishing – University of Michigan Library, Ann Arbor, 2014. Agradecemos la cálida disposición de Claire Colebrook y de Sigi Jottkand.

La sociedad inventa una lógica falsa y retorcida para absorber y canalizar el comportamiento de la gente que se encuentra por fuera de los cánones. Supongamos que conocés todos los pros y los contras, sabés que vas a tener una vida corta, estás en posesión de tus facultades, etcétera, etcétera, pero seguís queriendo consumir heroína. No te dejarán hacerlo. No te dejarán hacerlo, porque lo verían como una señal de su propio fracaso. El hecho es que simplemente elijas rechazar lo que tienen para ofrecerte. Eleginos a nosotros. Elegí la vida. Elegí pagar hipotecas; elegí lavadoras; elegí coches; elegí sentarte en un sofá a ver concursos que embotan la mente y aplastan el espíritu, atiborrándote la boca de comida chatarra. Elegí pudrirte en vida, meándote y cagándote en una residencia, convertido en una vergüenza total para los niños egoístas y hechos polvo que trajiste al mundo. Elegí la vida. Pues bien, yo elijo no elegir la vida. Si los muy estúpidos no pueden soportarlo, ese es su problema. Como dijo Harry Lauder, solo pretendo continuar así hasta el final del camino... (Irvine Welsh, *Trainspotting*, pp. 187-88)

Hay tres sentidos de extinción: el sexto gran evento de extinción (que hemos comenzado a imaginar y presenciar, incluso por anticipado); extinción de otras especies por humanos (con las especies en peligro de la “lista roja” que evidencian nuestro poder destructivo); y autoextinción, o la capacidad que tenemos de destruir lo que nos hace humanos. Los tres sentidos de la extinción requieren una concepción matizada del clima. El clima es a la vez una noción envolvente, imaginada como el medio delimitado que es inevitablemente nuestro, y una figura inquietante, porque es con el reconocimiento de que hay clima, o que la especie humana es ahora reconocible como un ser que, a pesar de toda su aparente diversidad, está, sin embargo, unida a una unidad de poder destructivo. (Tanto es así que los geólogos están llegando al consenso con respecto a una “época del Antropoceno” donde el efecto del hombre sobre el planeta supuestamente será discernible como un estrato geológico legible después de que el hombre deje de existir, incluso si no hay geólogos presentes para emprender esta lectura futura imaginada (Crutzen, 2000). El clima no es solo, entonces, la superficie o el terreno en el que nos encontramos, sino algo que nos une a este tiempo en la tierra, con sus propios agotamientos y límites).

Por supuesto, existe la noción meteorológica estándar de clima que atrae cada vez más nuestra atención ya sobrecargada; pero el concepto de clima solo es posible debido a un evento de pensamiento más amplio donde los humanos comienzan a imaginar un tiempo profundo en el que la especie humana emerge y se marchita, y un espacio finito en el que ahora estamos todos unidos en una tragedia en común.

Voy a sugerir que, así como la evolución darwiniana alteró los modos mismos del pensamiento científico e imaginativo, reclamando nuevas narrativas y conocimientos para pensar al hombre como una especie que emerge en el tiempo (Beer, 1983), el cambio climático es igualmente catastrófico para la imaginación humana. Comienza a ser posible pensar al clima como el medio necesario para nuestra vida actual, y como la frágil superficie que nos mantiene a todos juntos en una red en riesgo de la vida, incluso si no podemos comprender o manejar prácticamente la dinámica de esta totalidad (Gardiner, 2006).

El concepto de clima también se divide entre conocimiento y negación: por un lado, hablar del clima atrae a todos los cuerpos (orgánicos y de otro tipo) en un solo complejo, multiplicado y determinado en un todo dinámico; por otro lado, cualquier breve mirada a las políticas del cambio climático evidencia una falla casi psicótica para reconocer o percibir conexiones causales con consecuencias nefastas.

En este sentido, debemos embarcarnos en una noción de cambio climático que incluya la alteración radical del conocimiento y el afecto que acompaña a la posibilidad misma del clima. Solo es posible pensar en el cambio climático en el sentido meteorológico, con los humanos ahora atados a ecologías volátiles que son dañadas e ignoradas a la vez, si se hace algún ajuste en la forma en que pensamos acerca de las relaciones entre tiempo, espacio y especies. Un sentido necesariamente expansivo del cambio climático abarca una mutación de los climas cognitivo, político, disciplinario, mediático y social.

El hecho de que empecemos a pensar en el clima como una condición general que liga al ser humano a un tiempo irreversible y destructivo significa tanto que el clima se convierte en un concepto indispensable para pensar en los nuevos modos de conocimiento y sentimientos que marcan

al siglo XXI en términos de nuestro creciente sentido de apego precario a un planeta frágil, y que el clima es una coartada.

Hablamos de clima, ecología, globalización e incluso medio ambiente (como aquello que rodea) a pesar de que la experiencia del cambio climático revela múltiples e incongruentes sistemas para los que no tenemos un punto de vista. Inmediatamente nos encontramos arrojados en una situación de urgente interconexión, conscientes de que los eventos más pequeños contribuyen a las mutaciones globales, al mismo tiempo que nos enfrentamos a una compleja multiplicidad de fuerzas divergentes y cronogramas que superan cualquier punto de vista manejable.

En una fábula reciente que alegorizaba la relación humana entre la memoria, destrucción y el futuro de la vida, Nick Bostrom sugiere que la especie humana permanecerá complaciente con su catastrófica historia y su futuro mientras continúe olvidando que su situación *es* catastrófica. Hemos tomado la catástrofe de la existencia humana como algo natural e irremediable: solo una contra-narración en la que vencemos la destrucción nos permitirá ver cuán acostumbrados a la muerte nos hemos vuelto (Bostrom, 2005).

Más recientemente, los científicos del cambio climático han comenzado a poner en juego nuevas estrategias para despertar el afecto público: tal vez el enfoque en la esperanza necesita dar paso a las movilizaciones del miedo, mediante las cuales aprendamos a “abrazar al monstruo” para pasar de la inercia y la quietud a la acción.² ¿Cómo es que la especie humana, aparentemente tan hambrienta de vida y dominio, ha olvidado convenientemente sus propias tendencias autoextinguibles? Solo podemos plantear la cuestión de la extinción humana (el hecho de que los humanos se extinguirán, el hecho de que causamos otras extinciones y también que estamos extinguiendo lo que nos hace humanos) si ubicamos el problema de la inacción del cambio climático en un terreno más amplio de destrucción ecológica. Los mismos climas —cognitivos, industriales, económicos, afectivos, tecnológicos, epistemológicos y meteorológicos— que hacen posible nuestra vida también son autodestructivos (destructores del yo y del clima mismo).

