

**AÏT-TOUATI, F. y COCCIA, E. (eds.) (2023): *El grito de Gaia. Pensar la tierra con Bruno Latour*, trad. Felisa Santos, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Miluno Editorial, 288 pp.**

Editado por Emanuele Coccia y Frédérique Aït-Touati, este libro reúne trabajos de varios autores alrededor de la obra de Bruno Latour, centrándose principalmente en su lectura de la hipótesis Gaia. ¿Cuál es el origen de esta hipótesis y cómo se explica la relevancia del aporte latouriano para los estudios del Antropoceno?

Desde hace algunas décadas, la pregunta por el ambiente que habitamos aquellos a los que Bruno Latour denomina los “terrícolas” se ha vuelto una cuestión central para la filosofía contemporánea. Se trata de una serie de discusiones que en principio se vieron reunidas bajo el término paraguas del Antropoceno, discusiones que hoy traen aparejadas una serie de teorías, reformulaciones y relecturas de la historia de la Tierra que continúan desplegando numerosos aspectos de nuestras relaciones con el mundo, algunas de las cuales hasta entonces no habían sido tenidas en cuenta por el canon filosófico tradicional.

Como advertimos en *El grito de Gaia*, el problema de Gaia en Latour se encuentra presente desde antes del surgimiento del término Antropoceno –lo cual se puede rastrear ya en su libro *Politiques de la nature*, que fue publicado por primera vez en francés en 1999. De todas formas, el libro que abordaremos aquí se centra en lo desarrollado en *Face à Gaïa* (2015), traducido al español como *Cara a cara con el planeta*, que es retomado en todos los capítulos por cada uno de sus autores. La figura de Gaia, de la cual Latour ofrece una reinterpretación novedosa, había sido presentada por el científico e inventor inglés James Lovelock, y desarrollada en conjunto con la bióloga estadounidense Lynn Margulis, bajo la forma de una “hipótesis”. La filósofa Isabelle Stengers habla de Gaia como una figura que, lejos de pacificarnos bajo una supuesta aura armoniosa, tal como había sido instalado por cierto imaginario

común de sus lecturas *New Age*, en realidad es una figura que irrumpe, provocando un movimiento que despabila sin compasión nuestros marcos epistemológicos. Para pensarlo con una metáfora del propio Latour en *Cara a cara con el planeta*, es como si el escenario de nuestras batallas humanas, que antes suponíamos pasivo, inerte e inmutable, hubiera emergido a la superficie, pasando a un primer plano. Así, en un movimiento abrupto, la naturaleza emerge desmintiendo aquella caracterización que había sido instalada por los modernos, quienes buscando tranquilizar sus conciencias, insistieron en separar al escenario de los actores y de los espectadores. A partir de tal exabrupto, según Latour, se vuelve visible algo que en realidad siempre estuvo allí operando: entre otras cosas, se restituye a los no-humanos la capacidad de actuar. La vida, en un sentido que excede a la propiamente humana, reclama su lugar en la escena; pero no como si se tratara de una naturaleza vengativa que ahora busca tomar revancha contra una humanidad que la ha corrompido, sino sencillamente demostrando que, en verdad, siempre se encontró actuando e interviniendo en la historia misma.

En el segundo capítulo de *El grito de Gaia*, encontramos una relectura rigurosa de la herencia Lovelockiana que pone el foco en su carácter de innovación, la cual no se entiende solamente en términos científicos, sino ontológicos. Efectivamente, bajo la lectura de Sébastien Dutreuil, lo que Lovelock y Margulis se encontraban desarrollando no era sencillamente una hipótesis, sino más bien una filosofía de la naturaleza. En el capítulo 3 de *Cara a cara con el planeta*, Latour compara a Lovelock con Galileo: este último descubrió en 1610 que las estrellas son otras tierras; mientras el primero, al contrario, descubrió que la Tierra está dotada de una singularidad absoluta y excepcional. Es por este motivo que, para Dutreuil, Gaia se ha vuelto central para las ciencias del sistema Tierra. Las innovaciones de Lovelock y Margulis son ontológicas en tanto implican desplazamientos significativos en la manera en que son concebidos los vivientes, la Tierra y la naturaleza, lo cual habilitó no

solamente nuevas teorizaciones sobre el sistema-Tierra, sino también otros movimientos y efectos decisivos tanto para la historia de las ciencias como así también para el pensamiento medioambiental.

Entre estos desplazamientos se encuentra uno que forma parte central del planteo latouriano, o bien el señalamiento de que con Gaia se pasa de una concepción que separaba a la naturaleza de la cultura o de la sociedad, a una concepción donde existe un entorno único. Ya no se trata de una relación de exterioridad entre las partes naturaleza/cultura, es decir, de la lectura de un medio que siempre había sido concebido como exterior a los vivientes. Sin embargo, Gaia no es holística –o al menos no lo es en un sentido tradicional– en tanto su caracterización no representa el resultado de la suma de las partes. Según Dutreuil, podríamos hablar más específicamente de un holismo de inclusión, el cual pone de relieve la integración de los dominios, con el fin de considerar a todos los tipos de entidades y procesos junto con sus potencias de actuar. De esta manera, el desarrollo filosófico de Gaia intenta responder a la pregunta sobre cuál es la naturaleza de la Tierra, y de esta forma, nos conduce a repensar la Tierra, la naturaleza y el lugar de los vivientes. Latour hace una lectura de Gaia que pone en el centro de su análisis la cuestión ontológica. Para él, el hecho de que Gaia está viva se demuestra por la multiplicidad de actividades de los vivientes y sus relaciones de interdependencia.

