

1 · 2021

EXCAVACIONES



Arqueologías del porvenir

Experiencia colectiva de
imaginación y pensamiento.

Una suerte de caldo de cultivo técnico, estético y teórico-político
construido dentro y fuera de este planeta,
hecho de materiales venidos de otros tiempos y espacios;
donde crecen voces, historias, imágenes, ideas,
y demás seres, animados y no, que comienzan a conversar entre sí.
Algunas veces no se entienden y otras, de pronto, sí,
y por un proceso de resonancia mutua y multiplicación simbiótica,
proliferan y se desarrollan en un marco de transformación colaborativa
que no está exento de tensiones y disputas.

De las composiciones del **año 2021** hemos extraído

14 ensayos
5 episodios de podcast
3 traducciones

Compendio provisorio de una exploración abierta.

- 7 ■ ARQUEÓLOGOS DEL TIEMPO
Emmanuel Biset
- 12 ■ EXTINCIÓN
Jazmín Acosta
- 17 ■ P DE PALOMA MIGRATORIA
Vinciane Despret
- 21 ■ TENTÁCULOS
- 25 ■ POLITIZAR LOS DESBORDES DE LO
HUMANO
Sofía Benencio
- 29 ■ ELOGIO DEL DESENCANTO
Agustina Piumetto
Carmina Frankel
- 35 ■ LAS TRES INTELIGENCIAS
Eduardo Viveiros de Castro
- 37 ■ SATÉLITES
- 41 ■ 99 MILÉSIMAS DE VACÍO
Gonzalo Gutiérrez Urquijo
- 46 ■ ELOGIO Y DISTANCIA DE LA TEORÍA
Constanza Filloy
- 49 ■ ELOGIO DE LA ABSTRACCIÓN
Pablo Pachilla
- 51 ■ HONGOS
- 55 ■ ANIMALES EN LA RUTA
Isabel Naranjo
- 59 ■ NOTAS PARA UN ATLAS DE LA INTE-
LIGENCIA CÓSMICA
Pedro Sosa
- 67 ■ ¿Y SI YA NO ES EL CAPITALISMO,
SINO ALGO INCLUSO PEOR?
McKenzie Wark
- 73 ■ SILICIO
- 77 ■ ANTES DEL SUEÑO DE LOS ANDROI-
DES
Ramiro Galarraga
- 83 ■ ECOS DE TIEMPOS QUE RESISTEN EN
UNA INMENSA ROCA
Alfonsina Santolalla
- 87 ■ FUEGO
- 95 ■ DESPERTAR DENTRO DE UNA COSA
María Gorjón
- 103 ■ CHAMANISMO ESPECULATIVO
Yani Solís
- 109 ■ EL ALMA ES UNA PIEDRA
Santiago Ciordia

ARQUEÓ- LOGOS DEL TIEM- PO

Emmanuel
Biset

1. La época está signada por las piedras

Por un impulso que tiene algunos siglos, la teoría busca los nombres adecuados para la época en la que se vive. Pero un nombre no es solo un nombre: es la posibilidad de dar forma, de efectuar un diagnóstico del tiempo presente. Cada palabra implica modos diferentes de aproximarse a un presente que nunca se adecua a cada decir. De hecho, este mismo desfasaje es la posibilidad de nombrar de modos diversos, de dar lugar a una batalla. Se trata de la guerra por los nombres en varios sentidos: indagando cómo una palabra constituye aquella realidad a pensar, dando cuenta de su desfasaje constitutivo respecto de esa realidad y sabiendo que el ejercicio de indagar el presente no es sino una forma reciente de la teoría.

Todo esto para decir que un nombre reciente para la época es antropoceno. Una palabra que surge de la geología, ciencia preocupada por nombrar eras geológicas, para señalar que nuestro tiempo se define por la posibilidad de medir estratigráficamente la intervención del ser humano. Un ser vivo cuyas acciones producen marcas geológicas. No resulta menor, primero, que sea una disciplina como la geología aquella que da nombre a la época. Un tiempo, segundo, designado por la centralidad de un *anthropos* cuyo impacto destituye la posibilidad de su separación radical respecto de otros seres. Un nombre que es, tercero, un modo de diagnosticar la época pero también una advertencia: la sexta extinción masiva de seres vivos.

Antropoceno es el nombre de una pluralidad: capitaloceno, tecnoceno, plantacionoceno, corporatoceno, oligantropoceno, angloceno, chthuluceno, etc. Cada uno de estos nombres declina una interpretación específica: ubica el origen de la época en un rasgo particular y diversifica un ser humano considerado como especie. Una y otra vez se señala esto: el problema de un nombre como antropoceno es que al generalizar la intervención a la especie borra las diferencias de responsabilidad en la misma incidencia del ser humano. Sin embargo, no resulta menor que esa multiplicidad inabercable de nombres que han surgido se declinan una y otra vez con el sufijo «ceno». Frente a otras palabras –capitalismo, modernidad, neoliberalismo–, las marcas están en las piedras.

2. Las piedras no son solo piedras

Una roca que circula alrededor de una estrella. Una roca en movimiento, una roca en equilibrio. La tierra: una piedra. Pero toda piedra tiene una historia: las capas de su conformación dan cuenta de formas del tiempo. No sólo hay múltiples mundos en la tierra, sino que la tierra nunca es una: capa sobre capa. Estratigrafía de las múltiples tierras en la tierra. Se agarra un manojo de tierra y se deja caer: tierra de la tierra. Si se presta atención allí todo lo que hay son sedimentos de diversos momentos: desde huella de vida reciente a piedras inmemoriales. Suena raro decir tierras, un plural incomodo, quizás porque tierra sea un singular evanescente.

La palabra antropoceno nos convierte en arqueólogos. Arqueólogos de las estrías del tiempo presente, de los sedimentos que componen la tierra. Arqueólogos de un tiempo futuro que analiza las marcas en la piedra de un mundo extinto. Arqueólogos de un tiempo pasado que será también futuro. Arqueólogos del sin tiempo de la piedra, de las tierras, de todo aquello para lo cual el tiempo es una narrativa entre otras. Arqueólogos del suelo como condensación de tiempos y espacios. Todo está en el suelo precisamente porque ya no podemos hacer pie.

Los arqueólogos, dicen, excavan. Los arqueólogos, entonces, destruyen el suelo para que otra cosa emerja. Y este es un trabajo lento, delicado, que precisa seguir rastros precisos, identificar marcas, cavar con herramientas que no destruyan. Un instrumental para raspar lo existente en vistas a pequeños descubrimientos. Un arqueólogo tiene que aprender a mirar, tiene que saber identificar un lugar, tiene que conocer de suelos, tiene que manejar el detalle de sus utensilios. Un arqueólogo se llena de tierra, se convierte en tierra, porque la tierra no es solo tierra. Guarda algo, o nada, o muchas cosas: convertirse en tierra, o polvo para el caso, es también saber soltar la tierra.

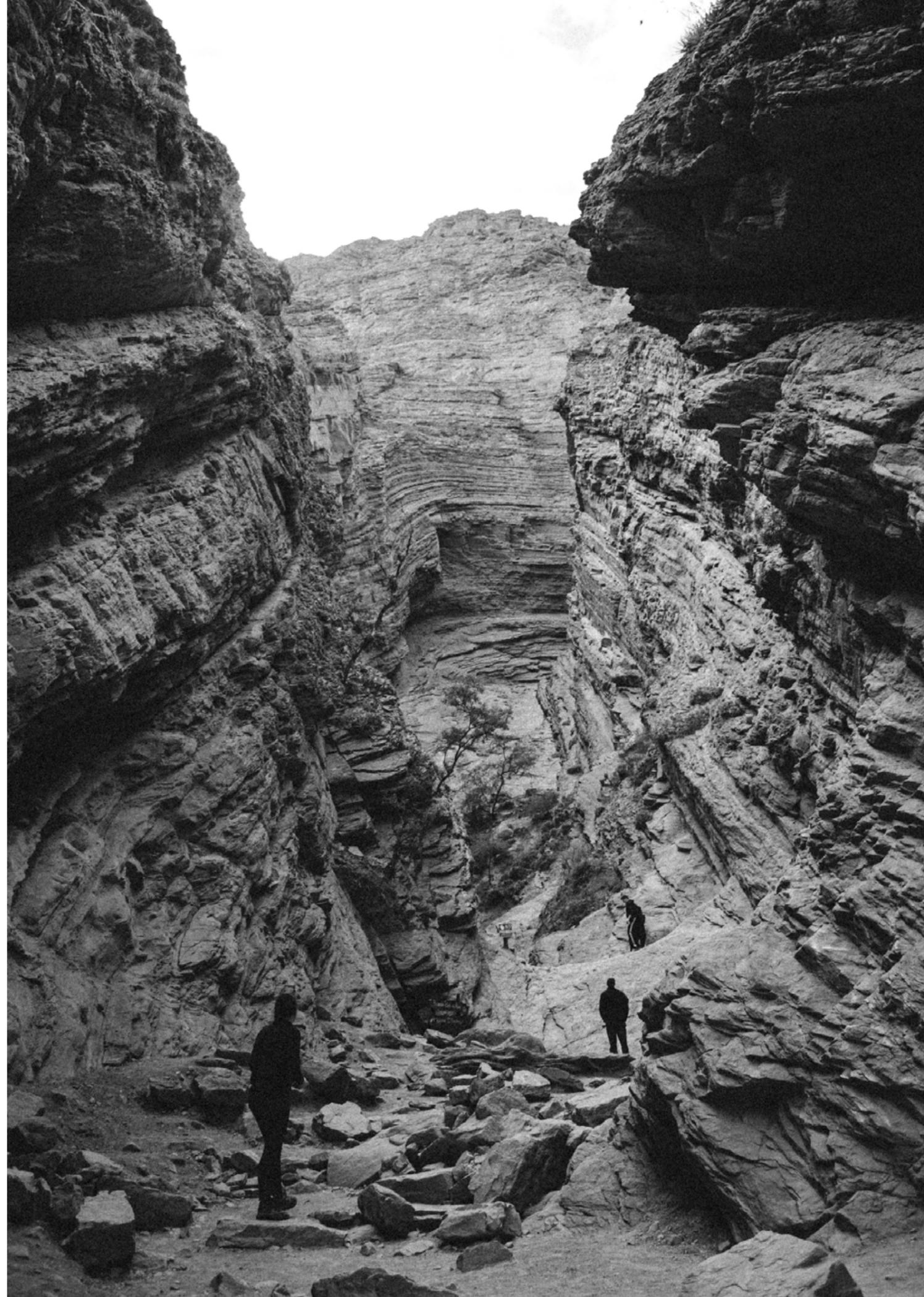
3. La tierra es la densidad de las piedras

Imaginamos arqueólogos solo dirigidos al descubrimiento de civilizaciones humanas pasadas. Sin embargo, la palabra aloja otros sentidos: el logos de lo arcaico. Lo arcaico es lo viejo, lo antiguo, el inicio, lo que funda. El arqueólogo suponemos es quien narra historias pasadas tapadas por capas de tierra. Suponemos todo esto porque el tiempo, los tiempos, atraviesan su modo de hacer. Y entonces es posible preguntar no sólo por modos excavar un tiempo geológico prescindente de lo humano, sino por la exploración de la distancia entre tiempo e inicio. Si el tiempo es una dimensión interna a este universo, ordenado por narrativas humanas, quizás se pueda indagar el punto que divide lo sin tiempo del tiempo.

Porque nos interesa una arqueología no dirigida solo al pasado, sino que trabaje sobre el futuro. Trabajar con instrumentos que descubran capa tras capa los futuros posibles. Un modo de proceder que trabaja sobre el suelo, excava, para encontrar los rastros de lo no acaecido: el porvenir. Una arqueología de ausencias, de posibilidades, o de las huellas de eso que todavía no sucedió. Que no es sino lo que exige el antropoceno: el rastreo de las marcas estratigráficas de un ser vivo que moldeó la tierra con sus producciones. Y esto porque el suelo es también otra cosa que tierra, o mejor, las tierras es todo lo que ya será sedimento: todo lo que puede ser. Entonces arqueología nombra una técnica, un modo de trabajo con los materiales, sean los que sean.

Porque nos interesa una arqueología también dirigida a los otros sentidos alojados en lo arcaico: lo que da inicio, lo que funda, lo que da origen. El suelo también es fundamento. Por lo que la búsqueda, siempre sabiendo que se trata de herramientas en la materia, supone por lo menos dos cosas más. Por acá, remover lo que funda, cavar el propio suelo, indagar qué sostiene, trabajar las fuerzas. Porque si estamos parados, encontramos un suelo, es porque algo como la gravedad existe. Una fuerza de atracción que choca con fuerzas de resistencia. Fuerza contra fuerza para caer. Una arqueología es también una ciencia de la caída. Por allá, dar inicio, dar un logos, volver inteligible lo que da comienzo a algo. Una arqueología es también una lógica de lo que emerge.

Será el tiempo, entonces, de una arqueología por venir.





EXTINCIÓN

Jazmín Acosta

"Por un impulso que tiene algunos siglos, la teoría busca los nombres adecuados para la época en la que se vive. Pero un nombre es sólo un nombre: la posibilidad de dar forma, de efectuar un diagnóstico del tiempo presente"

"...como si la Catástrofe fuera el referente último de todo el arte de este fin del siglo XX"

1. Extinción

La palabra resuena cada vez con mayor frecuencia, deslizándose en un vaivén apocalíptico entre lo posible y lo probable. Nunca ha dejado de ser, sin embargo, una palabra "urgente", esto es: siempre ha urgido a los hombres a hacer algo. Rodeada de tonos apocalípticos, enmarañada en relatos e imaginarios catastrofistas dentro de los más variados registros (incluido, por cierto, el de las producciones de la cultura popular o de la industria cultural a secas: películas, comics, literatura de ficción de consumo masivo, y también no tanto; pero además en biblias y libros sagrados de otras tantas culturas...). Conjuramos las fantasías de acabamiento desde que el mundo es mundo. Pero hay una particularidad, no obstante, que reviste esta palabra ahora. [Extinción es un hacer ver el no haber absoluto; la amenaza de la desaparición \(también\) de nosotros mismos, a escala de la especie.](#) Hay algo que resuena como una vieja evocación, estirándose de algún modo hacia atrás en el tiempo, hacia aquella conocida sentencia heideggeriana: no puedo hacer experiencia de mi muerte sino a través de la muerte de otro(s).

Sólo conocemos una pequeña parte de lo que nombramos ("extinción") porque vemos morir –y hacemos morir– a numerosas especies (incluidos también numerosos ejemplares de la nuestra). Pero lo que se nos plantea hoy, ahora, con más visos de "realidad", es la posibilidad de nuestra propia extinción a la luz de un fenómeno de otra escala: el antropoceno. Los rastros que el *anthropos* ha ido y va dejando a su paso, las huellas que va sembrando capa tras capa de tierra (constatamos), son de un alcance inusitado: cada vez más pesadas, cada vez más profundas, cada vez más intrincadas. Con efectos similares: cada vez más pesados, cada vez más profundos, cada vez más intrincados. (¿Casi?) no queda lugar del planeta en donde nuestra especie no haya apoyado sus patas. Y esto en sí mismo no es malo. Lo malo es, quizás, seguir desconociendo, o negando, la magnitud variable de nuestras "afecciones", y minimizar directamente nuestra capacidad de daño. Negar, en fin, las consecuencias –y, sobre todo, la responsabilidad– que conlleva ser una de las especies con más capacidad de intervención sobre el planeta (y más allá). No somos, en efecto, "los más numerosos" (nos gana por lejos, todavía, el krill; a contrario del dicho, en el número no reside la fuerza). [Sí somos ya una "fuerza geológica" capaz de alterar en grados no siempre anticipables el presente y el futuro.](#)

2. Nihil(¿ismo?)

Despejemos el tono sombrío, apartemos pesimismo y esa sombra de nihilismo siempre en ciernes. Pensemos que, en principio, estamos lidiando aquí con una cuestión de escalas. Decir la extinción implica decir que, después del fin, de nuestro "acabamiento", no habrá ni testigo, ni narración, ni "representación". Nada. Nada. Incluso el borramiento de todo "rastro" y de toda "huella" pues, ¿quién podrá en efecto hacer, como tal, un "recuento de los daños"? Extinción dirá entonces, también, el acabamiento y la desaparición de toda memoria posible. Conciencia presente (en la escala de los siglos, en la escala de las eras), de que no sólo no existiremos en algún futuro, más o menos lejano, sino constatación de que, si la extinción total ocurriese, entonces no habremos existido jamás (Colebrook).

3. Objetos de la imaginación

"Pero..." (se dirá). Casi por defecto nos vemos compelidos a imaginar escenarios alternativos, u objeciones más o menos "probables" ante la presunta "hipérbole" de una extinción masiva o planetaria. La capacidad de imaginación de la especie corre en paralelo con su capacidad de destrucción (o más bien parece, por momentos, una carrera trágica). Y no obstante, siempre parece difícil tomar consciencia de cómo se han acelerado nuestras fuerzas antrópicas...Imaginemos, entonces...Que en efecto se consuma por completo la sexta extinción, que además es seguida de una catástrofe planetaria y que, en ese futuro sin nosotros, aparece alguien, o algo, que pese a todo encontrará restos (por ejemplo satélites, o algún otro tipo de basura espacial que, desaparecido incluso el centro en torno al cual orbitaban, vagarían sin tiempo por el sin fin del espacio). ¿Podrían aportar información sobre nosotros esos objetos? ¿Cómo serían interpretados, definidos, clasificados? ¿Podría ser que esos "restos de la civilización humana" fuesen completamente ignorados por semejantes arqueólogos del futuro –meros objetos entre otros objetos del paisaje galáctico? ¿Es posible que las creaciones humanas, o sus restos, sean vistos como simples cosas sin el más mínimo interés? ¿O ni siquiera ya como "cosas"? Es muy tentador, desde una perspectiva antropocéntrica, imaginar esos objetos-restos como "testimonios": [contra la sombra de la extinción, el fantasma de la perdurabilidad reaparece proyectado, inevitablemente, en todos los objetos que creamos.](#)

4. Restos y ruinas

Entonces imaginemos que no, que la Tierra aún persiste y que resisten, sin nosotros, algunos cuantos restos de la civilización humana en este planeta dañado. En "El objeto del siglo" (1998), Gérard Wajcman sostiene que el siglo XX se ha caracterizado por una proliferación nunca antes vista de objetos. Objetos de todo tipo, tamaño, color y función producidos masivamente, en especial para el consumo. Podría aventurarse que el último siglo ha sido "el siglo de la proliferación de los objetos" (y podríamos preguntarnos, hoy, si la aparición relativamente reciente de nuevas teorías sobre los objetos no confirma de algún modo ese diagnóstico, aun cuando en líneas generales, estas teorías podrían ayudarnos en el arduo ejercicio de descentrarnos de nuestra propia perspectiva humana). En ese libro el autor se pregunta cuál sería, de entre todos los objetos, el "objeto del siglo", es decir, aquél capaz de condensar en una cifra todo el siglo XX. Para él, son las ruinas. Para que algo devenga "ruina" (es decir, objeto a ser escrutado por un potencial arqueólogo del futuro), harían falta "la ruina y el lugar, sin lo cual nada tiene lugar". Pues "[l]a ruina hace objeto de los restos de un objeto". La ruina cuestiona, además, el fetichismo del arte -a saber, la perdurabilidad de la obra, del "objeto del arte". El arte moderno muestra en el fondo lo que no hay, o, mejor dicho: que "no hay", que "no hay nada allí" por detrás del objeto representado.

El arte moderno pinta la ausencia. Lo que motiva la postulación de la ruina como objeto del siglo en Wajcman es nada menos que el acontecimiento de la Shoah, el exterminio en masa de judíos durante la segunda guerra mundial. Después de Auschwitz se pinta el vacío, se dice la ausencia. Se indica que sólo nos encontraremos, detrás de las ruinas, con la catástrofe. Así, si en la escala de los siglos la ruina es el objeto que, según Wajcman, caracterizaría al siglo XX, podríamos preguntarnos cuáles serán las ruinas de éste, nuestro siglo XXI, qué es lo que podría encontrar algún curioso arqueólogo del futuro que aterrizara en nuestra Tierra devastada. O mejor, con una cuota suficiente de optimismo, podríamos preguntarnos hoy, siguiendo con nuestro ejercicio de imaginación y apenas (¿apenas?) a dos décadas de iniciado el siglo XXI, cuál sería (más allá, si lo hay, si lo llegara a haber) el "objeto del siglo XXI".

Decir la extinción implica decir que, después del fin, de nuestro “acabamiento”, no habrá ni testigo, ni narración, ni “representación”. Nada. Nada. Incluso el borramiento de todo “rastro” y de toda “huella” pues, ¿quién podrá en efecto hacer, como tal, un “recuento de los daños”? Extinción dirá entonces, también, el acabamiento y la desaparición de toda memoria posible. Conciencia presente (en la escala de los siglos, en la escala de las eras), de que no sólo no existiremos en algún futuro, más o menos lejano, sino constatación de que, si la extinción total ocurriese, entonces no habremos existido jamás.

5. “Final” (to be continued—)

Si por un lado el nazismo concibió un crimen “perfecto”, un crimen cuyos rastros serían borrados e impedidos a la representación (Auschwitz), por el otro lado desarrolló una estética (el gigantismo) y una arquitectura cuyo principio básico era el de la perdurabilidad como ruina (Speer). Desde otra escala de las cosas, Colebrook nos insta, a través de su lectura de la narrativa de escritoras feministas, a “imaginar cómo sería la vida si uno pudiera abandonar la fantasía de la propia permanencia”; esto es: de la perdurabilidad. Según la autora, Margaret Atwood y Mary Shelley pueden considerarse paradigmas de la contra-estética modernista porque desafían con sus relatos una “actitud fetichista” para con los objetos. En particular, porque desafían aquello que podría considerarse “el último de los fetiches”: el fetichismo de la vida, en tanto y en cuanto esta implica, o se entiende como, la continuación y el afianzamiento del “sueño de dominio” de la administración biopolítica.