2. <http://thinkprogress.org/climate/2012/05/07/478984/hug-the-monster-why-so-many-climate-scientists-have-stopped-downplaying-the-climate-threat/?mobile=nc>

Existe un lamento generalizado sobre una trayectoria de autoextinción que ocurre en el cerebro humano. Según Susan Greenfield, en su libro *ID*, estamos perdiendo identidad: donde nuestros cerebros una vez operaron por un poder sintetizador de gramática, sintaxis y crítica, ahora somos seducidos por una cultura de estímulo (Greenfield, 2008).

No solo estamos perdiendo uno de nuestros poderes críticos, nuestro poder para representar o sintetizar lo que no somos nosotros mismos, estamos perdiendo nuestra propia mismidad [*selfhood*]. Porque ‘nosotros’ somos, como humanos, como identidades, solo este poder de síntesis evolucionado. Greenfield ubica su diagnóstico sobre la identidad dentro de un argumento más amplio sobre el cerebro y sus capacidades de autoformación. Se requiere cierta pérdida de uno mismo para el estímulo y el placer, pero también se requiere cierta extensión neuronal y orden para el significado y el yo [*self*]. En su trabajo anterior, Greenfield había abogado por un equilibrio saludable o normal entre la capacidad para el placer de las sensaciones fugaces (como el primer sorbo del café de la mañana) y la capacidad de vincular las sensaciones en una red más amplia de identidad [*selfhood*] e importancia (Greenfield, 2002).

Si no hubiera capacidad para disfrutar el simple momento sufriríamos depresión o una búsqueda extrema de un significado que tal vez nunca seamos capaces de cumplir; los medicamentos que tratan la depresión permiten liberarse de las garras del significado. Pero hoy —quizá— es la fugaz insignificancia la que se está apoderando de la arquitectura neuronal del siglo XXI. La dimensión diagnóstica del trabajo de Greenfield radica en su lamento por los nuevos modos y temporalidades de la cultura visual, donde los éxtasis transitorios de los videojuegos superan el enfoque sostenido y el placer de la narrativa y la argumentación compleja. Este lamento por la pérdida de sí-mismo humano [*human self-loss*] alcanzado a través del consumo excesivo de estímulos no es solo de Greenfield. Sus trabajos son acompañados por *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brain* (2010) de Carr, *Distraction* (2008) de Jackson and McKibben, *Proust and the Squid* (2007) de Wolf, *Rapt* (2008) de Winifred Gallagher. La teoría de N. Katherine Hayles (2007) sobre la transición de la atención profunda a la hiper-atención, y el lamento de Bernard Stiegler (2010) con respecto a los cortocircuitos de la transindividualización (con los humanos

que han perdido la orientación del cuidado). Precisamente en el momento de su propia pérdida, el animal humano toma conciencia de lo que lo hace humano —significado, empatía, arte, moralidad— pero solo puede reconocer aquellas capacidades que distinguen a la humanidad en el momento en que están amenazadas de extinción.

Es posible argumentar, como lo ha hecho Giorgio Agamben (1998), que siempre ha existido un sentido de la capacidad humana para dejar de ser humano. Podemos perdonarnos a nosotros mismos, extinguirnos, porque no somos más que potencialidad. Si los humanos fueran ya siempre plenamente humanos, si la humanidad fuera simplemente una realidad, no habría posibilidad de no darse cuenta de la razón de uno o de reconocer la humanidad racional en los demás. Es por eso que Agamben ha aislado una última oportunidad de redención precisamente en este punto de nuestra historia cuando se hace evidente que lo que somos no es algo esencial que necesariamente llegará a existir: nuestra humanidad no es una actualidad de la que podamos extraer bases para la acción. El hecho de que olvidemos nuestra impotencialidad y que tratemos a los humanos como seres fácticos con una normalidad que dicta la acción, ha llegado a un punto crítico en la modernidad, especialmente a medida que suspendemos cada vez más el pensamiento de nuestra fragilidad en aras de la eficiencia continua. Tanto el totalitarismo como el hedonismo democrático son, para Agamben, formas de amortiguar el gerencialismo [*managerialism*]. Ambos actúan sobre la base del *hombre* como actualidad. Es en este punto de agotamiento, cuando nos hemos convertido en espectadores congelados en un mundo en el que las imágenes aparecen como confeccionadas [*ready-mades*], podemos ver que no hay garantía de que seremos humanos y que es humano olvidarse de uno mismo. Para Agamben, son tanto los horrores modernos del totalitarismo (donde los humanos se reducen a tanta materia manejable y desecharable o animalidad) como el hedonismo democrático moderno (donde nos convertimos en nada más que los consumidores objetivo de un espectáculo deslumbrante) los que demuestran la humana *impotencialidad*, nuestra capacidad esencial para no actualizar aquello que nos distinguiría como humanos.

Más importante aún, esta inhumanidad altamente humana parece centrarse extrañamente en el órgano que organiza el organismo humano;

porque es el mismo ojo que lee y teoriza, que mira con asombro al cielo, que también es seducido, hechizado, distraído y cautivado por la inanidad. Immanuel Kant ya se basó en una tradición de asombro [*wonder*] filosófico cuando aisló la capacidad del hombre para mirar al cielo como una fuente de engaño que lo alejaría del conocimiento fundamentado hacia el entusiasmo, y como el comienzo necesario de un poder de pensamiento que no estaría ligado únicamente a la sensación (Kant, 1999). El ojo está orientado tanto al espectáculo como a la especulación, siendo la especulación en sí misma productivamente expansiva en su capacidad de imaginar futuros virtuales y restrictivamente amortiguada en su tendencia a olvidar la vida misma de la que emerge. De hecho, hay algo esencialmente autodestructivo en el ojo teórico humano: nuestra misma apertura al mundo, la misma relación que es nuestra vida, es precisamente lo que nos seduce a olvidar que antes de que haya un ojo que actúa como cámara o ventana, debe haber habido algo así como una orientación o una distancia, un relación sin relación. Querría sugerir que debemos pensar, hoy en la era del cambio climático, acerca de los lamentos moralizantes sobre la pérdida de uno mismo de la razón humana junto con varias teorizaciones posthumanas de que la razón humana está constituida por un cierto olvido de sí mismo. El animal humano o el ojo humano se debaten entre el espectáculo (o el encanto del mero presente) y la especulación (que va más allá del presente a costa de su propia vida).