En el tercer capítulo, John Tresch presenta una relectura del capítulo 5 de *Cara a cara con el planeta*, titulado “¿Cómo invocar a los pueblos diferentes (de la naturaleza)?”. Allí escribe que “Latour quiere que todos nos reconozcamos como pueblos de Gaia. Pero este acto de convocación y de identificación se hace, en todos los otros casos, de manera dialógica y relacional” (p. 102). Sin embargo, más allá de los esbozos dejados por el filósofo francés, la pregunta por cómo lograr unificar a una nueva tribu global alrededor de la problemática ambiental permanece siempre abierta. Se trata de

pensar cómo convocar a los distintos pueblos, sin exclusiones religiosas ni de ningún tipo, para que se aúnen en su causa común bajo el signo de Gaia. Convocar a los pueblos para que estos se reconozcan a sí mismos como necesariamente co-implicados en relaciones de riesgo mutuo. En un mundo donde el calentamiento global es la regla, se interpreta entonces a esta alianza nada más que como la condición de posibilidad de la propia supervivencia, con el fin de evitar y mitigar las catástrofes socioambientales presentes y venideras. ¿Cómo organizar a los pueblos terrenales, a los terrícolas? ¿Podemos prescindir de un Dios o de una figura mítica en común que condense todas nuestras esperanzas? ¿Qué pasará con la soberanía de los territorios? ¿Podremos recuperar algo de lo que ya hemos perdido? ¿Existe la posibilidad de llevar a cabo recuperaciones parciales? Estas son algunas de las preguntas que, aún quedando abiertas, exigen en el presente que no renunciemos a la búsqueda de sus respuestas.

En el capítulo 4 del libro, Baptiste Morizot pone la lupa en la problemática de la potencia de actuar de los vivientes. Para hacer frente a las metamorfosis medioambientales contemporáneas provocadas por el calentamiento global, Latour les restituyó a las cosas y a los no-humanos su potencia de actuar. La pregunta central que recorre el planteo de Morizot se centra en la siguiente cuestión: ¿hacia dónde se han desplazado los no-humanos, una vez que han salido de una definición de la “naturaleza” como inanimada, tal como es descrita por las ciencias y la ontología modernas? Encontramos en su texto que el desplazamiento hacia una recharacterización de la naturaleza que reconozca a los agentes su potencia de actuar no viene exenta de complicaciones. Entre ellas, señala Morizot, queda claro que la definición de lo político no quedará indemne. Esto mismo se vuelve visible al hablar, por ejemplo, de la politización de los actores no-humanos. El autor afirma que, de la misma forma en que no se puede decir que actores como el carbón, el viento o el clima tienen intereses similares a los que tiene el sujeto moderno individual, politizar otras formas de

vida no puede tener las mismas connotaciones que las que interpretamos bajo la concepción de la política aplicada a la esfera de lo humano. Además, Morizot señala que “los intereses de los vivientes son formas siempre entretejidas, a menudo complejas” (p. 143), que exceden el paradigma moderno del individuo autónomo. La politización de la naturaleza, entonces, no puede entenderse a partir de una simple traslación del mismo término desde el paradigma de lo humano hacia el extenso ámbito de la vida no-humana.

Sin embargo, emerge otra idea, que es la posibilidad de una *polytica*. Nuestras relaciones con otras especies son constitutivas de las formas de vida colectivas que sostenemos, y el descuido de aquellas relaciones agrava las vulnerabilidades mutuas, las crisis compartidas. En este sentido, restituir el interés y la capacidad de actuar a los vivientes no-humanos se vuelve para Morizot una cuestión de supervivencia: ante las ruinas del Holoceno, nos vemos forzados a reconocer las relaciones de interdependencia entre las distintas especies y los actores no-humanos, evidenciando a su vez la historicidad de la propia naturaleza.

Para concluir, las reflexiones presentadas por Nastassja Martin en el capítulo 5 nos vuelven a conducir al punto clave de la cuestión, a la vez que resultan interpelantes en un diálogo que se plantea directamente con Latour y, por extensión, con su legado. Aquí, la autora reflexiona sobre la desestabilización que nos genera en tanto humanos –o más bien como terrícolas– el percatarnos de nuestra propia pérdida de control ante el fin del Holoceno, con todas las consecuencias que ello implica. Sugiere que aquella pérdida de referencias puede ser interpretada, a su vez, como una oportunidad a la cual, de cierta forma, podríamos aferrarnos: esto es la necesidad de una reorientación que nos obliga a posicionarnos e, incluso, a rebelarnos, asumiendo con responsabilidad el lugar que ocupamos en la historia que se revela como compartida. Si la partición moderna que insistía en separar a los dominios

naturaleza/cultura ha sido drásticamente trastocada por la irrupción de Gaia, entonces la extrañeza que nos genera aquel desplazamiento nos urge a reflexionar colectivamente acerca de cómo y para qué mundo queremos seguir viviendo juntxs.

Agustina Marín

**DESPRET, V. (2022): *Autobiografía de un pulpo y otros relatos de anticipación*, trad. Miguel Alpuente Civera, España, Consonni, 168 pp.**

Con un estilo propio y a partir del trabajo delicado de selección de material de archivo científico, Vinciane Despret presenta en su libro una idea cautivadora tanto para el campo de la ciencia como para el de la filosofía: ¿podría el valor expresivo y artístico, generalmente asociado al ámbito de lo humano, no encontrar allí su límite ni su fin? Recurriendo para ello a los aportes de distintas disciplinas como lo son la geolingüística, terolingüística y teroarquitectura (las cuales se ocupan del estudio de las formas literarias y artefactuales presentes en las comunidades vivas y no vivas), la autora invita entonces a explorar tal interrogante y, en el camino, fusiona sus resultados con el ejercicio activo de la imaginación guiada por el deseo.

De esta manera, entre la mixtura del dato empírico con la ficción, el libro indaga las posibilidades que se abren en el momento en que se establece ese dialogo. Una nueva mirada sobre la ciencia y quienes la ejercen, los *objetos* que son estudiados, el campo de lo simbólico y la comunicación misma son puestas así en juego en una historia donde los animales y sus creaciones son los protagonistas.

Dividido en tres capítulos más una primera página a modo de glosario, el reciente libro de la autora belga aboga por estos

entrecruzamientos y por la creación de mundos que escapen a las lógicas antropocéntricas. En este cosmos conceptual, arañas, pulpos y wombats son capaces de decir cosas que merecen ser atendidas y, de la misma manera que nosotrxs, son portadores de una pulsión creadora que se manifiesta, en cada caso, a su modo.

### 1: La investigación de los acúfenos o las cantantes silenciosas

Según la hipótesis tradicional, los acúfenos provendrían de una reacción desproporcionada del cerebro frente a una pérdida auditiva. Como consecuencia, sonidos fantasmas estarían constantemente presentes en quienes los sufren. Ahora bien, aunque casi siempre ha tenido un privilegio a la hora de buscar las fuentes y orígenes de las problemáticas a tratar aquello que es visible, menciona Despret que también podrían existir otro tipo de causas que provoquen esta patología. Dentro del mundo animal y vegetal, por ejemplo, existen múltiples manifestaciones que escapan a estas lógicas visuales y audibles y que han sido investigadas por quienes se ocupan de analizar el comportamiento animal. El caso de las arañas con su emisión de vibraciones y ondas se vuelve entonces el paradigma desde el cual tratar de dar respuesta a esta cuestión además de la clave por la cual pensar una forma posible de dialogo e intercambio de significado con nuestra especie.