En función de esta nueva dimensión de la catástrofe (subrayo nuevamente, se trata de una cuestión de escalas), cabe preguntarse cuál es la vida que merece la pena afirmarse ante los escenarios de la extinción absoluta. ¿Sigue siendo esa angustia sartreana, la angustia de Justine en Melancolía, la única respuesta posible? ¿Podrá quizás surgir alguna clase de voluntad de afirmación a partir de semejante pathos extincionista y pesimista que se achaca a posiciones como la de Colebrook? La obra de arte es la que hace ver aquello que no hay. Cegados por los sueños de fortaleza prometeísta, lo que quizás no vemos es, precisamente, aquello que ha estado siempre ante nuestros ojos: la fragilidad. También, la de la propia especie. De esto quizás nos alertan los “sombrios” relatos extincionistas (teóricos o ficcionales). ¿Podremos transitar el mundo sin hacerlo una pesadilla (para nosotros, para los otros, para las otras especies compañeras) por nuestro solo afán de perdurar?

Frente a esos relatos, las promesas neo-prometeicas de los aceleracionismos, en las postrimerías de todo lo “post” (post-capitalismo, post-humanismo) parecen muchas veces no ser ni suficientes ni completamente acertadas, sobre todo cuando (al menos algunas de ellas) parecen implicar la perpetuación del capitalismo y sus modos de “producción” (extracción, explotación) de una “naturaleza” -animal, vegetal, humana-, reducida todavía a “recurso” (administración biopolítica). Si, al menos de momento, la amenaza más palpable de una potencial extinción en ciernes es la de una extinción producida “por causas endógenas” (nada menos que la huella implacable del anthropos, que a paso firme sigue provocando daños irreversibles sobre el planeta), una respuesta optimista consiste en decir que todavía tenemos algo en nuestras manos, y que (aún) estamos a tiempo de vislumbrar cuáles serían las condiciones futuras de habitabilidad del planeta. Y hacer en consecuencia.

Mirar hacia adelante, en un gesto prospectivo, implica y requiere, de manera urgente, la consideración y movilización de todas las variables (materiales y simbólicas) del presente, del “hoy” (que ya es, también, demasiado frágil). Y aun sabiendo que el tiempo es cada vez más corto. Porque, a fin de cuentas, la cuestión que se nos está escapando de entre las manos, el “objeto” de estas líneas, sea tal vez (simplemente) subrayar lo siguiente: que la extinción no es algo “hacia lo que vamos”, un horizonte en la distancia o un “camino aún por recorrer”, sino más bien algo que ocurre, que ya acontece: algo que estamos fraguando aquí y ahora, a cada momento, en todas partes.

P de Paloma migratoria (Ectopistes migratorius) también conocida como Pigeon Migrateur; Colombe voyageuse; Tourte voyageuse*

Vinciane Despret



C'est un monde
qui s'en va

BANG !

Septiembre de 1899, Babcock, Wisconsin. La última Paloma Migratoria Americana en la naturaleza (Ectopistes Migratorium), recibe un disparo del último cazador norteamericano de palomas pasajeras. Algunos dijeron, sin embargo, que quedaría por lo menos una más. Ésta sería capturada el marzo siguiente. No sobreviviría.

Septiembre 1, 1914, 1:00 pm. Zoológico de Cincinnati, Ohio. Martha, la última hembra, milagrosamente preservada en cautiverio hasta entonces, murió en el piso de su jaula. Tenía 29 años de edad. Su compañero George había muerto cuatro años antes. Ambos eran la última oportunidad para la especie. Declinaron. Prefirieron no dejar ningún descendiente atrás.

Imagino que ella, Martha, debió haber cerrado sus ojos, en silencio. Estaba completando su primera migración, y la última para todos aquellos cuya existencia ella prolongó por algunos años. O lo que se llama una existencia –un largo momento de abstracción, una existencia sin-cielo. Una mala apuesta existencial. Martha dejó de existir en un mundo que no era lo que había sido alguna vez. Dejemos que el mundo siga sin nosotros. Fue a reunirse con su compañero y con todos los de su tipo. Dejemos que toda esta historia llegue a su fin...

Martha no puso el huevo blanco que podría haber prolongado esta historia. Ni ella ni él quisieron que eclosionara; tampoco alimentar después al pequeño ser que podría haber emergido- durante aquellos quince días que marcan el ritmo de todas las vidas de todos los padres en el mundo de las palomas pasajeras, tal y como lo habían hecho sus padres y los padres de sus padres, que habían podido poblar la tierra, los árboles y el cielo, como ninguna otra ave lo había hecho hasta entonces. No pudieron hacerlo. Como tampoco pudieron, al cabo de esas dos semanas y de acuerdo con las rudas y confiadas costumbres de semejantes aves migratorias, abandonar a la cría, ya bastante rolliza, sola en el nido...Alejarse y dejarla gritar.

Con la total confianza de que ella habría aprendido por sí misma que había crecido, y atrevido a dejarse caer. Y descubrir por sí misma la jubilosa necesidad de volar. ¿Qué sentido habría tenido todo esto en una jaula?

No pudieron o no quisieron. No quisieron empezar de nuevo, a partir de la nada, especialmente cuando nada es nada, una existencia-sin-otros, una existencia-sin-cielo.

¿Quizás todavía guardaban, en la profundidad de una memoria de la cual los animales tienen el secreto y que transmiten sin nuestro conocimiento, el recuerdo de masacres, rifles, y árboles a los que la gente enciende en llamas en la oscuridad de la noche? ¿Tenían una intuición de lo que fue y de lo que habría sido? ¿Que el cielo había devenido un desierto? ¿Que ser diez, o incluso cien, significa estar solo cuando eres una paloma pasajera? ¿Sabían ellos, desde la memoria de sus ancestros, que la tierra, los bosques y los campos, vistos por pocos ojos, no se parecen ya a nada, y que sus colores y patrones, tan familiares y reconocibles cuando los ojos son muchos, se habían vuelto incomprensiblemente extraños y sin sentido para los suyos- como un lienzo pintado por un artista que se ha vuelto loco? Por no hablar del silencio y todas las cosas cuya ausencia señalaba: el aleteo triunfante del despegue de todos los cuerpos afinados, las noches en las ramas que crujían de pánico y los atronadores despertares.

Si esta historia sólo puede terminar, no merece ser prolongada...

En 1947, en un parque de Wisconsin, fue develado un monumento que conmemoraba la extinción de la paloma migratoria. Este monumento, Aldo Leopold escribió (1949), «simboliza nuestro dolor. Estamos de luto porque ningún hombre viviente volverá a ver otra vez el huracán de una falange de pájaros victoriosos abriendo un camino para la primavera a través de los cielos de marzo, expulsando al invierno derrotado de todos los bosques y praderas de Wisconsin» (109-109).

«El acto de un monumento no es la memoria sino la fabulación» (Deleuze y Guattari 1994:168).

Ciertamente, la humanidad ha perdido la presencia de sus pájaros. Ha retenido los nombres en la memoria, pero ha olvidado lo que estos nombres evocan –porque los nombres lo vuelven a uno sensible a lo que designan, pero que pocas personas saben: Ectopistes migratorius– la gente ha olvidado los viajes más libres que la vida ha inventado jamás. «Paloma migratoria», «Paloma pasajera», «la paloma que pasa»: la gente se perderá a partir de ahora de la sorpresa de los pájaros que están sólo pasando, no al ritmo previsible de las estaciones, sino a merced de los dones que la Tierra les ofrece. Tourte voyageuse (Passenger Pigeon), tourte (tarta), tourtiere (pastel de carne): los humanos han borrado el sabor de este plato de su lengua, un plato que los nutría y que no han sabido agradecer. Colombe voyageuse, paloma coloreada como el arcoíris, paloma negra en multitud ondulante: se dice que mucho tiempo atrás, antes de las masacres, cuando las palomas atravesaban el cielo, el enjambre era tan vasto y apretado que creaba nubes oscuras como aquellas que preceden a las tormentas, y que el sol desaparecía, a veces por horas, a veces por días enteros. La humanidad ha perdido los eclipses alados.

Pero lo que el mundo ha perdido no es aquello por lo que los hombres lloran.

Lo que el mundo ha perdido, y lo que verdaderamente cuenta, es una parte de aquello que lo inventa y que lo hace valer como mundo. El mundo muere con cada ausencia; el mundo muere por la ausencia. Porque el universo, como los grandes y buenos filósofos dijeron, el universo entero se piensa y se siente a sí mismo, y cada ser importa en el tejido de sus sensaciones. Cada sensación de cada ser en el mundo es un modo a través del cual el mundo mismo vive y siente, y a través del cual existe. Y cada sensación de cada ser en el mundo causa a todos los seres del mundo sentir y pensar, ellos mismos, de forma diferente. Cuando un ser deja de existir, el mundo se encoge de repente, y una parte de la realidad se derrumba.

Cada vez que una existencia desaparece, es una pieza del universo de sensaciones lo que se desvanece.

FLAP-FLAP-FLAP-FLAP.

El mundo tuvo, con las palomas pasajeras, la sensación de alas de a por miles. Y sin ellas, el viento –que tanto había contribuido a su invención– se encuentra a sí mismo sin propósito, tanto como las corrientes ascendentes o descendentes, y las brisas frescas, templadas y cálidas, y las olas cómplices del viaje, y los rayos de luz que tomaban placer en brillar, y los árboles susurrantes agitándose en todas direcciones, y toda la naturaleza que iba matizándose a su paso. Y dado esto, yo no sé quién podría redescubrir las palabras, con estas sensaciones perdidas, para describir la nostalgia del sol, el único que había aprendido, con estas enormes nubes aladas, a jugar a las escondidas con la tierra. El sol se ha quedado ahora sólo con algunas tormentas, y con la luna, aunque de una manera demasiado rara y parcial como para confiar en ella. El mundo ha perdido la traviesa y extemporánea reinvención de la oscuridad.

FLAP-FLAP-FLAP-FLAP-FLAP-FLAP-FLAP.

Pero lo que el mundo ha perdido aún más, es el único, sensual, viviente, tibio, musical y colorido punto de vista que las palomas pasajeras creaban con él y sobre él. Este punto de vista único, al cual el mundo debía la sensación de tantas cosas, no está más. La felicidad de ser un ala inmensa atravesando infinitos espacios, la sensación de ser una nube sobre la Tierra y de crear formas cambiantes sobre ella, fluyendo y sombreando, la sensación de los campos y los bosques que, abajo, muy lejos, vuelan como las imágenes de una película acelerada. El gozo de ser innumerables y de ser un ser perfectamente afinado, y la confianza en esta afinación, que es la figura de gozo que las palomas pasajeras inventaron cuando aprendieron a confiar en el aire y en el viento. El mundo ha perdido el sabor de frutas secas y carnosas, de semillas e insectos, de gotas de lluvia deslizándose por plumas, de aire que baila y que va formando los caminos de calidez y densidad, la música en el murmullo vibrante de miles de alas aplaudiendo el vuelo, el crujir de los árboles y de las ramas sacudidas bajo el peso del descanso, el brillo de un arcoíris que se precipita en busca del horizonte...

La percepción de la vastedad, de la inocencia [blancheur– o: «blancura»] de un huevo, y del grito del pequeño que se cree abandonado.

Todo esto ya no existe más. La humanidad llora a las palomas migratorias. También dice que debió haberse preocupado, especialmente cuando vio que, mientras ellas pasaban por el cielo, el sol continuaba brillando. La humanidad puede llorar a las palomas pasajeras. Pero es el mundo el que muere por su ausencia.

REFERENCIAS

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. (1991). Qu'est ce que la philosophie ? Paris: Minuit.

Leopold, Aldo. (1947) 1949. "On a Monument to the Pigeon." En A Sand County Almanac, and Sketches Here and There . New York: Oxford University Press.



Esta pieza fue escrita originalmente como «P is for Passenger Pigeon» para Antonia Baehr, «Abecedarium Bestiarium – Portraits d'affinités en métaphores animales» (Antonia Baehr & Friends, Publishers: far° festival des arts vivants & make up productions (2014), Hardcover; 144 pages, Language: English, ISBN13: 978-2-970-08861-5).

Hay también un espectáculo del mismo nombre. En «Abecedarium Bestiarium», la coreógrafa berlinesa Antonia Baehr ha invitado a sus amigos a escribir piezas cortas para ella, basadas en un abecedario de animales extinguidos: D de Dodo, T de tigre de Tasmania, S de la vaca marina de Steller... . Los autores eligen un animal extinto que les interese. Esto da lugar a miniaturas coreográficas heterogéneas en las que reflejan su respectiva afinidad con el animal elegido, así como su amistad con Antonia Baehr.

Para más información, véase: <http://www.make-up-productions.net/pages/posts/the-book-abecedarium-bestiarium-portraits-of-affinities-in-animal-metaphors-is-out-236.php>

A dark underwater scene featuring a variety of colorful sea anemones and coral-like structures. The organisms are illuminated against a black background, showing vibrant colors like red, green, blue, yellow, and white. The text is centered in a white, elegant serif font.

*Algo suyo se escapa y
queda en sombras*



TENTÁCULOS
TENTÁCULOS
TENTÁCULOS



POLITIZAR LOS DES- BORDES DE LO HUMANO

Sofía Benencio

Un ensayo reciente de Andrés Abril, publicado en el blog de Otros presentes, lleva por título «El poshumanismo es un transhumanismo». Me interesa discutir este texto. Específicamente, quisiera exponer y repensar ciertas diferencias fundamentales que hacen que el posthumanismo no sea un transhumanismo. En primer lugar, retomo los aportes de la filósofa Francesca Ferrando para dar cuenta de dos modos específicos de diferenciar estos movimientos: el objetivo principal y las raíces filosóficas de cada uno de ellos. En segundo lugar, busco realizar un aporte a partir de un análisis propio de aquello que ya es reconocido para quienes estudian o se interesan por estos temas: la relación de cada uno de estos movimientos con lo posthumano. Desde allí, me interesa poner el foco en sus diferentes modos de relacionarse con las posibilidades.

Comienzo por diferenciar al posthumanismo del transhumanismo, teniendo en cuenta el objetivo principal de cada uno de ellos. Por un lado, el objetivo del transhumanismo es el mejoramiento humano [human enhancement]. A través de diferentes técnicas, tecnologías y/o procesos, en general el transhumanismo se ha constituido a partir de la noción de mejoramiento. Si bien al historizar las ideas de este movimiento, puede afirmarse que no todas ellas estaban ligadas directa y abiertamente a un finalismo, las ideas de progreso y evolución –lineales o no– tienden, en definitiva, a un estatus mejorado de lo humano, de manera indefinida. Cabe destacar que, en lo expuesto, es posible advertir que en el transhumanismo, el antropocentrismo no es merecedor de crítica. Allí, emerge una diferencia radical con el posthumanismo: su objetivo es la deconstrucción de lo humano. Dicha deconstrucción se efectúa con base en un post-humanismo (que entiende a lo humano como múltiple), un post-antropocentrismo (desplazando a lo humano de su centralidad y de su posición excepcional en un esquema jerárquico), y un post-dualismo (que permite pensar más allá de la constitución dualista de identidades). Más allá de esta diferencia marcada por Ferrando, vale aclarar que comparten la noción de lo humano como una noción abierta, pero con diferentes implicancias y efectos.

En segunda instancia, puede establecerse otra diferencia entre los movimientos referidos, a partir del análisis de sus raíces filosóficas. Desde sus inicios, el transhumanismo ha estado fuertemente vinculado a la Ilustración y a sus valores fundamentales, tales como el progreso y la razón (en alianza con la ciencia y la tecnología). Esto no sólo puede localizarse en los orígenes del movimiento, sino que también se encuentra expuesto en la Declaración Transhumanista (1998) de la organización Humanity Plus (H+). Por otro lado, el posthumanismo tiene raíces filosóficas en el postmodernismo. Es desde allí que retoma, por ejemplo, la noción de deconstrucción como estrategia operativa para desarmar aquello que entendemos como humano. Además, Ferrando pone énfasis en el modo en que razón y progreso se vuelven inoperantes o, al menos, discutibles para esta corriente filosófica. Específicamente, la noción de progreso ya no puede darse por sentada a partir de la década del '70, y mucho menos la noción de razón, a través de la cual se excluyeron distintos grupos humanos de manera sistemática a lo largo de la historia.

Finalmente, es posible diferenciar a estos movimientos prestando atención a su relación con lo posthumano, y a partir de allí, con las posibilidades. Para el transhumanismo, lo posthumano es aquello a lo que se podría arribar en un futuro siguiendo el camino del mejoramiento humano; más allá de las particularidades que distintas corrientes internas al transhumanismo puedan otorgarle a lo posthumano para caracterizarlo. En cambio, para el posthumanismo, la relación con lo posthumano se formula en vínculo con el pasado, el presente y el futuro. En palabras de Ferrando, para el transhumanismo es posible afirmar que aún no somos posthumanos, mientras que para el posthumanismo sí podemos serlo, ya que se trata de un modo de aproximación a la existencia.

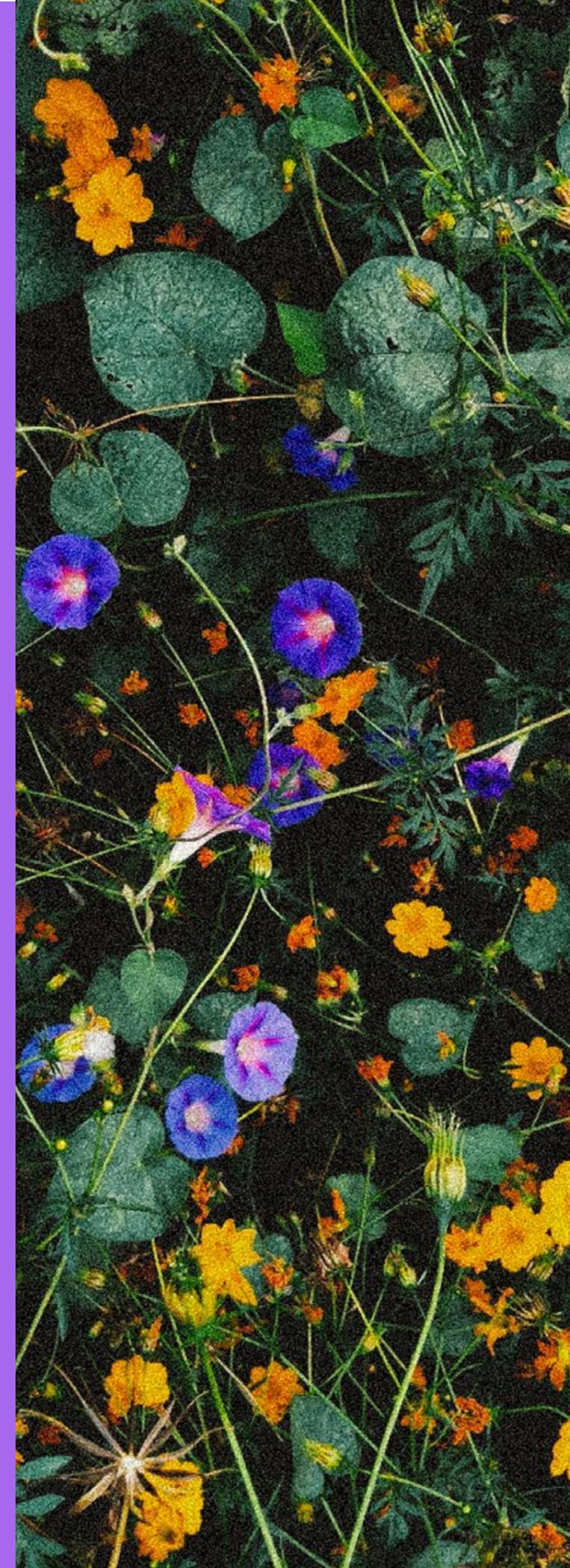
Como dice Abril en su texto, es cierto que lo que vincula a estas zonas de pensamiento es una pregunta por las fuerzas, por las potencias, por el contagio. Sin embargo, las respuestas que se elaboran y las posibilidades con las que se relacionan distan de permitirnos concluir en que el posthumanismo es un transhumanismo. En este sentido, considero que atender e incluso resaltar las diferencias que se generan a partir de la relación que construyen con las posibilidades, por ejemplo, puede ser más potente políticamente que suprimirlas o desdibujarlas en torno a ciertas preguntas formuladas cercanamente.

Si se considera que en el transhumanismo el mejoramiento humano no sucede de una vez y para siempre, sino que se extiende en el tiempo de manera procesual, es posible afirmar que lo posthumano de este movimiento se encuentra en el futuro; es un punto en el futuro. Dicho de otra manera, la posibilidad de lo posthumano en el transhumanismo se encuentra localizada en el futuro. Esto es así más allá de las variantes que puedan caracterizar a lo posthumano al interior del transhumanismo. En efecto, el quehacer de este movimiento respecto de las potencias actuales, termina reduciéndose a esa posibilidad que sólo puede hallarse en el futuro; es decir, se acota aquello que puede hacerse con las potencias en el presente porque hay un punto que alcanzar. En definitiva, la relación que el transhumanismo establece con las potencias, no sólo se ve ceñida a esta posibilidad futura marcadamente ligada a la noción de mejoramiento, sino que además se encuentra sujeta a un vínculo exclusivo con lo tecnológico como medio para dicho mejoramiento.

Por el contrario, considero que la relación con las potencias y las posibilidades se multiplican en el posthumanismo, en varios sentidos. Si este movimiento es un modo de aproximación a la existencia, como dijimos anteriormente, las posibilidades pueden rastrearse en el pasado, construirse en el presente y proyectarse en una imagen de futuro. Esto hace que su relación con las potencias se diversifique. De esta manera, la apertura es doble: no sólo por la manera en la que el movimiento se vincula con las posibilidades, sino también porque las posibilidades mismas contienen la heterogeneidad y la multiplicidad de la existencia; por consiguiente, evitan su reducción a un único vehículo de realización de lo posthumano como puede serlo la dimensión tecnológica en el transhumanismo.