Hay dos direcciones que puede tomar esta crítica del ojo encarnado: una es expandir el sentido del cuerpo, imaginar un poder receptivo o perceptivo que no es una simple instantánea del mundo, sino una apertura plena y expansiva. Aquí podríamos identificar una crítica pseudoheideggeriana de Descartes que fue retomada por la ciencia cognitiva: Heidegger ya había diagnosticado la metafísica occidental con Descartes como punto de apoyo: Descartes es capaz de establecer al hombre como el “sujeto” (o como lo que permanece presente) porque el pensamiento occidental siempre ha procedido olvidando la temporalidad a través de la cual todo ser llega a estar presente (Heidegger, 1968). Para cuando Descartes establece al sujeto como aquello que precede y proporciona un fundamento, el ‘humanismo’ ha olvidado definitivamente que no existe el hombre como algo simplemente existente con una esencia. Para Heidegger lo que se requiere

no es la recuperación de alguna conexión pre-cartesiana con el mundo, con el hombre y el mundo co-presentes; más bien, antes de que exista la diáda del hombre y el mundo, hay algo así como la exposición [*disclosure*] o la revelación. La ciencia cognitiva contemporánea y ciertas filosofías de lo humano se han basado en este anticartesianismo para insistir en que el hombre no es una cámara, no es una computadora, y el ojo no es una ventana (Wrathall y Malpas, 2000; Thompson, 2007; Wheeler, 2005). Donde tales usos contemporáneos de Heidegger difieren de Heidegger es en su diagnóstico del cartesianismo como un lapsus accidental más que como evidencia de la “esencia” del olvido de sí mismo de la humanidad. Estos diagnósticos pseudoheideggerianos sugieren que el cartesianismo puede superarse devolviendo al hombre a la vida expansiva más rica de la que se ha desprendido. El subtítulo del libro de Andy Clark lo dice todo: “volver a juntar cerebro, cuerpo y mundo” (Clark, 1997). Para Heidegger, sin embargo, hay un olvido necesario en cualquier revelación [*disclosure*] del ser: para experimentar el mundo como presente para mí y comenzar a cuestionar —como debemos— desde este mundo ya dado, descansa sobre un ocultamiento o no revelación que debemos dejar atrás para vivir el mundo como nuestro. Empezamos *in media res*, siempre ya arrojados a un mundo que aparece como tantas cosas naturales y separadas. Nuestra tendencia a olvidar y a vivir la vida sin autenticidad, sin reconocer al Ser como el lugar del claro [*clearing*], como si el mundo fuera así naturalmente, no es algo que uno pueda simplemente colocar detrás de uno mismo como un desafortunado error filosófico. Para Heidegger, la in-autenticidad o el humanismo (donde simplemente nos consideramos como privilegiados entre todas las cosas) no es un hecho externo y desafortunado, sino que tiene que ver con el modo mismo de la apariencia del ser: vemos aparecer el ser, pero no atendemos a su surgimiento [*we see being appear, but do not attend to its coming into being*]. Sin embargo, un modo de fenomenología posterior a Heidegger ha tomado la forma de una corrección o ajuste: debemos superar los problemas profundos de cómo conocemos o llegamos a tener un mundo y aceptar que el mundo *es* justo lo que siempre está dado y tiene sentido para los seres vivos. La fenomenología debe naturalizarse y vincularse a un proceso del conocimiento incorporado. No somos mentes

que representan un mundo, sino organismos *desde los cuales* surge la capacidad y la figuración [figure] de la mente que conoce.

Pero hay otro camino, otra forma de lidiar con la tendencia del hombre a reificarse a sí mismo. Esta otra desviación de un subjetivismo restringido no procede ampliando el yo para incluir las emociones, el dinamismo y lo no cognitivo, sino arrancando el ojo del cuerpo. En lugar de devolver al ser humano una visión unificada y expansiva, podría ser posible pensar en el ojo como una máquina. Esta máquina no sería una computadora, porque una máquina genuina no tiene un programa de organización central sino que se pone a trabajar a través de conexiones; se podría considerar a los sintetizadores como computadoras que reciben entradas y producen datos, o como máquinas en su creación y recreación de conexiones. Para Deleuze y Guattari, la referencia a los sintetizadores *no* es otra metáfora del pensamiento, donde sustituimos una máquina por otra. El pensamiento *es* un sintetizador: así como los sintetizadores musicales toman los sonidos del mundo y repiten, crean y mutan diversas diferencias, el pensamiento puede maximizar en lugar de disminuir la complejidad de las sensaciones:

Un sintetizador coloca todos los parámetros en continua variación, produciendo [making] de manera gradual “fundamentalmente elementos heterogéneos que se conviertan entre sí de alguna manera”. En el momento en que ocurre esta conjunción, hay materia común. Solo en este punto se llega a la máquina abstracta o al diagrama del ensamblaje. El sintetizador ha sustituido al juicio y la materia ha sustituido a la figura o la sustancia formada. Ya ni siquiera conviene agrupar las intensidades biológicas, físicas-químicas y energéticas, por un lado, y las intensidades matemáticas, estéticas, lingüísticas, informativas, semióticas, etc., por el otro. La multiplicidad de sistemas de intensidades se conjuga o forma un rizoma en todo el conjunto en el momento en que el conjunto es arrastrado por estos vectores o tensores de vuelo” (Deleuze y Guattari, 2004: 121).

Antes de explorar la “multiplicidad de sistemas de intensidades” en detalle, podemos volver atrás y repasar la relación entre el ojo y la autoextinción humana, entre el ojo que ve el mundo para permitir la supervivencia, y el ojo que luego se congela o se deja seducir por su propio poder de imagen, hasta el punto en que el ojo toma en una imagen congelada de sí mismo. Bergson ha defendido la economía del ojo y la diferencia

creativa: para liberarse de la mera supervivencia en el mundo, el ojo humano organiza el mundo en unidades conceptualizadas, dominando el mundo mediante la reducción de la diferencia. Este proceso intelectual permite el aumento de las tecnologías y la promoción de los sistemas de orden: el intelecto está en casa con tecnología y materia, o aquello que permanece igual a través del tiempo y puede ser dominado mediante la repetición. Lo que se abandona es la intensidad, las infinitesimalmente pequeñas diferencias y flujos que el ojo elimina. Para Bergson, el problema con este modo del intelecto reductor de diferencias es cuando la mente se vuelve sobre sí misma y se fija en una imagen estática: el pensamiento ya no se intuye (como debería ser) como una fuerza creativa dinámica, sino que aparece como un cerebro, que representa al yo, sustancia pensante o “hombre” (Bergson, 1913: 196).