En tal dirección, se pregunta la autora, ¿no podría ser que la experiencia sensorial que solemos denominar acúfenos sea en verdad un tipo de mensaje incomprendido que estarían dirigiéndonos las arañas? A modo de correspondencia tanto física como virtual además de artículos científicos, el capítulo se centra así en la relación que podrían tener ambos fenómenos al mismo tiempo que ronda la búsqueda intencionada de lo antes dicho. En el ejercicio de hallar nuevas metodologías al mismo tiempo que expandir los horizontes de comprensión, de lo que se trata aquí es de generar una innovación en el accionar de la ciencia. Que la misma ya no se produzca a modo de dominación y sometimiento sesgado

respecto a lo que se estudie sino que, en vez de generar una interferencia entre ambos polos, se busque hacer contacto. Que “los científicos y las científicas se dirijan a ellas como artistas, o más exactamente como artistas que se dirigen también a artistas” (p. 45).

Vistas así, en efecto, las arañas dejan de ser las causantes de una patología en nuestros cuerpos y, más bien, son comprendidas como un organismo vivo más capaz de emitir mensajes. Poetas insonoras, las arañas se convierten bajo esta perspectiva en agentes posibilitadores de un cambio también en nuestras sensibilidades y en nuestros modos de recepción. Se transforman en un intermediario que nos permite sentir de otra manera el mundo: esta vez, a partir del sonido y la música, siempre presentes.

## 2. La cosmología fecal del wombat común y del wombat nariz peluda.

Frente a la curiosidad respecto a la forma cubica que adquiere la materia fecal de los wombats existen múltiples respuestas e ideas sobre cuál sería el significado de este fenómeno, cuanto menos extraño: desde explicaciones tradicionales centradas en el funcionamiento biológico del organismo, enfoques puramente mecanicistas hasta paradigmas neodarwinistas donde las conductas siempre son entendidas en pos de algún beneficio de supervivencia o reproducción. Sin embargo, en el momento en que ocupan la escena científica disciplinas en desarrollo como lo son la teroarquitectura y geolingüística, es difícil sostener que estas obras hayan sido abordadas en su total complejidad. ¿Cuál es en verdad el valor de estas construcciones? ¿Ellas se circunscriben únicamente a una funcionalidad orgánica? O, más bien, ¿pueden ser signo de algo más? La particularidad de la geolingüística y teroarquitectura, entonces, es que ubican a las infraestructuras creadas por los animales en el ámbito de lo artístico y simbólico. Es decir, las revalorizan al lograr ver más allá de su materialidad y colocarlas dentro del mundo y espectro del significado. Siguiendo esta línea



de pensamiento, Despret nos recuerda entonces el carácter poético y literario que pueden poseer estos signos y los wombats, en consecuencia, pasan a ser considerados como miembros de una cultura y como una especie con una gramática propia capaz de construir relatos. A partir de las contribuciones realizadas por Batida, biólogo evolutivo, en este capítulo se despliega también la idea según la cual la existencia se crea mediante el relato generando con ello una trama narrativa a escala cósmica. En ese sentido:

“Las heces de los wombats eran también escrituras de relatos pasados, presentes y futuros. Relatos pasados y presentes que estructuraron los últimos centímetros del intestino de los wombats con los relatos de las bacterias que proponían metamorfosis, con los relatos de los frutos y de las plantas, a su vez engranados con otras historias y con los de otros animales también participes en los significados que adquirieron las construcciones de los wombats. Y relatos futuros dado que los significados siguen elaborándose de manera activa” (p. 64).

Es así que, en esta escritura e interpretación compartida, nada es solamente lo que parece y, en cambio, toda creación animal comunica y representa la interrelación conjunta de los seres vivos.

Por último, en este apartado también se hace un lugar para cuestionar si este diálogo se produce únicamente entre seres visibles. Porque, ¿no podría suceder que aquellos muros estuvieran dirigidos a otro tipo de entidades como efecto de un sentimiento religioso? El capítulo finaliza así con este planteo. Se piensa en otro tipo de religión que ya no sea antropocéntrica ni humanista sino que esté dirigida, en el universo wombat, a algo o ¿alguien? que desconocemos.

### 3. Autobiografía de un pulpo o la comunidad de los Ulises

A partir del hallazgo por parte de un grupo de pescadores en Cassis de restos de objetos de cerámica con fragmentos de texto

redactados en una escritura desconocida (p.83), en este último capítulo del libro se pone en marcha la investigación respecto al comportamiento animal plasmado en tales objetos. Los pulpos, caracterizados por su fugacidad y nomadismo, han dejado allí su marca. Con naturaleza fragmentaria y aforística (aunque bien podría suceder que en realidad solo se hayan encontrado partes de algo más grande), la particularidad del acontecimiento radica en que estos seres fueron capaces de preservar en ese lugar, aquello que por esencia, es efímero.

Fiel a su motivación principal, Despret indaga entonces la potencia creadora y artística que se encontraría en ello al mismo tiempo que formula las problemáticas que pueden surgir a la hora de realizar su interpretación. Es así que se pregunta, por ejemplo, cómo podrían los pulpos dar el paso desde un accionar meramente fisiológico, como lo es el lanzar chorros de tinta para protegerse, a uno intencional, a la vez de cómo traducir un texto cuando las lógicas pertenecen a especies distintas. En este sentido, con respecto al primero de los puntos, el papel del juego se vuelve fundamental. La acción de jugar sería, según la autora, la causante de que estos animales pudieran convertir sus estrategias de camuflaje sin expresividad en un intercambio de apariencias que, además de lograr el cometido de confundir a los depredadores, visibilizaría una relación mediada por la libertad y creatividad con su entorno. En este “ser visto como otro para no ser visto como uno mismo” (p. 89), los pulpos se estarían apropiando de aquello que los rodea para, a la vez, reorganizarlo y readaptarlo según su querer.