Por supuesto que pueden encontrarse otros tipos de diferenciación entre ambos movimientos, sin embargo, considero que estos tres puntos son fundamentales: el primero y el segundo, por su carácter esquemático e introductorio; el tercero, por carácter político-estratégico. En definitiva, más que matizar, difuminar, disolver las diferencias entre el transhumanismo y el posthumanismo, sólo porque los acerca una pregunta por las potencias y las fuerzas, me interesa dar cuenta de sus diferencias para pensar a partir de allí sus implicancias políticas.

Para el transhumanismo, lo posthumano es aquello a lo que se podría arribar en un futuro siguiendo el camino del mejoramiento humano; más allá de las particularidades que distintas corrientes internas al transhumanismo puedan otorgarle a lo posthumano para caracterizarlo. En cambio, para el posthumanismo, la relación con lo posthumano se formula en vínculo con el pasado, el presente y el futuro.





ELOGIO
DEL DES-
ENCANTO

Agustina Piumetto
Carmina Franke1

Importa qué materias usamos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar historias; importa qué nudos anudan nudos; qué pensamientos piensan pensamientos; qué descripciones describen descripciones; qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias.

Donna Haraway

Si escribir es una apuesta de conversación -oculta o no- con los propios desencantos, quisiéramos intentar dialogar y pensar-con los nuestros. Pensamientos que son fruto de ideas no propias y que constituyen una red de redes. Durante largo tiempo concebimos que la fotografía, cierta fotografía, podía colaborar con la agitación de conciencias para la transformación del mundo. Mirábamos pensando y pensábamos mirando con las imágenes de lxs referentes clásicxs de la fotografía documental, y nos conmovía creer que esas imágenes podían i(nte)rrumpir lo que nuestra mirada era capaz de tolerar. Algunas fotografías "del canon" como Ejecución de un Vietcong (Adams), A la espera (Carter), Madre migrante (Lange), El hombre del tanque de Tiananmen (Widener), El poder de uno (Balilty), y otras más recientes como Alan Kurdi (Demir), Oso Polar (Nicklen y Mittermeier), Incendios en el Amazonas (NASA), Contaminación de la Laguna Cerro en Paraguay (Sáenz), Bebé canguro calcinado en Australia (Fleet), El costo humano de los agrotóxicos (Piovano) y tantas otras que conforman una extensa lista llevaron a preguntarnos sobre cómo estábamos haciendo mundo y de qué modo esas imágenes podían impulsar algún tipo de transformación.

Detrás de esa exigencia se anudaba un encanto en relación al poder atribuido a las imágenes fotográficas. Ese encanto era efecto de una forma muy extendida de concebir a la fotografía como tecnología de visualización, que la entiende como un dispositivo de registro que da a ver el mundo "tal y como es" y que, por lo tanto, su poder se aloja en aquello que las imágenes movilizan una vez que nos enfrentamos a ellas. Así, la fotografía tiende a asociarse con el acto de "ver" y "dar a ver". Nosotras, en cierto sentido, confiábamos en ese poder de sentencia y pensábamos que la fotografía producía imágenes que cualquiera en cualquier momento y lugar podía llegar a comprender porque "hablan la lengua del mundo". Como si la fotografía habilitara una especie de "adiós al lenguaje" (Godard). No obstante, con el tiempo advertimos que eso arrastraba una serie de problemas.

Con la invención de la fotografía se dio lugar a un nuevo momento, una situación "posthistórica" caracterizada por la expansión de un nuevo fenómeno visual (Flusser), donde las imágenes alcanzaron un estatuto histórico y ontológico diferente. Nos arriesgaríamos a decir que con la fotografía dejamos de vivir-con y empezamos a vivir-en las imágenes. O, más bien, vivimos-con-en y a través de ellas. Esta es una invitación a desplazar el tradicional acento puesto en el registro fotográfico y atender a su potencia performativa. La fotografía, como cualquier tecnología de visualización, es antes que nada productora de mundos. Sin embargo, observamos que algunas ideas que acompañaron su aparición oficial determinaron el tono de reflexiones posteriores (el discurso de la mimesis, por ejemplo), conduciéndonos a ver en ella una especie de "Testigo Modesto". La fotografía, entendida en esos términos, tendría la capacidad de atestiguar y desaparecer en el acto de "dar a ver" aquello que la cámara "logra capturar".

En parte esto podría explicarse porque durante la década del '80 el objeto teórico fue construido e identificado con el procedimiento formal y técnico. Como consecuencia

de ello, la fotografía fue ligada a las características "genéticas" del dispositivo de constitución de imágenes. En este punto es preciso reconocer que varias producciones del campo se han dedicado a tensionar esa suerte de "atajo ciego" (Dubois), para poder pensar a la fotografía más allá de la referencia. Aun así, consideramos interesante poder pensar este problema en un universo de discusión más amplio. En Testigo_Modesto@Segundo_Milenio Donna Haraway toma la figura del Testigo Modesto, basada en la propuesta de Deborah Heat y los experimentos de Boyle, para reflexionar sobre los vínculos entre la autoridad de los testimonios y las condiciones en las cuales se producen conocimientos "fiables, verificables y objetivos" en términos convencionales. Creemos que el trabajo de Haraway puede ayudarnos a desarticular esa asociación -en parte "indiscutida", pero problemática- que vincula a la fotografía con el acto de "ver" y "dar a ver". Desarticulación que permite, por un lado, reconocer la primacía y centralidad de la visión en la construcción de conocimientos de la tecnociencia, donde además descansa el privilegio humano para la construcción de sentido, significado y verdad. Y, por otro, permite dar cuenta de que la "autoría ontológicamente enmarañada" de los hechos se vuelve invisible porque en muchos casos quien "demuestra y atestigua es la máquina" y, por eso, dicha verificabilidad podría considerarse objetiva (libre de sesgos y valoraciones).

Nos arriesgaríamos a decir que con la fotografía dejamos de vivir-con y empezamos a vivir-en las imágenes. O, más bien, vivimos-con-en y a través de ellas. Esta es una invitación a desplazar el tradicional acento puesto en el registro fotográfico y atender a su potencia performativa. La fotografía, como cualquier tecnología de visualización, es antes que nada productora de mundos.

Si para la tecnociencia “ver es conocer”, las imágenes fotográficas juegan un rol central, son la 10 de su equipo: señalan, advierten, apuntan y constatan ciertos acontecimientos del mundo. Y, por extensión, toda la fotografía tiende a pensarse como una “empresa de notación” (Sontag). De esta forma se la vincula con proyectos de innovación y descubrimiento, ya que permite registrar “objetivamente lo observado” (sean entidades humanas, no humanas y/o fenómenos que escapan a nuestra percepción), ofreciéndonos así una expansión de los conocimientos sobre “el mundo” (que, además, se supone uno). Entendida en esos términos la fotografía tiene un efecto doble, expande y a la vez clausura la posibilidad de imaginar otra cosa por fuera de ese registro. El “dar a ver” se vuelve aplastante porque oficia con poder de sentencia.

En cierto sentido, éramos herederas de esas ideas que se habían instalado desde el “nacimiento oficial” de la fotografía (1839), y que pueden vincularse a determinados imaginarios de modernización tecnológica de la época en la que surge. Creíamos que su potencia se alojaba en el poner ante los ojos “la evidencia”, como si la fotografía fuera exclusivamente del orden del ver, no del mirar, del ver. Estábamos hechizadas por la exactitud en el detalle, por la captura del instante, por el deseo de registrarlo todo para poder decir y cambiar algo. Sin embargo, la fotografía no era el problema, o sí. Más bien, el problema estaba en cierta forma de pensarla, en cierta forma de conceptualizarla, en un cómo que no permitía serle infiel a ese origen oficial. La invitación de Hawaray a pensar-con “qué pensamientos pensamos pensamientos” habilitó, entre muchas, la siguiente pregunta *¿qué pasa si dejamos de pensar exclusivamente la fotografía en términos de constatación y empezamos a pensarla -con todo el complejo entramado que la constituye- en términos de performatividad?* Quizás, quizás, quizás desplazando “el foco”, abriendo el cuadro y componiendo de otro modo, la fotografía pueda ser algo más que un Testigo Modesto del mundo.

La fotografía nos hace y hacemos mundo con ella. Entendida más allá del registro, puede ser una invitación a recuperar la imaginación, a desarticular y tramar otros encantos, a producir desde perspectivas que resignifiquen el vínculo de la mirada y el mundo. La fotografía debe asumirse atravesada por lógicas y sensibilidades heterogéneas que contemplen las distintas formas de existencia que cohabitan al interior de las imágenes técnicas, y entramarse en un campo existencial y experimental más amplio, permeado por lógicas, agencias y sensibilidades de distintas materialidades y entidades (Bertúa). Hacer fotografías que no sean sólo constatación de la devastación del mundo, componer imágenes que dejen de reproducir los imaginarios apocalípticos dominantes de “un nosotros sin mundo” o “un mundo sin nosotros» (Viveiros-Danowsky), y producir fotografías que nos inviten a imaginar y componer otros mundos entre tantos posibles.

¿Puede la fotografía pensarse más allá del registro y la certificación? ¿Puede la fotografía ser una invitación a la imaginación? ¿Puede la fotografía ayudarnos a componer imágenes de mundos habitables? ¿Cómo operar con las pluralidades dentro y fuera de ella?



Las tres inteligencias. Notas para un artículo

Eduardo Viveiros
de Castro

Definamos como «antropológico» cualquier estudio que defina su campo de objetos como poblado por entidades «inteligentes», es decir, capaces de entrar en una relación de presuposición recíproca con mundos a los que se acoplan en trayectorias coevolutivas caracterizadas por circuitos de retroalimentación. Hay, pues, tres grandes áreas de interés antropológico contemporáneo – las «tres inteligencias», podríamos decir, parafraseando a Guattari. Estas áreas se interceptan, se superponen, colaboran y a menudo colisionan. Pues ellas disputan, de forma más o menos explícita, una posición de antecendencia epistemológica y/o de preeminencia ontológica: cada área puede (en ambos sentidos del verbo) reclamar el título de continente más general dentro del cual las otras dos son «sólo» sus provincias. Esta tensión debería (o al menos puede) considerarse productiva, no destructiva.

Se dice que estos estudios son «antropológicos» porque suelen pasar empíricamente (aunque no necesariamente en principio) por la mediación de prácticas, discursos, técnicas e instituciones observables en diferentes colectivos humanos.

La primera área es la que llamaremos «inteligencia cultural». Su objeto es la diferencia entre los modos humanos de hacer mundo, una diferencia que condiciona históricamente la relación (política, epistémica, etc.) entre estos modos. Esta área es la que atraviesa la antropología sociocultural clásica, pero también el llamado «giro ontológico» de esta disciplina, así como toda la vasta problemática llamada «decolonial». Su problema metodológico, que es también su finalidad inmanente, es el desplazamiento de la posición o punto de vista contingente del sujeto de conocimiento –del mundo específico que presupone esta posición– a través de los mundos de sujetos-otro que están en la posición contingente de objeto de conocimiento.

La segunda es la «inteligencia natural». Su objeto son los diferentes modos otros-que-humanos de hacer mundo y, muy a menudo, las relaciones de estas formas con los diferentes modos humanos. Aquí se encuentran los trabajos enmarcados bajo el término paraguas de «estudios multi-especies», pero también las descripciones de procesos y entidades abióticas realizadas desde el punto de vista de sus capacidades de agencia (action-network theory, etc.);

estas descripciones suelen, asimismo, centrarse en las relaciones entre estos actantes y los mundos y agentes humanos.

La tercera es la que llamaremos «inteligencia artificial». Su objeto son los dispositivos y agenciamientos materiales producidos (por regla general) por los humanos, con la capacidad real o supuesta de hacer mundos y de acoplarse a, y desacoplarse de, mundos humanos. Aquí encontramos los numerosos estudios sobre la inteligencia artificial, las filosofías y antropologías de la tecnología, el reciente interés por las «cosmótécnicas», las especulaciones metafísicas sobre lo «posthumano» y lo «inhumano», etc.

Este triángulo, que en la tradición filosófica de la Modernidad podría describirse con la rúbrica «humanos, animales, máquinas», sigue definiendo los contornos de la metafísica contemporánea, ya sea académica o popular (como en la ciencia ficción), aunque eventualmente se amplíe para incluir a los extraterrestres, los vivientes en general (entidades autorreplicantes) y las entidades lógicas (programas informáticos). El triángulo puede imaginarse como equilátero, isósceles o escaleno, según las diferentes orientaciones filosóficas.

En el centro de gravedad de este triángulo está la Tierra.



Otros-tiempos brotan
en los objetos



SATÉLITES
SATÉLITES
SATÉLITES

99 MILÉ- SIMAS DE VACÍO

Gonzalo Gutiérrez
Urquijo

Para describir la situación de sus teorías contendientes, la filosofía suele tomar prestadas imágenes de otras disciplinas. Además de las clásicas analogías arquitectónicas, los sistemas conceptuales y sus recíprocas relaciones se describen hoy en términos de escenas, constelaciones, mapas o territorios. Se habla también de redes, nudos, climas, e incluso paisajes teóricos. Al parecer, la sustancia de la que están hechos los pensamientos es tan esquiva que cualquier analogía aporta una materia útil. Cediendo cuerpo a las ideas, las imágenes presentan algo del “espacio” problemático que se traza al pensar: un lugar que no puede ser aprehendido desde una sola perspectiva, pues es indistinguible de las tensiones y resonancias que entre sí producen las ideas. En este campo, toda alianza presupone una diferencia y toda confrontación, un terreno común.

¿Cuál sería –hoy en día– nuestra imagen del pensamiento? ¿Hay alguna concordancia implícita en las teorías que disputan el nombre de lo real? Sin exigir demasiada precisión, tomemos por caso el actual debate sobre los nuevos materialismos. ¿Qué puede decirnos sobre los presupuestos y los objetivos, los límites y puntos ciegos que asumimos en nuestro esfuerzo por pensar? Si bien las posturas no son intercambiables, todas contribuyen a un cierto consenso: materia es todo lo que hay – o al menos todo lo que importa. ¿Qué otra cosa podría haber? Ya ni siquiera las religiones parecen autorizadas a intervenir en el debate público con argumentos trascendentes. Pero, más allá del ámbito particular de la discusión, nuestro tiempo es materialista no solo por convicción teórica sino sobre todo por su modo de producir: nada nos fascina tanto como un pequeño pedazo de materia en acción. Excitamos el átomo al infinito para que revele de qué está hecho. Generamos, con sus descargas, más materia. Y en nuestra propia escala nos desvivimos por hacerla circular; fluimos y hacemos fluir sustancias; prolongamos este trabajo de la vida al punto de amenazarla en su totalidad. El universo se nos presenta como un conjunto casi infinito, pero la extrañeza del afuera cede lugar a una decepcionante familiaridad: todo es polvo y fuego, inercia y explosión.

Una imagen para nuestro tiempo (un trailer para el siglo) bien podría ser la de un planeta flotando en el espacio. En esta escena no se sabe quiénes somos nosotrxs, lxs visitantes, ni si alguien o algo vive allí. No sabemos dónde vamos, ni de dónde viene la luz con la que lo vemos flotar. Lo único que sabemos es que el planeta ya estaba allí. ¿Qué es lo que en esta imagen da qué pensar? Su singular indiferencia atestigua cierto exceso que se presenta al pensamiento cuando considera la existencia de infinitos otros mundos. El pensamiento como simulacro de una nave espacial. Por eso, más allá del planeta, quizás lo más sugerente de esta imagen sea, en el fondo, el fondo: lo que (no) está. El volumen de un átomo es, después de todo, 99,9999999% espacio vacío.

De lo micro a lo macro, entre la nube de partículas y el cúmulo de galaxias, nuestras imágenes comparten la noche oscura donde se recorta la tenue visibilidad de su consistencia. Toda materia es, en este sentido, un pedazo de materia – y materia es todo lo que hay. Como la gran espalda de Atlas que sostiene cada cosa en las tinieblas, este reverso es fundamental para el materialismo, aún más, quizás, que la propia materia. Ello explicaría que, en el renovado debate al que hacemos alusión, las imágenes parezcan habitar una escena polarizada y sin embargo solidaria: Hay quienes hablan de vacío y quienes hablan de vibración. Quienes hablan de grieta, de desgarró y de sutura, y quienes ven allí mismo la potencia de una bifurcación, de un desdoblamiento. Ante el exceso material que se impone al pensamiento, hay quienes buscan aprehender su movimiento sustractivo y quienes pretenden participar en la concrecencia cualitativa de una contracción. Pero tanto de un lado como de otro, bien se insista la contingencia de la situación o en el azar del encuentro, lo dado no es todo lo que hay.

Mediante la operación que separa el darse de lo dado se divisa, entonces, la propia realidad de una potencia que excede lo actual. Una potencia que, dando lo actual, posee también la cifra de toda transformación. ¿Cómo nombrar lo que parece estar ahí –en el campo donde se determina la individuación de las cosas– y sin embargo no existe en el mismo sentido que aquello a lo que da lugar? Para ser graficadas, estas imágenes precisan de una densa pantalla vacía y un pixel infinitesimal. Idea u objeto, todo adviene de y sobre un fondo; todo experimenta gratuitamente su individuación. Cada perspectiva parece, para sí misma, un misterio incomprensible, graduable solo en su distancia al campo continuo del que se la expulsa y hacia el que se vuelve al pensar. ¿Es posible, entonces, que en el corazón del debate materialista se encuentre la pregunta por lo inmaterial?

Las teorías contendientes nunca han ocultado esta matriz, pero algo en ella ama ocultarse. Para llevar a término la tarea filosófica y agotar por fin las especulaciones en una acción (y no en una filosofía de la acción), Marx ofrecía un “materialismo sin materia” frente al cual los materialismos antiguos resultan idealismos disfrazados que se representan el mundo (Balibar). En el ¿materialismo? de Spinoza, el atributo pensamiento goza de un cierto privilegio, ontológico y epistemológico a la vez (Deleuze). Lo que en estos casos se resiste a ser reducido a la idea vulgar de materia (como estado de cosas o “lo dado”) no constituye, sin embargo, una sustancia otra. Es cierto que allí podría alojarse un universo lógico o ideal, hogar de las formas que en este mundo se expresan como invariaciones de escala. Sin embargo, el interés materialista consiste en indagar las ideas en su carácter activo y situado, evaluarlas según su trabajo en este mundo. Es ahí donde materia y pensamiento podrían coincidir. Si cada momento arrastra la marca del momento siguiente, si una onda es un movimiento material cuyo pasado y futuro están envueltos en la inflexión que transporta (Meillassoux), la idea de un punto inmaterial es una ficción útil para indicar aquello que, agregándose o sustrayéndose a lo dado, hilvana la secuencia de momentos. Aquello que dramatiza, en el movimiento anadiómeno de la materia, la velocidad infinita de la determinación.

El neomaterialismo busca en la materia el misterio de la agencia. Y lo busca, claro está, en medio de la incapacidad generalizada para actuar y crear futuros colectivos. Por eso, mientras no se conceda cierto espesor a aquella potencia que excede lo actual, el materialismo podría permanecer inmovilizado; preso del contradictorio acto de fe por el cual supone que el pensamiento emerge de la materia como una naturaleza indeterminada y distinta, susceptible de recibir toda determinación. No solo no pensamos todavía, sino que damos por sentado qué es pensar. Ante esta imposibilidad, nos declaramos extintos y agotados, pero no dejamos de ver en el pensamiento la posibilidad de acceder a una realidad diferente e indiferente a nuestro acceso. Reproducimos de esta manera la cesura moderna del sujeto. Habiéndole negado realidad al pensamiento, habiéndolo supeditado a ser la imagen de una realidad más material y, por tanto, más verdadera, ¿es acaso motivo de sorpresa que no podamos pensar otra cosa más que nuestra impotencia para modificar lo dado? El consenso materialista nos insta a descentrar el pensamiento del lugar limitado por los presupuestos humanos.

Pero, ¿qué tan cerca de la impostura se encuentra el intento de ejercer este acto de manera voluntaria y racional? Buscamos ceder a los objetos una agencia que siempre tuvieron, pero que solo podemos transferir ahora que nos la negamos. Las urgencias que nos acosan, ¿no estarán impidiendo siquiera reconocer lo que no sabemos, bloqueando allí la emergencia de algo que supere o socave lo que hay? Si hay algo que no es lo actual y tiene un vínculo especial con el pensamiento, ¿no estarán las propias subjetividades pensantes, con sus tramas de intuición y superstición, ya formando esa zona virtual que rodea toda actualización?

Aquí se abre otra posible declinación para la arqueología del porvenir. Pues, si las ideas son potencias que poseen una realidad propia, ínfimos paquetes de futuro que guardan instrucciones para la creación de esta o aquella materia, entonces el trabajo sobre el pensamiento es literalmente un trabajo sobre los futuros contenidos en el presente. Cambiar nuestras ideas es disponer de nuevos potenciales que podrían, a su vez, abrir nuevos futuros. Pero liberar esta potencia quizás requiera nuevas imágenes para el ejercicio del pensamiento, nuevas distribuciones para la irreductible diferencia entre las cosas y lo que las ideas hacen de ellas.

Si las ideas son potencias que poseen una realidad propia, ínfimos paquetes de futuro que guardan instrucciones para la creación de esta o aquella materia, entonces el trabajo sobre el pensamiento es literalmente un trabajo sobre los futuros contenidos en el presente.

ELOGIO Y DISTAN- CIA DE LA TEORÍA

Constanza Filloy

Queremos decirlo de muchísimas formas: no es una irrupción exógena con respecto a una situación normal, no se trata de la emergencia de lo natural ominoso contra un orden antrópico. Si es difícil leer inmediatamente el momento, tampoco es evidente cuál es el problema que se precipita. Consideremos por ahora que se trata de la convulsión de la naturaleza y la cultura. La teoría busca, incesantemente, desarticular un límite estricto de la esfera de la naturaleza y la esfera de la cultura. Es sugerente advertir la agenda a la que invita este problema: apartamos la imagen de procesos naturales escindidos de la vida humana para relanzar el mundo lejos de una premisa dualista. Los trayectos hasta este momento dibujan hipótesis que movilizan una variedad de arqueologías futuras.