Este argumento de que el yo *no* es una sustancia sino, más bien, la condición para la percepción organizada de la sustancia, tiene una larga historia filosófica y moral. Si Aristóteles argumentó que lo que nos distinguía como humanos no era meramente la percepción del mundo, ni el consumo del mundo, sino la capacidad de percepción y consumo de ir más allá de lo que es considerar lo que *debería ser*, y si Platón también argumentó que nosotros no deberíamos meramente percibir sino pensar en aquello que se da a sí mismo para ser percibido, esta distinción moral se formaliza en la modernidad. Es decir, Platón y Aristóteles conceden que el hombre es un ser biológico pero con capacidad de razón, capacidad que distingue a los humanos de los demás seres. Pero la teoría moderna del sujeto, con Descartes postulando una *sustancia* diferente —o *res cogitans*— marca una diferencia de tipo y modalidad con respecto a los humanos y su relación con las imágenes. “Hombre” es el ser al que se le da el mundo para que lo represente; lo que el hombre mismo es nunca puede ser conocido en sí mismo, sino solo después del evento de percepción del mundo. Para Foucault, fue este cambio de un mundo que poseía su propio orden y jerarquías a alguna distinción entre mundo ordenado y el hombre como ser representativo que marcó un *a priori* histórico: lo que se desplazó no fue un acontecimiento en el tiempo sino la modalidad del tiempo mismo. En la modernidad, el tiempo histórico es aquello a través de lo cual el ‘hombre’ reconoce que emerge de las condiciones materiales, al mismo

tiempo que la lógica de la vida que le obliga a trabajar, hablar y formar totalidades sociales solo puede ser conocida después del acontecimiento (Foucault, 1970).

Si los premodernos buscaron elevar a los humanos entre otros animales, la modernidad rechaza cada vez más la superioridad humana y se niega a ver al hombre como un animal racional; porque el hombre es *razón pura*. Kant no sostiene que tenemos que ser más que seres puramente biológicos o animales, insiste en que no somos seres en absoluto. Más bien, solo hay seres porque hay algo así como un poder organizador o sintetizador. Hay un mundo porque hay un sujeto al que se le da un mundo. No tiene sentido esforzarse por percibir o conocer el yo para tratar de capturar el yo como algo que podría verse. Al principio hay una potencialidad *para visualizar* desde la que constituimos un mundo visto. Entonces imaginamos, *ex post facto*, que debe haber yoes que estarían allí para ser vistos. Mientras que Kant argumentó que debe haber algo como el sujeto que existía como condición para toda intuición (incluso si este sujeto no puede ser conocido), Bergson (1913) argumentó que no había sujeto que intuyera imágenes, solo imágenes o percepciones de que postulamos algo —el cerebro— que proporciona la imagen ilusoria que causaría todas las imágenes.

Pero si la filosofía premoderna, al menos desde Platón en adelante, sostiene que no *debemos* pensar en nosotros mismos solo como appetitos, porque somos responsables de nuestra relación organizativa con el mundo, la filosofía moderna sostiene que *solo* somos relaciones organizativas. No hay un yo que perciba; hay percepciones a partir de las cuales se constituye algo parecido a un yo. No podemos explicar la relación del yo con las imágenes debido a los intereses y appetitos que son su base natural. Los deseos y los appetitos son posibles solo porque hay imágenes: al principio está la relación. Podemos pensar aquí en Freud para quien los placeres son posibles debido a una génesis previa de una relación entre el deseo y lo deseado; la libido es una fuerza que forma un conjunto relativamente estable o “catectizado” de equilibrio continuo, relacionado con el mundo exterior en términos de su propia tendencia hacia la quietud (Freud, 2011). El yo deseante solo es posible gracias a una distribución previa que surge de la percepción; una relación entre uno mismo y el otro se forma a través de la percepción y no precede a la percepción.

Algo bastante distinto estructura las afirmaciones modernas de la relación entre mente e imagen. No es solo el caso de que el yo emerge de organizar la percepción, pero también esa percepción puede destruir el yo. En *Más allá del principio de placer*, Freud observa a su nieto arrojando un carrete de algodón dentro y fuera de su cuna, mientras entona '*Fort / Da*' (lejos / aquí) y es a partir de esta observación que Freud sostiene que además de la formación del yo de una frontera estable entre él y el mundo, también hay una tendencia a querer destruir o aniquilar esa distancia. Si el placer maneja la relación entre quien percibe y el influjo manejable del estímulo, entonces, más allá del placer, existe una tendencia a la aniquilación de la distancia, una disolución del organismo delimitado y aquel que percibe.

¿Qué pasaría si el cerebro que supuestamente está correctamente (en su modo humano) orientado hacia la síntesis estuviera en riesgo de retroceder, de devolución? Desde hace algún tiempo se observa que existe una ansiedad ante las meras imágenes: la sociedad del espectáculo (Debord, 1973), un mundo de simulación (Baudrillard, 1994), un mundo de consumo pasivo (Adorno, 2001) o mera exhibición sin aura (Benjamin, 2008), un mundo de hiper-atención en lugar de atención profunda (Hayles, 2007), parece destruir a la vez los poderes evolucionados del cerebro y, sin embargo, también desmiente una cierta ilusión destructiva con respecto al cerebro como imagen. Si durante tanto tiempo nos hemos lamentado, al menos desde Kant, que el hombre tiende a olvidar que es un sujeto y tiende a tomarse a sí mismo como una simple sustancia, entonces ¿por qué estamos hoy tan alarmados por la tendencia del cerebro a destruir cualquier imagen o sentido de sí mismo, a no ser nada más que el estímulo que recibe? Después de todo, esta pérdida de uno mismo parece ser el cumplimiento de un largo y moderno esfuerzo por la anti-conciencia de sí mismo o la inmediatez pura (Hartman, 1970). ¿Hemos llegado, quizás sin quererlo, a la transformación de Emerson del yo [*self*] en un globo ocular transparente (Emerson, 1982: 39)? Y, sin embargo, este logro de lo que una vez fue un imperativo romántico y existencial de que la conciencia no sea más que su relación perceptiva con el mundo, un proceso puro sin base cosificante, está siendo recibido con duelo y alarma.

Primero, consideremos todas las formas en las que “nosotros” estamos ahora reaccionando con horror a nuestra propia capacidad de no ser nosotros mismos.

Esto va desde las afirmaciones neokantianas de que sin el compromiso con alguna idea de quién soy, sin una identificación continua de lo que haría, si me mantuviera fiel a la idea que tengo de mí mismo, entonces ‘yo’ no soy un yo en absoluto (Korsgaard, 2008: 86). También hay afirmaciones neurológicas sobre la importancia de la síntesis en curso, que van desde la ansiedad moral de Greenfield por una cultura del mero estímulo, hasta la afirmación de Antonio Damasio de que el yo no es, como Descartes lo diría, una cosa que siente, sino una estructura receptiva y creativa del sentir *a partir de la cual* podría ser posible tener una actitud instantánea ante la realidad. Si perdemos de vista ese yo sensible, el cerebro emocional o el yo naturalmente afectivo, conectado y orientado al mundo, corremos el riesgo de confundir la mente con una mera máquina o computadora (Damasio, 2000).