Con todo, aunque este actuar ha sido un signo suficiente para los terolingüistas y su contribución de la imagen de los pulpos como participantes en la literatura y la invención de historias, la traducción de esos símbolos que escapan a las formas humanas, sostiene Despret, no carece de problemáticas.

De todos modos, como siempre todo conflicto se vuelve potenciador de nuevos caminos, el dilema no queda aquí sin

solución. Teniendo como referencia a distintas comunidades que conviven de forma simbiótica con otras especies (por ejemplo, el caso mexicano de las mariposas monarcas), se apela al grupo que transita la misma experiencia pero con los pulpos. La comunidad de los Ulises, conformada en mayoría por adolescentes, es así la manera adecuada por la cual experimentar con esos significados sin caer con ello en la repetición de lo conocido: solo bajo una nueva cosmovisión es que será posible realizar esta tarea. Haciendo carne esta intuición, Despret presenta con detalle este nuevo mundo. Con una lengua propia que se orienta a expandir la sensibilidad corporal humana, los Ulises alcanzan a comprender lo escrito por los pulpos ya que han logrado pensar y sentir como sus simbioses. En este ponerse-en-el-lugar-de y sentir-como se deja de lado el categorizar según-uno lo cual produce, en última instancia, la manifestación de un diálogo amistoso con esos otros seres donde ya no reina el ansia de dominar. Aunque el resultado de la traducción finalmente no sea muy feliz, lo que se ha alcanzado, sin embargo, posee un gran valor: la mutación en las formas de ser humano y el reconocimiento de la expresividad intencionada dentro de las aguas profundas del mundo animal.

En conclusión, somos capaces de sostener que *“Autobiografía de un pulpo y otros relatos de anticipación”* (2022), problematiza a partir de una forma filosófica y literaria los enfoques históricamente aceptados de la ciencia como una actividad sesgada por la tesis del antropocentrismo. En este sentido, las investigaciones mismas con sus resultados se ven modificadas tal como se visibiliza a lo largo de estos tres apartados del ensayo. Ahora, el espacio que les cabe a esos otros seres vivos ya no se encuentra relegado, sino que los mismos adquieren un protagonismo esencial; ipso facto, el campo del arte y el lenguaje, deja de ser algo de lo que solo nosotrxs, en tanto humanos, nos podríamos apropiar

Dolores Almudena Defeo

**FAUSTO, J. (2023): *La cosmopolítica de los animales*, trad. I. Peres Jerônimo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 339 pp.**

Si bien desde su título este libro se ubica dentro de una constelación relativamente determinada de pensadorxs contemporáneos, es conveniente atender a la necesidad conceptual que articula *La cosmopolítica de los animales*. En efecto, antes que explicitar el reciente –pero ya delimitado– *corpus* de los Estudios Críticos Animales en su vertiente posthumanista con el que dialoga Juliana Fausto, preguntémos: ¿Cómo podríamos pensar la relación entre la política y los animales? Dicha relación en el pensamiento occidental está destinada a ser problemática desde el momento en que lo político, dada su imperante tradición aristotélica, se constituyó a partir de la separación del hombre con respecto a los demás animales. Este axioma de la filosofía política tradicional, gracias al cual Aristóteles incluso niega la posibilidad de amistad entre lo humano y otras especies, es sin duda experimentada como un malestar acuciante de modo cotidiano por varixs de nosotrxs. Tener un contacto excepcional con una alejada comunidad de animales no humanos está lejos de ser un requisito para comenzar a sospechar que algo anda mal con esa tajante y naturalizada separación entre la animalidad y la política como presupuestos que condiciona nuestros modos de cohabitar la Tierra.

En el caso de Fausto, ese reclamo por repensar la relación entre políticas y animales es disparado por Bruxo, Nausícaa y Batatinha, tres gatos “rescatados” por la autora que la llevaron a replantear el estatuto político de este accionar. Ciertamente es que este dato puede ser relegado al campo de lo anecdótico; lugar en el que, por lo demás, se ubica gran parte de las experiencias que no encajan dentro del marco epistémico hegemónico, y en el que por eso mismo son calculadamente olvidadas varias de las sospechas acerca de una política animal. Ahora bien, en este caso, pensar estos tres gatos como “refugiados políticos” ante la violencia higienista que

experimentan los animales no humanos (o los humanos animalizados) en Río de Janeiro nos inserta en un elemento central de la metodología del presente libro: antes que recurrir a postulados universales, la argumentación está siempre encadenada desde “conocimientos situados”. De modo que, frente al tabú académico contra las experiencias personales, Fausto subvierte esta metodología tradicional para trastocar en igual medida la delimitación antropocéntrica del objeto de la política.

Al hablar de “conocimientos situados” aparece una referencia hacia la epistemología de Donna Haraway, siendo ella una fuente primordial de *La cosmopolítica de los animales*. Eso nos podría alcanzar para rastrear la utilización por parte de Fausto del término “cosmopolítica”, pues se trata de un concepto que desde las relaciones multi-especies que propone Haraway conlleva la imposibilidad de limitar la política al registro de lo humano. No obstante, la cuestión de por qué hablar de “cosmopolítica” antes que de “biopolítica” o “necropolítica” no responde meramente a una preferencia personal. Ocurre que al pretender abrir el campo de la política a los otros animales encontramos que la herencia aristotélica que los excluye se continúa por diversas vías en pensadores críticos de la soberanía clásica, como lo son Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Achille Mbembe, entre otros post-foucaultianos. En el caso concreto de Agamben, Fausto ensaya profanar su concepto de *nuda vida* para resignificar el estatuto sacrificial con el que el hombre ubica a lo animal. Empero, es Agamben mismo quien en un intercambio de mails con la autora le rechaza tal tentativa, tanto para la *nuda vida* en particular como para la política en general. Dada esta negativa del maestro italiano por pensar la existencia política de los animales, *La cosmopolítica de los animales* se vuelca hacia la conceptualidad deleuzo-guattariana y sus derivadas contemporáneas, como Haraway, Vinciane Despret e Isabelle Stengers. Es dentro de este marco teórico-práctico, impulsado por necesidades afectivas y conceptuales, que los animales no sólo son considerados como pacientes del poder, sino también como agentes

políticos, siendo esta doble vertiente aquella apertura ontológica que ofrece la cosmopolítica.