En esta arena polémica procuramos ahora retratar las coordenadas de la cuestión que se repite. Nos gustaría entender qué podría hacer, a fin de cuentas, el intercambio teórico. Dicho de otro modo, sabemos que a veces la discusión teórica puede dividir y aproximar posiciones políticas de modo trivial. Las intervenciones filosóficas -y la cuestión que nos convoca no parece ser una excepción- no poseen garantía alguna, sino que operan por proximidad con respecto a eso que ocurre, y requieren de una consideración de su inserción y efectos. Como supo ver Althusser, evaluar una intervención es llevar una cuenta de los elementos y de las relaciones de fuerza, y disponer entonces las condiciones para que resulte el efecto político esperado. De ahí que las especulaciones teóricas que puedan elaborarse sean contestables y no posean fundamentos irrevisables. En el mejor de los casos, son alentadas por un compromiso y por una apuesta política. Se trata de un elogio de la teoría porque puede operar por proximidad de manera justa e inventiva, pero también de una distancia de la teoría porque hay, a pesar de ella, elementos no teóricos, políticos, que la condicionan.

Posiblemente esta presentación de la intervención teórica muestre un panorama superficial. Pero al examinar los modos e inflexiones que la relación equívoca entre la naturaleza y la cultura adquiere en la filosofía del siglo XXI, también puede que muestre algunas conexiones interesantes. Así las cosas, un problema insiste en la desarticulación del dualismo, y esta insistencia puede ser indicativa de un abanico de cuestiones adyacentes. Sin desarrollar sus implicancias, Meillassoux delimitó esta encrucijada de un modo ejemplar: si la correlación entre sujeto y objeto es extendida hacia toda la realidad, es decir, si agencialidades proliferan por doquier, la subjetividad o alguno de sus rasgos resulta absolutizado. Confirmamos un procedimiento que se detiene en la continuidad entre las esferas para hallar entre agencialidades y consonancias un lugar de comunicación. Si de naturaleza y cultura se trata, la composición borrosa entre ambos términos deviene agente, sujeto constituyente.

Quizás adquirimos en la agencialidad de las cosas pistas para evitar los callejones antinaturalistas de un canon. También vemos que esto suscita una serie de interrogantes cuya respuesta no es obvia. Sin pretender exhaustividad: desde la posibilidad de crítica de formas subjetivas históricamente específicas, hacia las razones por las cuales determinadas evidencias científicas son motivo de extrapolación ontológica a modo de agencialidad, hasta –nuevamente- la pregunta por qué es una ontología. A distancia de la teoría aparecen algunas cuestiones aún más llanas: ¿Qué cuadro nos ofrece de la historia de la industria del carbono y del extractivismo, una ontología? ¿Qué nos deja decir una ontología acerca de la transmisión de enfermedades y su conexión con las rutas comerciales? ¿Qué comentarios habilita acerca de los sectores más desprotegidos de la población ante la efectiva convulsión entre la naturaleza y la cultura?

Constatamos que el problema de la conexión entre naturaleza y cultura no revela una ocurrencia exótica. Mientras tanto, tenemos por delante una serie de interrogantes en torno al modo en el que figurar la continuidad y la agencialidad, la discontinuidad y la diferencia. En esa indagación, seguir los efectos políticos del contenido paradójal de nuestras opciones quizás tenga que ver con cierta distancia de la teoría.

Constatamos que el problema de la conexión entre naturaleza y cultura no revela una ocurrencia exótica. Mientras tanto, tenemos por delante una serie de interrogantes en torno al modo en el que figurar la continuidad y la agencialidad, la discontinuidad y la diferencia. En esa indagación, seguir los efectos políticos del contenido paradójal de nuestras opciones quizás tenga que ver con cierta distancia de la teoría.

EL OGLIO DE LA ABSTRACCIÓN

Pablo Pachilla

El término “abstracción” tiene mala prensa. Y sin embargo, a menos que seamos como Funes, no dejamos de abstraer, es decir, de poner entre paréntesis diferencias no relevantes en determinado contexto, aunque puedan volverse relevantes en otro. Las abstracciones no sólo son útiles para el pensamiento y la técnica, sino que configuran nuestra experiencia, nuestros modos de vivir, sentir, recordar, anticipar y desear. ¿A qué se debe, entonces, ese aire denso, naftalinoso y lleno de ácaros que se nos hace inmediatamente presente cada vez que invocamos su nombre? A que pensamos que las abstracciones están alejadas del mundo, que lo importante es lo concreto. Hay allí un presupuesto importante: sólo existen los particulares. La generalidad, los tipos o clases de cosas, los patrones, las regularidades, existen sólo en nuestras mentes.

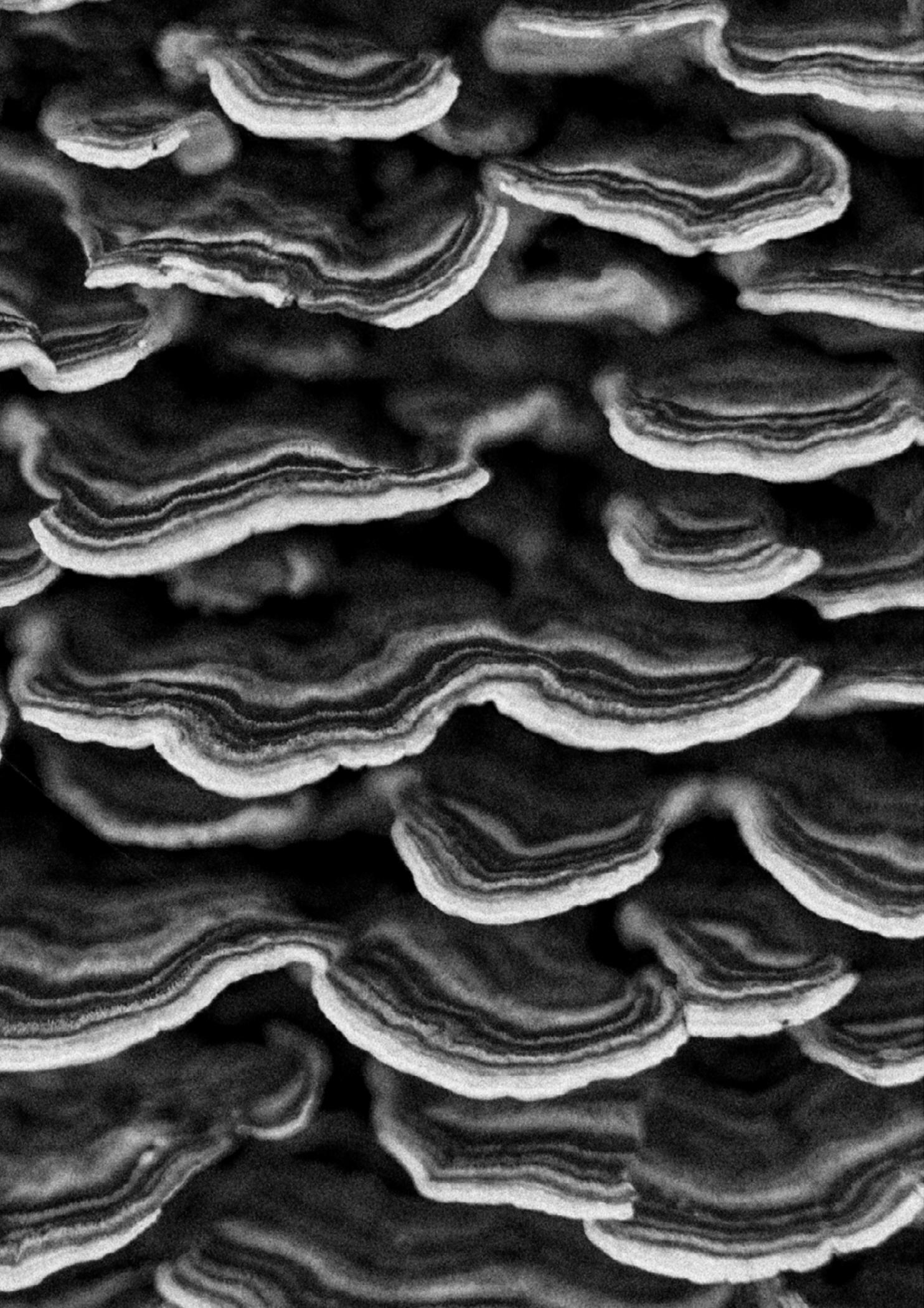
Como sostiene Eduardo Kohn, se trata de un supuesto profundamente antropocéntrico y excepcionalista que va en sentido contrario a la autopercepción asociada de quienes suelen odiar las abstracciones y, por extensión, la teoría (y por extensión, a veces, a quienes teorizan). Pero si nos ponemos a indagar un poco, es absurdo pensar que otros animales no abstraen e incluso que los seres vivos de otros reinos no abstraen: abstraer es seleccionar lo relevante en una situación, y buscar una fuente de nutrición implica poder realizar una selección tal. Y si algo enseña la ecología es que el modo en que una sociedad (de arañas, hongos o helechos) abstraer impacta en los modos en que otras sociedades abstraen, dando lugar a una dinámica que hace proliferar formas ideales de modo transindividual y transespecífico que repercuten sobre la materia llamada “inerte”.

Pero extendamos los ejemplos más allá del mundo vivo. Deleuze y Guattari hablaban de “máquinas abstractas”. Las personas jurídicas, el estilo de un autor, Argentina, el patriarcado, los dioses, el socialismo, la memoria colectiva y la comedia musical son máquinas abstractas. Los hiperobjetos como el cambio climático son máquinas abstractas. Sigamos con el caso de las naciones: no son particulares salvo comparativamente, no son sensibles aunque incluyan sensibilias, tampoco son materiales si bien son inseparables de una materia, pero ejercen una influencia en la realidad. Pueden ser apropiadas y reutilizadas de múltiples maneras. La noción de máquina abstracta tiene dos ventajas: en primer lugar, visibiliza la agencia de estructuras o entidades generales, no particulares; en segundo lugar, pone en el mismo plano a las grandes y a las pequeñas agencias, más allá de la diferencia de magnitud o de tamaño. Hay rizomas que forman un bulbo, un centro alrededor de una parroquia, de un pueblo, de una ciudad. Incluso una entidad movediza y esquiva como el capital tiene sus centros relativos. Cuando Mark Fisher defiende las «abstracciones reales» en contraposición al «empirismo payaso» se refiere a esta misma idea de estructura, máquina, agenciamiento o como se lo quiera llamar: la idea de entidades o instancias no particulares, pero muy reales. Reivindicar su existencia o subsistencia es un imperativo tanto teórico como político. La izquierda no está (al menos no toda) en contra de las personas capitalistas, sino del capitalismo, y ahí hay una diferencia abisal. Las naciones y los pueblos (o «el pueblo») pueden significar muchas cosas distintas, pero nunca nadie va a ver a la nación ni al pueblo, y sin embargo nadie va a negar que existen.

Miento: Thatcher lo negó en su famoso discurso («there’s no such thing as society; there are individual men and women and there are families»), y el liberalismo tiene una tendencia marcada a negar las «abstracciones» (al menos, aquellas que le conviene negar). Entonces, reivindicar las abstracciones es también un gesto necesario de contraposición al nominalismo capitalista. Es en parte una apropiación desviada, como pasó con «queer» o «putx», pero más aún, es una reivindicación: eso que ustedes, liberales explícitos o encubiertos, llaman abstracciones, actúa efectivamente en la realidad. Es sólo un primer paso, porque después viene la parte de no reivindicar cualquier abstracción, sino de pasar al énfasis en la segunda ventaja mentada: si las abstracciones agentes proliferan, por más que haya algunas que se atribuyan la agencia de muchas otras (formando un centro), eso no significa que sean las únicas que existen. No se trata de defender a las máquinas abstractas en general en un sentido ético: se trata de aceptarlas ontológicamente, para poder tener más claro en contra y a favor de qué estamos. Inclusive, qué sentidos le queremos dar a las distintas máquinas, cuáles queremos fortalecer y hacia dónde, y cuáles queremos debilitar en función de utilizar la vitalidad que subyace en ellas en favor de otras abstracciones que también estén presentes en los mismos cuerpos. El lenguaje y la praxis tienen ese poder de «hacer cosas con palabras» o, más bien, de cambiar el orden de las cosas y, de ese modo, de cambiar las cosas mismas. Para eso es necesario tener en claro que hay órdenes de cosas que van más allá de nuestras sinapsis y sus efectos, que no son inmutables, que no son buenos sólo por estar dados, y que actúan aunque no sean hombres y mujeres individuales, o familias.

El olfato nos transporta
hacia los enredados hilos
de la memoria y la
posibilidad





HONGOS
HONGOS
HONGOS



ANIMA- LES EN LA RUTA

Isabel Naranjo

1. Lluvia, vapor y velocidad fue el título que el pintor británico William Turner concedió a un lienzo con el Gran Ferrocarril del Oeste pintado al óleo presuntamente en 1844. La percepción de la luz y sobre todo del tiempo jamás será la misma después de este momento. La invención del ferrocarril revelaba de manera dramática el advenimiento de una nueva época en la que la velocidad alcanzada por la técnica igualaba la fuerza de un huracán. [Penachos de humo, lenguas de fuego y noventa y seis kilómetros por hora.](#)

2. El pasado 28 julio, Edgar Yanomami, miembro de la comunidad Homoxi, fue atropellado por una avioneta perteneciente a mineros que de manera ilegal ocupan el territorio indígena Yanomami en los estados brasileños de Roraima y Amazonas desde inicios de la década de 1980. La afección por el oro ha intensificado su búsqueda en los últimos años acelerando el acaecimiento de conflictos armados, la degradación ambiental y la aniquilación de vidas indígenas. [El ferrocarril es hijo de la mina.](#)

3. Si existe una idea realmente trascendental para la metafísica moderna heredada de la Revolución Industrial es la de energía. El take off de las últimas décadas del siglo XVIII se erigió sobre la innovación tecnológica que resulta de la transformación de la energía –y del calor– en trabajo. Esta conversión cualitativa operada a través del dominio del fuego es la piedra basal de la Termodinámica. [Sustitución del Sol por la Tierra, de la vida por la máquina y de árboles y chamanes por calorías.](#)

4. La combustión de carbón en una caldera genera el calor que convertirá el agua en vapor. Ese vapor será nuevamente llevado a altas temperaturas para transformarse en la energía que empujará los pistones a través de la presión en un cilindro. La manivela hará que el movimiento de traslación del cilindro pase a ser un movimiento de rotación después del cual serán expulsados la combustión de gases y vapor expandido. El metal de la máquina es movido por el girón informe de vapor etérico. [La frenética marcha de la locomotora es alimentada por la evanescente materia que compone a los espectros.](#)

5. En términos ecológicos, la inserción de los nuevos Estados americanos al sistema de mercado capitalista fue tan trascendental como la llegada de los europeos al continente. A finales del siglo XIX, grandes bosques fueron convertidos en áreas de producción para el mercado mundial. La economía organizada en torno a la exportación de productos agrícolas y ganaderos demandaba una enorme cantidad de madera para fabricar millones de durmientes sobre las cuales correría el ferrocarril llevando las mercancías a los puertos. [Tres cuartas partes de bosques de Quebracho Colorado de la provincia argentina de Santiago del Estero duermen bajo las vías del tren.](#)

6. Desde hace menos de una década la preocupación por el alto número de animales atropellados en las carreteras ha llevado a pensar que ésta puede haberse convertido en una de las principales causas de la pérdida de diversidad de fauna a nivel mundial. Según datos relevados por la revista especializada en conservación y ciencias ambientales Mongabay, en España se reportan anualmente cerca de 30 millones de casos de animales atropellados, contando sólo los vertebrados. La tasa en Estados Unidos es de un millón de atropellamientos al día, es decir, 365 millones al año; mientras que Brasil

reporta 475 millones de casos anualmente. Las cifras recabadas en Argentina no son menos alarmantes. Entre septiembre de 2012 y agosto de 2013, en un tramo de la Ruta Nacional 12, se registraron 500 animales arrollados por automóviles. [Si extrapolamos ese número a todo el territorio nacional los datos son verdaderamente impresionantes. La velocidad inhibe la capacidad de reacción.](#)

7. La aceleración es la impronta del antropoceno industrial ¿Por qué vamos tan rápido y hacia dónde? La mecanización del mundo inaugurada por el capitalismo industrial ha acelerado de manera descontrolada el tiempo dejándolo fuera de eje ¿es posible revertir la flecha temporal? Los desafíos impuestos por el colapso ambiental y la posibilidad de sobrevivir al mismo demandan la redefinición radical de la posición que ostenta la especie humana en la tela de la vida. [Los husos horarios de la dinámica hegemónica deben ser retorcidos para que giren en el sentido inverso.](#)

8. En la novela titulada Informe sobre ectoplasma animal, el escritor argentino Roque Larraquy especula sobre la posibilidad de registrar presencias etéricas de animales a través de ectografías. La persistencia espectral sólo puede ser capturada si estos animales fueron vistos en vida por los seres humanos confirmando así, que la vida antecede lo espectral. Los fantasmas, sin embargo, no están desprovistos de vida. Esta última se encuentra suspendida en su materia etérea como una virtualidad desactivada. El residuo matérico inscripto en éter que deja el animal al morir o espectro, mensurable por su claridad en watts, es el resultado de los hábitos y el dolor físico intenso que padecieron en vida. “Hábito y dolor –afirma Severo Solpe en su cuaderno personal–, son la púa del gramófono que graba en pasta la huella del sonido para su reproducción”.

9. El pensamiento es un ejercicio parsimonioso. Las ideas y conceptos que han nutrido al actual régimen de comprensión del mundo deben ser distorsionados a través de la transformación de las maneras como hemos venido pensando. Si aceptamos el reciente convite de la autodenominada bruja estadounidense Starhawk, una metamorfosis de la consciencia será posible por medio de la voluntad y la magia podrá ser invocada como el arte de modificar el pensamiento mediante el deseo. La imaginación en su fase creadora será fundamental para revertir los daños provocados en el ambiente. [Lentitud y repetición como epítome del pensamiento.](#)

10. El proyecto decimonónico del control técnico absoluto del planeta no ha creado hasta ahora ningún instrumento que permita medir el costo del progreso energético. El flujo constante de energía sólo ha sido posible a partir del consumo acelerado de reservas de toda índole. En palabras de la filósofa brasileña Juliana Fausto, “si desarrollo es el nombre del juego que resultó en el Antropoceno, entonces la masacre de poblaciones subhumanas y no humanas es su moneda corriente”. Con la misma “velocidad maligna” que quemamos combustibles fósiles, convertimos vidas vegetales y animales en piedra. Ante la desaparición precipitada y el entusiasmo macabro que ésta produce en algunos pocos no nos queda más que el asombro. La asombrosa fuerza espectral de especies que no llegamos a conocer y ya no serán más. El resarcimiento de poblaciones enteras de animales que a través de su ectoplasma, como imagina Roque Larraquy, no cesan de aparecer interrumpiendo el paso de entrada a una vivienda, en el horizonte de la pampa o en el campanario de una iglesia donde el año nuevo comienza con el sonido del cráneo roto de un mono albino. [Los fantasmas aún tienen mucho por decir.](#)

NOTAS PARA UN ATLAS DE LA INTE- LIGENCIA CÓSMICA

Pedro Sosa

«Y lo que en ese momento se revelará a los pueblos sorprenderá a todos no por ser exótico sino por el hecho de haber podido estar siempre oculto cuando habrá sido lo obvio»

Caetano Veloso

I. Una planta y una brújula

Imagen en blanco y negro. Estamos en algún lugar de la selva amazónica, en el año 1909. Un explorador alemán, llamado Theodor Koch-Grünberg, junto con su acompañante nativo, Manduca, buscan la Yakruna. Es una planta sagrada que crece en algún lugar de la selva, y que puede curar la enfermedad letal que Theodor padece. Karamakate, un chamán conocedor de la planta, y último sobreviviente de la tribu nómada de los coihuanos, accedió a guiarlos hasta ella (es la oportunidad de que su saber no muera con él). En el medio de su búsqueda a través de la selva, son recibidos por una tribu, que les da asilo por una noche. Comparten la cena, hay una fiesta. En un determinado momento, Theodor consulta su brújula. Los indios le preguntan qué es. Theodor les explica cómo funciona. Lo escuchan. Después lo interrumpen, le piden que cante. Canta. La noche pasa. Al día siguiente: despedida a la vera del río. Theodor saluda en gesto de agradecimiento por la hospitalidad. Recibe regalos. Se da vuelta y se dirige al bote donde lo espera Karamakate. Hace unos pasos y se detiene. Le falta algo. Se vuelve hacia la tribu y pregunta si alguien tomó su brújula. Silencio, nadie responde. Algunos ríen. Theodor se dirige a ellos. Exige que se la devuelvan. Se enoja. Le pide al cacique de la tribu que se la devuelvan. El cacique abre la mano y le muestra la brújula. Theodor vuelve a pedir que se la devuelva, que por favor, que la necesita. El cacique le ofrece otras cosas a cambio. Theodor se niega. Insiste. Es en vano. El cacique se muestra firme en la decisión de retener la brújula. Theodor quiere quitársela por la fuerza. No puede. Manduca le dice: "Vamos". Theodor se desespera. Luego baja la cabeza y se encamina resignado hacia el bote. Karamakate, que observó toda la situación desde ahí, le dirige una mirada severa, inquisidora. Theodor reacciona: "¿qué?", le dice, en español. El chamán le responde, en su propio idioma, algo como: "Eres otro hombre blanco más". Theodor, molesto, argumenta: "Su sistema de orientación se basa en los vientos y las estrellas. Si aprenden a usar la brújula, ese conocimiento se perderá". Karamakate, en tono definitivo, contesta: "No puedes impedir que aprendan. El conocimiento es de todos. Pero tú no lo puedes entender, porque no eres más que un hombre blanco".