Cuando hoy, con horror, miramos las mentes jóvenes, nos preguntamos cómo se han convertido en nada más que cámaras o dispositivos informáticos. Los cerebros jóvenes de hoy no se ven afectados ni están orientados al mundo; manipulan los números de Facebook con una fuerza algorítmica despiadada e ingieren imágenes sin digerir ni cavilar. Observamos con horror, cómo el cerebro humano vuelve a ser no tanto un lector de Proust, como parecido a un calamar, o una mera vida (Wolf, 2007). Esta tendencia a ser nada más que una pantalla de imágenes se observa a la vez como la horrenda tendencia del cerebro a la autoextinción (una amenaza interna y siempre presente) y como accidental o extrínseca (algo que nos ha asaltado desde fuera, a modo de tecnología y modernidad).

Los diagnósticos de la capacidad del cerebro y la humanidad para autodestruirse son persistentes y múltiples, van desde una supuesta devolución neuronal causada por la cultura del espectáculo-estímulo hasta diversas ansiedades sobre la ingestión excesiva (donde nos saturamos de imágenes destructivas y diversas drogas psicotrópicas que disminuyen los poderes de síntesis del cerebro). Y, sin embargo, al mismo tiempo, esta liberación de la intuición de las imágenes del yo organizador del subjetivismo cartesiano es aclamada como redención de la rigidez del hombre:

ya no nos esclavizamos a la noción de lo autónomo, sujeto incorpóreo, sin afecto y divorciado del mundo. Uno de los muchos y variados modos de posthumanismo anuncia el fin del excepcionalismo humano y los modelos orientados a la cognición y, en cambio, comienza a partir de un mundo ya integrado, dinámico y conectado. No existe un “problema realmente difícil” acerca de la relación entre la mente y el mundo, porque la mente es un efecto de las relaciones, no algo que tiene que actuar para representar un mundo con el que posteriormente debe relacionarse (Flanagan, 2007). No es el caso que comenzamos la vida como observando, representando seres que luego se convierten a través de la receptividad. Más bien, al principio hay una receptividad dinámica y orientada al mundo *de la que surge* la cognición organizada y el sentido del yo como sujeto u hombre. Es de una apertura primaria al mundo, un mundo principalmente sentido, que surge el sentido de quien ve.

Esta ambivalente observación de la tendencia autoextinguible de la capacidad del cerebro para la formación de imágenes no se refiere únicamente a la filosofía, a la teoría o las tesis recientes del cerebro. También hay relatos populares de nuestra autodestrucción [*self-attrition*], con nuestro consumo excesivo de todo, desde Internet y Facebook hasta lo sin grasas o calorías, lo que indica que los mismos mecanismos que llevaron a nuestra expansión son los mismos que conducirán a nuestra desaparición. Más allá de todos los lamentos y proclamas morales con respecto a nuestro alejamiento de la actividad de la razón humana, y más allá de todas las celebraciones posthumanas de que no existe tal cosa como el ‘hombre’ y que realmente siempre estamos ya unidos con una red de vida, deberíamos preguntarnos cómo es posible que los humanos tengan esta aprehensión de pánico (o alegría) por la pérdida de uno mismo. Si los humanos realmente somos uno con el mundo y no somos más que perceptores vivos y creativos, ¿por qué hemos sentido durante tanto tiempo que somos mentes racionales y desconectadas? ¿Cómo se arraigó el “error de Descartes”? O, si la mente y la razón son nuestras propias potencialidades de auto-creación, ¿cómo es que el espectáculo del mundo nos ha atraído a destruirnos a nosotros mismos? ¿Por qué nuestras propias creaciones, tecnologías y deseos son los mismos mecanismos que nos impiden ser nosotros mismos de la manera más adecuada? Es como si nuestro exceso de

imágenes, desde la seducción por las etiquetas de los medios y el estímulo visual hasta el voyerismo de la pornografía de desastres, evidenciaría que la fragilidad del cerebro no es más que una mera pantalla en lugar de un todo debidamente autoorganizado. Los miles de años de complejidad evolucionada pueden desaparecer debido al consumo excesivo. Así como el mismo deseo de grasas y azúcares que impulsó al cuerpo a buscar y desarrollar tecnologías para la estabilidad metabólica y la supervivencia conducirá al cuerpo moderno a la obesidad, la hipertensión y una muerte prematura, el ojo veloz que estimuló el cerebro para convertirse en un animal de lectura e interpretación, también puede estar a la vanguardia de la atrofia cognitiva de la especie humana. Y esto nos dice algo profundo sobre el clima: que el daño de la especie humana a su propio medio no es un accidente que de otro modo podríamos haber evitado, precisamente porque el clima, como *nuestro* medio, ¿es algo que nuestra propia dependencia nos impedirá ver realmente?

Ambas cuestiones, la autodestrucción y la destrucción del medio, son problemas económicos. (Tanto Freud como Bergson argumentaron que el yo fue un efecto de la inversión, al posponer la descarga de energía y permitir una reserva de fuerza que sería relativamente estable a lo largo del tiempo). El animal humano retrasó el consumo de recursos inmediatos, desarrolló técnicas de caza y agricultura para almacenar energía, y luego liberó energía y recursos para un mayor desarrollo técnico-intelectual-moral (Ayala 2010). El ojo observador también retrasó la respuesta inmediata, desarrollando conceptos y tecnologías perceptivas que permitieron una mayor sofisticación representacional. V.S. Ramachandran especula que el yo y la noción de mente surgieron de una tendencia de supervivencia para anticipar las acciones de los demás (2003). El ojo que mira se convierte en un aparato de lectura y organización que permite al ‘hombre’ convertirse en sujeto. Estas mismas tecnologías de replicación e inversiones que impulsan la vida y nos permiten diseñar tecnologías cinematográficas, computacionales, de realidad virtual y televisiva, sacrificarían eventualmente el cerebro lector al ojo meramente estimulado.

Aparte del interés general de observar una ansiedad generalizada en cuanto a la propia capacidad del cerebro para destruirse a sí mismo a través del mismo poder perceptivo que generó su potencialidad supuesta-

mente adecuada en primer lugar, es posible orientar esta discusión hacia la percepción del futuro ¿No es el problema de ambos lados -la terrible predicción de que estamos perdiendo nuestra capacidad de sintetizarnos a nosotros mismos y la afirmación posthumana de que realmente no somos más que un poder dinámico para percibir- que todavía hay (de todo lo que se habla de pérdida) una confianza en una noción normativa de lo humano, mientras que lo que se requiere hoy es una percepción inhumana? A pesar de todo lo que se habla sobre el cambio climático, asumimos que el clima es lo que nos rodea, y ese cambio, o peligro de cambio, necesita ser calculado de acuerdo con el grado en que permite o impide la existencia continua de seres humanos (Mann, 2009). Si la biodiversidad es un bien *prima facie*, entonces seguramente *cualquier* ecosistema, incluso uno que haya surgido después de la extinción humana, ¿respondería al requisito de vida en curso? Y si la biodiversidad no es un bien *prima facie*, y solo es buena en la medida en que ofrece servicios ecosistémicos para los humanos, entonces, las mismas razones por las que finalmente podríamos actuar para mantener la biodiversidad, para continuar viviendo, parecen verse obstaculizadas por nuestro impulso por la vida. El mismo ojo que ha abierto un mundo a la especie humana, también ha permitido a la especie humana doblar el mundo en torno a su propio punto de vista, cada vez más miope. Hoy podríamos comenzar a cuestionar el punto de vista apropiado, desde donde podríamos observar y evaluar el ojo humano: desde nuestra propia mayor voluntad de sobrevivir, ¿o no sería mejor empezar a mirar al mundo ya nosotros mismos sin asumir nuestro incuestionable derecho a la vida?