De este modo, Fausto propone una politicidad animal que no remite a la institucionalización por parte de los Estudios Críticos Animales en tanto la cosmopolítica no se limita a una disputa, sea bienestarista o abolicionista, con la forma-Estado y su estructura jurídica. Frente a esa universalización mediante el sujeto de derechos, los conocimientos situados sobre los que se articula *La cosmopolítica de los animales* dan cuenta de la complejidad ontológica irreductible de los problemas planteados. Cada caso posee condiciones singulares y heterogéneas, a la vez que sus análisis se enriquecen recíprocamente por el entramado diferencial que tejen a lo largo del libro. Por ello, no podemos –ni sería deseable– sintetizar los extensos cuatro capítulos conceptualmente cargados que hacen al libro. En cambio, atendiendo a las resoluciones sobre qué es la política que cada uno propone hacia su final, a la breve introducción, y al quinto capítulo, mucho más corto y que funciona como una conclusión propedéutica del libro, detengámonos en algunas de las situaciones examinadas que nos resultaron más significativas.

En “Errantes”, el primer capítulo, encontramos gran parte de los cimientos del libro, tanto por la narración de las motivaciones personales que enmarcaron su escritura, como por la exposición de varias de fuentes teóricas (dos vertientes que, por lo explicado arriba, no se deberían conceptualizar por separado). Luego de contar la aparición de Bruxo, Nausícaa y Batatinha, los tres “*resgatinhos*” de su vida, y de mostrar el bestiario platónico sobre la política que existía previamente a la reducción antropocéntrica de Aristóteles, Fausto analiza el caso de la isla Stephens, en Nueva Zelanda. Allí, para prevenir la extinción de aves autóctonas, se declaró una guerra contra los gatos (animal foráneo), llevándolos a su erradicación. La cuestión aquí es que en miras a un fin noble se emplea una solución demasiado fácil que desatiende las

implicancias de sus medios, reproduciendo la máquina de exterminio como si ésta no tuviese alternativa posible (*i.e.*, o bien las aves autóctonas, o bien los gatos errantes).

Frente a esa alternativa infernal, justificada desde una perspectiva utilitaristas, la autora nos invita a pensar mediante una desaceleración de las prácticas a partir de la figura deleuziana del “idiota”. Si se pretende que un problema ya está teóricamente resuelto y sólo falta llevar adelante lo más pronto posible su implementación, el idiota reproblematisa la cuestión, dando lugar a otras modulaciones del pensamiento con sus respectivas resignificaciones de las prácticas. En efecto, incluso cuando se admite la ineficacia de la exterminación de una especie en beneficio de otra, se perpetúa tal lógica simplificadora del dominio porque no se asume que el problema de la muerte es inerradicable. Por eso, en vez de la tan anhelada como imposible solución final, se trata para Fausto de aprender a cohabitar los espacios sin pretender someter el mundo a la estructura del pensamiento, buscando, aunque no sea más que provisoriamente, nuevos modos de co-habitar que redistribuyan la mortalidad.

Mientras que en “Errantes” la figura animal central es el gato, en “Confinados”, el segundo capítulo, toma el protagonismo la del mono. Fausto comienza recuperando la importancia del abordaje político en la primatología y nos propone pensar, junto a Brian Massumi, una política animal que no se reduzca a los paradigmas humanos. Para ello se debe empezar por explicitar el lugar del espectador humano en las narrativas que produce sobre los animales, pues muchas veces se invisibiliza el encuadre zoológico sobre el que se montan las observaciones científicas. Este dispositivo de confinamiento, paradigma de la soberanía humana sobre el animal, termina dando lugar a una relación patológica con los animales que no sólo desconoce su estado de cautiverio, sino que asimila sus comportamientos a las instituciones humanas. El zoológico, donde se recorta la duración y la calidad de la vida de los

animales, llevándolos incluso al suicidio, significa la realización del sueño antropológico de dominar la naturaleza. Más aún, este tortuoso dispositivo de cautiverio emerge como un elemento decisivo en las políticas imperialistas, dado que en sus inicios exhibía a humanos de pueblos “primitivos” o “salvajes”.

Ante el zoológico como dispositivo de confinamiento que encarna al colonialismo europeo propio de la política occidental, Fausto contrapone la noción de “juego” para aproximarse a una política animal. Ocurre que el juego, en su aparente falta de finalidad evolutiva, sirve para el alegre desarrollo de competencias sociales entre los animales, de tal modo que les permite devenir agentes morales con una noción de lo que es justo al interior de una comunidad. Así, en vez de un derecho universal de los animales, Fausto aboga por una jurisprudencia animal que tiene como campo de emergencia al juego. Por eso el juego excede el simulacro de combate y permite la creación de nuevos sentidos, rompiendo con la concepción pasiva de los animales no humanos al darles agencia en la construcción de sus sistemas morales. En ese sentido, la política animal no significa un quiebre respecto de la humana, sino una desarticulación de su imposición jerarquizante. Claro está que todo este discurso sigue siendo del humano, pero lo significativo está en mostrar cómo también es más que eso, pues el juego y su concepción de justicia que implican un exceso de expresividad que, tal como evidencian los monos, no es potestad de lo humano.

“Experimentales”, el tercer capítulo, continúa con la figura del mono, pero ahora en vez de la primatología se la rastrea desde la literatura. Aparece entonces Kafka que con su escritura animal propone, según la perspectiva deleuzo-guattariana, una política de los devenires que escapa de la forma humana. Dentro del bestiario literario kafkiano, Fausto se detiene en “Informe para una academia”. Este cuento no sólo le permite pensar el colonialismo británico sobre África, sino también cómo el devenir-humano del mono Pedro el Rojo traza un simulacro de antropomorfización para



derivar en una alianza multiespecífica y multigénero. En efecto, la escritura kafkiana permite desantropomorfizar la lengua, dando lugar a una literatura menor que inventa un pueblo más que humano. Esta idea se refuerza con el análisis de “Josefina la cantora o el pueblo de los ratones”, donde la voz deja de ser una potestad del hombre imperialista y colonizador para entablar una línea de fuga con otras formas de vida *silenciosas*. Dentro de esta cosmoliteratura, Fausto incorpora los poemas animales de Ted Hughes. Se trata de un tipo de escritura que lleva a un pensamiento que resignifica nuestro devenir-con, habitando el mundo ya no desde la dominación, sino relacionamente. Luego, la autora analiza diversos modos de leer la zoopoética de Rilke para enfatizar su disputa contra la concepción cartesiana del “bestia-máquina” que heredamos de la modernidad.