II. Dos mapas

Plano de las estrellas. Estamos en el espacio exterior, en el afuera cósmico. De pronto la cámara gira y nos devuelve hacia la Tierra. Progresivamente, aterriza sobre el sertão brasileiro. Nos encontramos entonces en Bacurau, un pequeño pueblo olvidado (ficticio) de la región de Pernambuco, en un futuro inmediato ("de aquí a unos años"). Se percibe una atmósfera general de crisis económica, política y social. Hay referencias a enfrentamientos armados entre el gobierno y grupos guerrilleros. Las rutas están bloqueadas, y escasean el agua, la comida, los medicamentos. Lxs habitantes de Bacurau se organizan comunitariamente para enfrentar la situación en la que se encuentran. Recientemente, ha muerto su matriarca, Carmelitas, y todo el pueblo asistió a la procesión de su entierro. En un determinado momento, nos encontramos con un maestro y sus alumnos. Están afuera, en el patio de la escuela. Ven pasar un avión.

Uno de los niños pregunta si vuela más rápido que un pájaro. El maestro asiente, y agrega que va desde São Luís a São Pablo. Otro de los niños pregunta qué tan lejos está Bacurau de São Pablo. El maestro, que quiere enseñarles la ubicación geográfica de Bacurau, se fija en la tablet. “Bacurau debería estar aquí”, dice una niña, señalando la pantalla. Pero Bacurau no está ahí. El maestro propone: “vamos a fijarnos en la computadora del aula”. En la pantalla plana, de casi el mismo tamaño que el pizarrón que está al lado, abre google maps. Bacurau no figura. “Profesor, ¿no se paga para estar en el mapa, no?”, pregunta un niño. El maestro dice que no y que Bacurau siempre ha estado en el mapa. Mira desconcertado la pantalla. Para el satélite que transmite la imagen que se proyecta ante sus ojos, Bacurau no existe. Deja de insistir con el zoom, es en vano. Se dirige hacia la pizarra, y despliega un mapa de papel, hecho a mano, rudimentario y elemental. “Aquí, en este mapa –dice– Bacurau sí aparece”.

III. Una selva y un desierto

Dos escenas. La primera es de la película “El abrazo de la serpiente”, dirigida por el cineasta colombiano Ciro Guerra y estrenada en 2015. La segunda es de Bacurau, dirigida por los brasileños Kleber Mendonça Filho y Juliano Dornelles, y estrenada en 2019. No ocurren en lugares tan distantes, pero sí en geografías con diferencias evidentes: la selva amazónica en un caso, intensa y húmeda, diversa y múltiple, y el sertão del nordeste brasileño en el otro, desértico, desolado, deshidratado. La primera aparece como el reino de la abundancia, el segundo como el de la escasez. La diferencia estriba también en el tiempo. Una escena se localiza en los primeros años del siglo XX, y la otra en un futuro perturbadoramente inmediato. Quizá podamos pensar, forzando un poco las cosas, que en el marco de la explotación de la naturaleza que el desarrollo del capitalismo implicó en el siglo pasado, la selva de una de las películas se convirtió en el desierto de la otra. A su vez, en el caso de “El abrazo de la serpiente”, esta distancia temporal entre una escena y la otra está inscrita en la misma película: la imagen en blanco y negro nos sitúa a distancia, nuestra percepción de la selva no es la misma que la de los personajes, no es posible representarla en los mismos términos en los que percibimos nuestra realidad contemporánea.

También podemos tomar el mapa de Bacurau como clave para pensar el arco temporal que conecta a una película con la otra. En aquel comienzo de siglo, los exploradores europeos venían a América para poder cartografiar un continente todavía en gran medida desconocido para ellos. En ese “de aquí a unos años” en el que se sitúa Bacurau, como por arte de una macabra inversión de las cosas, el pueblo desaparece del mapa, y esa desaparición es el signo que anuncia la otra, la real. Si el intento de que el mapa represente el territorio comporta un problema político y pone en juego una serie de violencias simbólicas (quién representa, qué representa, cómo lo hace), lo inverso, el intento de que el territorio real se corresponda con un mapa que ya es el resultado de una construcción simbólica, implica una política de violencia física, de destrucción y exterminio reales. La performatividad, de esta manera, no sólo es un arma para la emancipación: lo es también para la dominación llevada al extremo. Entre una película y la otra, si es que existe la posibilidad de pensar en un plano de inmanencia donde todas las imágenes entran en relación y se comunican, lo que hay es el paso de una violencia simbólica que se juega en el campo de la representación, a una violencia que se juega en la exclusión performativa del espacio de la representación, y que por lo tanto es tan real como simbólica. Es una misma tecnología la que registra el paso de una cosa a la otra: un mapa.

Aún si la deriva, el devenir de las cosas, no es su destino, tampoco podemos sorprendernos tanto: los mismos que nos ponen en el mapa después pueden borrarlos. El riesgo de la representación no es la infidelidad respecto del objeto representado, sino que se vuelva destructivamente contra él. El problema no es el mapa, aun si como todo mapa implica un recorte, sino la estructura de dominación en la que el mapa se inscribe, y que el mismo mapa, a su vez, registra y reproduce: ese retorno mortífero del mapa sobre el territorio, en virtud del cual verifica su correspondencia.

IV. Una sola inteligencia

Hay otra cosa. Son dos las tecnologías que se ponen en juego en estas escenas. Ambas son símbolos de la conquista, de aquel plus ultra de la expansión europea del siglo XVI. Un mapa y una brújula. Son objetos constitutivamente marcados por una historia de colonialismo que llega hasta nuestros días. La escena de Bacurau, en este sentido, da cuenta de que el desarrollo tecnológico no es neutral: google maps puede convertirse, rápidamente, en un instrumento de destrucción masiva. Que Bacurau no figure en el mapa representa la idea de que el costo del avance tecnológico reside en la exclusión de numerosos pueblos (humanos y no humanos) de la faz de la Tierra. La tecnología reproduce y profundiza el mapa de desigualdades en el que se inscribe. Sin embargo, esa tecnología indisoluble de un ejercicio del poder y violencia puede ser también objeto de una sustracción: en “El abrazo de la serpiente” los indios se apropiaron de la brújula. Podría hacerse a partir de esta escena una reivindicación aceleracionista de la potencia emancipadora del desarrollo tecnológico. Y decir que al igual que con la representación, el problema no es la tecnología, sino el marco de dominación que la contiene e inhibe sus potencialidades liberadoras. Sin embargo, es posible reconocer en el aceleracionismo cierta comprensión reduccionista del conocimiento y de la tecnología, y la escena en cuestión pone en juego una idea más interesante para pensar. “El conocimiento es de todos”, dice Karamakate, que por su parte está dispuesto a compartir con el europeo su saber ancestral sobre la Yakruna. Cuando dice que es de todos se refiere a “el conocimiento”. Esto es: el conocimiento es uno sólo, y a él contribuyen todos los esfuerzos de la inteligencia. La brújula no atentará contra su sistema de orientación a partir de las estrellas y los vientos por la simple razón de que una y el otro son obras de la misma inteligencia. Si los indios pueden entender cómo funciona una brújula, ¿por qué no podría ser integrada a su propia colección de objetos técnicos? ¿Por qué los conocimientos que se ponen en juego en ella no podrían entrar en relación con el conjunto de conocimientos del que los indios disponen? La comunicación, el intercambio, son posibles. Si, como dice Viveiros de Castro, el cascabel del chamán es un acelerador de partículas, esto es, si el chamanismo es en relación a los pueblos amerindios aquello que los laboratorios son en relación a las sociedades modernas occidentales, podemos pensar que tanto lo que hace el chamán es ciencia, como que lo que se hace en un laboratorio es magia. O que una cosa puede ser pensada con la otra, a partir de la otra, en relación a la otra. La ciencia es una sola. Lo cual implica pensar que ésta no se corresponde con su configuración institucional en el marco de la modernidad capitalista, sino que simplemente es el nombre de toda práctica que produzca conocimiento sobre lo real. Habrá que pensar, claro, una epistemología para esa ciencia, elaborar un criterio de demarcación inclusivo pero riguroso a la vez. En cualquier caso, deberá ser inmanente, surgir de ella misma, y no un mecanismo filosófico-policial de vigilancia que tiene más que ver con la reproducción de una estructura de poder que con la pregunta por los modos de producción de conocimiento.

Quizá podemos imaginarnos un mundo y un tiempo en el que una planta medicinal y una brújula, el acelerador de partículas y el cascabel de un chamán, formen parte de un mismo repertorio teórico-tecnológico, de un corpus de conocimientos que reúna sin jerarquización saberes múltiples y diversos en lo que respecta a los sujetos de esos saberes, pero unificados en lo que respecta al objeto con el que tratan: una realidad cuya propia multiplicidad es replicada por la forma misma del conocimiento. Laboratorios cosmopolíticos y chamanismo aceleracionista; el sueño de un gran atlas de la inteligencia cósmica, ¿es demasiado tarde para sostenerlo?

V. Un mismo espanto, una misma fantasía

El conflicto que pone en escena Bacurau, para decirlo con Latour, no es otro que la guerra entre humanos (o modernos) y terrícolas que atraviesa nuestro tiempo. Lo que pasa en la película es lo que en un sentido ya está pasando en nuestro presente; el enfrentamiento armado del film da cuenta del carácter dramático de la crisis que atraviesa el planeta en tiempos de Antropoceno capitalista. La desaparición de Bacurau del mapa satelital es la antesala del intento, por parte de un grupo de reclutas norteamericanos que podemos reconocer como representantes del “frente de modernización”, de arrasar con el pueblo, con estos vestigios de pre-modernidad que insisten anacrónicamente en seguir existiendo. Disponen para ello de armas tecnológicamente sofisticadas, de un ansia de conquista imperialista, y de una estupidez proporcional a su peligrosidad. Del otro lado, lxs habitantes de Bacurau organizarán la resistencia terrícola, valiéndose de sabidurías ancestrales, de técnicas rudimentarias y modernas, de una inteligencia colectiva y una sensibilidad comunitaria, de un pulso y una ferocidad animal, jaguar, para defenderse de la amenaza. Si el espíritu que en el fondo anima todo intento de conquista y colonización modernizante es el del plus ultra, ese deseo de trascendencia, de avanzar sobre ese más allá desconocido para en definitiva dominarlo (por otra parte caro al imaginario aceleracionista), lxs habitantes de Bacurau ponen en juego una cierta orientación plus intra, una vocación por la inmanencia. En otros términos, a la necesidad expansiva, expansiva del avance colonialista, oponen una práctica de la suficiencia intensiva: frente a toda la extensión del universo, del espacio exterior, del afuera infinito, Bacurau afirma la riqueza y la vastedad intensivas de este pequeño punto en el mapa. Por eso la película comienza con un plano de las estrellas que desciende sobre este lugar a la vez ínfimo e infinito en el universo, como planteando cinematográficamente aquello que dicen Viveiros y Danowski: “La exterioridad está en todas partes. El gran afuera es como la caridad: empieza por casa”.

En este marco podemos pensar el gesto del maestro que vuelve sobre una tecnología “atrasada” para dar cuenta de la localización geográfica, y en definitiva, de la existencia misma de Bacurau, como un gesto de repliegue anti-aceleracionista: el aceleracionismo de izquierda, como programa según el cual el avance tecnológico depara invaluable potencias emancipadoras, pasa por alto que este avance no es neutral y que, al contrario, se inscribe en el marco de una política mortífera: un avance que se abre camino dejando ruinas tras de sí. Si la tecnología de punta, representada en un mapa satelital que prefigura la desaparición real de un pueblo del interior de Brasil, al tiempo que habilita un futuro sumerge a otros pueblos en un pasado definitivamente exterminado, la opción emancipadora, al menos mientras siga vigente la misma estructura de dominación en la que el desarrollo técnico se inscribe, residiría en un cierto gesto de frenado, ese ralentissement del que habla Stengers, la ecología política de la desaceleración de Viveiros y Danowski. Tal vez sea cuestión de pensar con ellos en la existencia de “máquinas folk”, que están, “cada vez más adelante que atrás nuestro”.



Ahora bien, si esto es así, si es posible pensar en la puesta en marcha de tecnologías en desuso, que no están en el pasado, sino en las que se juega otro futuro posible, entonces quizá no se trate de oponerse a la apuesta por la aceleración, sino, en cambio, de poner a funcionar una comprensión más amplia de la tecnología y del desarrollo tecnológico según la cual éste no se mida en función de un criterio exclusivamente cronológico, como si el sólo paso del tiempo fuera garantía de un avance. Quizá no se trata de, para oponernos a lo que se ha hecho en nombre del progreso, abandonar la idea misma de progreso, sino de radicalizarla. El problema del progreso, podemos, decir, es que no ha sido tal. Para progresar, esto es, para dar lugar a un futuro más habitable, tal vez sea necesario recuperar, volver a poner en marcha, reactivar tecnologías, saberes, prácticas que no han sido superados sino sólo descartados y abandonados en el camino.

Acelerar es desplegar todas las consecuencias emancipadoras de aquellos elementos del presente que lo desvían de su curso, que lo abren a una imagen del futuro que no se corresponde con su proyección lineal. El error es reducir la vastedad múltiple de nuestro tiempo a la imagen parcial que se hace de sí mismo: en este preciso momento de la historia del planeta, confluyen una multiplicidad de elementos que, si han caído en desuso, no ha sido por obsoletos o porque sus potencialidades hayan sido agotadas, cuya existencia presente hace estallar esa imagen según la cual lo contemporáneo es lo último, volviendo evidente lo absurdo de la idea según la cual habría algunas cosas que estando acá entre nosotros serían sin embargo del pasado. En el despliegue de sus potencialidades también puede alojarse la posibilidad de un porvenir que de ninguna manera será, puesto que es imposible, una vuelta atrás.

Stengers dice que “nuestros sueños de liberación nos enfrentan unos a otros”. Acá nos preguntamos: ¿no hay un punto en el que nuestros sueños, hechos con la materia de un mismo deseo, puedan conectarse? Ante el espanto que nos produce el actual concierto del fin del mundo: ¿no podemos soñar alguna profecía, alguna fantasía que nos encuentre?

El sueño de un gran atlas de la inteligencia cósmica, ¿es demasiado tarde para sostenerlo?

¿Y si ya no es el capitalismo, sino algo incluso peor?*

McKenzie Wark

Puede que ya no sea suficiente añadir adjetivos para adaptar el concepto de capitalismo al presente: capitalismo tardío, capitalismo neoliberal, capitalismo biopolítico, capitalismo cognitivo. Este enfoque trata el concepto de capitalismo como una esencia que tiene apariencias cambiantes, pero que permanece eternamente igual.

La cuestión del fin de la dominación del capitalismo como modo de producción no es un tema que haya recibido demasiada atención. Para sus devotos, no tiene fin, ya que esta dominación es en sí misma el fin de la historia. Para sus enemigos, sólo puede acabar en comunismo. Pero esto es teología. Si el capitalismo ha de ser útil como concepto histórico, la cuestión de sus fines debe permanecer abierta. Habría que preguntarse al menos si ya ha sido superado por otro modo dominante. El concepto de capitalismo es teológico precisamente en la medida en que las preguntas sobre su posible superación siguen sin respuesta.

Desplazar el foco de la investigación hacia las fuerzas de producción de la información

Las teorías sobre su unidad e identidad a lo largo del tiempo tienden a centrarse en el análisis de las relaciones de producción. De *El Capital* se puede extraer un marco teórico bastante notable, que aparece en forma negativa a través de la crítica de los conceptos teológicos de la economía política burguesa. Este marco conceptual es tan robusto que hay pocos fenómenos que se resistan a ser interpretados como apariencias superficiales de estos conceptos, cuando se plantean como su esencia oculta. Sin embargo, hay dos cosas que se escapan de este procedimiento. En primer lugar, que la economía política burguesa que Marx tomó como objeto de crítica es actualmente una pieza de museo. En segundo lugar, que en este enfoque sobre las relaciones de producción, las fuerzas de producción reciben muy poca atención.

Esto es problemático porque el dinamismo de estas fuerzas de producción bajo el capitalismo ha sido ciertamente uno de los puntos más destacados por la teoría. Pero si las relaciones de producción pueden entenderse teóricamente, las fuerzas de producción no. No se prestan a una visión conceptual abstracta de un maestro pensador. Sólo pueden conocerse realmente a través

de la producción colaborativa de conocimiento crítico por parte de los propios trabajadores del conocimiento, en los diversos campos que colaboran juntos. Hoy en día, esto incluye a quienes tienen conocimientos de tecnología de la información, ciencia de los materiales, biología computacional y muchos otros campos. Estamos muy lejos de las máquinas de vapor de la época de Marx.

¿No podemos pensar que se han producido suficientes transformaciones en las fuerzas de producción como para liberarse de las cadenas de un modo de producción estrictamente capitalista? Debemos tener cuidado en distinguir dos versiones de esta cuestión. La primera versión busca una justificación teológica para el surgimiento de algo nuevo, para verlo como el fin de los aspectos más problemáticos del capitalismo desde el punto de vista de la apologética burguesa. Pero la versión más importante de la cuestión podría ser preguntar si lo que ha aparecido además y por encima del modo de producción capitalista es algo cualitativamente diferente, que está generando nuevas formas de dominación de clase, nuevas formas de extracción de plusvalía, incluso nuevos tipos de formaciones de clase.

Clase hacker y multitud

Esto es más o menos lo que he tratado de analizar desde el *Manifiesto Hacker* (2005). El surgimiento de la información como fuerza de producción material ha intentado durante mucho tiempo escapar de los confines de las relaciones de producción existentes, y en particular de las formas de propiedad. Durante un tiempo se creyó que lo único que podía constituir realmente la base de un bien común era la información. Esto destruyó la antigua industria cultural. Los productores de información empezaron a pensar no sólo en términos de su oficio o intereses comerciales, sino también en términos de un interés de clase.

Los llamé la clase de los hackers, es decir, los que producen información, los que marcan la diferencia, pero que no poseen los medios para darse cuenta de su valor. El problema era concebir, como un problema de alianza externa, la relación entre dos clases dominadas, una de las cuales agrupa a los trabajadores como productores de lo mismo, mientras que la otra agrupa a los hackers como productores de diferencias.

Pensada como una relación externa entre las clases, la acción combinada entre ellas aparecía como un problema a resolver, en lugar de suponer que se les daba de antemano un carácter común dentro de la multitud.

La articulación de los intereses de una clase de hackers como clase también tenía sus propios problemas internos. Al igual que ocurre con los trabajadores de distintos oficios, a los hackers que operan en distintos medios les resulta difícil pensar juntos en sus intereses comunes. Lo que les empujó a converger fue el rápido desarrollo de una forma jurídica que trataba los productos de todo tipo de creación como formas de propiedad cada vez más abstractas y estrictamente privatizadas: la llamada propiedad intelectual. Sea cual sea el medio en el que trabajen, desde las artes hasta las ciencias, la creatividad de la clase hacker se plasma en forma de propiedad privada.

El dominio de la clase vectorial

Al menos eso es lo que parecía ocurrir en los primeros años del siglo XXI. Lo que no preveía entonces era la aparición de una técnica completamente diferente de captación de valor impuesta a la creación. Aunque todavía hay fuerzas entre la clase dirigente que quieren confiar la creación a formas cada vez más estrictas de propiedad privada, algunos han adoptado la visión completamente opuesta a este esfuerzo. En lugar de restringir o vigilar la libre creación, esta estrategia alternativa ha consistido en trasladar su captura a un nivel más abstracto. La producción de información puede subcontratarse a personas que no son empleados (non-labor), a personas que trabajan (work) pero que ni siquiera necesitan ser remuneradas – y el valor agregado de su producción de información puede entonces capturarse y tratarse como un recurso que puede ser monetizado.

Este nuevo tipo de clase dominante se beneficia no tanto de la apropiación de una determinada cantidad de plusvalía como de la explotación de una asimetría informativa. Esta clase da, a veces incluso como regalo, acceso a la ubicación de la información que se busca. O te permite montar tu propia red social. O te permite realizar una determinada transacción. O te proporciona las coordenadas de un determinado lugar del planeta

diciéndote lo que se puede encontrar allí. O te dirá cosas sobre tu propio ADN. Pero mientras cada uno recibe esta información ad hoc, esta nueva clase dirigente recogerá toda esta información en su conjunto. Sólo ellos estarán en condiciones de extraer valor de esa información agregada, y sólo ellos podrán aprovechar el valor de lo que todo ello significa en términos de estado de cosas reales y potenciales.

En la práctica, esta clase dominante emergente de nuestro tiempo insiste tanto, en paralelo, en la contención de los actos particulares de creación, en forma de propiedad privada, como en el acceso a la actividad creativa colectiva, a través de la cual puede obtener el valor agregado. Yo llamo a esta clase dominante la clase vectorialista. Si la clase capitalista es dueña de los medios de producción, la clase vectorialista es dueña de los vectores de información. Posee vectores extensos de comunicación que atraviesan el espacio. Posee vectores intensivos de cálculo que aceleran el tiempo. Tiene los derechos de autor, las patentes y las marcas que captan la atención o asignan la propiedad de las innovaciones técnicas. Posee los sistemas logísticos que gestionan y controlan la disposición y el movimiento de cualquier recurso. Dispone de los instrumentos financieros que representan el valor de cada recurso y que permiten la evaluación y valoración colectiva de todas las posibles combinaciones de estos diversos recursos.

Esta clase vectorialista pasa a dominar no sólo a las clases subordinadas, sino también a las demás clases dominantes. Al igual que el capital ha dominado la propiedad de la tierra, subsumiendo su control sobre la misma en una forma de propiedad más abstracta y fungible, la clase vectorialista ha subsumido y superado al capital apoyándose en una forma de valorización más abstracta. Gran parte del valor de las grandes empresas multinacionales adopta ahora la forma de propiedad de la información. La fabricación real de las cosas puede ser subcontratada a una masa de capitalistas que compiten entre sí y que siempre están obligados a mantener y mejorar las inversiones reales en los medios de producción.