Nuestra propia narración del cerebro y su surgimiento como *el* medio sintetizado apropiadamente desde el cual todos los otros medios de imagen necesitan ser considerados, nos protege del pensamiento de las imágenes inhumanas que nos confrontan con los límites del ojo encarnado. Podemos recordar aquí la crítica de Deleuze a Bergson, que es técnica y contra vital. Bergson, como tantos otros de los primeros modernistas, lamentó el ojo vivo y dinámico que había sido sacrificado por la conveniencia tecnológica. Para Bergson, el intelecto corta el mundo para lograr la eficiencia administrativa y luego se somete a ese mismo cálculo técnico. La mente comienza a operar con una imagen de sí misma como

una especie de máquina de visualización. La redención, para Bergson, consiste en volver sobre el camino, recuperar una vitalidad que ya no sería la del organismo acotado. La intuición iría más allá de sus propios intereses encerrados para llegar a la percepción de la duración de la vida o el *élan vital*. Para Deleuze, en cambio, el problema es que el ojo permanece demasiado cerca de lo vivido. (Entonces, hoy, cuando exigimos ‘realidad’ de la televisión y el cine, o si criticamos la producción cultural por ser demasiado irrelevante o divorciada de la vida cotidiana, lo hacemos porque pensamos que hay algo llamado vida y realidad a la que la visión debería estar subordinada). En lugar de pedirle al ojo que se vuelva orgánico una vez más y que vuelva a encontrar su lugar en la vida, Deleuze pide una percepción inhumana: ¿podemos imaginar el mundo sin nosotros, *no como nuestro entorno o clima?* Basándose en el bergsonismo, más que en el ejemplo concreto de Bergson de la naturaleza caída de la percepción cinematográfica, Deleuze pide a la filosofía que “nos abra a las duraciones inhumanas y ultrahumanas (*duraciones* que son inferiores o superiores a las nuestras), para ir más allá de la condición humana” (Deleuze, 1988: 28). Es el poder *cortante* del ojo lo que debe pensarse: el ojo se abordaría como una forma de sintetizador, pero como un sintetizador analógico en lugar de digital. Es decir: el ojo no necesita liberarse de las distinciones impuestas para volver al fluir de la vida, sino que debe perseguir cortes y distinciones cada vez más sutiles, más allá de sus umbrales orgánicos.

¿Cómo podríamos imaginar un mundo sin percepción orgánica, sin los puntos de vista centrales de los seres sensibles y orientados al mundo? ¿Existe la percepción sin *mundo*? (Piense aquí en la observación de Heidegger de que una piedra “no tiene” mundo, que es una forma de decir que una piedra no tiene clima, porque una piedra no se preocupa por “su” mundo o medio ambiente). *Este no sería un mundo sin lectura, como si abandonar el ojo de la gramática nos devolviera a una inhumana falta de vida.* En cambio, la lectura tomaría una forma radicalmente diferente. Una vez que los humanos hayan dejado de estar presentes en el planeta, su historia seguirá siendo legible en un sentido quasi humano: los estratos de la tierra estarán inscritos con cicatrices de la capacidad humana para crear cambios climáticos radicales y volátiles. Pero uno podría considerar una forma de lectura más allá de este modo quasi-humano y perspicaz: si, siguiendo

a Heidegger, la piedra no tiene mundo, ¿cómo contamos los registros o archivos fósiles que lleva la piedra? Lo que podría pensarse es la extinción del ojo climático: ¿podemos imaginar un modo de leer el mundo y sus cicatrices antropogénicas que se libere de plegar [*folding*] la superficie terrestre alrededor de la supervivencia humana? ¿Cómo podemos leer o percibir otras líneas de tiempo, otros puntos de vista y otros ritmos? El registro fósil nos abre un mundo, en la medida en que nos permite leer desde el presente del cerebro hasta un tiempo antes de leer; los estratos continuarán más allá de la lectura humana, pero si la inscripción continúa, ¿es demasiado exagerado decir que la tierra seguirá siendo una “lectura” de al menos un punto del universo? Usamos este término en la crítica literaria y de arte con frecuencia, diciendo que una determinada película ofrece “una lectura” de un determinado evento: no queremos decir simplemente que el autor está leyendo un evento, porque puede que no haya sucedido. La tierra, después de los humanos, ofrecerá ‘una lectura’ de la historia de una especie, así como podríamos decir que *Robinson Crusoe* ofrece ‘una lectura’ de la raza, del imperio y el capitalismo, incluso si ni Defoe ni sus lectores actualizaron realmente el sentido de la lectura.

¿POR QUÉ HEMOS ASUMIDO QUE LA LECTURA Y LA LEGIBILIDAD DEBEN TOMAR FORMAS SINTÁCTICAS?

Aquí quiero referirme a lo que los geólogos han planteado como la nueva era del antropoceno, donde se imagina, después de los humanos, que nuestra cicatriz en la tierra sería legible para algo así como un futuro geólogo. No solo imaginamos *lo que sería legible* para un mundo sin lectores, también tenemos que desplegar e imaginar (desde dentro de la geología) un modo diferente de imagen estratigráfica. La estratigrafía, en la actualidad, es un modo de leer capas pasadas, pero la posición de la era antropoceno se basa en mirar nuestro propio mundo e imaginarlo como será cuando se convierta en el pasado. Al imaginar este mundo después de los humanos, estamos leyendo lo que aún no está escrito o inscrito. Podemos ver, ahora, a partir de los cambios en la composición de la tierra, que habrá un estrato discernible que, de una manera similar a nuestra datación de las épocas geológicas ya estratificadas de la Tierra, será legible. Este estrato o

texto de la tierra aún no existe; nos abstraemos del ojo humano y su lectura del pasado inhumano, para imaginar lo que sería legible, después de los humanos, en un modo análogo al ojo humano. Uno solo puede abrirse a este punto de vista post-antropoceno si comenzamos a ver este mundo más allá de los límites del clima, y vemos el clima como una expresión, entre muchas, de un tiempo más amplio y una vida inhumana más amplia. Quizás, entonces, la indignación moral por la muerte de la visión activa y sintetizadora, o el saludo prematuro del mundo como ya posthumano deba ser atemperado por el pensamiento del cerebro que ve que mira más allá de sí mismo. Lo que *no* debemos hacer es intentar recuperar o reparar una visión humana adecuada; tampoco debemos pensar, con demasiada facilidad, que hemos abandonado la miopía humana de una vez por todas.