Así, entramos al terreno que le da el título a este capítulo: la experimentación con animales. Fausto destaca muy bien la diferencia que hay en el discurso cartesiano a nivel científico, indiferente al sufrimiento animal en particular y a la afectividad en general que lo constituye, frente al nivel epistolar, donde aparece un resto de sensibilidad. Contra la purificación aséptica del discurso científico hegemónica, *La cosmopolíticas de los animales* indaga la *reciprocidad* de las prácticas científicas donde, sin tener una visión ingenua de las dinámicas de poder, el trabajo con animales implica afectos y relaciones intersubjetivas. Se pasa así de la Josefina de Kafka al OncoRatón de Haraway dado que la cosmopolítica animal conlleva su interconexión con el arte y la ciencia. Lo que aún ontológicamente estos espacios heterogéneos es la afectividad animal necesaria para su funcionamiento.

Continuando con la figura del roedor, “Desaparecidos” rastrea los “*candangos*”. Este nombre corresponde a los obreros que trabajaron en la construcción de Brasilia, pero también a una especie de rata encontrada en el territorio que se extinguió con la formación de la ciudad. Fausto conjuga hábilmente la ambigüedad semántica

de los *candangos* para hablar de la destrucción de la vida de animales humanos y no humanos en la conformación de la capital brasileña. Dado este disparador, este cuarto capítulo analiza una serie de películas de “terror natural” –subgénero de la ciencia ficción– como la expresión de las ansiedades colectivas de la humanidad hegemónica frente a diversas minorías relativas a la animalidad. El gesto de Fausto reside en mostrar cómo el lugar que los animales ocupan en esa serie, como naturaleza descontrolada que debe ser regulada por la ciencia y el Estado, es análogo al de los obreros de Brasilia, brutalmente reprimidos y asesinados en 1959 al demandar mejores condiciones de trabajos. Bajo esta tesitura, y disputando con la concepción heideggeriana, el hombre, lejos de ser el configurado de mundo, aparece como aquél que lo empobrece: su despliegue implica la disminución de las potencias de las demás especies, llevándolas a su extinción, así como eventualmente a la propia.

Siguiendo esa dirección, *La cosmopolítica de los animales* caracteriza la sexta extinción masiva que está aconteciendo como un “estado de genocidio generalizado de alcance planetario” (p. 280). Por eso Fausto no se limita a entender el Antropoceno como una época geológica, sino que da cuenta de su estatuto político. Además de una aniquilación biológica, el Antropoceno consiste en un régimen de excepción en el que se cree que la extinción de otras especies no implica la imposibilidad de la vida humana. Tal ilusión se da tanto por un desconocimiento de la simbiosis de todo ecosistema, como porque la desaparición de una especie no es necesariamente un proceso inmediato. Sobre este segundo punto, Fausto emplea la figura del *zombi* para hablar de aquellas poblaciones que continúan existiendo, pero cuyo porvenir está imposibilitado debido a la pérdida de sus hábitats. El Antropoceno es entonces la época de los zombis, lo que nuevamente se refleja en las producciones audiovisuales contemporánea. Allí se imagina una epidemia zombi como expresión de la ansiedad ante nuestra extinción, esto es, la de transformarnos en aquello que producimos. Porque en rigor el zombi es el hombre, que contagia su extinción a

las demás especies, creyendo que son ellas las que lo amenazan y por lo tanto clausurando su salvación.

En se sentido, la propuesta cosmopolítica de Fausto está en mostrar desde una perspectiva latinoamericana y decolonial cómo nuestra salvación no se puede dar por fuera de las demás especies. Propuesta tan necesaria como compleja, porque la aceleración del fin de los tiempos es una experiencia vertiginosa que destruye la percepción y arruina la imaginación. Por ello se requiere de la creación de nuevas narrativas que dejen de reproducir la apocalíptica temporalidad antropocéntrica. Programa mínimo, y que sin embargo es aquél que quizá nos permita dar la apertura necesaria para la emergencia de nuevos sentidos vitalistas.

Finalmente, en “Outsiders” se vuelve a tematizar la exclusión de los animales del campo de la política como parte del gesto propiamente político con el que se entabla la guerra contra otras poblaciones. Cada uno de los cuatro capítulos recorridos arriba terminan preguntándose qué es la política; cuestión que resta abierta, pero que tenemos la responsabilidad de pensar con los otros animales. Por eso, en esta conclusión del libro Fausto nos dice que el concepto de guerra schmittiano sirve para explicitar la situación de los animales en el Antropoceno, mas no para pensar *con* ellos una alternativa. En efecto, los casos descritos en esta reseña junto con otros que hacen a *La cosmopolítica de los animales* muestran que la respuesta animal ante la guerra no es más guerra, sino la búsqueda de otras salidas. Si por un lado la cosmopolítica nos permite comprender tanto que ninguna especie se salva por sí sola, como que la extinción de cada una implica la pérdida de todo un mundo, por el otro nos expone a narrativas divergentes donde la resistencia a la guerra contra el animal y la imaginación de mundos multiespecies se conjugan. Irrumpiendo en la política clásica con los conceptos de parentesco no sanguíneo y de juego, Fausto concluye

que es desde la cosmopolítica de los animales que “muchas historias y criaturas –y ya no una única Historia– tengan una chance” (p. 332).

German Di Iorio

**BORISONIK, H. y ROCCA, F. (comps.) (2023): *¿Un futuro automatizado? Perspectivas críticas y tecnodiversidades*, San Martín, UNSAM Edita, pp. 174.**

*¿Un futuro automatizado? Perspectivas críticas y tecnodiversidades* es una compilación de textos a cargo de Hernán Borisonik y Facundo Rocca. Desde el Centro Ciencia y Pensamiento de la UNSAM, donde ambos investigan, reunieron una serie de textos que gravitan entre las dos principales posturas respecto de los desarrollos tecnológicos actuales que, parafraseando a Umberto Eco, podrían dividirse en dos: una apocalíptica, que considera inevitable el levantamiento de los robots; otra integrada, que deposita esperanzada la solución de la policrisis actual en las nuevas tecnologías digitales (aquella que Morozov [2016] diagnóstica como la “locura del solucionismo tecnológico”). Los capítulos del libro están diagramados de tal manera que entre ellos se genera una cierta armonía que facilita la lectura a la vez que propicia cierta progresión conceptual. Los primeros dos, los de Sandrone y Blanco, ofrecen una serie de definiciones necesarias para adentrarse en las intervenciones siguientes.