Una alternativa al gran relato marxista

Este breve repaso de la superación del capitalismo como modo dominante tiene la ventaja de permitir que muchos rasgos de la vida contemporánea, a menudo considerados por separado, aparezcan como aspectos de un único desarrollo histórico. El auge paralelo de la tecnología, la financiarización, el neoliberalismo y la biopolítica aparecen como efectos de la misma transformación de las fuerzas de producción, que ejerce presión sobre las relaciones de producción, dando lugar a la aparición de una nueva clase dominante.

En la narrativa histórica estándar, a finales de la década de 1970 las fuerzas de trabajo habían luchado contra el capital hasta el punto de inmovilizarlo dentro del mundo desarrollado. En esta narrativa canónica entre los análisis que se llaman marxistas, la financiarización y el neoliberalismo vienen al rescate del capital para salvarlo de esta parálisis. ¿Pero cómo? ¿Qué medios materiales han hecho posible la financiarización? ¿Qué fuerzas sociales subyacentes han permitido que las ideas neoliberales parezcan incluso plausibles como instrumentos políticos? ¿Por qué coincide con la aparición de las «nuevas tecnologías» como industria?

En la reescritura de esta historia que estoy esbozando, todos estos desarrollos encajan, pero de una nueva manera. El capital buscaba una salida al callejón sin salida de la confrontación con las demandas de los trabajadores, en un momento en el que la mejora de los antiguos medios de producción ya no daba sus frutos en términos de aumento de la productividad. El capital pensó que podía encontrar una forma de esquivar la confrontación con los trabajadores apoyándose en el vector de la información. La globalización, la desindustrialización y la subcontratación lo liberarían del poder de los trabajadores para bloquear el flujo de producción. Jugar con el vector de la información no sólo permitiría una producción más abstracta y más flexible, sino también la promoción del consumo, a través de la financiarización de la vida cotidiana. Los trabajadores, como productores, se encontraron con que sus puestos de trabajo se habían trasladado a otra parte; pero los trabajadores, como consumidores, vieron restaurado su poder adquisitivo, al menos temporalmente.

¿El fin del capitalismo?

Este escenario, sin embargo, tropezó con una astucia de la historia: lo que al principio parecía ayudar al capital a derrotar a los trabajadores en el mundo desarrollado resultó ser una derrota para el propio capital. Las nuevas fuerzas de producción, que permitieron esta superación de los trabajadores, se convirtieron en las nuevas fuerzas de producción dominantes. El poder sobre la cadena de valor ha pasado de la propiedad y el control de los medios de producción a la propiedad y el control de los soportes de información. Están surgiendo nuevas industrias y nuevas multinacionales, lo que se llama el sector de las «nuevas tecnologías». Pero en realidad todas las empresas se han reorganizado cada vez más en torno a la propiedad y al control de la información.

Un vistazo a algunas de las mayores empresas multinacionales revela que muchas de ellas ya no fabrican los productos que venden. Este es el trabajo de los subcontratistas capitalistas que compiten. Los que todavía fabrican lo que venden, ahora sólo ganan una pequeña proporción de su valor en bolsa o del precio de sus productos. Así, tenemos industrias alimenticias que poseen principalmente carteras de marcas, empresas farmacéuticas que consisten principalmente en carteras de patentes, empresas de automóviles que obtienen la mayor parte de sus beneficios de los préstamos para automóviles, empresas de informática que no fabrican sus computadoras y marcas de ropa que consisten principalmente en complejas cadenas de suministro basadas en la información, etc.

El control de la cadena de valorización a través de la propiedad de la información se extiende a la vida misma. Por eso también, por cierto, ya no es pertinente reivindicar el vitalismo del trabajo vivo frente al capital como trabajo muerto. No es el capital como tal, sino el vector que penetra en nuestra carne y la controla en términos de información, vigilando nuestros estados psicofísicos, modificando nuestras funciones con señales químicas, patentando diversos aspectos de su diseño. Lo que está en juego no es ni bios ni polis, sino un determinado régimen de propiedad de la información que se extiende al interior del organismo. Las nuevas fuerzas de producción, tal como han surgido en nuestra época, son también

fuerzas de reproducción y circulación.

El poder de la clase vectorial no es cognitivo ni un poder sobre el general intellect. Funciona tanto con el ruido, la volatilidad y la desinformación como con cualquier tipo de inteligencia o razón. Se extiende tanto al ámbito de la corporeidad humana e incluso de la sexualidad como al del intelecto. Las formas del orden artificial que crea no son extensiones o imitaciones de la cognición humana, sino algo totalmente diferente. Este modo de producción no puede interpretarse utilizando las categorías conceptuales hermenéuticas derivadas de una crítica de las relaciones de producción del capitalismo de las máquinas de vapor del siglo XIX. De hecho, ahora comprendemos lo incompleta que era y sigue siendo la crítica de Marx. Incluso su comprensión crítica del capitalismo sigue pensando en él, metafóricamente, al modo de una gigantesca máquina de vapor disfuncional, lista para explotar en cualquier momento debido a presiones internas no reguladas. Marx no fue capaz de concebir la información en el sentido contemporáneo del concepto, porque no es el que produjeron las fuerzas de producción de su tiempo.

¿Por fin marxistas?

En lugar de leer los textos de Marx como una crítica de las relaciones de producción apoyando una hermenéutica de la sospecha que detecta la operatividad del capital como el retorno de lo mismo bajo cualquier fenómeno, quizás necesitemos otro método. Podríamos empezar por invertir el movimiento: leer la ausencia de un concepto explícito de información en Marx como un síntoma del subdesarrollo de las fuerzas de producción que sólo son capitalistas. De esta manera, podríamos finalmente leer a Marx históricamente, pero desarrollando una lectura eminentemente marxista de su obra. Traer este experimento de pensamiento a nuestro presente nos ayudaría a pensar en la especificidad histórica del momento contemporáneo. Al fin y al cabo, ésta era la gran potencia de Marx. Su presente no se parecía a su pasado. Su tiempo tenía características nuevas, que exigían conceptos adecuados a la novedad del momento. Esto nos invita a pensar, paradójica y provocativamente, que cualquier teoría en la que el presente parece ser esencialmente igual al pasado de la época de Marx, con sólo algunas diferencias de apariencia,

no puede pretender ser realmente marxista, ya que tal fidelidad constituye necesariamente una traición a su verdadera fuerza teórica.

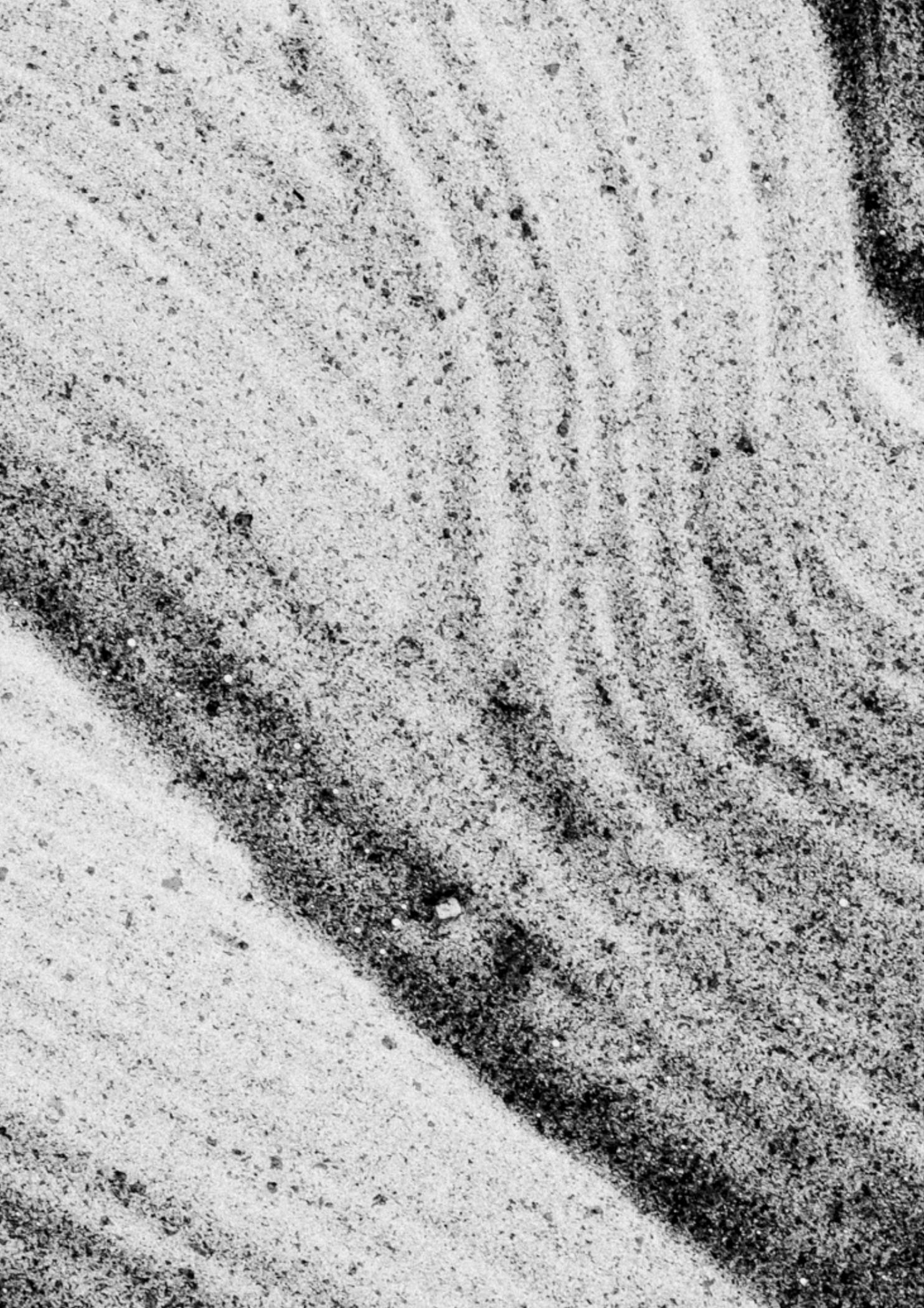
Probablemente podemos dejar esas cuestiones teológicas para los fieles, que de todos modos son una secta aislada y en retroceso. En su lugar, he aquí una cuestión que hay que situar en el centro de un verdadero programa de investigación: ¿cuáles son las fuerzas actuales de producción y cómo pueden comprenderse eficazmente bajo un modesto conjunto de conceptos? ¿Cómo dan lugar estas fuerzas de producción a formas de poder de clase, y cómo ha configurado este poder de clase la forma particular que han adoptado estas fuerzas de producción? ¿En qué puntos pueden las clases dominadas –obligadas a vivir en una economía general que alinea las fuerzas de producción con el único interés de la clase dominante– hacer valer su propio poder de acción y su autonomía? ¿Qué otro mundo es todavía posible, dado el daño que esta economía general ha hecho al mundo con los medios que ha desarrollado hasta ahora?



Publicado originalmente en: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2018-1.htm>



La sospecha del
impacto se hace carne



SILICIO
SILICIO
SILICIO

ANTES DEL SUEÑO DE LOS ANDROIDES

Ramiro Galarraga

1. Una torre de perforación alcanza los 800 metros de profundidad en el subsuelo. Un satélite gira alrededor de la Tierra cada 90 minutos. Un asteroide ubicado a 370 millones de kilómetros de distancia es 10 veces más valioso que la totalidad de la economía global dada su composición metálica. El mundo no es un cuarto a oscuras, tampoco una caverna, pero hay algo de la expansión humana que se parece al miedo a la oscuridad: un movimiento que pendula entre lo ya descubierto y lo que queda por descubrir. Parece que podríamos andar a tientas por el planeta y sus alrededores, en definitiva nos hemos apropiado del espacio. Un lugar indefinido que somos capaces de medir o adjetivar de diferentes maneras: extenso y corto, pequeño y grande, abierto y cerrado. Sin embargo dudamos si las cosas están donde el recuerdo las depositó porque desconocemos los límites de nuestra propia técnica. Las sombras y los fantasmas que recorren el placard cambiaron de vestimenta, ya no se transforman en payasos exageradamente maquillados o en escalofriantes monstruos devoradores: ahora son los devenires incalculados de nuestras acciones.

Cada elemento es una materia inabarcable pero con límite de extracción. Los minerales, las piedras, el agua. El despliegue es abrumador y supone no solo dejar obsoleta la división naturaleza/cultura, sino también dirigir las preguntas a esa materialidad externa que no depende de la interpretación discursiva para saberla dañada. Si el realismo capitalista se ha vuelto exageradamente hegemónico al punto de no imaginar su final (Fisher), la inseparabilidad de las dimensiones políticas, ambientales y técnicas se ha vuelto evidente e inescrutable con el propio paso del capital. El descubrimiento como conquista socava el planeta en diferentes dimensiones (regiones subacuáticas, aéreas, terrestres, etc.) y devuelve el terror del agotamiento. En este contexto los dilemas de resolución se agolpan alrededor del tiempo. Distinguir lo irreversible y definir los márgenes de acción.

La búsqueda por encontrar algo afuera, o incluso vivir afuera, conecta entonces la explotación con la salvación. Descubrir como una conquista que trae ganancias pero también permite vivir. Si alguna vez se dijo que la ciencia ficción es el realismo del presente, en parte es por este devenir enrarecido que sirve de exploración para el futuro incierto. Hasta el momento parece ser un aspecto recluido en la lejanía de multimillonarios que inauguran una nueva etapa de la carrera espacial mientras para el resto de los mortales no es más que una noticia pasajera. Antes del sueño de los androides aún está el misterio por lo que sueñan estos capitalistas futuristas: ¿es el progreso humano, la inmortalidad, simplemente medios de sustentación ante la perspectiva de que el planeta se pueda agotar? ¿Y el resto qué soñamos? Si no hay respuestas para este desfasaje entre urgencias, preocupaciones e incidencias, al menos podemos pensar algunas estrategias en torno a la materialidad de este tiempo.

2. Algo cambió para siempre. No se trata de una nostalgia atribulada, sino de un futuro que se vuelve presente. Los años del holoceno quedaron atrás por las prácticas y tecnologías humanas: un devorador interno que no puede lidiar con los restos que esparce alrededor. Esta transformación epocal tiene diversos términos y declinaciones nominativas: antropoceno, tecnoceno, capitaloceno. Termina una era de milenios pero el capitalismo sigue.

Lo paradójico es que en una creciente reivindicación por abandonar cierto subjetivismo que conduce a la relativización de los problemas y a la imposibilidad de pensar proyectos políticos capaces de gestionar las derivas del cambio climático y la revolución tecnológica, el giro lingüístico continúa colándose en las distintas formas de nombrar el tiempo al cual nos enfrentamos. No sólo es una cuestión de énfasis teórico: persistimos en la creación de mapas porque no existe un mapa que abarque la totalidad de la materialidad.

En el terreno de las lecturas conocidas, la contraposición entre materia y lenguaje se puede componer de ejemplos en torno a la relación entre punto de vista y objeto. De un lado, esquimales que poseen diversas palabras para nombrar lo que nosotros solo distinguimos como nieve, o la descarga del cielo que una cultura comprende como un rayo y otra como un designio divino. Del otro, la ancestralidad y la extinción solar como posibilidad de dar cuenta de acontecimientos anteriores y posteriores a la vida que existen por fuera del pensamiento.

Pese a todo, más allá de los círculos académicos, cabría preguntarse por la hegemonía del giro lingüístico. Es cierto que la preponderancia por la interpretación y la relativización de la opinión permea la vida cotidiana. Incluso el lenguaje inclusivo hubiera sido impensado tiempo atrás. Pero no menos cierto es que la noción de un mundo que existe por fuera del pensamiento es una postura de sentido común instalada, la cual requiere menor grado de argumentación en relación a un postulado como “el lenguaje construye realidad”.

Quizás lo material, en su afectación y transformación, es en sí mismo relativo. Existen diferentes capas que podemos segmentar al infinito, con escalas de mayor o menor magnitud. El celular, los cables y circuitos de los cuales está hecho, el cobre, las plataformas que contiene, y todas las actividades que caben en él. De por sí la tecnología integra diferentes relaciones con lo no humano y el cosmos en general. En efecto, la cultura tecnológica no ocurre simplemente en el tiempo, también fabrica tiempo. La historia remite a los tiempos en los cuales las máquinas están insertas y que ellas imponen sobre el mundo humano, y a su vez, remite a los millones de años de las rocas, los minerales y las duraciones atmosféricas que actualmente son objeto de explotación práctica como recursos (Parikka). Este tipo de imbricación también se puede ver en la consideración del planeta como exterioridad totalizable que tiene una imagen específica dada por el satélite. Esto es lo que para Yuk Hui sintetiza un tipo de relación entre ambiente y máquinas que conduce al fin de la conceptualización de la naturaleza y da comienzo a la ecología.

Si actualmente comenzamos a estar precavidos sobre los peligros que implica creer que el punto de vista crea el objeto, evitando caer en interpretativismos falaces e ineficaces, conviene no perder de vista que los alcances del desfasaje contemporáneo respecto a tecnología y ambiente requiere establecer las conexiones entre la política humana y todo aquello que la supera. La urgencia de pensar estas relaciones (también los procesos típicamente abordados por las ciencias sociales como el neoliberalismo,

el Estado, las nuevas derechas) permanece vigente bajo otros posibles enclaves que marquen la incidencia de las preguntas materiales que ya no escapan a los ojos: extinción, salvación, tecnología, ecología, inteligencia artificial.

3. Hay un diagnóstico de época medianamente compartido; la aceleración. Las transformaciones y obsolescencias rápidas, el agobio sistemático, la actualización informativa, las nuevas plataformas. Envejece lo que toca y exige una lucha constante para seguir en carrera. Pensada como régimen temporal y lógica social, pese a su omnipresencia, continúa despoltizada y desarticulada en términos éticos (Rosa).

Si la diferencia entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo siempre fue un misterio, la aceleración es un registro que todo lo une porque todo lo invade. Del aburrimiento más lento que imperiosamente deriva en estrés por la falta de productividad, a la adrenalina vertiginosa de la virtualidad. De los algoritmos a los incendios. La aceleración se convierte en una imagen de aquello que es construido, arrasado, vuelto ceniza y esparcido en el aire en el medio de la imprudencia, el descuido y la desesperación. Hasta producimos más de lo que podemos imaginar y tolerar: los aparatos van por delante de las representaciones que les podemos asignar. En estos términos, que el futuro devenga aceleradamente presente significa que la realidad sobrepasó la capacidad de procesamiento que tenemos de ella.

En una dimensión de mayor escala, enfoques contrapuestos comparten en destacar la preponderancia de la aceleración como dinámica que atraviesa la realidad planetaria. En este escenario, el enfoque de Viveiros de Castro y Danowski enfatiza que la aceleración del tiempo – y la correlativa comprensión del espacio – vista usualmente como una condición existencial y psicocultural de la época contemporánea, acabó por pasar de la historia social a la historia biogeofísica. Esto supone abordar la velocidad con la cual nuestra especie ha pasado de ser un agente biológico a una fuerza geológica. Del otro lado, la perspectiva aceleracionista se preocupa por abordar la velocidad existente en la relación entre técnica y capitalismo, bajo un intento por abandonar la noción de manipulación instrumental. En este registro aparecen propuestas divergentes, pasando por los sueños inhumanistas de Land que perseguían la inteligencia maquina, hasta la vertiente de izquierda comprometida con la creación de un mundo postcapitalista a partir de un tratamiento inmanente con las propias creaciones capitalistas.

En un contexto de perplejidad, dado precisamente por este salto de escala, la distinción en disputa requiere entonces puntualizar la crisis en relación a la aceleración y todo lo comprendido por el complejo naturocultura. Para quienes el colapso ya llegó es necesario establecer una ecología de la desaceleración que pueda pensar en las implicancias ontológicas más allá de lo humano. El mundo se está modificando más deprisa que las superestructuras técnicas y políticas de la civilización dominante, por lo que es necesario establecer un freno ambiental que permita reajustar la vida planetaria para tener futuro (Viveiros de Castro y Danowski). Si la crisis, por el contrario, es una certeza que aún no aconteció, existe la posibilidad de una economía de la aceleración que gestione nuevas soluciones técnicas capaces de evitar la tragedia. En este escenario se puede direccionar las respuestas hacia innovaciones ecológicas, automatismos eficientes y desarrollos que generen nuevos modos del vivir bien.

Si la diferencia entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo siempre fue un misterio, la aceleración es un registro que todo lo une porque todo lo invade. Del aburrimiento más lento que imperiosa—mente deriva en estrés por falta de productividad, a la adrenalina vertiginosa de la virtualidad. De los algoritmos a los incendios. La aceleración se convierte en una imagen de aquello que es construido, arrasado, vuelto ceniza y esparcido en el aire en el medio de la imprudencia, el descuido y la desesperación.

Ambas posturas son desafiantes y problemáticas. Desacelerar parece, en varios aspectos, una opción poco viable. Aquí no hace falta caer en ridiculizaciones poco justas que caricaturizan la desaceleración como una pretensión ingenua de retorno a las civilizaciones premodernas. Quizás el argumento más difícil para sostener la desaceleración sea imaginar la compleja regulación a partir de la cual todos desaceleramos por igual, o de un modo lo suficientemente estratégico, dentro de un mundo donde se ha hecho evidente que quien tiene más posibilidad de acelerar logra mayor competitividad y ganancia. En el caso del aceleracionismo tampoco es necesario caer en injustas caricaturas como el postulado a secas de un capitalismo que cae por su propio peso, como si no hubiera ningún tipo de registro en torno al problema de la teleología marxista. La dificultad en todo caso se encuentra en pensar el sujeto (o sujetos) de la aceleración en relación a una programática que distinga de modo más específico los elementos principales que deben ser acelerados en el marco de múltiples tácticas como la apropiación, diseño y construcción de una política de futuro.

Acaso la insistencia política pueda ser la recurrencia por pensar los problemas que la aceleración conlleva para cada estrategia. Se ha vuelto un mantra común para muchas posturas teóricas abocar por un desprendimiento del cinismo y la resignación que impiden tener la posibilidad de construir un futuro diferente. En pos de esta tarea, en medio del asombro y el desconcierto, se puede poner en relación pensamientos y estrategias divergentes que eviten las conceptualizaciones excluyentes. En esta contraposición y críticas mutuas tal vez podamos delimitar hacia dónde deben conducirse los esfuerzos por dirimir los desafíos presentes y futuros.