Esto permite un nuevo pensamiento sobre la tendencia de autoextinción del cerebro. Si existe una ansiedad acerca de la seducción del ojo-cerebro por las imágenes hasta el punto de distraerlo, ¿no es la figura del cerebro evolucionado, autoorganizado, conectado y conectador también un sueño o figura que nos impide cuestionar la valía del cerebro que imagina? Hay una extraña torsión operando entre los gritos agudos que lamentan el cautivamiento del cerebro por el espectáculo y la contraimagen supuestamente opuesta del buen florecimiento mente-cerebro. En respuesta, podríamos preguntarnos seriamente a qué equivalen todos estos diagnósticos del cerebro lector y su atrofia para un pensamiento sobre el arte y el cambio climático.

Primero, si el ojo lector tuviera un modo adecuado, si el cerebro humano tuviese como potencialidad propia el modo de visión sintáctica, sintetizadora y ordenadora del mundo, ¿cómo evaluaríamos los últimos siglos de juicio estético que se han basado en la destrucción de la capacidad del cerebro para el consumo integral? No hace falta ser fanático de Duchamp y de las vanguardias para notar que hay algo interesante, como mínimo, en las producciones visuales que cortocircuitan el reconocimiento. De hecho, se podría decir que el cambio climático no debería obligarnos a volver a los modos de lectura, comprensión y comunicación narrativa, sino que debería despertarnos de nuestro sueño narrativo humano-demasiado-humano.

En *127 Hours* de Danny Boyle (2010), en el revelador cuarto final de la película, la voz del personaje central proporciona una voz en off que declara que todos los momentos de su vida han conducido a este punto. La pantalla está dividida en tres paneles, uno de los cuales muestra el indicador de batería agotada en su videocámara. En esta etapa, y por lo que el personaje sabe, su propia película y testimonio nunca serán vistos, y aún así, proclama un momento de unión destinada entre el fin de su propia vida y la historia de la tierra: desde el primer cometa que chocó contra la tierra para dar vida a este punto final de la auto-narración, todo esto estaba destinado a converger en este presente filmado (o eso cree él). Este punto temporal, uno de los picos de la película, es a la vez de heroísmo humano, confirmado por la escena final donde el protagonista y su familia están sentados en un sofá suburbano viendo al público cinematográfico de la forma en que acabamos de ver su triunfo. Y, sin embargo, en el mismo momento en que se relaciona con el destino de este personaje central, el campo visual de la película explota en una visión *geológica*: el ojo de la cámara es tomado por el sol deslumbrante, que a su vez se disuelve en capas de roca y agua más allá del tiempo y la percepción humanas. Esta seducción cinematográfica es bastante diferente de nuestra tendencia a dejarnos cautivar por rostros, cuerpos, objetos de consumo y orden.

Este ojo geológico opera junto al ojo adormecedor del poder humano en formación; no es el ojo simplemente destructivo de la vanguardia visual. No es solo la afirmación voluntaria del deseo de que el ser humano afirme su dominio liberándose de imágenes instrumentales y reconfortantes. Es una visión positivamente geológica, una seducción no por la luz que calienta e ilumina, sino por una radiación que va más allá del organicismo. Esta luz aparece a través de las grietas de nuestros propios mecanismos de supervivencia: en el cine de Danny Boyle solo podemos verla en *Sunshine of 2007* (donde el sol de luz hacia el que viaja la misión espacial se figura como aquello que hay que ver pero que permanece como *no visible*), y en la sublime escena de la ópera de Sídney como un páramo helado en *28 Weeks Later* (2007). Los mismos títulos de estas películas —horas, semanas, días— son períodos vividos intensivamente en los que algo así como lo no vivido e inhabitable se afianza.

Jacques Rancière ha hecho alusión a una cierta doble naturaleza de la imagen que define el arte: al comentar sobre *La Cámara Lúcida* de Roland Barthes, Rancière señala que Barthes (que había comenzado su carrera con el objetivo de despojar a las imágenes de su mito o sueño leyendo lo que parecía estar enigmáticamente congelado como en realidad el resultado de la historia humana y el trabajo) revirtió esto en *La Cámara Lúcida* al afirmar un poder deslumbrante de la imagen como tal que ocurre cuando la fotografía se convierte en un arte (Rancière 2009). Para Rancière esto no es digno de mención por cierto interés en la biografía de Barthes, sino porque revela la doble relación del arte con la imagen, una duplicidad inherente no solo en la fotografía sino también en la novela. Para Rancière, la novela como arte describe e imagina a la vez, y llama la atención (al mismo tiempo que destruye) cualquier simple noción de que la imagen es secundaria y se borra ante lo que es indexado. Rancière no está tan en deuda con la vanguardia francesa como Barthes o Deleuze, para quien el arte es la liberación de afectos y preceptos más allá de lo vivido, o Derrida, para quien la literatura es una precariedad absoluta que no tiene un afuera referencial más allá de la que se traza a sí misma. Pero hay un sentido en la noción de arte de Rancière como liberación de la imagen de cualquier otra cosa que no sea su propia materialidad deslumbrante sin referencia ni relación, de una superación de un cierto antropocentrismo de la imagen estética. Es como si una liberación de los sistemas de referencia *humana* de alguna manera produjera el resplandor de la luz en sí misma.

En esta medida, todo el arte que conduzca a la vanguardia sería arte e imagen solo en la medida en que fuera antimimética, o fuera de cualquier forma de referencia, como si el arte de alguna manera fuera divino, libre de toda necesidad de ser algo, liberado de todas las relaciones constitutivas. Esto, para Rancière, es la naturaleza bilateral de la imagen.

Me gustaría sugerir que algo así como un tercer lado de la imagen es provocado por el experimento mental de la extinción. Al referirme a la extinción como un experimento mental quiero moverme en dos direcciones. Si pensamos en el paso experimental hacia la extinción como *pensamiento*, si imaginamos el pensamiento como una variación que tiene lugar *desde la función* pero que esencialmente arriesga toda función, entonces pensar en la vida como consciente requiere pensar en la mente como intrínsecamente

te destructiva. El pensamiento ocurre cuando las relaciones entre términos son destructivas, cuando hay un *no-conocer* o un descuido [*mispriision*]. La vida no ocurre con una auto-mismidad continua, sino con una variación experimental que podría interpretarse como *riesgo*, excepto que el riesgo implica apuestas, estrategia o incluso la aventura de algún ser, mientras que es solo *después* de la variación que uno puede referirse *ex post facto* a un mutación que se interpreta como *buenas para algún ser* o algún ajuste ambiental. Y esta es también la razón por la que *medio ambiente* (como el clima en su sentido meteorológico limitado) no es un término tan útil, dada la noción de lo que rodea [*surrounding*] o entorno [*environing*], como si los seres variaran para adaptarse a un mundo. La extinción, como experimento mental, destruye tales nociones; solo hay variación que no es variación *de ningún ser*. Entonces, si la extinción es un experimento mental, es porque el proceso de extinción es una variación sin un fin determinado de antemano; el pensamiento posee un poder aniquilador.

Un cierto pensamiento de extinción delimitada, la extinción de los humanos, abre una variabilidad o intrusión de un lado diferente de la imagen. Esta es una imagen geológica, post-antropoceno o incorpórea, donde hay un aferramiento experimental a un mundo que no sería el mundo para un cuerpo, ni el mundo *como* cuerpo. Este modo de imagen impersonal se diferencia de una inmanencia vanguardista de cuestiones o sensaciones estéticas, ya que tales nociones *tienden* a una autosuficiencia divina. La vanguardia buscó pensar en la liberación de la imagen del hombre, pero al hacerlo creó un subjetivismo elevado en el que “nosotros” podríamos liberarnos de la función y convertirnos en pura percepción o puro devenir. En la era de la extinción podemos ir más allá de una autoaniquilación voluntaria en la que la conciencia se destruye a sí misma para dejar nada más que su propio no ser puro; podemos empezar a imaginar imágenes de otros mundos inhumanos. Es decir: en lugar de pensar en lo posthumano, donde destruimos todas nuestras propias fijaciones y nos convertimos en un proceso puro, podemos mirar positivamente los procesos inhumanos y de lectura o de imagen.

¿Qué pasa si uno piensa en la visión de nadie, del mundo humano sin humanos que todavía está ahí *para ser visto*? Lo que queda todavía puede tomar la forma de “una” visión o un ojo de referencia: la escena de un

mundo humano como si se viera sin ningún cuerpo. La postulación de una era del antropoceno (o la idea de que la especie humana habrá marcado el planeta hasta tal punto que seremos discernibles como un estrato geológico) despliega la idea de imágenes humanas, la forma en que ya hemos leído un pasado inhumano en las capas de la tierra, pero lo hace imaginando un mundo en el que los humanos se extinguirán. El experimento mental del antropoceno también altera la modalidad de lectura geológica, no solo para referirse al pasado como es para nosotros, sino también a *nuestro* presente como será sin nosotros. Imaginamos un avistaje o lectura en ausencia de espectadores o lectores, y lo hacemos a través de imágenes en el presente que extinguen el dominio del presente. La figura de una ópera congelada de Sidney, un Londres donde Trafalgar Square está desolado, capas de roca distorsionadas a través de una lente de cámara que no es el punto de vista de ningún cuerpo, un Manhattan bajo el agua, o una luz del sol tan brillante que destruiría el ojo. —Todos estos experimentos se esfuerzan por imaginar un mundo *como imagen* (como referencial) pero no referencial *para* ningún cuerpo. Estas imágenes no se pueden sostener y son insostenibles; ellas —como el pensamiento mismo de la extinción— siempre lo serán *para nosotros*, y siempre serán cooptadas por los sueños narrativos que fragmentan. Sin embargo, indican una era o época que ha comenzado a sentirse, si no a tener un sentido de un mundo sin cuerpos.

Traducción de Gabriela Balcarce

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Ayala, F. G. (2010): "The Difference of Being Human: Morality", *PNS* 107.2: 9015-9022.
- Baudrillard, J. (1994): *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Beer, G. (1983): *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Benjamin, W. (2008): *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Harmondsworth, Penguin.
- Bergson, H. (1913): *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, New York, H. Holt and Company.
- Bostrom, N. (2005): "The Fable of the Dragon Tyrant", *Journal of Medical Ethics* 31.5, 273–277.
- Carr, N. (2010): *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brain*, New York, Atlantic.
- Clark, A. (1997): *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge, MIT Press.
- Crutzen, P. (2000): "The Anthropocene", *Global Change Newsletter*, 41, 1, 17-18.
- Damasio, A. R. (2000): *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt.
- Debord, G. (1973): *Society of the spectacle*, Detroit, Black & Red.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004): *Anti-Oedipus*, trans. Brian Massumi, London, Continuum.
- Deleuze, G. (1988): *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York, Zone Books.
- Emerson, R. W. (1982): *Nature and Selected Essays*, ed. Larzer Ziff, Harmondsworth, Penguin.

- Flanagan, O. (2007): *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, Cambridge, MA., MIT Press.
- Foucault, M. (1970): *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London, Tavistock.
- Freud, S. (2011): *Beyond the Pleasure Principle*, ed. Todd Dufresne, trans. Gregory C. Richter, London, Broadview Press.
- Gallagher, W. (2008): *Rapt: Attention and the Focused Life*, New York, Penguin.
- Gardiner, S. (2006): "A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption", *Environmental Values* 15, 397–413.
- Greenfield, S. (2008): *I.D.: The Quest for Meaning in the 21st Century*, London, Sceptre.
- (2002): *The Private Life of the Brain: Emotions, Consciousness, and the Secret of the Self*, New York, John Wiley & Sons.
- Hartman, G. H. (1970): *Beyond Formalism; Literary Essays, 1958-1970*, New Haven, Yale University Press.
- Hayles, K. (2007): "Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes", *Profession*, 13, 187-199.
- Heidegger, M. (1968): *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jackson, M. and McKibben, B. (2008): *Distraction: The Erosion of Attention and the Coming Dark Age*, New York, Promethues.
- Kant, I. (1999): *Practical Philosophy*, ed. Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press.
- Korsgaard C. (2008): *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- Mann, M. (2009): "Defining Dangerous Anthropogenic Interference", *PNAS* 106.11, 4065-4066.
- Rancière, J. (2009): *The Future of the Image*, trans. Gregory Elliott, London, Verso.

- Stiegler, B. (2010): *For a New Critique of Political Economy*, trans. Daniel Ross, Cambridge, Polity.
- Thompson, E. (2007): *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Wheeler, M. (2005): *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*, Cambridge, MIT Press.
- Wolf, M. (2007): *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*, New York, Harper Collins.
- Wrathall, M. A. and Malpas, J. (eds. 2000): *Heidegger, Coping, and Cognitive science*, Cambridge, MA, MIT Press.