Sandrone se detiene en la hipotética distinción terminológica entre *Cyborg* y *autómata*, remontándose a los orígenes de los respectivos términos diametralmente opuestos, cada uno de los cuales “se presentan como dos modelos de sociedad presente y futura, erigidos sobre dos concepciones diferentes del vínculo entre seres humanos y máquinas automáticas”(p.17). La reconstrucción

histórica que hace sobre el origen del término “cálculo” y sobre la automatización de las tareas intelectuales que suponen algunos procesos maquínicos llega hasta la máquina de Turing.

Blanco retoma donde Sandrone había dejado, para detenerse en el *Entscheidungsproblem* de Godel y en la solución que propone Turing. Nuevamente un antagonismo protagoniza este capítulo, en este caso aquel entre dos tipos de manipulación de símbolos, el llevado a cabo por los humanos, la programación, y aquel realizado por las máquinas, la computación. Entre ambos se produce un interjuego que abre un abanico de posibilidades tecnopolíticas, así como un campo de batalla donde se enfrentan las mediaciones algorítmicas opresivas en manos de un puñado de empresas multinacionales contra la alternativa liberadora que permite la apropiación emancipadora de estos procesos, sobre todo de aquel que apunta a la automatización de ciertas tareas repetitivas que pueden conducir tanto al desempleo como a una mayor disponibilidad de tiempo libre. Así como el resto de los textos que componen este libro, por más que los primeros dos estén pensados tanto para los especialistas en estos temas como para los neófitos, requieren cierta familiaridad con la filosofía de la técnica de Simondon que a veces se da por sentada. El uno y el otro en sus conclusiones se preguntan sobre los potenciales usos liberadores que poseen estas tecnologías y auguran su apropiación emancipadora, sin intenciones de presentar propuestas concretas.

De esto último se encargan Lopez Gabrielidis y Navarro, quienes en el capítulo siguiente avanzan iniciativas concretas para la regulación del uso y del desarrollo de la inteligencia artificial. Si Blanco hacia el final de su trabajo rescataba cierta diferencia esencial entre humanos y máquinas<sup>1</sup>, en esta intervención los autores hacen

---

<sup>1</sup> “Una pregunta demasiado frecuente que suele aparecer como un mantra resignado frente a las continuas superaciones de los sistemas cognitivos artificiales es ¿qué queda de lo específicamente humano? Por supuesto que no tendría que haber necesariamente tal cosa,

lo opuesto. Por más problemática que sea la noción de inteligencia, llegan a un compromiso y dicen que es un sistema de procesamiento de información, tanto en su versión humana como artificial. Para mostrar esta equivalencia entre ambos sistemas, tratan de superar otro tipo de dualismo, aquel que enfrenta a mente y cuerpo, mostrando su interdependencia. Esta superación permite atribuir inteligencia a procesos materiales así como a agentes no humanos, en un contexto de cognición extendida que constituye “complejos ensamblajes cognitivos distribuidos” (p. 51). Entre lo técnico y lo biológico se tejen una serie de interrelaciones que encuentran su zenit en el proceso actual de datificación, dentro del cual el proceso de individuación psíquico y social se realiza a través de los datos digitales. Estos datos son el combustible que necesita la inteligencia artificial para desarrollarse, los cuales le son expropiados a los usuarios. Si la inteligencia artificial es un agente más de la capacidad cognitiva distribuida y si necesita imperiosamente de nuestros datos digitales, es necesario pasar a considerar esta imbricación como un proceso de individuación colectivo que tiene que ser disputado a los gigantes digitales para que sea reconocido su carácter público y así ser coordinado democráticamente.

Facundo Nahuel Martín también arremete contra otro tipo de dualismo, en este caso el que separa a la vida cultural de la biológica. El Antropoceno nos obliga a pensar en la coevolución genético-cultural que desmiente el mito esencialista de la naturaleza biológica entendida como un trasfondo estático y pasivo. El ambiente condiciona el desarrollo humano que con sus prácticas sociales a su vez modifica el desarrollo ambiental que terminan impactando en la evolución del cerebro humano. Entre estas prácticas sociales se encuentran las psicotrópicas, aquellas actividades que en conjunto o en soledad realizan los humanos para alterar sus estados de ánimo. El surgimiento del mercado mundial

---

pero a modo quizá provisorio podríamos deducir de lo aquí expuesto que el ser humano es el animal que programa” (p. 45).

modificó profundamente las relaciones sociales tradicionales y suscitó nuevas formas de consumo de psicotrópicos. Apoyándose en la noción de Mark Fisher de “comunismo ácido”, el autor se pregunta si “¿es posible una apropiación liberadora de la psicotrópica creada en forma alienada por el mercado mundial?” (p. 76).

El siguiente capítulo retoma la cuestión vista anteriormente de la datificación, pero la enmarcan dentro de la cuestión de la posibilidad de la planificación económica. En los últimos años, debido al entrecruzamiento de las capacidades computacionales actuales con la crisis climática y con las posibilidades de intervención estatal que se realizaron durante la pandemia, se ha retomado el “debate sobre el cálculo”. Esta diatriba enfrentaba a los economistas de la escuela austriaca que impugnaban cualquier tipo de economía planificada con aquellos socialistas o neoclásicos que en cambio ponderaban su posibilidad. Actualmente las operaciones del capital dependen cada vez más de operaciones de planificación, como las llevadas a cabo por Walmart o Amazon, que gracias a los procesos de datificación pueden organizar sus operaciones comerciales de manera detallada. ¿Por qué entonces no reapropiarse de las capacidades técnicas para imaginar un futuro planificado para enfrentar las amenazas del Antropoceno? Pero la respuesta no puede circunscribirse a las potencialidades tecnológicas únicamente, reduciendo el debate a un mero problema de condiciones técnicas que descuide las cuestiones político-normativas. La perspectiva de un futuro que cuente con un mercado en parte automatizado tiene que cuestionar a su vez las principales mediaciones sociales inscriptas en la lógica del capital:

La pregunta por la planificación y por el futuro debe referir entonces a algo más que a la base tecnológica de la producción, ya que implica el desafío de imaginar nuevos medios de organización, gobierno y reflexividad de la vida social. Medios que podrían ser

muy distintos de aquellos que conocemos y usamos hoy: el Estado, el derecho, el dinero (p. 90).