ECOS DE TIEMPOS QUE RESISTEN EN UNA INMENSA ROCA

Alfonsina Santolalla

Aparentemente, habitamos un tiempo constituido por la crisis total. Resuenan la imperiosa devastación climática, la brutal desigualdad económico-social, la fulminante catástrofe sanitaria y otras series de aterradores titulares que describen realidades recientes y parecen absolutizar el estado de crisis. Son recurrentes las narrativas que esbozan un presente total en devastación.

La extendida categoría de Antropoceno parece introducir un novedoso régimen de historicidad e implicar la urgencia de generar una política del tiempo que no se limite a la inmediatez exclusivamente humana. Pero vale el recuerdo de que en varias ocasiones históricas, casi siempre assoladas también por diversas crisis, se ha señalado la infructuosidad de la estrategia que totaliza el presente. Se trata de propuestas teóricas y políticas que debieron –y deben– evidenciar el carácter heterogéneo de las formas del tiempo histórico que conviven en una misma época, frente a relatos que universalizan su propia realidad con base en su condición dominante en términos simbólicos y materiales. En este sentido, es válida la sospecha sobre los aceleracionismos que por momentos parecen conducir hacia un pasado de exaltación del sentido lineal y progresivo de la historia, puesto que suponen cierta inevitabilidad del colapso de las contradicciones capitalistas. De fondo aparecen términos propios del acervo marxista –trabajo, capital, sujeto, historia– pero pretendiéndolos nuevamente unívocos, lo cual no sería problemático si no fuera por el hecho de que la materialidad del tiempo y el espacio de enunciación de estos aceleracionismos no es diferente a las de otras proclamaciones sobre la progresividad de la historia hacia un resultado invariablemente único. Desde las postergadas coordenadas periféricas se ha hecho tradición una herencia marxista en otros sentidos, con la atención puesta en la condición diferencial de nuestras realidades.

Y no se trata de coordenadas definidas por la presencia física. Patricio Guzmán ha logrado, desde Francia, hacer de su vínculo pasado, presente y futuro con Chile un manifiesto de política temporal. Del mismo modo en que lo hizo en las dos anteriores entregas de la trilogía documental que elaboró durante la última década, en *La cordillera de los sueños* (2019) Guzmán conjuga diversas voces y tiempos de una historia que supura como herida abierta, con temporalidades materiales no-humanas. En esta, su última película, hay un claro alejamiento de la mencionada y resonante aceleración del presente; el director narra cómo “el tiempo avanza más despacio en Chile, tal vez gracias a estas grandes rocas” que en sus grietas parecen contener –proteger y a la vez silenciar– testimonios de una pluralidad de pasados, milenarios y recientes. Si volvemos la vista hacia otros conceptos que resuenan en una aparente renovación de ciertas discusiones, vemos que la idea de cosmopolítica también busca escapar de operaciones totalizantes para desconfigurar tanto la centralidad del sujeto como el lugar de objeto que la modernidad le cedió a la naturaleza. El diálogo de Guzmán con la cordillera como espejo de tiempos lejanos, de sismos y temblores terribles como el que comenzó en 1973, puede leerse en clave cosmopolítica como denuncia de la violencia de los absolutos disciplinadores. Poniéndolo en términos temporales, Eduardo Viveiros de Castro habla de cosmopolítica para visibilizar “una multiplicidad [de tiempos e historias] que apunte hacia el futuro” sin renunciar a cierto propósito de universalidad, pero –a la vez– sin privilegiar la trascendencia de ninguna forma de vida sobre las demás.



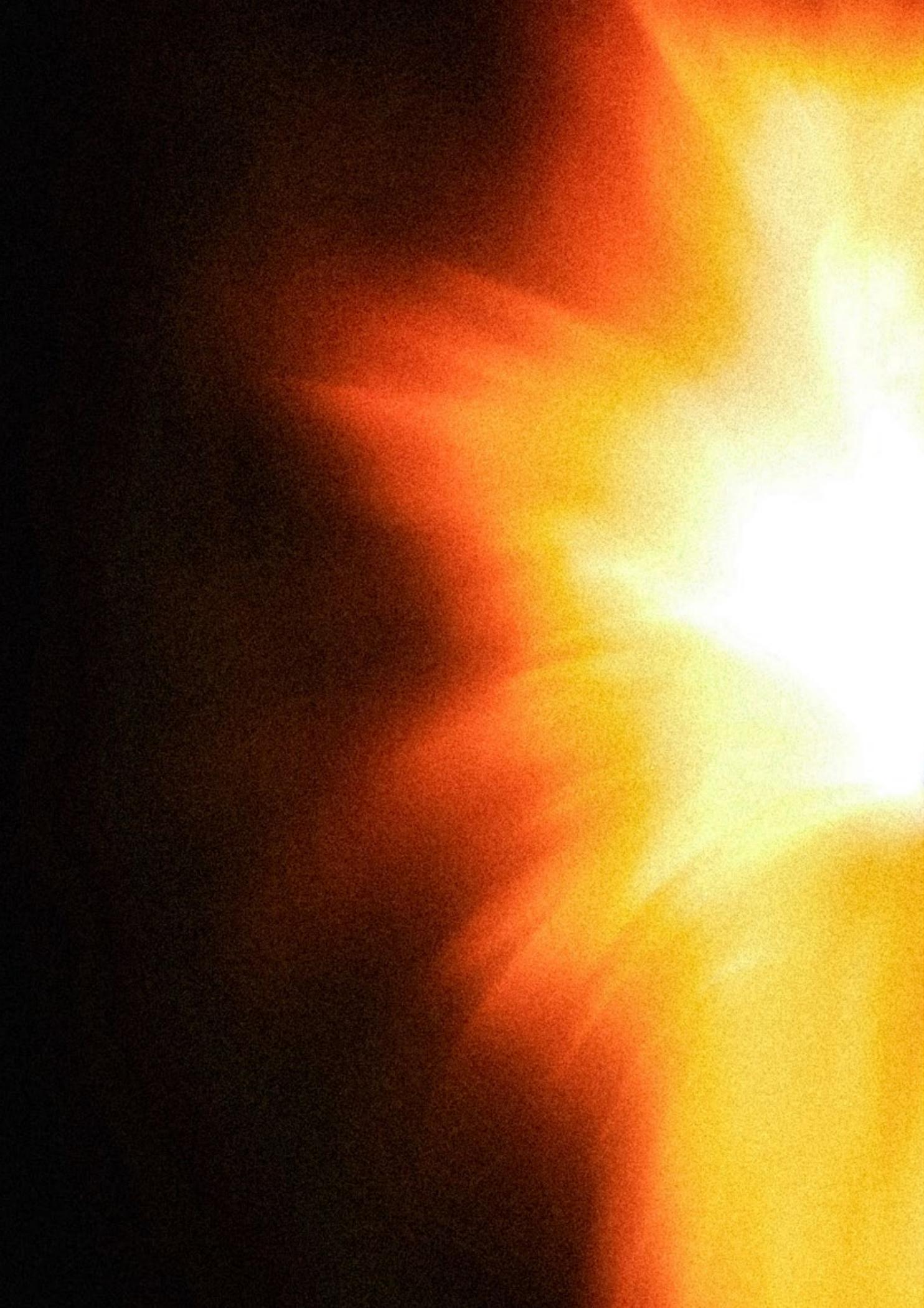
En un texto de 2008 Dipesh Chakrabarty discute con los supuestos que nos llevan a establecer una conexión directa entre historia, experiencia humana y predominio temporal de la dimensión presente. Señala que hace años están a la vista las pruebas de que la creencia de vivir en un presente perpetuo de libertad nos ha llevado como humanidad, desarrollo capitalista-ilustrado de por medio, a justificar una política eminentemente presentista pero de impacto geológico, que parece ahora limitar –por no decir eliminar– las posibles formas de libertad humana en el futuro. En la película de Guzmán son precisamente los sedimentos geológicos los que muestran huellas de tiempos que conformaron una realidad de extracción privatizada, de exclusión social y perpetración de crímenes sin justicia. Como parte de la –antes mencionada– tradición crítica de la totalización del tiempo histórico, Chakrabarty propone como estrategia partir de los tiempos relegados por el capitalismo y construir una visión unificada de futuro que evidencie la debacle de la humanidad, con miras a unificar –no en la razón al estilo hegeliano sino más bien en un “sentimiento compartido”– a dicha humanidad para que ese destino se vuelva evitable. En otras oportunidades Chakrabarty ha argumentado a favor de la importancia de combinar el análisis de un tiempo homogéneo propio del devastador desarrollo capitalista, con el de un tiempo heterogéneo conformado por los modos de vida subalternos que no logran ser devorados por el disciplinamiento unificador. Podríamos decir que la obra entera de Guzmán es la de recuperar voces postergadas de ayer y hoy para conformar una imagen compleja, una imagen que busca convertirse en un “sentimiento compartido” con capacidad de desmantelar un sentido común hegemónico.

En una escena, Guzmán sugiere que el título *La cordillera de los sueños* se debe a la combinación de dos tiempos pertenecientes a su propia historia de creación cinematográfica, que él reconoce divididos por el sismo que significó la dictadura: un pasado de juventud en el que había sueños, sueños de una vida más justa e igualitaria para Chile; y un presente que contiene sueños pero más difusos, sueños sobre la magnitud de la cordillera encarnando el misterio que lo rodea con su inmensidad. **Tal vez esta película, como declaración de la potencialidad histórica contenida en un conjunto de formaciones geológicas, pueda ser un indicio para combinar esos ecos multitemporales en un sueño único, un sueño futuro de vidas que resisten y expulsan de sus fronteras cordilleranas al violento orden absolutizante.**



A black and white photograph capturing a powerful volcanic eruption. A massive, dark plume of smoke and ash billows upwards from a mountain range in the background, dominating the left and center of the frame. The foreground shows the silhouettes of trees and the dark ridges of the mountains. The sky is a mix of dark, heavy smoke and lighter, hazy areas, creating a dramatic and intense atmosphere.

El signo de un exceso
difícil de contener



FUEGO
FUEGO
FUEGO





DES- PERTAR DENTRO DE UNA COSA

María Gorjón

¿Por qué tiene que imaginar las cosas en lugar de verlas? Debe haber una parte del mundo reservada para él, una que no se esté apagando.
Guadalupe Faraj

1.

Nos encontramos en un tiempo geológico yuxtapuesto con cosas específicas: 1784, hollín, 1945, Hiroshima, Nagasaki, plutonio, embriones congelados, robots equipados con sensores, bancos de datos, sintetizadores de genes, maíz híbrido, etc. "Las cosas se han reunido otra vez", advierte Bruno Latour, luego del paréntesis moderno durante el cual se generó una estrategia de purificación que consistió en la separación artificial entre naturaleza y cultura, generalmente con el objetivo de reducir una a la otra: "a la izquierda las cosas mismas, a la derecha la sociedad libre de sujetos hablantes y pensantes". Sin embargo, para Latour, tal purificación en verdad no ocurrió nunca, "todo ocurre en el medio, todo transita entre los dos, todo se hace por mediación, por traducción y por redes, pero ese emplazamiento no existe, no ocurre". Esto es, a pesar de sus esfuerzos críticos, la modernidad ha seguido produciendo híbridos, es más, todo el tiempo ha habido, de hecho, redes, híbridos y monstruos. Lo que nos encontramos por todas partes son redes de agentes. Según la lectura de Graham Harman, los agentes (o "cuasi-objetos") de un lado, se encuentran contextualizados por los objetos con los que se relacionan; del otro, se retiran a sus naturalezas internas y oscuras y nunca se vuelcan por completo en las redes en las que participan.

Quiero decir, hay eventos que nos tocan la puerta del recinto donde se lleva acabo el debate académico, que nos convocan a remodelar nuestras escalas para narrar eventos que involucran temporalidades distintas a las temporalidades humanas, eventos que traen consigo asociaciones complejas que forman fuerzas híbridas, manifestaciones agujereadas, huellas distorsionadas que se hacen sentir en los objetos. Como la Modernidad apuesta a ciertas formas de la ontología y la epistemología para asegurar sus coordenadas, Timothy Morton dice que "el iceberg de los hiperobjetos impone un problema filosófico y genuino profundo (...) Los hiperobjetos nos han hecho un favor. [Con ellos] la realidad misma se pone del lado de los objetos que, desde el punto de vista prevalentemente moderno –una emulsión de negra nada y pequeñas partículas–, son claramente de un tamaño mediano. Resulta que esos objetos medianos son fascinantes, horrorosos y potentes".

La irrupción del hiperobjeto fija nuevos parámetros para la experiencia y la acción a raíz de los peculiares modos en que se dan las relaciones entre los seres, de manera tal que nos obligan a enfrentar algo que afecta nuestras ideas básicas sobre qué significa existir, qué es la Tierra, qué es la sociedad. En concreto, ¿qué sintonizamos cuando nos ponemos a tono con el hiperobjeto? ¿qué herramientas teóricas deben ser actualizadas para contribuir a explicarlo? ¿qué actitudes éticas y políticas necesitamos para lidiar con ellos? En última instancia, ¿qué hacer con los hiperobjetos?

2.

En principio, se trata de un tipo de entidad que es objeto en un sentido especial. Esta especialidad radica en la anterioridad de su ser respecto del pensamiento. A propósito del prefijo hiper, Morton escribe: "al no ser una función de nuestro conocimiento, es hiper en relación con los gusanos, los limones y los rayos ultravioleta, así como con los humanos". Los hiperobjetos arrastran a los humanos a lo que Morton llama la Era de la Asimetría, esto es, la imposibilidad de un objeto de ser traducido fielmente por otro. Esto significa que los poderes cognitivos de los humanos se vuelven contraproducentes, en la medida en que los hiperobjetos socavan las ideas normativas que tenemos

Si la diferencia entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo siempre fue un misterio, la aceleración es un registro que todo lo une porque todo lo invade. Del aburrimiento más lento que imperiosamente deriva en estrés por falta de productividad, a la adrenalina vertiginosa de la virtualidad. De los algoritmos a los incendios. La aceleración se convierte en una imagen de aquello que es construido, arrasado, vuelto ceniza y esparcido en el aire en el medio de la imprudencia, el descuido y la desesperación.

acerca de lo que es un "objeto". Objeto no significa objetivación. Más bien significa, totalmente imposible de objetivación. Según esto, el objeto ya no es "objeto de conocimiento" (mensurable, calculable y predecible) sino que es un ser en sí mismo, fuera de control, retirado totalmente del acceso humano. Harman dice que debido a que los objetos se retiran irreductiblemente ni siquiera es posible acercárseles, y Morton agrega que esto se vuelve cada vez más claro a medida que entramos en la crisis ecológica. El desastre ecológico, entendido como un proceso de degradación ya iniciado, extremadamente intenso, que se acelera de forma creciente y que es en muchos aspectos irreversible respecto de las condiciones ambientales que presidieron la vida humana durante el Holoceno, es capturado bajo polémico neologismo de "Antropoceno", un tiempo geológico marcado por la decisiva "terraformación" humana de la Tierra. En este tiempo geológico, los hiperobjetos son una expresión de la catástrofe planetaria, portadores del karma geofísico, al tiempo que reflejan la vertiginosa sensación de incompatibilidad entre el humano y el mundo: los hiperobjetos son lo que nos han traído el fin del mundo. El calentamiento global es un problema porque junto con la evaporación de las cataratas del Niágara se han evaporado nuestras ideas sobre el mundo –o mejor, nos dimos cuenta que nunca existió–, cierta idea de mundo como telón de fondo contenedor en el que las cosas objetivadas yacen o flotan. Sin embargo, el fondo deja de ser fondo porque esta entidad colosal llamada calentamiento global, que incluye entidades que existen mucho más allá de la atmósfera de la Tierra, nos afectan íntimamente aquí y ahora. En efecto, la era de la asimetría nos exige trascender la noción de mundo por la sencilla razón de que no existe sino como una construcción psíquica e ideológica para protegernos de la ominosa cercanía de las cosas. La sensación de "mundo" es, desde esta perspectiva, la falsa conciencia de la brecha entre las cosas y el "afuera" de las cosas, digo falsa porque ahora advertimos que siempre estamos dentro del objeto, que somos intimidad pura.

Mark Fisher advierte que la actitud de distancia cínica –el modo ideológico dominante de la izquierda– nos permite inmunidad contra cualquier forma de injusticia. Afirma, –siguiendo a Žižek– que la ideología capitalista consiste en "la sobrevaloración de la creencia en el sentido de una actitud subjetiva interna, distinta de las creencias que manifestamos con nuestra conducta (...) podemos fetichizar el dinero en nuestras acciones únicamente porque ya hemos tomado una distancia irónica con respecto a él en nuestras mentes". En esta medida, el cinismo de izquierda conduce al no-hacer-nada o en términos de Fisher, a una empalagante "interpasividad". Adoptar un metanivel, posicionado desde un hiperespacio cognitivo, ha sido el gesto intelectual por excelencia durante dos siglos: "yo soy quien cree, más que ellos. Creo en mi distancia, creo en los pobres tontos, creo que se engañan. Tengo una creencia acerca de la creencia: creo que creer significa agarrar algo lo más fuerte posible con mi mente". La tarea de la ideología capitalista no es tanto convencernos de algo como ocultar el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetivamente compartida. Ya que la esencia de la realidad es el Capital que, junto con la Naturaleza, existen en un etéreo más allá, mientras acá el petróleo se derrama, confiamos en que el más allá lo resolverá. Pero los hiperobjetos nos obligan a daros cuenta de lo que verdaderamente significa estar postrado al ras de la tierra:

ponen fin a la posibilidad de dar saltos trascendentales hacia el borde del cosmos porque advertimos que no hay lugar para posicionarse "fuera" de las cosas. Con los hiperobjetos debemos reconocer que la ideología no está sólo en nuestra cabeza operando exclusivamente en el nivel de nuestras creencias, porque mientras tanto, las cosas actúan por nosotros. Sintonizar con la rareza del hiperobjeto oblitera la idea de un "allá afuera" ubicado en el borde del universo, en un remoto Allá-Lejos. Ni siquiera hay borde. Los hiperobjetos ya están aquí. En esta medida ¿qué significa pensar una alternativa al capitalismo en la época de los hiperobjetos en la que la categoría de "afuera" se ha evaporado junto con las cataratas del Niágara? Si en las décadas de los 60 y 70 el capitalismo enfrentaba el problema de cómo contener y absorber las energías externas, ahora –como advierte Mark Fisher– el problema es exactamente el opuesto: habiendo incorporado cualquier cosa externa de manera en extremo exitosa, ¿de dónde puede venir un cuestionamiento serio?

3.

Los hiperobjetos ya están aquí. Para sintonizar con ellos, habría que habilitar un estilo de pensamiento que permita hacer frente a los desafíos que impone la existencia este nuevo tipo de entidad, más allá del polo subjetivo tradicionalmente asociado a la reflexión política, habría que imaginar, diseñar e intentar políticas de la intimidad, que reconozcan la clausura del "allá afuera". Como afirma Eduardo Viveiros de Castro, la naturaleza no puede ser el nombre de lo que está "allá afuera", puesto que no hay afuera ni adentro: afuera e nuestro centro y el cosmos es un denso tejido de adentros. Lo que tenemos desde el siglo XVI hasta el momento de los hiperobjetos, es como dice Morton "la verdad del copernicanismo: no hay centro y no vivimos en él". Parafraseando a Latour, la presencia de las cosas en la política plantea ciertas exigencias más allá del polo subjetivo tradicionalmente asociado a la reflexión política situado en el nivel de las creencias. A su vez, la presencia de la política permite llamar la atención sobre dominios no reconocidos en los que el poder funciona para perpetuar formas injustas de relación entre humanos y no-humanos, reconociendo la eficacia de las cosas mismas, así como la apertura de otros sitios de importancia política donde el reconocimiento de lo real es necesario, tal como el calentamiento global.

En la medida en que la política ha descansado en la distinción implícita del sujeto y el objeto como dominios inconmensurables, donde el objeto no es sino el vehículo de las representaciones humanas, se vuelven invisibles todo tipo de factores pertinentes a por qué los colectivos en los que participan los seres humanos adoptan la forma que tienen. Los significantes, los significados, los signos, los discursos, las normas y las narrativas se hacen cargo de todo el trabajo pesado para explicar por qué la organización social adopta la forma que tiene. Aunque no cabe duda de que todos estos organismos desempeñan un papel importante en la formación de colectivos que involucran a los humanos, este modo de distinción nos lleva a ignorar el papel de lo no humano y asignificante en forma de tecnologías, patrones climáticos, enfermedades, microbios, etc. Todas estas cosas y muchas otras desempeñan un papel crucial a la hora de configurar los mundos y lo hacen mediante la aportación de diferencias que, si bien llegan a estar imbricada con agencias significantes, no dejan de ser asignificantes.

En la medida en que nadie relacionado de manera significativa con nosotros estará vivo dentro de 24100 años (la medida de vida de plutonio), nuestras disposiciones cognitivas, éticas y políticas hacia el plutonio deben trascender el propio interés individual, reconociendo la inmanencia del pensamiento respecto de las cosas (en la medida en que no hay pensamiento que escape al hiperobjeto). Una teoría política activista que concentre todas sus energías en el domino signficante está condenada a la frustración en la medida en que se preguntará continuamente por qué sus críticas a la ideología no producen el cambio social deseado o pretendido. Las políticas de la intimidad deben superar la hipótesis del mundo dual de la Modernidad para defender firmemente la autonomía de los objetos, debe llamar la atención sobre dominios no reconocidos en los que el poder funciona para perpetuar formas injustas de relación entre humanos y no-humanos. "Las cosas se han reunido otra vez", advierte Bruno Latour, pero ¿qué cosas? "¿cosas en sí mismas? Pero están bien, muchas gracias. ¿Y cómo estás tú? ¿Te quejas de las cosas que no han sido honradas por tu visión? ¿Sientes que a esas cosas les falta la iluminación de tu conciencia? Pero si esta mañana te has perdido el galope de libertad de las cebras en la sabana, peor para ti; las cebras no lamentarán que no estuvieras allí, y en todo caso las habrías domesticado, matado, fotografiado o estudiado. Las cosas en sí mismas no carecen de nada, al igual que a África no le faltaban los blancos antes de su llegada".

CHAMA- NISMO ES- PECULATI- VO

Yani Solís

Cuentan que Albert Einstein a una edad muy temprana se preguntó qué vería si pudiera viajar junto a un rayo de luz. Una vida después, esa inquietud lo llevó a escribir la Relatividad General. Maxwell había demostrado que la luz es una onda electromagnética. Pero Albert sostenía que si pudiera viajar en paralelo y a la misma velocidad de la luz no vería una onda propagándose en el espacio libre; por el contrario, percibiría los valles y las crestas de la onda en un paisaje estacionario, fijo. Cien años después, en otras latitudes, Quentin Meillassoux, escribe Después de la finitud, una verdadera invitación a viajar a la velocidad del pensamiento por el espacio lógico wittgensteiniano.

Cuando se trata del pensamiento, la velocidad es un asunto de abstracciones. La capacidad de hacer juicios cada vez más abstractos es el motor que nos permite avanzar por las curvaturas espacio-temporales de las irrefutables masas de certezas lógicas. Esta habilidad de acceder a unidades sintéticas cada vez más abarcadoras –habilidad de la cual incluso Kant reconoció desconocer su origen– es precisamente la propulsión que puede hacernos escapar de la fuerza gravitatoria cercana a los grandes sistemas de pensamiento.

Ya subidos en la nave especulativa, Meillassoux, en principio, nos propone un viaje agradable hacia el pasado en busca de cierto archifósil, el cual parece estar conectado con nuestro futuro. “Finalmente, vamos a legitimar el discurso de la ciencia”, indica el filósofo. “Pues bien, vamos a ello”, responde el lector, abrochándose el cinturón sin sospechar que dentro de muy poco su mente va a retorcerse y comprimirse hasta transformarse en el mismo espacio-tiempo lógico de la correlación.

El ensayo es un viaje hacia el absoluto y por ello inicia su rumbo en la física newtoniana del universo kantiano: solo podemos conocer las cosas en tanto fenómenos que aparecen ante nuestra conciencia. Aquí, el tiempo es absoluto por lo que la velocidad de abstracción es una sola y para todos, la misma. Uno a uno van apareciendo los elementos del sistema. Frágil y empalidecida, la correlación débil es un planeta de pocas pretensiones. Su ley consiste, nos advierte Meillassoux, en que aunque no podemos alcanzar la cosa en sí, al menos podemos pensarla. La Ciencia vive allí; en silencio y sin pretensiones teje y desteje sus acuerdos intersubjetivos. Al final del viaje, con su carro de fuego y su corona de absoluto, a este mundo volverá el filósofo a impartir su justicia. Yo no lo acompañaré.

No tan lejos de estas coordenadas, la correlación fuerte impone su tamaño, es el Júpiter del sistema. Aquí, la cosa en sí no existe y, siendo el Ser contradictorio, jamás podremos acceder a él con nuestras precarias naves aristotélicas. Como dos melancólicas lunas, Heidegger y Wittgenstein orbitan alrededor de esta terrible certeza lógica. Sí, es imposible pensar una contradicción, pero no hablar de ella o incluso experimentarla. La correlación fuerte en su versión fideísta es el gobierno solapado de los absolutos religiosos. Tres asteroides nos pasan muy cerca: ¡Hay Dios! ¡Hay vacío! ¡Hay contradicción!



Cuando uno se había acostumbrado a esos sutiles cambios de velocidad, la nave acelera de forma inesperada. Entonces, el avión me pega al asiento y por la ventanilla veo que el escenario ha cambiado dramáticamente. Estamos en el Imperio Galáctico de la Multiplicidad Deleuziana. Aquí, el tiempo es relativo para cada observador; aquí, todo se mueve y deviene. Se trata de la segunda decisión del modelo fuerte. ¡Larga vida a la correlación! Dado que la cosa en sí es impensable e incognoscible, mejor es olvidarse de ella y ofrecer la voluntad a la suprema relación sujeto-objeto.

Enormes masas ontológicas atraen a observadores cuyas capacidades de abstracción no pueden (o no desean) superar la fuerza gravitatoria con la que son obturados y reterritorializados. Aquí todo se mueve a diferentes velocidades, pero bajo el inviolable axioma de que nada puede viajar más rápido que la velocidad absoluta de la correlación. Es el movimiento que nunca acaba, el texto sin centro de Derrida, el universo sin éxtasis de Deleuze, el mundo de las mil mesetas y ni una sola cumbre, la condena de los mil sexos y ningún orgasmo.

El cosmos del Devenir parece infinito, y con cada multiplicidad aumenta la temperatura del espacio lógico. Una cosa se convierte en otra cosa y luego en otra y en otra... Sin punto fijo, mi mente comienza a dar vueltas.

El pecho se agita y aparece la ansiedad. A esa aceleración, la realidad se vuelve cada vez más asfixiante. Los pensamientos giran en torno de una fuerza centrípeta colosal. Máquina de segmentación, ontologías, creencias, opiniones, pensamientos, identidades, colectivos, revoluciones, políticas... De repente, todo es tragado silenciosamente por un ser pesadillesco: el agujero negro de las diferencias. ¡Oh! parece que no podré superar esta instancia del ensayo, pues mi cerebro va a derramarse rizomáticamente y, sumado a esto, Meillassoux ha puesto en marcha la última aceleración.

En el momento más crítico de su demostración formal, habiendo sin duda desintegrado a varios lectores en el camino, el filósofo regala a los sobrevivientes la metáfora del agujero negro, punto del espacio lógico donde la densidad de lo múltiple se condensa tanto que finalmente hace colapsar la correlación. Entonces, ante mis ojos impávidos soy testigo de lo imposible. La violencia del impacto logra tornar la mirada y aquello que parecía un límite finalmente se revela como certeza. A partir de aquí, el absoluto no es el Ser contradictorio, sino la misma contradicción.

Los motores se apagan, esto es la Factualidad. Ya no hay más aceleraciones. Y es que la Factualidad no es una velocidad sino el horizonte mismo del agujero negro de la correlación. El absoluto especulativo: ser ilógico, destructor sistemático de todo devenir. La supresión de toda dimensión de alteridad nos ofrece un paisaje estático de la cosa que ya contiene en sí aquello que no es. Hoy sabemos, gracias a la física teórica, que la entropía de un agujero negro es proporcional al área de su superficie. Esto quiere decir que allí la información ya no tiene volumen; no hay espacio vacío entre las cosas y la gravedad se transforma en una información más de la pantalla. Los expertos en agujeros negros llaman a esta condición "el principio holográfico" porque una superficie de dos dimensiones es capaz de codificar información con volumen y movimiento. Tal como predecía Einstein, cuando alcanzas la velocidad de la luz todo parece fijo y plano.

El mundo relativista se me proyecta sobre la pantalla sin relieve de la contingencia radical. No más mesetas, no más velocidades, no más diferencias. Desde el holograma de la contingencia radical, las cosas están quietas aunque albergan en sí la codificación de su movimiento, velocidad y volumen. Como cuando vemos una película, podemos enamorarnos, asesinar, tramar guerras y encuentros, inventar cosas y destruirlas, dormirnos e iluminarnos, pero todo eso desaparece en cuanto concluye el film, porque solo la pantalla es real.

El ensayo continúa. Como un pez cuántico y cósmico, veo a Meillassoux sumergirse nuevamente en las aguas vertiginosas del agujero negro. Él tiene un acto más en el que actuar, una nueva aventura relativista de una vieja historia ptolomeica. Y aunque yo ya no lo sigo, siempre le estaré agradecido. Con admiración lacrimógena lo veo zambullirse y perderse.

Ya a solas, confirmo que mi cerebro se acostumbra rápido a la antigravedad. Voy a quedarme un poco más aquí, fuera del pensamiento, en los bordes holográficos de la filosofía. Viveiros de Castro cuenta que los chamanes amazónicos tienen la habilidad manifiesta de cruzar las barreras corporales y adoptar perspectivas aloespecíficas de otros individuos. Me pregunto si en alguno de esos universos que aparecen y desaparecen en la contingencia radical e inmóvil de la cosa en sí será factible operar un cambio de percepción análogo, una suerte de chamanismo especulativo a través del cual podamos adoptar dos perspectivas simultáneas: tener los pies anclados en el punto de vista relativo de la múltiple existencia y la luz de nuestro entendimiento fija en la neutra pantalla del absoluto.

Tener los pies anclados en el punto de vista relativo de la múltiple existencia y la luz de nuestro entendimiento fija en la neutra pantalla del absoluto.



EL ALMA
ES UNA
PIEDRA

Santiago Ciordia

Descubrir puede ser sencillamente el acto de quitar algo que cubre y no necesariamente acceder a lo que hay detrás. Uno puede descubrir con los ojos vendados (...) Se puede descubrir algo que nadie puede ver.
Juan Cárdenas

Ya verás / Las hojas en el aire pueden inquietar / Formas que se buscan / Pero en calma / La noche / ha de brillar / Tal vez.
Luis A. Spinetta - Roberto Mouro

Objetos raros, cosas imposibles, sacadas de otro tiempo. La voz de su amo. Por ejemplo en Mark Barraud: la pintura de un perrito que oye imantado la voz de su difunto amo en un gramófono. Funciona como un circuito electromagnético: el drama del perro se expresa en un plano de tensiones donde circula energía que se perderá infinitamente en una trágica descarga a tierra. La distribución de los cuerpos en un triángulo oculto y la paleta de colores. Una historia quebrada, fragmentada, una oposición de fuerzas que engendra nuevas oposiciones, fugas.

No importa lo mucho que nos abismemos en el cuadro, algo en él rechaza nuestra mirada. El enfoque clínico, transparente, cegador, de las luces eléctricas, velan el desciframiento que propicia la oscuridad: sólo se puede leer a oscuras, como quien pone su tacto, su gusto, su olfato a leer en un quipu –esas cuerdas de lana, con nudos, que las civilizaciones andinas usaban para almacenar información-. Si la luz quirúrgica nos obnubila, solo nos queda “avanzar” encomendando el alma al camino, al borde mismo de las tinieblas, confiando en el mínimo fulgor estable que nos depara el brillo antiguo de las piedras. Ahora podemos empezar a descifrar algo, a remover capas, una detrás de otra, hasta comprender que las cosas remiten a otras o devienen otras, desbordando hacia los márgenes de la percepción y la memoria. Solo ahora vemos el cuarto de máquinas del paisaje, sus engranajes, su complejo sistema de apariencias, eso que de día nos parece tan bonito, tan inmóvil. Solo ahora vemos los guiños que los objetos nos hacen pidiendo ayuda para salir de una situación comprometedor, pero en vez de descifrarlos permanecemos hechizados observando esta extraña faceta. Si la luz vuelve de golpe, estamos expuestxs, equivocadxs.

En nuestro andar nocturno, el chorrillo lumínico de una linterna sorprende e inmoviliza al follaje, que se retuerce de disgusto por la fealdad de la luz; también el sonido puede perturbar: a plena luz del día, el vaivén del viento en el maizal parece fingido, artificioso, después de un bocinazo. Resulta inquietante cómo cambian los espacios después de un ruido estridente. En lugar de oponerse a las fuerzas, a veces, las cosas se dejan atravesar y vibran en silencio. Tal es su papel: reinstaurar el silencio, operar en secreto. Podríamos no advertir que somos marionetas aún de los objetos que creemos controlar. El país de la pulsión de muerte, por su parte, nos envía señales, voces del inconsciente, a través, por ejemplo, de un tocadiscos, cuando acercamos su púa a la superficie del vinilo y sintonizamos inesperadamente una emisora random donde el machismo cuenta sus chistes.

Ninguna explicación psicológica para nuestra conducta. Debemos buscar el alma en otra parte.

Párrafos de un apresurado collage de imágenes-pensamiento a partir de la lectura del libro de cuentos-ensayos de Juan Cárdenas Volver a comer del árbol de la ciencia. Un libro que podría, quizás, ser leído como una serie de experimentaciones filosóficas, tanteos que narran un murmullo sensorial, desde una perspectiva donde “la razón y la sensibilidad se confunden y forman una sola máquina perceptual”. Un conjunto de relatos que tal vez insinúen una fórmula que nos ayude a imaginar cómo sería asumir aquella propuesta de Timothy Morton a entrar “en sintonía con la rareza de las cosas”. Recordemos que, para Morton, la Tierra está en un gran problema debido a las consecuencias de la filosofía encarnada por los humanos dentro de la vida moderna. Al igual que Latour, el teórico inglés plantea que ella presenta dos opciones: o bien hay una esencia oculta (relaciones sociales, mecanismos pulsionales inconscientes, átomos, evolución, etc.) que se esconde tras las apariencias, o bien no hay esencia alguna. La propuesta –a la que no deberíamos, según entendemos, llamar “superadora”– es que “hay una esencia, y está justo aquí, en el objeto resplandeciente con sus cualidades incluso en retirada”. Parece como si la objetualidad fuera un estar escapando hacia los márgenes de lo perceptible hasta perderse. La consecuencia es que toda perspectiva está constitutivamente extraviada.

La extrañeza es una condición del ser de las cosas, algo que hace temblar desde dentro nuestros conceptos. Esto debería, en un mismo movimiento, liberarnos y aterrorizarnos, en un potente efecto siniestro que, a su vez, abre una nueva era de investigación y una nueva ética: algo comienza después del fin del mundo. Es la perspectiva del no-yo, que nos acerca a la muerte, al futuro, a lxs otrxs. Estamos habitados por esos elementos al tiempo que los habitamos. Somos extrañxs para nosotros: nuestra intimidad con la Tierra. “Hemos perdido el mundo, pero ganamos un alma; las entidades que co-existen con nosotros empujan en nuestra conciencia con más y más urgencia”. Pero ¿Qué sería, en este caso, un alma? Sin dudas no una cosa que piensa, ontológicamente escindida, ni la idea correspondiente a un cuerpo, ni tampoco una sustancia inmortal atrapada en la carne. Tampoco sería en lo más mínimo un marco conceptual. Si el alma es lo que nace cuando perdimos el mundo como fundamento que da sentido a los acontecimientos, entonces el alma es la intimidad, la conexión con los demás existentes, aquello que entrama el ser de las cosas dirigiendo la conducta.

Los conceptos que dan marco teórico a esta ética, resitúan el a priori trascendental kantiano en los objetos, los cuales emiten zonas –espacialidad, temporalidad– dentro de las cuales es posible actuar, condicionamientos inter-objetivos, directivas. Pero ¿qué pasa cuando lo que nos condiciona o dirige es en sí mismo un enigma? El conocimiento de las cosas incrementa nuestra extrañeza. De hecho, es la lógica interna de la ciencia y no nuestros esfuerzos, lo que, siempre siguiendo a Morton, llegó a cierto límite inaugurando este nuevo capítulo de la historia.

¿Cómo nos guía lo raro? Según Mark Fisher, lo raro consiste en un tipo de perturbación que tiene lugar a partir de la presencia de algo erróneo, algo que no debería estar ahí. Pero si lo erróneo está ahí, debemos advertir que el error no está en la cosa: lo erróneo no es erróneo. Son en cambio nuestras concepciones, las categorías que usamos para dar sentido al mundo, las que están equivocadas. La actitud del “frente de modernización” (Latour) sería quizás reformular aquellas categorías en virtud de ese elemento extraño, otorgándole un sentido que permita conocerlo.

Pero no parece ser la única actitud posible: la idea de “sintonizar” rebasa y tal vez integra lo que solemos llamar el conocimiento. Cuanto más conocemos una cosa, más extraña nos resulta. Cuanto mayor es la sensación de extrañeza, de perturbación, incluso de irrealidad, más realidad podemos atribuir a la fuente de dicha sensación, ya que lo real del objeto se sustrae a toda relación (Harman). La “realidad” funcionaría en este caso como aquello que cabe en nuestras categorías. Lo Real es el ser de las cosas, al que nuestros conceptos e intereses tienen sin cuidado.

Fisher aborda lo raro en la obra de Lovecraft apuntando que la fascinación por lo raro que termina por destruir a los personajes de sus historias. Describe el fenómeno como algo que mezcla dolor y placer, y lo acerca al concepto psicoanalítico de goce. Algo similar podemos ver en *Un verdor terrible*, obra literaria inclasificable de Benjamin Labatut: los científicos sienten horror ante las consecuencias materiales y filosóficas de sus descubrimientos. La singularidad de Schwarzschild, por ejemplo, se lleva puestas todas las intuiciones (existentes aún hoy, podemos decir) sobre la realidad. Ser demasiado realista, asumir la perspectiva tranquilizadora del realismo ingenuo, no es conducente para descifrar el enigma de las cosas: es preciso sacarse los ojos para ver. Es que no se trata simplemente de ver objetos en el mundo que habían pasado inadvertidos: la realidad misma, el mundo, entra en cuestión en el choque con lo Real.

Un niño ha quedado al cuidado de una amiga de sus padres, los cuales huyen del terrorismo de Estado, en un barrio cerrado de Bogotá. Se siente libre, más libre que nunca, pese a la condición de no estar autorizado a salir a la calle, de pronto ve la puerta abierta y huye extraña e inesperadamente. Pero como sucede en los relatos de Cárdenas, no es la psicología el motor de la acción. Hay un cierto materialismo en el relato: lo que antecede al movimiento sorpresivo no es un pensamiento o deliberación, sino una descripción de los objetos que afectan o circundan la percepción del personaje. Entre otras cosas, “el cerro de Guadalupe, tocado con una telita de neblina, era como un gigantesco morro de criptonita, del que salían y entraban pájaros”. No se aclara la relación que estos elementos tienen con la conducta, todo aparece como una pura contingencia.

Los objetos son mensajes encriptados, señales del futuro, alusiones a una realidad que a su vez son la esencia misma de lo real. El universo está fragmentado en entidades discretas, de lo contrario no existiría el movimiento. Todo muy raro, pero ¿y si así son las cosas? ¿Abandonamos el comportamiento ideológico o reforzamos la magia espectral de los objetos potenciando nuestro fetichismo? Si una ontología no nos conviene ¿podemos abandonar sus exigencias? ¿Hemos perdido la crítica al neutralizar la distinción entre apariencia y realidad? ¿Podemos encomendar el alma al camino, al filo de las tinieblas, para sintonizar con la rareza de las cosas? ¿Es deseable? ¿Dónde está el deseo?

Como expresa Morton a propósito de ciertas imágenes, la niebla acentúa la intimidad, su inquietante insignificancia obliga a la perturbadora experiencia de la cercanía. Posiblemente la razón es que desaparece el fondo, todo se desplaza a una única dimensión. Desaparece, en una palabra, la categoría de mundo. La filosofía encarnada por el capitalismo es la de la Naturaleza como "plaga gris", una metáfora tomada de la pesadilla futurista de un universo exterminado por nanorobots que se reproducen hasta colmar el espacio. La plaga gris debe ser transformada y es un concepto vacío, una pura abstracción: lo que entra por la puerta de la fábrica, leña, mano de obra, tuercas. Sólo será algo y valdrá algo cuando el trabajo genere valor convirtiéndola en mercancía. La criptonita, por su parte, es un material compuesto de kriptón, cuya etimología nos lleva a la idea de lo oculto: es lo que debilita a Superman, y es la "plaga verde" que acabó con los Kryptonianos. La filosofía de Superman debe ser trascendida por una ética que abandone la idea de superación, la búsqueda de "lo meta", y se haga amiga de la criptonita, como el niño que se perdió en las calles de Bogotá en el final de ese relato quebrado. No hay "más allá", todo está envuelto en la misma niebla como en las alas de un insecto enorme.

Los objetos son mensajes encriptados, señales del futuro, alusiones a una realidad que a su vez son la esencia misma de lo real. El universo está fragmentado en entidades discretas, de lo contrario no existiría el movimiento. Todo muy raro, pero ¿y si así son las cosas? ¿Abandonamos el comportamiento ideológico o reforzamos la magia espectral de los objetos potenciando nuestro fetichismo? Si una ontología no nos conviene ¿podemos abandonar sus exigencias? ¿Hemos perdido la crítica al neutralizar la distinción entre apariencia y realidad? ¿Podemos encomendar el alma al camino, al filo de las tinieblas, para sintonizar con la rareza de las cosas? ¿Es deseable? ¿Dónde está el deseo?



Arqueologías del porvenir es un proyecto que se desarrolla en el Programa de Estudios en Teoría Política radicado en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Excavadores

Agustina Piumetto
Alfonsina Santolalla
Carmina Frankel
Cielo García
Constanza Filloy
Emmanuel Biset
Gonzalo Gutiérrez Urquijo
Isabel Naranjo
Jazmín Acosta
Leandro Segura
María Gorjón
Mariano Gordillo
Nicolás Pohl
Pablo Pachilla
Pedro Sosa
Ramiro Galarraga
Santiago Ciordia
Sofía Benencio
Yanina Solís

Agradecemos a quienes de distintas maneras han participado en la construcción de nuestro proyecto durante este año.

A quienes brindado sus voces a Simbiosis: Facundo Nahuel Acosta, Sabrina Yáñez, Florencia Bergallo, Tomás Alzogaray Vanella, Cristian Senyk, Michelle Conte-Grand, Diego Fabián, Eduardo Piovano, Miguel Juri, Yeni Villafañe y Marina Llaó. A la Radio Eterogenia del Centro Cultural España Córdoba.

A quienes integran [Cosmografías - Red Iberoamericana de Ontologías Posthumanas](#).

Al archivo fotográfico de Carmina Frankel y Agustina Piumetto.

A quienes han sumado sus exploraciones a las nuestras a través de las diferentes actividades organizadas.

A quienes apuestan por las composiciones colectivas.

www.arqueologiasdelporvenir.com.ar

estudios.teoriapolitica@gmail.com

[Web](#) • [Facebook](#) • [Youtube](#) • [Instagram](#)