Facundo Rocca en este capítulo formula la pregunta que inmediatamente después trata de contestar Hernán Borisonik con su “historia del dinero” que emite hasta llegar a las criptomonedas. Si la vida humana esencialmente depende del intercambio para su subsistencia, ¿cuál será su futuro? La posibilidad descentralizadora que posee la tecnología *blockchain* a la base de las monedas digitales cuestiona fundamentalmente el rol del Estado como emisor monetario y de la confianza en los humanos como agentes económicos. La perspectiva transhumanista desconfía de ambos y propone delegar las decisiones económicas a los agentes no humanos, pero esta no es la única posibilidad. Para superar este recelo impulsada actualmente por el desenfreno datificador, “¿cómo podemos incorporar actores no humanos del intercambio sin caer en los precipicios de la sacralidad y de la objetivación?” (p. 108).

El proceso de objetivación es justamente el tema de los siguientes dos capítulos que deberían ser leídos en tándem. Lucia Ariza desarrolla las implicancias de la evolución de las ciencias de la vida, a través de una progresiva reducción conceptual de su objeto de estudio hasta llegar al concepto de “vida en sí”. El mismo proceso tiene su correlato en el pasaje entre el siglo XX, el siglo del gen marcado por los estudios genéticos, hacia la actual era (pos)genómica, donde el objeto de estudio sigue siendo el gen, pero no como elemento aislado, sino que entendido como portador de información y de forma relacionada. La reducción de la vida a gen y de esta a información abre el paso a su posible reprogramación, a su edición genética. Uno de sus posibles usos en medicina son las técnicas de individuación de perfiles genéticos para predecir futuras enfermedades. La genetización de las patologías es factible gracias a la aplicación de un lenguaje computacional a la medicina, catalizado por las recientes técnicas automatizadas de análisis de



datos. El peligro radica justamente en las nuevas formas de gobernabilidad que estas técnicas propician, donde los sujetos se vuelven responsables de sus propias enfermedades potenciales y transmisibles a su progenie a la vez que empiezan a entender sus vidas bajo los parámetros del riesgo omniabarcante:

En este sentido, la genética predictiva, que otorga ahora una calculabilidad a nuestros riesgos, puede ser una reedición de viejos determinismos donde los organismos y sus enfermedades potenciales son reducidos a la configuración genética, dejando de lado la relación con el ambiente (p. 121).

Julieta Massacese profundiza esta historización y analiza otros riesgos (y promesa) de la era (pos)genómica deteniéndose en los estudios genéticos personalizados. Primero alerta sobre los peligros de caer en determinismos biológicos *à la* Richard Dawkins, donde el gen egoísta se usa como paradigma para explicar las relaciones sociales. Luego enumera los efectos colaterales de la especulación financiera alrededor de la secuenciación del genoma, en su versión farmacológica y médica, señalando los mismos peligros del capítulo anterior pero ahondando en su versión personalizada fácilmente asequible. Ante tantas falsas promesas alega que la falta de estudios debería prevenir de depositar tantas esperanzas en estas nuevas tecnologías que se encuentran en un estado embrionario, porque “aún se sabe muy poco y que ciertamente ni los genes individuales ni el genoma por si solo son suficientes para explicar la vida y mucho menos las biografías, las genealogías y condiciones de salud de cada individuo” (p. 139).

El último capítulo es el más peculiar porque es el único que indaga sobre las artes mediales. Doreen E. Rios, en una búsqueda genealógica, busca dar con las definiciones más pertinentes tanto para arte como para medios para entender las prácticas curatoriales en un contexto de digitalización. El problema de la definición del concepto medio radica principalmente en su dualismo semántico, que puede ser entendida tanto como el conjunto de técnicas

propriadamente artísticas como pretendía Greenberg con su definición modernista o como una vía de comunicación como lo hacía McLuhan. La irrupción de nuevos medios, como lo fue en su momento el video, hace que teóricos como Kraus sostengan una definición del mismo de corte posmodernistas según la cual es tarea de cada artista inventar su propio medio. Si a esto le sumamos las profundas transformaciones del arte a partir de su encuentro con las tecnologías digitales, hacen que términos como *posmedia* pongan en tela de juicio aquellos medios tradicionales que tenía en mente el modernismo cuando hablaba de medios artísticos. Pero la autora sostiene que ambas posturas pueden convivir y que “la coexistencia entre la especificidad de los medios y la práctica *posmedia* es posible y deseable en cualquier forma de arte que tenga como objetivo la reflexión sobre los medios” (p. 154).

Finalmente llegamos al epílogo de Jussi Parikka, entrelazado con el texto anterior porque reflexiona sobre cuáles son los elementos que constituyen el objeto de estudio de los análisis de medios. Parikka retoma lo ya dicho en su *Una genealogía de los medios* con la intención de buscar determinar el alcance de la noción de medio poniéndolo en relación con el ambiente geofísico para así poder tratar de enfrentar y entender el colapso ecológico del Antropoceno. El epílogo logra condensar varias de las temáticas tratadas en los capítulos anteriores, cómo logran ilustrar los ejemplos a los que recurre: el del Salvador, donde la geoingeniería volcánica permitiría alimentar la cryptomonetización atada a las finanzas internacionales; el de Taiwan, líder en la industria de los microprocesadores necesarios para todas las tecnologías digitales (que fueron mencionadas hasta el momento en el libro) que sufre una sequía que pone en riesgo su producción.

El libro está compuesto de una presentación de los compiladores, de nueve capítulos y de un epílogo. A lo largo de su lectura son más los interrogantes que surgen que las respuestas tentativas ofrecidas por parte de los autores, quienes interpelan al

lector curioso para que saque sus propias conclusiones y al investigador conocedor para que contribuya con sus reflexiones a esta labor conjunta de pensar futuros alternativos. Cabe destacar las atinadas referencias bibliográficas citadas a lo largo de los textos, que convocan a profundizar los temas con lecturas similares.

Gianni Fraioli

### Referencias bibliográficas

- Eco, U. (1964): *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani.
- Morozov, E. (2016): *La locura del solucionismo tecnológico*, trad. Nancy Viviana Piñeiro, Buenos Aires, Katz.
- Parikka, J. (2021): *Una genealogía de los medios*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra.