



# POSNATURALISMOS

PABLO PACHILLA (ed.)

RAGIF EDICIONES

# POSNATURALISMOS

PABLO PACHILLA (ed.)

# POSNATURALISMOS

PABLO PACHILLA (ed.)

Serie

**Investigaciones posnaturales**

Dirigida por PABLO PACHILLA

Descarga gratuita:

[www.posnaturalismos.com.ar](http://www.posnaturalismos.com.ar)

[www.ragifediciones.com.ar](http://www.ragifediciones.com.ar)

**RAGIF** EDICIONES

---

Posnaturalismos / Pablo Nicolás Pachilla ... [et al.] ; editado por Pablo Nicolás Pachilla. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2023. 184 p. ; 21 x 15 cm. - (Investigaciones posnaturales / Pablo Pachilla ; 1)

ISBN 978-987-48998-3-5

1. Filosofía Contemporánea. I. Pachilla, Pablo Nicolás, ed.  
CDD 199.82

---



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIguual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

DISEÑO: Vanina Steiner, Pablo Pachilla y Midjourney

DISPONIBLE EN:

[www.ragifediciones.com.ar](http://www.ragifediciones.com.ar) y

[www.posnaturalismos.com.ar/](http://www.posnaturalismos.com.ar/)

Este libro es fruto del grupo de investigación en filosofía "Debates actuales en torno al posnaturalismo" (PICT 2019-01216), dirigido por Pablo Pachilla y radicado en el Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Universidad de Buenos Aires. Su existencia fue posibilitada por el programa de Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Agencia I+D+i) en articulación con el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), ambos organismos del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la República Argentina.

Un imperativo acuciante para la filosofía en estos tiempos es el no caer en un uso acrítico y fetichista de terminología neo-escolástica. Un término no necesariamente es un concepto. Para que se vuelva tal, es preciso articularlo en sí mismo y con otros conceptos. Entonces, ¿por qué usar la palabra que da título al libro? *Posnaturalismos* no es un concepto, sino un índice de ciertas direcciones que relampaguean en el presente y una señal hacia tierras nunca prometidas. En principio, lo hacemos designar una diversidad de perspectivas en las que se cuestionan, desde diferentes ángulos, las clásicas antinomias entre naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, naturaleza y artefacto, naturaleza y humanidad, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia y naturaleza y política. Una política verde teñida de flúor. Micorriza creciendo junto a un cartel de neón. El término presupone la existencia del *naturalismo*, es decir, de un pensamiento que tiene como eje ordenador el concepto de naturaleza. Pero el concepto de naturaleza nunca viene solo: es siempre la mitad de un dispositivo doble conformado por las dualidades mentadas. A lo que se opone un posnaturalismo es a este tipo de divisiones binarias, más allá de la carga axiológica variable —ya sea que se piense lo humano o la civilización como superior, y la naturaleza como aquello a ser conquistado, domesticado o espiritualizado, o bien que se piensen la técnica y el artefacto como el mal que vendría a interrumpir la armonía natural—. Un posnaturalismo se distancia así no sólo del "humanismo occidental", sino también de cualquier purismo que pase por alto la artificialidad de lo natural y la naturalidad de lo artificial. Si estamos en contra de los organismos genéticamente modificados, que no sea porque "no son naturales". Si se quiere usar "Naturaleza" en el sentido spinoziano nadie alzaría la voz, pero no es seguro que habitualmente se logre articular conceptos de tal modo que construyan un puente consistente hacia esa inmanencia absoluta.

## ÍNDICE

- 11 **Introducción. La filosofía y sus otros: antropología y biología en el debate contemporáneo**  
PABLO PACHILLA
- 51 **Narrativas de la crisis ecológica: entre el Capitaloceno y la Transmodernidad**  
AGUSTINA MARÍN
- 65 **Heidegger y Latour. Reparos sobre la noción de mundo ante el Nuevo Régimen Climático**  
TADEO GONZÁLEZ WARCALDE
- 83 **La esfinge del Antropoceno. Emergencia semiótica y dinámica en Eduardo Kohn y Terrence Deacon**  
ESTEBAN COBASKY
- 105 **La mirada de los animales amerindios. Entre el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro y el animismo de Philippe Descola**  
GERMAN E. DI IORIO
- 123 **Deleuze, maquina-órgano y reproducción asistida**  
GEORGINA BERTAZZO
- 135 **Teoría del valor: aritmética vs. relaciones de flujos. Cruces entre *El Anti-Edipo* y *El capitalismo en la trama de la vida***  
GONZALO SANTAYA
- 149 **Deleuze en Moore y Moore en Deleuze: ontología-producción y reproducción económica y familiar en el capitalismo**  
RANDY HAYMAL ARNES
- 161 **Yendo de la casa al cosmos**  
JUAN MANUEL SPINELLI
- 179 **Sobre lxs autores**

# Introducción

## La filosofía y sus otros: antropología y biología en el debate contemporáneo

Pablo Pachilla

### I. ¿A quiénes les prestamos atención?

En los últimos años, la filosofía ha sido “invadida” por saberes y disciplinas ajenas. La “contaminación” de la filosofía con sus otros no es desde luego una novedad, sino que es intrínseca a la filosofía misma. Lo que sí es una novedad es cuáles son esos otros saberes a los cuales la filosofía apela o, para decirlo desde la otra perspectiva, esos saberes que tienen una pretensión a la filosofía. En este sentido, quisiera mapear la situación actual, mostrando que, si en otros tiempos la matemática, la teología o la lingüística establecieron una relación esencial con la filosofía, hoy la escena filosófica se encuentra disputada principalmente entre la antropología y la biología. Extraer las consecuencias de este diagnóstico parece una tarea indispensable para entender el lugar actual de la filosofía.

Por un lado, el llamado “giro ontológico” de la antropología le da un lugar primordial a pensamientos que implican una epistemología distinta a la de la tradición hegemónica europea. Son particularmente los conceptos de *perspectivismo* y *cosmopolítica* los que trastocan el supuesto de que el mundo es *uno* y *el nuestro*. Mientras que, desde este punto de vista, el pensamiento de otros sujetos de a pie —por lo general humanos habitantes de un colectivo distinto al del etnógrafo— se vuelve fundamental, no deja de ser relevante el punto de vista clásico —dentro de la tradición mal llamada “occidental”— que valora especialmente las construcciones teóricas *científicas*. Ahora bien, dentro de las teorías científicas, son en

particular las ciencias de la vida las que han tomado protagonismo en los debates filosóficos de los últimos años: por un lado, a partir de una atención al *a priori* histórico-material, a nuestras condiciones de posibilidad que no dejan de ser *empíricas*,<sup>1</sup> así como por la posibilidad —llevada a un nuevo nivel por la biología molecular— de correr nuestros “fundamentos naturales” a través de biotecnologías; por el otro, a partir de la posible importancia ético-política de nociones como la de simbiosis, holobionte o transferencia genética horizontal, que sugieren una ruptura con la concepción jerárquica del mundo de la vida no-humana.<sup>2</sup>

En ambas tendencias hay una relación intrínseca con la ontología, con una diferencia importante: mientras que las ciencias naturales pretenden en buena medida *reemplazar* la ontología, la antropología se la *apropia*. La diferencia parece sutil en términos abstractos, pero significa concretamente esto: si alguien le preguntara a una limnóloga o a un micólogo por la ontología, responderían de inmediato que ellos no tienen nada que ver con eso,

---

1. Retomando la observación de Scott Lash con respecto al aplanamiento (*flattening*) entre lo empírico y lo trascendental en las formas de vida tecnológicas en contraposición con la verticalidad de dicha relación en las formas de vida modernas, Flavia Costa escribe: “En las formas de vida anteriores, el término trascendental subyacía al empírico: el inconsciente en el psicoanálisis; la infraestructura en el marxismo; el significado oculto de la intención expresiva del artista en ciertas teorías del arte. En suma, las «estructuras profundas» operaban sobre las superficies, que constituían, a su vez, las puntas del iceberg de la verdad. En las formas de vida infotecnológicas, en cambio, el término trascendental y el empírico entran en aplanamiento o desdiferenciación.” Costa, Flavia, *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, Buenos Aires, Taurus, 2021, p. 122.

2. En la misma línea se ubican, por ejemplo, la discusión sobre si es más adecuado un modelo arborescente o uno rizomático para graficar la historia de la vida, o el interés por la ausencia de una autoridad central en sistemas complejos. En este sentido, Bennett escribe: “Contrariamente a los sistemas simples que obedecen a una causalidad lineal y a los enormes sistemas cuyo funcionamiento queda mejor descrito en términos de probabilidad estadística, los sistemas de «complejidad organizada» se caracterizan por poseer patrones autoorganizadores generados desde abajo hacia arriba, donde ningún elemento individual cumple la función de una autoridad central o superior.” Bennett, Jane, *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2022 [2010], p. 234. Si bien en los últimos años las ciencias de la vida fueron protagonistas, preguntas similares pueden plantearse para otras disciplinas: ¿hay alguna diferencia, para la ética o la política, si los modelos no-lineales son más ajustados que los lineales para describir sistemas de cualquier tipo? ¿Tiene consecuencias en este sentido el hecho de que geometrías no-euclidianas describan mejor el universo que la euclidea? ¿Y si, en lingüística, tomamos partido por Chomsky o por Labov, se sigue de ahí una bifurcación en los modos de ser y de ser-con-otrxs?

mientras que un antropólogo actual puede responder que está haciendo ontología, clasificando tipos de ontología o descolonizando la metafísica occidental. Son los filósofos los que hacen filosofía con la biología, pero son los propios antropólogos los que hacen filosofía con la antropología.

## II. El giro antropológico de la ontología

¿Por qué lxs filósofxs les estamos prestando tanta atención a ciertxs académicxs formadxs en antropología, que escriben textos en los cuales se relacionan con la ontología de un modo muy cercano, reconfigurando incluso su sentido? La respuesta es puramente epocal, y concierne a la aparición del llamado “giro ontológico de la antropología”, que consiste en algo así como una adopción antropológica de la ontología. ¿Cómo la adopta? Hay distintas maneras de hacerlo. Pero todas, en definitiva, pretenden decir algo de la realidad en cuanto tal, del ser del ente, o como cada quien prefiera formular su definición favorita de la ontología.<sup>3</sup> Podríamos pensar que el hecho de que otra disciplina adopte nuestra postura es como si un intendente apoyara nuestra candidatura a la provincia. Pero es más que eso. Porque los antropólogos pretenden redefinir lo que se entiende por “ontología”. Esto no es la estética baumgartiana adoptando los principios racionalistas de la escuela leibniziana. Es más bien una bifurcación, donde la única realidad ya no es la verdad, sino algo que se dirime ante todo en el encuentro con la alteridad implicado en la existencia concreta.

La primera reacción defensiva, casi automática, de quien viene de la filosofía es pensar: están confundiendo la empiria con la verdad, la *doxa* con la *episteme*; están mezclando lo que la gente piensa con cómo son las cosas. Y es verdad en un sentido. El problema está en cómo concebimos la relación entre lo que la gente piensa y cómo son las cosas *realmente*. “¿Cuánta importancia le deberíamos dar a lo que piensa el populacho? Esas gentes ignorantes...” Ese es el momento en el que entra en juego la

---

3. Según Holbraad y Pedersen, lo característico del giro ontológico es que “el problema epistemológico de *cómo uno ve las cosas* es virado hacia la pregunta ontológica sobre *lo que hay* para ver en primer lugar” (Holbraad, Martin y Pedersen, Morten A., *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 5). Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

política, y por lo tanto la ética, antes que la epistemología. Es una decisión o una inclinación —poco importa— la de prestarle atención a lo que dicen otras personas, otros pueblos y, en algunos casos, hasta otros existentes no humanos, tanto vivientes como no vivientes —en estos últimos casos, desde luego, “lo que dicen” se vuelve más problemático que lo habitual—. Este interés no está presente en el linaje epistemológico de la ontología, acaso representado paradigmáticamente en lo que se dio en llamar “realismo especulativo”, pero también en la mayor parte de la filosofía llamada analítica.

¿Pero cómo concebimos, qué estatuto le damos, a lo que dice la gente? ¿Cómo saltamos de ahí a la realidad? La pregunta presupone que la realidad es algo diferente de lo que dice la gente; esto suena completamente plausible, porque —como bien sabemos— la gente muchas veces se equivoca. Lo que la gente piensa no necesariamente es verdad. Hay allí un presupuesto evidente que es que la ontología se rige por la teoría del conocimiento. La *ratio cognoscendi* nos conduce a la *ratio essendi*. Es la herencia de Descartes, de la Ilustración, etc. Pero es también la herencia griega, o al menos cierta herencia griega, precisamente *una de las dos* que los iluministas ubicaron en el corazón de la filosofía. La otra es la política. Si vamos a las raíces, hay que decir que incluso para Kant la práctica viene antes que la epistemología. De ahí que en su esclarecedor opúsculo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” infiera el derecho y la posibilidad de conocer a partir de la necesidad para el pensamiento de orientarse.<sup>4</sup>

¿Pero cómo es eso? ¿Le dan más importancia a la “filosofía práctica”, cuando todos sabemos que primero viene cómo conocemos el mundo, y luego de ahí tenemos que inferir todo lo demás? Es un buen punto. El problema es que ahí se puede abrir el modo en que se comprende “cómo conocemos el mundo”. Pienso que la formulación correcta, siguiendo la tradición cartesiana —cuyo máximo exponente del siglo pasado es sin duda Husserl— sería “cómo *experimentamos* el mundo”. Son las dos líneas clásicas de la interpretación de Kant: lo que nos interesa, ¿son las condiciones

de posibilidad del conocimiento (Hermann Cohen) o las de la experiencia (Husserl)? Cohen —padre fundador de la tradición exegética kantiana aun hoy hegemónica— hace equivaler ambas (*Erfahrung* es *Wissenschaft*),<sup>5</sup> y por lo tanto la experiencia queda reducida al conocimiento, palabra que entendemos, de acuerdo a los preceptos de nuestra época, como sinónimo del pleonasma “conocimiento científico”. Y no se trata necesariamente de poner en cuestión eso. El punto es que tal vez haya más.

Si partimos de la vertiente husserliana según la cual el concepto de *experiencia* es distinto y más “originario” —uso la palabra a regañadientes, pero se entiende a qué me refiero— que el concepto de *conocimiento*, la relación con la ciencia es sin duda fundamental, pero no lo es menos nuestra relación con lxs demás —la cual, como no podría ser de otra manera, es compleja, llena de matices y muchas veces tensa y conflictiva—. Qué hacemos con ese conflicto es también un problema fundamental, al menos al mismo nivel que la pregunta por la verdad. Y las cosas se complican porque esos conflictos pueden llevarnos a plantear en otros términos la pregunta por la verdad.

Creo que ahí hay un punto de bifurcación entre dos tendencias dentro de la filosofía contemporánea, una más ligada a la política y otra más ligada al conocimiento. En ese sentido, pueden distinguirse dos herencias distintas en esta disyuntiva: las tradiciones que voy a llamar *epistemológica*, por un lado, y *política*, por el otro. El “giro ontológico de la antropología” se inserta en este contexto, y, evidentemente, juega para el lado de la política, ya que pone la relación con los demás en primer plano. Dado que su primer movimiento es ese, la epistemología queda en segundo plano o, mejor dicho, la epistemología moderna queda puesta en cuestión. Esto implica ciertamente un “giro” para la antropología, pero no menos para la ontología. Su diferencia con la fenomenología, asimismo, es fundamental para entender las mutaciones en la situación de la filosofía: no se trata en estos casos de la experiencia en primera persona, sino de la experiencia *de otros*. La *epojé* se ve redireccionada: lo que se pone ahora entre paréntesis es el supuesto de que el mundo real sea el nuestro y no, precisamente, el de esos otros. Como veremos, los nuevos abordajes en torno a la biología,

4. Cf. Pachilla, Pablo, “El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano „das Recht des Bedürfnisses der Vernunft“”; en Sandra Palermo y Mariano Gaudio (eds.), *El idealismo en debate. Teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF, 2021, pp. 85-97.

5. Cf. Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 (2<sup>da</sup> ed.).

a pesar de su anclaje científico, también pueden enmarcarse en la tradición política.

El “realismo especulativo”, por su parte, siguió sin duda la tradición epistemológica, aunque tal vez equivocando su rumbo en cuanto a la ciencia elegida: en efecto, acaso por estar anclado en la física clásica y en nociones demasiado dualistas de la temprana Modernidad, quedó muy lejos de los problemas centrales actuales, envejeciendo prematuramente. Si bien inyectó una bocanada de aire fresco al rechazar la identificación entre lo real y su aprehensión por parte de los humanos, un proyecto cuya ambición fue pensar un mundo *sin* sujeto no parece tener mucho futuro en un mundo cuya tarea principal es reinventar la subjetividad. En efecto, es claro, en estas épocas pos-pandémicas, que la pregunta de Jean-Luc Nancy “¿quién viene *después del sujeto?*” se nos presenta reformulada: ¿quién es sujeto? El sujeto murió solo para quienes lo pensaban como humano y “occidental” —es decir, europeo o europeizado—. De las lombrices a los holobiontes, de los ensamblajes a los terrestres, la subjetividad parece más viva que nunca —o, en todo caso, está teniendo una segunda vida—. Pero hay un segundo problema con esta corriente. Mientras que tanto la antropología como la biología pueden servir para pensar modos de ser-con-otrxs, la física no parece inspirar ninguna política —al menos, ninguna muy distinta a la de los mecanicistas clásicos—. <sup>6</sup>

### III. Por qué la biología

En cuanto a la biología, existen múltiples posiciones que se apoyan en ella, pero que sin embargo pertenecen a la tradición política más que a la epistemológica. Podemos pensar, a este respecto, en la figura de Donna

---

6. Una importante excepción es la de Karen Barad —física de formación—, cuya lectura derrideana de Niels Bohr deconstruye categorías fundamentales de la ontología clásica —entidades discretas e identidad, causalidad lineal, flecha del tiempo, etc.— con una expresa preocupación ético-política. Si bien es cierto que se vale de ejemplos macroscópicos, su interpretación de la física se apoya principalmente en los extraños comportamientos subatómicos analizados por la mecánica cuántica —en claro contraste con la inspiración galileana de Meilassoux—. Cf. Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres, Duke University Press, 2007 y Barad, Karen, “Nature’s Queer Performativity”, *Qui Parle*, 19(2), 2011, pp. 121-158.

Haraway —cuyos trabajos abrieron un inmenso campo de investigación en torno a la imbricación entre biología, tecnología y política—, <sup>7</sup> pero también en el “empirismo radical *queer*” de Paul B. Preciado —quien cuestiona tanto el esencialismo como el constructivismo de género por depender de “la creencia según la cual el cuerpo entraña un grado cero o una verdad última, una materia biológica (el código genético, los órganos sexuales, las funciones reproductivas) «dada»”—, <sup>8</sup> en el xenofeminismo de Helen Hester y el colectivo Laboria Cuboniks —cuyo antinaturalismo parte del “firme rechazo a aceptar la idea de que la naturaleza sea siempre el límite de cualquier imaginario emancipatorio”—, <sup>9</sup> y en el proyecto de Catherine Malabou —quien, afirmando la “coincidencia entre lo simbólico y lo biológico” y rechazando la distinción entre sujeto político y sujeto viviente, interviene en la discusión biopolítica mediante conceptos como plasticidad neuronal, epigenética y clonación—. <sup>10</sup> Por esta razón, podemos llamarle a estas posiciones *biopolíticas*, por más que el sentido del término difiera con respecto al de Foucault, Agamben o Esposito. Desde el flanco epistemológico, una posición *emergentista* puede partir

---

7. El modo en que Haraway se desmarca tempranamente del esencialismo naturalista presente en algunas corrientes del feminismo, articulando una política cyborg que transgrede las fronteras entre organismo y máquina, probablemente sea el hito fundacional y faro común para la escena teórica aquí relevada. Cf. Haraway, Donna J., “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991 [1985], pp. 251-311.

8. Preciado, Paul B., *Manifiesto contrasexual*, trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, Barcelona, Anagrama, 2011 [2000], p. 146. “El problema de este planteamiento es que considera que la tecnología viene a modificar una naturaleza dada, en lugar de pensar la tecnología como la producción misma de la naturaleza.” *Ibid.*, p. 142.

9. Hester, Helen, *Xenofeminismo*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019 [2018], p. 25. En este sentido, el xenofeminismo “no niega que la realidad encarnada tenga un estrato biológico”, sino que “pone en discusión la idea de que este sustrato sea inmutable o fijo sencillamente debido a su carácter biológico” (*ibid.*, p. 31).

10. Malabou, Catherine, “Una sola vida. Resistencia biológica, resistencia política”, trad. Cristóbal Durán Rojas, *Revista de humanidades*, 38, 2018 [2015], p. 260. Según la autora, la filosofía contemporánea “porta la marca de la preeminencia no criticada y no deconstruida de la vida simbólica por sobre la vida biológica” (*ibid.*, p. 251). En cuanto a la neuroplasticidad, Malabou aspira a concientizarnos sobre nuestra responsabilidad política con respecto a nuestros cerebros, como modo de “poner los descubrimientos científicos al servicio de una comprensión política emancipatoria” (Malabou, Catherine, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Enrique Ruiz Girela, Madrid, Arena, 2007 [2004], p. 61 [traducción modificada]).

de la biología y de las ciencias naturales, pero defender una especificidad humana con respecto a lo moral, lo simbólico y lo político, apelando precisamente a propiedades emergentes —y no siendo, por ende, esencialista ni reduccionista (o “eliminativista”)—. Podemos ubicar en este polo la teoría de sistemas autopoieticos de Humberto Maturana y Francisco Varela, así como su reformulación por parte de Terrence Deacon. Si bien estas posiciones no dejan de solaparse en la práctica, sus programas filosóficos parten de lugares distintos.

El entrecruzamiento actual entre biología y filosofía se patentiza en el interés suscitado por un trabajo como “Nunca fuimos individuos”, coescrito por dos biólogos (Scott F. Gilbert y Jan Sapp) y un filósofo (Alfred I. Tauber).<sup>11</sup> El artículo discute los seis criterios de acuerdo a los cuales se puede definir “individuo” en biología —anatómico, embriológico, fisiológico, inmunológico, genético y evolutivo—, argumentando que ninguno de ellos es satisfactorio y que la unidad fundamental de análisis biológico debería ser el holobionte. Lo que allí se debate no es un asunto *primariamente* ético-político y, sin embargo, entender qué es o qué no es un individuo en biología —y, sobre todo, si tal cosa existe o no— puede aportar algo a la filosofía sin ser necesariamente una extrapolación del ser al deber-ser. Reconfigurar nuestras nociones sobre qué es un viviente, qué es la vida, qué es un particular o qué es lo propio es, por lo menos, hacer ontología. ¿Pero no sugiere esta ontología al mismo tiempo ciertas posibilidades e imposibilidades en nuestra relación con el mundo y con los demás?

El artículo puede leerse desde un doble interés *por* la biología o *de* la biología. En primer lugar, el ontológico: ¿(no) somos individuos? ¿Qué son (o no son), entonces, la identidad y la otredad, lo familiar y lo extraño, lo propio y lo extranjero? En segundo lugar, el ético-político: si la identidad pura no existe, sino que ya está siempre “contaminada” por la otredad, ¿qué hacemos frente a todos estos otros vivientes no humanos? ¿Cómo percibimos “lo común” siendo que, en algún sentido, *somos* lo común? Somos (¿una?) comunidad entre comunidades, en medio de comunidades, y esto a varios niveles. Siendo así las cosas, ¿cómo recibimos

11. Cf. Gilbert, Scott F., Sapp, Jan y Tauber, Alfred I., “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals”, *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 2012, pp. 325-341.

al extranjero, cómo somos recibidos en tanto extranjeros, y cómo lidiamos con nuestra propia extranjería? Si bien el artículo se dirige puntualmente a la extranjería genética, esta figura, evidentemente, puede cobrar los más diversos carices —étnico, cultural, nacional, sexogenérico, ideológico y hasta, ¿por qué no?, disciplinar—.

¿Por qué, si no, una autora como Haraway puede estar tan interesada por un fenómeno como la simbiogénesis, así como por subrayar en él la precedencia de las relaciones con respecto a los asociados?<sup>12</sup> La “intimidad entre desconocidos”<sup>13</sup> descubierta por la biología molecular, en efecto, va en línea con su lema *make kin, not babies*, y es precisamente esa generación de parentescos extraños, transversales, ajenos a la genealogía y a la patrilinealidad, lo que va a buscar en la biología. Hay que señalar, no obstante, que sus fuentes no se limitan en absoluto a la biología, y ello se debe a que su método no sigue ningún patrón excepto el narrativo: usa todo lo que le pueda servir para imaginar un mundo deseable, sin importar si proviene de las ciencias naturales, la ciencia ficción o la experimentación artística —de ahí su concepto de *SF*, que abarca —por sus siglas en inglés— cosas tan disímiles como “ciencia ficción, fabulación especulativa, figuras de cuerdas, feminismo especulativo, hechos científicos”, etc.—.<sup>14</sup> Si bien es cierto que este método amerita una discusión seria, dos puntos se pueden señalar en su defensa: en primer lugar, componer una verdad filosófica que no desafíe ninguna opresión sería contribuir a la redundante constatación de lo real-efectivo; en segundo lugar, desligar sin más narración y verdad sería un imprudente olvido de las enseñanzas del pasado siglo. Como ha sugerido recientemente Alyne Costa, desde un punto de vista cosmopo-

12. El concepto de simbiogénesis es actualmente retomado de la obra de Lynn Margulis y de su teoría de la endosimbiosis seriada (SET, por sus siglas en inglés). La prioridad de las relaciones por sobre los términos, por su parte, es una posición ontológica que se remite a Simondon y Deleuze. Conjugando así una teoría de la vida con una consigna ontológica, Haraway subraya que “[l]os bichos no preceden a sus relaciones”, sino que “se generan mutuamente a través de una involución semiótico-material” (Haraway, Donna J., *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Bilbao, consonni, 2019 [2016], pp. 100-101).

13. *Ibid.*, p. 101.

14. *Ibid.*, p. 21. En esta línea que abraza el eclecticismo puede ubicarse también, por ejemplo, el trabajo de Hustak, Carla y Myers, Natasha, “Involuntary Momentum”, *differences*, 23(3), 2012, pp. 74-118.

lítico y pragmatista, la “apertura a la composición narrativa” debería ser uno de los criterios para juzgar la solidez de una proposición postulada como verdadera.<sup>15</sup>

No deja de ser cierto que existen también autores donde la diferencia entre vida y no-vida pasa a segundo plano. Bruno Latour, por ejemplo —como señalan en tono crítico Eduardo Kohn y Marisol De la Cadena— considera a los no-humanos sin distinción entre vivientes y no-vivientes.<sup>16</sup> Si, en la teoría del actor-red (TAR), la agencia se define como aquello que desvía, condiciona, obstaculiza, refuerza o traduce un curso de acción, se vuelven secundarias no sólo la distinción entre actantes humanos y no-humanos,<sup>17</sup> sino incluso aquella entre vivientes y no-vivientes. La distinción relevante pasa a ser, en cambio, aquella entre *mediadores* —que influyen en un recorrido— e *intermediarios* —que se limitan a conectar un punto con otro—, independientemente de sus atributos taxonómicos. Jane Bennett, por su parte, al seguir la estrella deleuziana de “la vida inorgánica de las cosas”, concibe la materia como viva, lo cual diluye la oposición entre vida y no-vida. Cabe mencionar también en este grupo a Elizabeth Povinelli, quien no elude la distinción, pero intenta pensar un terreno más amplio que abarca a ambos.<sup>18</sup>

15. Costa, Alyne, “Da verdade inconveniente à suficiente: Cosmopolíticas do Antropoceno”, *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, 18(1), 2021, p. 45.

16. “La crítica de Kohn a la versión de Bruno Latour de la TAR [teoría del actor-red] es donde mi coincidencia con aquél es más evidente: Latour trata a los no-humanos como cosas genéricas provistas de características parecidas a las de los humanos; por ende, «pasa por alto que *algunos no-humanos, a saber, aquellos que están vivos, son sí mismos [selves]*». En lugar de ello, el interés de Kohn consiste en «explorar interacciones», no con no-humanos genéricamente —esto es, tratando a objetos, artefactos y vidas como entidades equivalentes— sino *con seres vivos no-humanos en términos de esas características distintivas que los vuelven sí-mismos*.” De la Cadena, Marisol, “Runa. Human, but *not only*”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 2014, p. 254. El subrayado es de la autora, y los fragmentos citados corresponden a Kohn, Eduardo, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013, p. 92.

17. “Actante, actor: actante es un término de la semiótica que abarca tanto humanos como no-humanos; es actor todo aquello que modifica a otro en una prueba; de los actores se puede decir simplemente que actúan; su competencia se deduce de sus performances [...]” Latour, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, París, La Découverte, 1999, p. 349.

18. Según Povinelli, el Antropoceno hace visible el “desmoronamiento de la distinción autoevidente entre Vida y No-Vida” tal como es gestionada por el “geontopoder” del liberalismo tardío (Povinelli, Elizabeth, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham, Duke

Una complicación adicional que merece párrafo aparte es la que viene aparejada con el concepto de Antropoceno. Inicialmente de cuño geológico, el concepto fue apropiado en un primer momento por las ciencias de la Tierra (disciplina interdisciplinaria que incluye la geología, pero también las ciencias atmosféricas y las distintas subdisciplinas dentro de la biología, con especial énfasis en la ecología). En un segundo momento, el concepto rompió la cortina de hierro entre las dos culturas, pasando de las ciencias naturales a las humanidades y a los activismos. Cabe destacar en este sentido el hito que significó la publicación en 2009 del *paper* de Dipesh Chakrabarty “El clima de la historia: cuatro tesis”, cuyo mérito consiste en haber cuestionado de un modo claro y directo la separación entre naturaleza e historia. Quien mejor extrajo las consecuencias de este debate fue Bruno Latour, cuyas conferencias Gifford de 2012 se transformaron en el influyente *Face à Gaïa* de 2015. Allí, Latour argumenta que el Antropoceno, paradójicamente, pone en entredicho la primacía del *ánthropos*, derritiendo su proverbial identidad en una serie de aleaciones con agencias no antrópicas en un movimiento que parece corresponderse exactamente con el profetizado por Foucault allá en 1966:

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII, el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.<sup>19</sup>

Ese acontecimiento cuya posibilidad Foucault podía “cuando mucho presentir” desde el ápice del estructuralismo parece haber llegado. La época del hombre es la época en que se deshace el hombre. El *ánthropos* y las placas tectónicas comparten agencia, y sus estatutos ontológicos se ven nivelados. Punto a favor del giro materialista o posttextual:<sup>20</sup> el aconteci-

University Press, 2016, p. 14).

19. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 [1966], p. 375.

20. Tomo el término “posttextual” de Emmanuel Biset, quien a su vez lo toma —y resignifica— de Claire Colebrook. Cf. Biset, Emmanuel, “Escena posttextual de la teoría”, *Chuy. Revista*

miento no vino del lenguaje, sino de las sequías, incendios, inundaciones y demás fenómenos —en principio— no-humanos que van de la mano con los sombríos pronósticos científicos con respecto al estado de las condiciones de la vida tal como la conocemos. Sin embargo, según Latour, el truco con el concepto de Antropoceno es precisamente la inversión mediante la cual nos damos cuenta de que eso que en principio es lo otro de lo humano tiene todo que ver con lo humano. Todo está comprendido en el sintagma “cambio climático antropogénico”. Como sea, el Antropoceno (o Capitaloceno) no solo se puede pensar desde la ecología y las ciencias de la Tierra, sino también desde la antropología. No solo eso, sino que *requiere* ser pensado conjuntamente desde ambos puntos de vista.<sup>21</sup>

#### IV. Arte, biología y política

Si sostengo que el corazón del problema ontológico-político —es decir, de la filosofía— se encuentra actualmente en la relación con la antropología y con la biología, ¿por qué no estoy incluyendo al arte en este panorama? En absoluto porque las artes no sean un actor fundamental en la invención de nuevas maneras de sentir, sino porque su relación con la filosofía suele estar mediada por otros saberes. En su relación con el arte, suelen pasar dos cosas. En primer lugar, la filosofía puede volverse una defensora de la importancia de lo sensible, con lo cual tiene que, o bien negarse a sí misma en tanto conceptual, o bien aliar el concepto con lo sensible de un modo tal que le otorgue primacía a lo sensible. Una segunda opción consiste en no expedirse sobre la prioridad entre sensibilidad y concepto, sino nivelar filosofía y arte en tanto *prácticas*, poniendo el énfasis en la *alianza*. Como se pregunta Morizot: “¿Por qué no intentar ensamblar una cosmología más amable, a través de las *prácticas*, tejiendo juntas las prácticas, la sen-

---

*de estudios literarios latinoamericanos*, 12, 2022, pp. 124-150 y Colebrook, Claire, “What is the Anthro-Political?”, en Cohen, Thomas, Colebrook, Claire y Hillis Miller, Joseph (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*, Londres, Open Humanities Press, 2016, p. 112. El carácter posttextual viene dado por el hecho de ser “la preminencia de la referencia a la textualidad en la teoría aquello que resulta desplazado” (Biset, *op. cit.*, p. 126).

21. Es fundamental en este sentido el aporte del proyecto Feral Atlas. Cf. *Feral Atlas*, curado y editado por Anna L. Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena y Feifei Zhou: <https://feralatlans.org/>

sibilidad y las ideas (puesto que las ideas solas no cambian tan fácilmente la vida)?”<sup>22</sup> Estas dos opciones pueden incluso mezclarse en cierta medida. En la presentación de la monumental exposición “Simbiología” en el Centro Cultural Kirchner, que incluyó más de 170 obras, Valeria González señala que “la crisis ambiental nos impele, no solo a denunciar un modelo económico excesivamente predatorio y desigual, sino también a ir hasta *el hueso de sus fundamentos sensibles*”, y que “es aquí que el arte cobra un rol fundamental”.<sup>23</sup>

Hasta ahí la fundamentación de la importancia del arte en tanto que sensible. Si nuestro modelo económico es la carne o la piel, el terreno de lo sensible es el hueso que la estructura: el modelo económico es lo fundado; lo sensible, su fundamento. Pero, curiosamente, la argumentación continúa con una reivindicación anti-anthropocentrista que recurre a la biología:

Hemos a tal punto naturalizado la separación jerárquica entre el yo humano y todo el resto de lo existente y, sin embargo, *la vida real, vista a través de nano-microscopios y de otros instrumentos de precisión*, prueba que aquella pirámide competitiva coronada por la superioridad del hombre no es más que un puro relato patriarcal.<sup>24</sup>

Volviendo, entonces, a nuestro problema, la curadora apela, en primer lugar, a la biología mediante la mención de los “nano-microscopios y otros instrumentos de precisión”. En segundo lugar, equipara esa visión técnicamente mediada y epistemológicamente determinada con “la vida real”. Por último, y este es el movimiento importante, realiza algo que no es ni una *falacia naturalista* —que deriva el deber ser del ser o, mejor dicho, de

---

22. Morizot, Baptiste, *Tras el rastro animal*, trad. Francisco Gelman Constantín, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020 [2018], p. 23 (el subrayado es del autor).

23. González, Valeria, Presentación del ciclo “Conversaciones indisciplinadas”, en el marco de la exposición “Simbiología. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia” (Centro Cultural Kirchner, 5 de octubre de 2021). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Ehtn-vIvy3sM&list=PLvviO-XvFOkz5kePBV40qcvFGKrVtzhO> (evidentemente, el subrayado es mío).

24. *Ibid.* La presentación continúa así: “Desde su origen bacteriano y hasta hoy, los organismos se han desenvuelto siempre en continuas relaciones de cooperaciones y simbiosis. *Esto no es un manifiesto político, es precisión científica.* En la naturaleza, la idea de individuo autónomo es sencillamente impensable y toda forma de vida es *trans*.”

los entes— ni una *apelación a la naturaleza* —que hace equivaler natural y bueno—, sino que utiliza la naturaleza en su sentido biológico para refutar un relato patriarcal. ¿Por qué? Porque los relatos patriarcales —y habría que agregar: coloniales y capitalistas— efectivamente se sirven también de los discursos biológicos. La estrategia es, entonces, rebatirlos en su propio terreno: la naturaleza no es eso que ustedes dicen. La naturaleza es *trans*.

¿Es esta la mejor estrategia? Ese es otro problema, al que le debemos prestar atención. No deja de ser cierto que es una estrategia posible y valorable no solo para construir narrativas emancipatorias, sino también para descentrar lo humano en un sentido deseable, que implique prestar atención y cuidar a todos esos seres no-humanos que nos constituyen, que nos permiten ser y que crean un mundo que queremos. Plantas, hongos, animales, protistas y bacterias, *pero también cosas inorgánicas* —y en ese punto la discusión llega a un nuevo problema: el del vitalismo, el de la relación entre materia y vida, el de la pregunta: ¿la materia *en general* está, en algún sentido, viva? A la cual le sigue necesariamente otra bifurcación, que nos reconduce al problema inicial: para vivificar la materia, ¿apelamos a la *episteme* moderna, es decir a la biología, o a la *experiencia* de otros sujetos, es decir, a la antropología?

## V. Estrategias anfibias. De la antropología a la biología

Otra estrategia consiste en extender la antropología más allá de lo humano, y esto en tres sentidos: en primer lugar, hacia la *etología*; en segundo lugar, hacia el *vitalismo*; por último, hacia la *biosemiótica*. El primero es el que adoptan autores como Vinciane Despret, Baptiste Morizot o Dominique Lestel, para quien es necesario un enfoque “etoetnológico” que hibride la etología con la etnología; si de lo que se trata es de no dar por sentada la excepcionalidad humana, precisamos “híbridos mitad zoólogos y mitad etnólogos”.<sup>25</sup> Esta línea —más allá de sus diferencias y matices— tiene una fuerte herencia de la escuela de von Uexküll y de su concepto de mundo circundante (*Umwelt*), cuyo movimiento filosófico más relevante

25. Lestel, Dominique, *Nosotros somos los otros animales*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2022 [2019], pp. 55 y 69.

consiste en extenderles subjetividad a los animales no-humanos.<sup>26</sup> En este sentido, la pregunta necesaria que plantearía la postura epistemológica es: ¿pueden estas andanzas armonizarse de algún modo con la teoría de la selección natural darwiniana? Puesto que la respuesta es por lo general negativa —si no indeterminada—, no hay un punto de llegada a la biología científica, sino una exploración de la zona intermedia entre —para decirlo en términos clásicos— el animal y el hombre.

Más allá de sus virtudes evidentes, este proyecto de etología fenomenológica suele tener una limitación importante relativa al alcance de nuestra empatía: con algunas venerables excepciones —como la de Emanuele Coccia o Michael Marder—, no traspasa los confines del reino animal. El propio von Uexküll, sin embargo, había llegado hasta la célula. Mientras que para el “fisiólogo” (mecanicista), un animal es una combinación de herramientas de trabajo y herramientas de percepción a través de un sistema de comando que sería también una máquina, para el “biólogo” (el propio von Uexküll), hay al mismo tiempo un maquinista. Con respecto a su célebre ácaro, escribe que no solo hay un maquinista de la totalidad del animal, sino que “ni una sola parte del cuerpo de la garrapata tiene el carácter de una máquina: hay maquinistas operando en todo el conjunto”.<sup>27</sup> En este sentido, “cada célula viva es un maquinista que percibe y obra”, y “[e]l prolífico percibir y obrar del sujeto animal en su integridad debe atribuirse por ende a la cooperación de pequeños maquinistas celulares”.<sup>28</sup> En una perspectiva opuesta pero continuando el *zoom in*, Richard Dawkins postuló al gen como sujeto de la evolución; el problema es que allí el significado de “sujeto” es reducido a cenizas, elidiendo por completo la experiencia como tema. Esto no puede decirse, desde luego, de von Uexküll, para quien “sin un sujeto viviente no puede haber ni espacio ni tiempo”, razón por la cual puede sostener que “la biología finalmente logra conectarse con la doctrina de Kant, a la cual pretende explotar en el

26. Como sostiene Juan Manuel Heredia, “Uexküll «democratiza» la subjetividad trascendental y redistribuye derechos: cada animal es ahora tratado como un sujeto”. Heredia, Juan Manuel, *Mundología. Jakob von Uexküll, aventuras inactuales de un personaje conceptual*, Buenos Aires, Cactus, 2022, p. 114.

27. Von Uexküll, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. Marcos Guntin, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 39.

28. *Ibid.*, p. 41.

terreno de la ciencia natural, enfatizando, dentro de la teoría del mundo circundante, el rol decisivo del sujeto”.<sup>29</sup>

Sin embargo, como dice Viveiros de Castro, “nadie predica, o por lo menos nadie lo toma muy en serio si alguna vez alguien lo predicó, que la *Verstehen* (la comprensión intersubjetiva) debe incluir a las plantas, a las piedras, a las moléculas y a los quarks...” —es lo que pretende remediar por los caminos de la Amazonia—. <sup>30</sup> Los pájaros de Despret o los lobos de Morizot ciertamente ayudan a paliar la tragedia, al decir de Lévi-Strauss, “de una humanidad que coexiste con otras especies vivientes en una tierra cuyo goce comparte y con las que no se puede comunicar”,<sup>31</sup> afirmando, por el contrario, que “la comunicación es posible, por muy difícil que sea, siempre sujeta a un malentendido creador, siempre envuelta de misterio”.<sup>32</sup> Pero la pregunta evidente que se presenta es: ¿no es arbitrario limitarse a los animales? Del antropocentrismo al zoocentrismo ganamos bastante, pero aún hay un largo trecho por recorrer. El biocentrismo parece, en este sentido, más promisorio, si bien suele adolecer del defecto opuesto, a saber: sus límites son difusos.

Este parece ser el escollo de la segunda vía, donde de lo que se trata es de ampliar la experiencia a la de los no-humanos hasta el punto en que coincida con la realidad en cuanto tal —lo que Quentin Meillassoux caracterizó críticamente como “subjetalismo”—.<sup>33</sup> Ahora bien, que esto a su

29. *Ibid.*, p. 49.

30. Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, trad. Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sbrulatti, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008, p. 27.

31. Lévi-Strauss, Claude y Éribon, Didier, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988, p. 193. Citado en: Morizot, *op. cit.*, p. 31.

32. Morizot, *op. cit.*, p. 31.

33. Meillassoux, Quentin, “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning”, en Armen Avanessian y Suhail Malik, *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*, Londres y Nueva York, Bloomsbury, 2016, pp. 117–197. Meillassoux acuña el término “subjetalismo” (*subjectalism*) para definir “cualquier metafísica que absolutice la correlación entre ser y pensamiento, sea cual sea el sentido que le atribuya a los polos subjetivo y objetivo de tal relación” (*ibid.*, p. 134). Distingue dos tipos de subjetalismo, a saber, el idealismo y el vitalismo —por ejemplo, el deleuziano, cuya ontología es pensada como un rechazo del *antropocentrismo* que “de hecho solo condujo a un sumamente desconcertante *antropomorfismo*, que consistió, siguiendo la más clásica de las ilusiones, en ver en toda realidad (aun la inorgánica) rasgos subjetivos cuyo origen es en verdad completamente humano.” (*Ibid.*, p. 126.) Meillassoux es muy claro en su rechazo

vez coincida con la biología en el sentido habitual ya es demasiado pedir. Lo que se suele hacer más bien es postular una vida con determinadas características ontológicas —inmanente, singular, impersonal y pre-individual— que exceden por naturaleza las determinaciones biológicas. En otras palabras, el biocentrismo se transforma rápidamente —dados los insoslayablemente borrosos límites del concepto de vida, más allá de sus definiciones dogmáticas— en un vitalismo materialista o, para decirlo con la tradición, metafísico. En esta línea van propuestas como la Freya Mathews —quien postula una “unidad de la mente-materia, que implica mentalidad en la definición de la materia y materialidad en la definición de la mente”—,<sup>34</sup> Rosi Braidotti —cuyo vitalismo materialista “invierte todo lo que vive, aun la materia inorgánica, con el poder de la conciencia en el sentido de la auto-afección”—<sup>35</sup> o Jane Bennett —quien utiliza una estrategia anfibia: por un lado, construye contra-relatos de la historia del pensamiento desempolvando la biblioteca; por el otro, se sirve de cierto antropomorfismo característico del giro ontológico de la antropología, pero lo modula hacia experiencias en primera persona—.

Esta vía no deja de presentar el mismo límite fáctico que la anterior: si lo ético-político depende de lo gnoseológico, aceptar nuestra finitud como sujetos de conocimiento implica aceptar los confines de nuestra consideración hacia los demás. En el momento medular en el que tiene que decidir si su *ontología plana* se corresponde con una *política horizontal*, Bennett se pregunta: si cuestioné el carácter excepcional de la humanidad, “¿por qué no concluir entonces que nosotros y los no-humanos tenemos los mismos derechos?” Y responde que *su conato no le permitirá horizontalizar por completo el mundo*, puesto que se identifica con miembros de su especie porque sus cuerpos tienen una máxima semejanza con el suyo.<sup>36</sup>

a aceptar cualquier forma de panpsiquismo: “No, definitivamente no creemos en esta operación: criticar el sujeto solo para subjetivar todo.” (*Ibid.*, p. 130.)

34. Mathews, Freya, *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism*, Albany, State University of New York Press, 2003, p. 27.

35. Braidotti, Rosi, *Nomadic Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 2011, p. 2.

36. “Dado que he cuestionado en diversos sentidos el carácter excepcional de la humanidad, ¿por qué no concluir entonces que nosotros y los no-humanos tenemos los mismos derechos? Porque no he eliminado todas las diferencias entre unos y otros, sino que más bien he analizado las afinidades que atraviesan a estas diferencias y que posibilitan los ensamblajes mismos que exploro en este libro. Para decirlo sin rodeos, mi conato no me permitirá

La respuesta final es pues de un chauvinismo humano completamente explícito —lo cual no invalida su proyecto, pero sí expresa la modestia de sus resultados en relación a sus ambiciones—.

Una tercera vía es la Kohn, que consiste en partir de la antropología, pero dar un salto a la biología por intermedio de la semiótica, esto es, haciendo una *biosemiótica*. Si bien el autor no utiliza dicho término, su posición puede enmarcarse indubitablemente en esta corriente, puesto que hace equivaler vida y signo.<sup>37</sup> No a la biología en tanto la disciplina científica que identificamos actualmente con ese término, sino a una biología en el sentido etimológico de un *lógos* sobre el *bíos*. En este sentido, su definición de vida excede nuevamente lo orgánico, puesto que, como dice, la semiosis vital “aplica igualmente a un organismo biológico, cuya progenie puede o no sobrevivir en el futuro, como a este libro, cuyas ideas pueden o no ser retomadas en el pensamiento de un lector futuro”.<sup>38</sup> Por otra parte, el salto no es solo hacia la biología sino también y ante todo

---

«horizontalizar» por completo el mundo. También me identifico con miembros de mi especie, en la medida en que sus cuerpos tienen la máxima semejanza con el mío. Me identifico con ellos aun cuando busque generar conciencia acerca de nuestros involucramientos e interdependencias.” Bennett, *op. cit.*, p. 226.

37. Al respecto, cf. Barbieri, Marcello, “A short history of biosemiotics”, *Biosemiotics*, 2(2), 2009, pp. 221-245. La biosemiótica tiene dos orígenes independientes aunque casi simultáneos durante la década de 1960. Por un lado, Howard Pattee plantea, a partir del descubrimiento del código genético, que “la célula es un sistema físico controlado por «símbolos»” (*ibid.*, p. 222), dando lugar a una biosemiótica física o molecular; por el otro, Thomas Sebeok acuña el término “zoosemiótica” a partir del razonamiento según el cual, si la cultura tiene raíces biológicas, entonces debe haber alguna forma de semiosis en el mundo animal. Si la escuela de Pattee se basa en la biología molecular combinada con la cibernética de John von Neumann, Sebeok se centrará en la semiótica de Charles Sanders Peirce, luego de encontrar una de sus principales inspiraciones al leer la *Theoretische Biologie* de von Uexküll —previa a dichos desarrollos y escrita por un etólogo, aunque ya presente la idea de sistema que será caldo de cultivo para la teoría de sistemas de Ludwig von Bertalanffy—. La escuela de Sebeok se continúa con Jesper Hoffmeyer, quien sostiene que la unidad básica de la vida no es la molécula sino el signo, Kalevi Kull —ambos dos, ahora sí, referenciados sumariamente por Kohn— y Thure von Uexküll, hijo de Jakob. Terrence Deacon, la influencia teórica principal de Kohn, combinará la semiótica peirciana propia de esta última escuela con la teoría de la selección natural darwiniana ligada a la primera, construyendo un emergentismo desde su formación en antropología biológica. Kohn hereda este peculiar linaje, pero enfatiza el aspecto ontológico propio del mentado “giro”.

38. Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht, 2021 [2013], p. 106.

hacia la ontología. Kohn no elude la pregunta por la relación entre ontología y antropología, y desarrolla una “antropología más allá de lo humano” donde el decir de los otros se extiende más allá de los testimonios proferidos oralmente por *Homo sapiens*. Refiriéndose al título de su libro *Cómo piensan los bosques*,<sup>39</sup> se pregunta si no debería preguntarse solamente cómo *la gente piensa que piensan los bosques*, a lo cual responde:

Quiero mostrar que el hecho de que podamos afirmar que los bosques piensan es extrañamente un producto del hecho de que los bosques piensan. Estas dos cosas —la afirmación misma y la afirmación de que podemos hacer la afirmación— están relacionadas: es porque el pensamiento se extiende más allá de lo humano que podemos pensar más allá de lo humano.<sup>40</sup>

Hay varias posibilidades de interpretar este argumento. Primera: Todo lo que puede ser objeto de pensamiento es también sujeto de pensamiento. Esto sería claramente una falacia, ya que del hecho de que algo pueda ser pensado no se sigue que ese algo también piense. Segundo: Solo se puede pensar aquello que también piensa. Se trata de una tesis más moderada, ya que indica una condición necesaria pero no suficiente. El rechazo del “correlacionismo” por parte de Meillassoux, Brassier y sus seguidores, evidentemente, implicaría el rechazo de ambas posibilidades. Una posición pansiquista, en el otro extremo, tendería a aceptar la segunda versión, por considerar que no hay nada, estrictamente hablando, que no piense. Ahora bien, entre el hecho de que algo piense y que nosotros podamos afirmar que ese algo piensa sigue habiendo una distancia.

Su motivo para sostener que “una antropología más allá de lo humano es necesariamente ontológica” consiste en afirmar que “tomar en serio a los no-humanos hace imposible confinar nuestras indagaciones antropológicas a una preocupación epistemológica sobre cómo es que los humanos, en algún momento en particular o en algún lugar en especial, se dedican a encontrarles sentido”.<sup>41</sup> En otras palabras, si se toma como *factum* la exis-

---

39. Que podría considerarse un estudio de fitosemiótica, en el sentido empleado por Krampen, Martin, “Phytosemiotics”, *Semiotica*, 36(3/4), 1981, pp. 187–209.

40. Kohn, *op. cit.*, p. 31.

41. *Ibid.*, p. 15.

tencia de vivientes no humanos, el solipsismo humano queda descartado de antemano, y con él los temores de la epistemología. Pero ¿qué significa “tomar en serio”? Ahí es donde entra en juego la biosemiótica para resolver un problema ontológico planteado desde la antropología. Puesto que tanto este argumento como el anterior suponen otras dos tesis ausentes en las citas previas: la equivalencia entre vida y semiosis, y el anti-nominalismo o realismo de las formas. Si la vida “es constitutivamente semiótica” y “la generalidad misma es una propiedad del mundo y no solamente algo que los humanos le imponemos”,<sup>42</sup> entonces la observación participante en determinada ecología va necesariamente de la mano con una inmersión en sus procesos noéticos. En la medida en que somos afectados por formas —en un sentido aristotélico y emergentista— surgidas de procesos semiótico-vitales, tenemos testimonio directo del pensamiento no simbólico de esos no-humanos o, mejor dicho, de esos sistemas semiótico-ecológicos.

Si bien Kohn, en tanto que antropólogo haciendo ontología,<sup>43</sup> se ubica en una escena teórica heredera de la tradición política, su modo de apelación a la biología —por más que sea a una no-tradicional—, conjuntamente con su argumento sobre la no-relación entre naturaleza y política —que veremos a continuación—, parecen ubicarlo en la tradición epistemológica. Por eso, no es sorprendente que el autor rechace el multinaturalismo —concepto ligado a la cosmopolítica—. En efecto, “la multiplicación de naturalezas”, sostiene, “no es un antídoto contra el problema planteado por la multiplicación de culturas”.<sup>44</sup> Va en este sentido la objeción que le presenta Marisol De la Cadena: Kohn toma un marco teórico moderno —la semiótica, identificada con una biología filosófica— en

42. *Ibid.*, pp. 13 y 15, respectivamente.

43. La visión del autor sobre el giro ontológico en antropología está desarrollada en Kohn, Eduardo, “Anthropology of ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, 44, 2015, pp. 311–327. Kohn distingue allí entre un “giro estrecho” (*narrow*) y un “giro amplio” (*broad*). Mientras que el primero —representado paradigmáticamente por Viveiros de Castro— asumiría “ciertos supuestos sobre la representación que vienen de la lingüística saussuriana tal como es adoptada por Lévi-Strauss” (*ibid.*, p. 316), el segundo —en el cual ubica su propia “antropología ontológica”— partiría de un rechazo al constructivismo social centrado en el humano y en el lenguaje simbólico, impulsado por una preocupación sobre la crisis ambiental en curso y nuestra correlativa incapacidad para aprehender las relaciones ecológicas de las cuales formamos parte.

44. Kohn, *Cómo piensan los bosques*, op. cit., p. 15.

vez de *adoptar* conceptos de otros pueblos, como ella lo hace con *tirakuna* (los seres-tierra), *runakuna* (la gente), y *ayllu* (la simbiosis entre ambos).<sup>45</sup>

## VI. Biología política, teología política

El concepto de naturaleza, como enseñó Latour, tiene un carácter intrínsecamente polémico. Hay que entender la apelación a la naturaleza en el sentido en que Locke hablaba de la “apelación al Cielo”: un particular (humano) recurre a una instancia trascendente y universal (no-humana) para influir sobre los asuntos humanos que le interesan.<sup>46</sup> En este sentido, la apelación a la naturaleza es un procedimiento teológico-político, aun si se concibe la naturaleza en términos de no-totalidad o de conexiones parciales. Sin embargo, vimos que el hecho de subrayar características relativas a la horizontalidad en biología puede servir para refutar relatos iusnaturalistas empíricamente infundados. La pregunta es: ¿la utilidad de esta estrategia se limita a dicha refutación, o puede ir más allá y fundar —o, para ser minimalistas, confluir con— una política?

La posición de Bennett es un tanto ambigua a este respecto:

45. El pensamiento político de De la Cadena se inspira principalmente en Chantal Mouffe y Jacques Rancière, con lo cual lo importante de estos seres es que implican un “desacuerdo entre mundos”: son “objetos contenciosos cuyo modo de presentación no es homogéneo con el modo ordinario de existencia de los objetos identificados en consecuencia” (Rancière, citado en De la Cadena, Marisol, “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”, *Tabula Rasa*, 33, 2020, p. 284). El procedimiento en cuestión, por otra parte, se relaciona estrechamente con lo que Ghassan Hage denominó “alter-política”: en contraste con la preponderancia de la oposicionalidad en política, el pensamiento antropológico puede inspirar modos alternativos de existencia nutriéndose de “un espacio por fuera de las improductivas e interminables oposiciones existentes” al interior de un determinado entramado de relaciones de poder (Hage, Ghassan, *Alter-Politics. Critical Anthropology and the Radical Imagination*, Melbourne, Melbourne University Press, 2015, p. 62).

46. “Donde no hay ningún juez sobre la tierra, la apelación se dirige a Dios en el cielo. La cuestión, entonces, no puede significar «¿quién habrá de juzgar si otro se ha puesto en estado de guerra conmigo y si me está permitido, como a Jefe, apelar al cielo?»». De ello, soy yo el único que puede ser juez en su propia conciencia, [y] en el día del Juicio Final responderé por [mi decisión] al Juez Supremo de todos los hombres.” Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005 [1690], p. 37 (§21). Cf. asimismo §§168, 176, 241-242.

No creo que haya una relación *directa* entre, por un lado, un conjunto de supuestos ontológicos acerca de la vida y la materia y, por el otro, una política; de una metafísica no se sigue inevitablemente ninguna ética o política en particular. Sin embargo, la lógica jerárquica Dios-Hombre-Naturaleza implícita en un vitalismo del alma [se refiere a la llamada “cultura de la vida” propia del evangelismo norteamericano] fácilmente *se traduce en* la imagen política de una jerarquía de clases sociales, o incluso de civilizaciones.<sup>47</sup>

Si bien descarta, entonces, una inmediatez en la relación entre concepción de la vida y política, admite que alguna relación hay. Si, en la cita previa, una ontobiología jerárquica “se traduce en” una política jerárquica, la concepción vitalista que la autora rastrea parecería sugerir una abolición de las jerarquías. Al tomar el caso de Hans Driesch, por ejemplo, escribe que es probable que su “atención a la materia no-humana y a sus poderes erosione toda noción de una jerarquía preformada o estática de la naturaleza”,<sup>48</sup> donde “naturaleza” está entendido en un sentido spinoziano en el cual nada —y por ende, tampoco la política— queda por fuera. Todo el proyecto de reivindicar la vitalidad de la materia, de hecho, se basa en que “la imagen de una materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta la soberbia humana y esas fantasías nuestras de conquista y consumo que están destruyendo la Tierra”.<sup>49</sup> “Si estoy en lo cierto en cuanto a que una imagen de la materia como algo inerte alienta nuestra práctica actual de un consumo agresivamente dispendioso que pone en peligro al planeta”, escribe Bennett, “entonces una materialidad experimentada como una fuerza viva con capacidad agencial podría *alentar* el surgimiento de una sociedad ecológicamente más sustentable.”<sup>50</sup> Ahora bien, ¿es preciso vivificar la *materia en general* para cuidar las *materias particulares* que nos hacen vivir?

Existe un desiderátum compartido, no solo ni necesariamente de extender nuestra consideración ética hacia otros seres sintientes —al estilo de Peter Singer—, sino sobre todo de tomar en cuenta a otras entidades no-hu-

47. Bennett, *op. cit.*, pp. 191-192 (el subrayado es mío).

48. *Ibid.*, p. 199.

49. *Ibid.*, p. 12.

50. *Ibid.*, p. 123 (el subrayado es mío).

manas desde un punto de vista político, lo cual se traduce en algún tipo de vitalismo materialista. Ahora bien, aun suponiendo que la vivificación de la materia conduzca al cuidado de la misma por nuestra parte, tomar “la materia” como categoría de análisis, ¿no es algo así como sacar un rifle para matar un mosquito? En efecto, a los fines de crear una sociedad “ecológicamente más sustentable” —para retomar la expresión de Bennett—, tal vez no sea necesario ni vivificar en sentido estricto, ni dirigirnos hacia *toda* la materia.<sup>51</sup> Como sugiere el concepto de Gaia desarrollado por Lovelock y Margulis, la Tierra es un sistema con propiedades emergentes surgidas a partir de bucles de retroalimentación (*feedback loops*) entre elementos orgánicos e inorgánicos. En este sentido, parece un buen punto de partida para una ontología “regional” de los sistemas ecológicos en sintonía con una filosofía política *atenta a* y, sobre todo, *cuidadosa con* los mundos más-que-humanos, aunque no necesariamente vivientes, que producen y sostienen la vida.

En este punto, se vuelve imperiosa la mayor cautela en aras de evitar un cambio de escala precipitado que nos arroje súbitamente a una totalidad representable de maneras más o menos unilaterales. En este sentido —como sostiene Stengers—, se trata de “crear prácticas de cooperación y de relevo con aquellos y aquellas a quienes la intrusión de Gaia ya hace pensar, imaginar y actuar”.<sup>52</sup> Para ello, sin embargo, pensar a Gaia como “un todo” —como hace la propia filósofa— puede llevarnos por un peligroso camino.<sup>53</sup> La concepción latouriana, según la cual “resulta insostenible una concepción *holística* de Gaia”,<sup>54</sup> parece más prudente a los fines de componer mediaciones políticas sin que se cuele la luz de la trascendencia entre las hojas de los árboles. Ya se trate de Gaia, de la Humanidad o de la

51. “Como han documentado una y otra vez los estudios de las ciencias y la teoría feminista, la noción de materia es demasiado política, demasiado antropomórfica, demasiado histórica, demasiado etnocéntrica, demasiado generizada [*gendered*] para poder definir el material [*the stuff*] a partir del cual la pobre raza humana, expulsada del Modernismo, ha de construir su morada.” Latour, Bruno, “An Attempt at a «Compositionist Manifesto»”, *New Literary History*, 41, 2010, p. 484.

52. Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, trad. Víctor Goldstein, Futuro Anterior, 2017 [2009], pp. 55-56.

53. *Cf. ibid.*, p. 41.

54. Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017 [2015], p. 116.

Naturaleza, en efecto, “el peligro es siempre el mismo: la figura del Globo autoriza a saltar prematuramente a un nivel superior *confundiendo las figuras de la conexión con las de la totalidad*.”<sup>55</sup>

A diferencia de Bennett, Kohn rechaza de modo tajante la transición de la naturaleza a la política apelando a la distinción entre tipos de signos:

La vida de los signos se caracteriza por una multiplicidad de propiedades lógicas unidireccionales y anidadas; propiedades que son consumadamente jerárquicas. Con todo, en la política esperanzada que buscamos cultivar, privilegiamos la heterarquía por sobre la jerarquía, lo rizomático por sobre lo arborescente, y celebramos el hecho de que tales procesos horizontales —transferencia genética lateral, simbiosis, comensalismo, y similares— puedan encontrarse en el mundo viviente no humano. Creo que esta es la manera incorrecta de fundamentar la política. La moralidad, como lo simbólico, emerge al interior —no más allá— de lo humano. Proyectar nuestra moralidad (que, con razón, privilegia la igualdad) en un paisaje relacional compuesto en parte por asociaciones anidadas y unidireccionales de naturaleza lógica y ontológica, *pero no moral*, es una forma de narcisismo antropocéntrico que nos hace ciegos a algunas de las propiedades de ese mundo más allá de lo humano. En consecuencia, nos hace incapaces de aprovecharlas políticamente.<sup>56</sup>

El argumento va en la línea de la distinción entre hecho y valor y de la clásica objeción —planteada a lo largo de los siglos, por lo menos de Hume a G. E. Moore— a la “falacia naturalista”. Podemos pensar que Kohn está equivocado, y que ¿por qué deberíamos separar el ser y el deber-ser? Hay una relación compleja entre ambos polos que no se puede reducir a una oposición simple —se trata de asuntos contenciosos o *matters of concern*—. Esta, sin duda, sería la posición de Latour, para quien la distinción entre descripción y prescripción franquea el terreno de la racionalidad —en un mal sentido—.<sup>57</sup> Hay también una segunda opción, que es pensar que

55. *Ibid.*, p. 151 (el subrayado es del autor).

56. Kohn, *op. cit.*, p. 27 (el subrayado es mío).

57. “Lo que explica en parte, sin duda, la antigua idea de que la descripción no conlleva ninguna prescripción es que estas alertas [se refiere a las alertas científicas con respecto al cambio climático], obviamente, no precisan lo que hay que hacer detalladamente. Se

Kohn tiene razón, pero que, aun así, tal vez se pueda, partiendo de la biología, decir algo sobre el ser —incluso si se lo define como devenir—, y recién desde ahí comenzar a tantear en dirección a una política —es decir, pasar de la biología a la política, pero por medio de la ontología—.

Sin embargo, puesto que Kohn pretende decir no sólo *que* los bosques piensan, sino también *lo que* piensan, el punto más delicado de su método radica sin lugar a dudas en la cuestión de la representación.<sup>58</sup> En el “Prólogo en conversación con Manari Ushigua” agregado a la versión en castellano de su libro, Kohn escribe:

Si aparentemente soy el “autor” de los pensamientos silvestres contenidos en este libro, son quienes piensan con los bosques y, más allá, los bosques mismos —bosques que piensan por medio de aquellos y de nosotros— *sus autores verdaderos*. Mi fin es sencillamente —a la manera que pueda— *sintonizar sus mensajes* y así servir como *su humilde emisario*.<sup>59</sup>

contentan con activar la corriente de la acción colectiva. Que es exactamente lo que se espera de una alarma. En lugar de una diferencia de principio entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, diferencia que jamás habría que franquear para permanecer en el terreno de la racionalidad, vemos que hay que habituarse más bien a un encadenamiento continuo de acciones que comienzan por los hechos que se prolongan en alertas y que apuntan hacia decisiones —en los dos sentidos—. Doble encadenamiento que la idea de una neutralidad axiológica, desprendiendo apresuradamente el primer segmento de los que le siguen, precisamente no permite prolongar. Habíamos olvidado que uno no se lanza nunca a una descripción si no es para actuar, y que antes de investigar lo que hay que hacer, hay que verse impulsado a la acción por un género particular de enunciados que nos tocan el corazón para ponernos en movimiento, sí, para conmovernos o emocionarnos. Cosa sorprendente, ahora esos enunciados provienen también de los geoquímicos, de los naturalistas, de los modelizadores y de los geólogos, y no solamente de los poetas, de los amantes, de los políticos o de los profetas.” Latour, *Cara a cara...*, *op. cit.*, p. 65.

58. Sobre la representación de no-humanos, el texto fundamental es Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 [1991]. Latour rastrea en la disputa entre Hobbes y Boyle —tal como es analizada por Shapin y Schaffer— los orígenes de lo que denomina “la Constitución moderna”, según la cual la representación es repartida en dos cámaras que no se comunican entre sí: “Los portavoces políticos van a representar a la multitud bulliciosa y calculadora de los ciudadanos; los portavoces científicos en adelante van a representar a la multitud muda y material de los objetos. Los primeros traducen a sus mandantes, que no podrían hablar todos a la vez; los segundos traducen a sus representados, que son mudos de nacimiento. Los primeros pueden traicionar, los segundos también.” *Ibid.*, p. 55.

59. Kohn, *op. cit.*, p. XX (los subrayados son míos).

En un sorprendente movimiento, la diplomacia cósmica poshumanista se conecta con la teoría hobbesiana de la autoridad.<sup>60</sup> Si la idea es, entonces, que Kohn no es, en el fondo, el autor, sino el *actor* de un libro cuyo verdadero *autor* son los bosques, esto es, si el “autor” pretende *hablar en nombre de los bosques*, se requiere un cuidado extremo en los procedimientos de traducción, en cada una de las conexiones y desviaciones que posibilitan, construyen o —en algún sentido— legitiman esta escucha del ser. De lo contrario, podemos terminar fácilmente en afirmaciones como “Yo hablo en nombre de Gaia”.

## VII. Antropocentrismo o antropomorfismo. Las lombrices de Darwin

Una estrategia muy extendida para descentrar al Hombre consiste en la antropomorfización.<sup>61</sup> El autor más paradigmático en este sentido es sin duda Eduardo Viveiros de Castro, a quien no le tiembla el pulso al afirmar que el antropomorfismo es un gesto intelectual fascinante.<sup>62</sup> En efecto, el teórico contrapone “el antropocentrismo occidental al antropomorfismo amerindio”, argumentando que “el último es la implicación lógica del perspectivismo: dado que los humanos se ven a sí mismos como humanos y ven a los animales como animales (o como espíritus), los animales solo pueden verse

---

60. “De las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones apropiadas por quienes las representan. Entonces, la persona es el *actor*, y quien es dueño de sus palabras y acciones, es el *autor*. En este caso, el actor actúa por autoridad. Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño* [...] respecto a las acciones se denomina autor. Y así como el derecho de posesión se llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por *autorización*, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho.” Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 [1651], pp. 132-133.

61. “Animismo de la naturaleza contra animismo del Capital”, podría objetarse, como lo hizo Facundo Rocca en una conversación entre los grupos Bíos (UNSAM) y Arqueologías del porvenir (UNC). Si bien la distinción entre animismo y antropomorfismo es relevante en ciertos contextos, se trata de una estrategia teórica muy similar en lo que se refiere a la dislocación del antropocentrismo.

62. “Los filósofos acostumbra(n) usar la palabra «antropomorfismo» como censura. Yo, por el contrario, encuentro al antropomorfismo un gesto intelectual fascinante.” Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar*, op. cit., p. 28.

a sí mismos como humanos y ver a los humanos como animales (o como espíritus)”.<sup>63</sup> De este modo, la humanidad “es una propiedad reflexiva de la posición sujeto, es el espejo universal de la naturaleza”.<sup>64</sup> Lo que Viveiros de Castro llama epistemología chamánica, estética o estético-política “procede por atribución de subjetividad o «agencia» a las llamadas cosas”.<sup>65</sup>

Al igual que Viveiros de Castro, Bennett defiende el antropomorfismo como método para combatir el excepcionalismo humano. Curiosamente, una de sus excursiones antropomórficas se detiene en el último libro publicado en vida por Charles Darwin, *La formación del mantillo vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones sobre sus hábitos* (1881). Darwin ve en las lombrices improvisaciones inteligentes que implican “la presencia de una mente”,<sup>66</sup> y se refiere en reiteradas ocasiones a su “inteligencia”.<sup>67</sup> Es sorprendente lo contemporáneo que suena el texto darwiniano debido a su carácter pos-antropocéntrico: recalca la importancia de las lombrices para la historia humana, anticipa el interés actual por la condición co-construida de la capa habitable de la Tierra resumida en nombres como “Gaia” o “la zona crítica”, e incluso analiza la acción de las lombrices, del viento o de la atmósfera en términos de “agencias”.<sup>68</sup>

Si bien no habla —como sostiene Bennett— de “libertad en sus actos”,<sup>69</sup> sí es cierto que, al describir el modo en que conectan las bocas de sus madrigueras, escribe en la Conclusión que “actúan en casi el mismo modo en que lo haría un hombre”.<sup>70</sup> Apoyándose en el trabajo de George Levine, quien sostiene que “la extraordinaria curiosidad de Darwin sobre el talento de las lombrices tiene que ver con su empedernido antropomor-

---

63. Viveiros de Castro, Eduardo, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, Hau Books, 2015, p. 250.

64. *Ibidem*.

65. Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar*, op. cit., p. 28.

66. Darwin, Charles, *La formación del mantillo vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones sobre sus hábitos*, Madrid, Biblioteca Darwiniana, 2011, p. 53. Citado en Bennett, op. cit., p. 215.

67. Cf. Darwin, Charles, *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms with Observations on their Habits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [1881]. La palabra “inteligencia” aparece allí en reiteradas ocasiones (cf. *ibid.*, pp. 34-35, 312), y todo un apartado del segundo capítulo lleva por título “Their Intelligence” (cf. *ibid.*, pp. 64-98).

68. Con respecto al último punto, cf. *ibid.*, pp. 2, 172-174, 192, 243, 245, 282, 304.

69. Bennett, op. cit., p. 214.

70. Darwin, *The Formation of Vegetable Mould...*, op. cit., p. 312.

fismo”,<sup>71</sup> Bennett sostiene que “Darwin antropomorfizó a sus lombrices: vio en ellas una inteligencia y una voluntad que reconoció como relacionada con la suya. Pero el narcisismo de esta mirada se le volvió en contra, pues lo indujo a su vez a prestar suma atención a las actividades mundanas de las lombrices, y lo que salió a la luz a partir de esa atención fue su propia y específica materialidad.”<sup>72</sup> Hay ahí un doble movimiento: primero, ver lo “humano” en lo no-humano; segundo, como consecuencia de ello, expandir o modificar la noción de lo humano, relativizando su excepcionalidad. De este modo, concluye:

Así pues, una pizca de antropomorfismo puede servir para catalizar una sensibilidad que encuentra un mundo habitado no por categorías de seres ontológicamente diferenciados (sujetos y objetos), sino por materialidades de composiciones diversas que forman confederaciones. Al poner de manifiesto similitudes que van más allá de las divisiones categoriales e iluminar los paralelos estructurales entre las formas materiales en la “naturaleza” y aquellas otras en la “cultura”, el antropomorfismo puede reflejar isomorfismos.<sup>73</sup>

Ya en el Prefacio, la autora anticipa este aspecto de su proyecto:

La férrea resistencia al antropocentrismo es quizá la principal diferencia entre el materialismo vital que yo persigo y [el] materialismo histórico. Enfatizaré, incluso exageraré las contribuciones agenciales de las fuerzas no-humanas (operantes en la naturaleza, en el cuerpo humano y en los artefactos humanos), en un intento de contrarrestar el reflejo narcisista del lenguaje y el pensamiento humanos. Necesitamos cultivar un poco de antropomorfismo —la idea de que la agencia humana tiene ciertos ecos en la naturaleza no-humana— para contrarrestar el

---

71. Cf. Levine, George, *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton University Press, 2006, p. 150. Para Levine, “la proximidad del humano a otros organismos estaba en el centro del proyecto de Darwin, y por ende su antropomorfismo, que puede ser tan sorprendente para lectores modernos que compartan la tendencia moderna a rechazar tales estrategias retóricas como no-científicas, era de hecho un aspecto crítico de su ciencia” (*ibid.*, p. 170).

72. Bennett, *op. cit.*, p. 218.

73. *Ibid.*, pp. 218-219.

narcisismo de los humanos según el cual están a cargo del mundo.<sup>74</sup>

En aras de llevar a cabo la tarea a la vez necesaria e imposible de reescribir la gramática de la agencia (que les “atribuye actividad a las personas y pasividad a las cosas”), Bennett sugiere como táctica para la vida cotidiana la de “permitirnos a nosotros mismos —tal como lo hizo Charles Darwin— antropomorfizar, descansar en las similitudes que discernimos más allá de las divisiones ontológicas: (mal)interpretamos el viento que sopla afuera en la noche como la respiración jadeante de nuestro padre; nos ponemos de pie demasiado rápido y vemos las estrellas; un mapa topográfico de plástico nos recuerda las venas en el dorso de nuestra mano; la cadencia de la chicharra nos recuerda al llanto de un niño; la piedra que cae parece expresar un deseo conativo de perseverar.”<sup>75</sup> Por ello, sostiene, “tal vez un poco de antropomorfismo resulte valioso. Tal vez valga la pena correr los riesgos asociados al antropomorfismo (superstición, divinización de la naturaleza, romanticismo), en la medida en que, por extraño que parezca, antropomorfizar sirve para contrarrestar el antropocentrismo: una vez que se toca una fibra entre la persona y la cosa, yo ya no estoy por encima o fuera de un «medioambiente» no-humano.”<sup>76</sup> De hecho, Bennett sugiere que el rechazo del antropomorfismo suele estar relacionado con el deseo de mantener la excepcionalidad humana —y divina—.

Viveiros de Castro hace algo similar, solo que, en vez de tomar el relato de un científico, toma el de comunidades como los yawalapití y los araweté. En este sentido, no hay diferencia exceptuando la que se pueda establecer entre el estatuto epistémico propio de relatos de individuos pertenecientes a comunidades humanas no europeizadas y el de las observaciones de un científico moderno. Los relatos de unos y de otros se refieren ambos a entidades no-humanas, por lo general animales, y “pecan” de antropomorfismo, si bien en distintos grados (para Darwin, las lombrices tienen cierto grado de inteligencia, creatividad y agencia, mientras que para ese personaje conceptual que es “el nativo relativo” de Viveiros de Castro, el jaguar es humano en un sentido pleno, si bien relativo a la perspectiva).

---

74. *Ibid.*, p. 22. Traducción modificada.

75. *Ibid.*, p. 253.

76. *Ibidem.*

Desde luego, se puede recusar la imputación misma. Para Lestel, “[l]a acusación de antropomorfismo es una manera de negarse a aceptar los intensos vínculos que ligan a todos los seres vivos entre sí, y en particular a los humanos con los animales”.<sup>77</sup> Más que de antropomorfismo —“como los positivistas denominan la enfermedad que supuestamente atribuye demasiado al animal”—, habría que hablar de su simétrico exacto, la antroponegación, consistente en “negarse a atribuir al animal comportamientos que son manifiestamente vecinos a los del humano”.<sup>78</sup> En efecto, “¿cómo pensar la proximidad entre el humano y los otros animales si cualquier convergencia es inmediatamente sospechosa de antropomorfismo?”.<sup>79</sup> Podría hablarse así, como hace Barad parafraseando a Spivak, de una “antropomorfización estratégica” a los fines de “desplazar algunos de los efectos sedimentadores de la constitución mutuamente excluyente de humanos y no-humanos”.<sup>80</sup> En esta línea va también el planteo de Latour, quien invierte la carga de la prueba: no se trata de animar, sino de no desanimar prematuramente lo no-humano. Por otra parte, si bien defiende el antropomorfismo, su comprensión del término no es ciertamente la habitual, puesto que se vuelve una noción paradójica en su relación con el Antropoceno:

Podrían ustedes quejarse de que esta versión geohistórica manifiesta una dosis excesiva de antropomorfismo. ¡Eso espero! Ciertamente no en el antiguo sentido de que “proyecta valores humanos sobre un mundo inerte de objetos muertos”, sino, al contrario, en el sentido de que “da una forma a los humanos”, o, como se dice en inglés, *begins to morph* a los humanos con una imagen más realista. Uno sólo podía quejarse de los peligros del antropomorfismo en la época en que los humanos jugaban en escena un papel muy distinto del decorado ante el cual se pavoneaban. Los roles de todos los antiguos personajes de la obra están siendo redistribuidos. De todos modos, cómo evitar las trampas del antropomorfismo, ¡si lo cierto es que en adelante vivimos en la era del Antropoceno!<sup>81</sup>

77. Lestel, *op. cit.*, p. 57.

78. *Ibid.*, pp. 52, 54.

79. *Ibid.*, p. 54.

80. Barad, “Nature’s Queer Performativity”, *op. cit.*, p. 151.

81. Latour, *Cara a cara...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

Si las posiciones antropomorfistas buscan lo humano en lo no-humano, existe otra vía para cerrar la brecha excepcionalista que es la de enfatizar lo no-humano —lo corporal, lo animal, lo vivo, lo material o los devenires— en lo humano. Bennett señala que, si la vía de Darwin es el antropomorfismo —es decir, ver lo humano en lo no-humano—, la otra vía es la de Dewey —focalizarse en “la naturaleza afectiva, corporal de las reacciones humanas”—.<sup>82</sup> Existe, de hecho, una tradición de herencia spinozista y deleuziana —en la dirección del trabajo de Brian Massumi— que se interesa por los afectos en tanto devenires no-humanos y, más en general, esta postura confluye con el “poshumanismo crítico” de autores como Rosi Braidotti, cuya “teoría nómada posthumana” o “materialismo vitalista” impugna el antropocentrismo a partir de “una alianza con la fuerza generativa e inmanente de *zoe*, o sea, la vida en sus aspectos no humanos”.<sup>83</sup> En Bennett, las dos vías para salir del antropocentrismo —el antropomorfismo y el poshumanismo— no son excluyentes. Ahora bien, ¿tenemos que elegir entre antropocentrismo o antropomorfismo? ¿No hay una tercera vía?

## VIII. Hacia un vitalismo de la pasividad

Un punto que puede ayudarnos a salir del antropomorfismo sin recaer en el antropocentrismo pasa por repensar la oposición entre actividad y pasividad. En autores pos-antropocentristas, materialistas o vitalistas, se suele encontrar una crítica a la concepción de la materia como “pasiva”. Vinciane Despret escribe, por ejemplo, que aun si nos desligáramos de la connotación extractivista de la palabra “naturaleza”, al usarla “no escaparíamos a lo que ese término sigue cargando, a saber, la idea de que hay ante nosotros o alrededor nuestro una naturaleza pasiva”.<sup>84</sup> Para Bennett, por su parte, esta cuestión es central, hasta el punto de que comienza su libro declarando que su proyecto filosófico es el de repensar “la idea de la materia como algo pasivo, rudo, bruto o inerte [*matter as passive stuff, as raw,*

82. Bennett, *op. cit.*, p. 220.

83. Braidotti, Rosi, *Lo Posthumano*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Gedisa, 2015 [2013], p. 83.

84. Despret, Vinciane, “Prefacio”, en Morizot, *Tras el rastro animal*, *op. cit.*, p. 14.

*brute, or inert*].<sup>85</sup> En Bennett, los “objetos pasivos” se contraponen a lo procesual, a lo incalculable, a lo moviente, y se caracterizan por su carácter mecánico, no-organizado, pre-determinado y por su falta de agencia.

Y, sin embargo, como enseña ya Husserl con la noción de *síntesis pasiva* —redescubierta y reelaborada por Merleau-Ponty y Deleuze—, la pasividad no necesariamente implica estas propiedades, sino que puede ir de la mano con lo procesual y lo abierto. La apertura está marcada precisamente por el carácter *sintético* de la pasividad: en un proceso de síntesis pasivas, aparece como resultado algo que no estaba dado al principio, y que no es calculable a partir de sus condiciones iniciales. La vida orgánica, de hecho, es mayoritariamente pasiva. Así como no pensamos cuando respiramos ni tampoco decidimos sintetizar una proteína, los cloroplastos no deciden transformar dióxido de carbono en materia orgánica, y ello no va en desmedro de la vitalidad de estos procesos. Tal vez el problema sea puramente terminológico, y se resuelva simplemente con despojar a la actividad de sus notas relativas a la conciencia y a la voluntad —lo que Kant llamaba “espontaneidad”—. Pero la tradición filosófica es lo suficientemente rica al respecto como para habilitarnos a pensar la pasividad como un ámbito “vibrante” —para retomar el adjetivo de Bennett—. Como sostiene Andrés Osswald desde una perspectiva fenomenológica, “el concepto de «pasividad» se contrapone con la idea moderna de una subjetividad centrada en el «yo» e identificada con sus procesos activos”.<sup>86</sup> Ya la noción de hábito descubierta por Hume nos indica una dirección que el darwinismo reinventará a su propio modo —y que habría que desligar de reduccionismos—. En cualquier caso, la potencia de la pasividad viene siempre del paso del tiempo: en la medida en que se desligue la temporalidad de esa flecha escatológica que la endereza y mortifica en los más diversos ámbitos, lo pasivo nunca equivaldrá a lo inerte.

Más allá de la cuestión terminológica, pensar la pasividad ontológica (no así política) de esta manera puede orientarnos hacia una concepción de los dinamismos materiales que no requiera cualidades excesivamente antropomórficas para ser, en algún sentido, vital. Las síntesis pasivas or-

gánicas desarrolladas por Deleuze en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* son un gran ejemplo de esto.<sup>87</sup> Hay allí una concepción que hoy se llamaría “emergentista”, según la cual las síntesis activas de la memoria y la inteligencia se montan sobre una capa de síntesis pasivas, y serían imposibles sin ellas —en verdad, dos capas: la perceptiva y la orgánica—. Ya sea que se la limite a lo orgánico o que se la extienda a lo inorgánico, la pasividad sintética implica la aparición de lo nuevo a partir de lo dado, con la condición de que en el medio pase tiempo.

La falta de agencia parece más difícil de desligar de la pasividad, puesto que da la impresión de ser su definición misma. Sin embargo, todo depende, una vez más, de cómo se piense lo pasivo. En este punto, es de utilidad recurrir a la teoría del actor-red. En una cadena actancial, pueden pensarse como pasivos aquellos puntos del recorrido que no influyen en su sentido ni dirección, que no modifican nada y que se limitan a ser un vehículo que conecta una agencia con otra. Pero una síntesis pasiva produce un cambio mediante el cual aparece un elemento siempre novedoso. En este sentido, paradójicamente, toda síntesis pasiva es una agencia, y todo sintetizador es un actor —por más que esta última atribución sea *après-coup*—.

## IX. Los trasposones de la teoría en su estadio posttextual

Cual trasposones o “genes saltarines” —esos fragmentos de ADN que pasan inadvertidamente de una secuencia a otra—, existen múltiples puntos de pasaje entre disciplinas, y parece tratarse de algo distinto que de interdisciplinariedad: es, más bien, como si una disciplina se insertara en otra y se convirtiera en parte de ella o la convirtiera en parte de ella. En suma, hay toda una serie compleja de entrecruzamientos y complicaciones en este panorama que vuelve necesaria la tarea de ubicar las coordenadas en cuestión. En las palabras previas, intenté trazar un mapa, por esquemático e incompleto que sea, argumentando por qué creo que la biología y la an-

85. Bennett, *op. cit.*, p. 9.

86. Osswald, Andrés M., *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016, p. 14.

87. En el mismo sentido, Marder destaca la “síntesis pasiva orgánica del metabolismo” en plantas y la “intencionalidad no-consciente de la vida vegetal”. Cf. Marder, Michael, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Nueva York, Columbia University Press, 2013, pp. 103, 152-162.

tropología hacen esto hoy, si bien de distintos modos, con la filosofía. Si lo que se juega allí es, en definitiva, la relación entre ontología y política, debemos prestar atención a los argumentos y caminos que llevan a adoptar distintas posiciones con respecto a este vínculo desde un lado y desde el otro. Adoptemos a nuestros nuevos simbioses, dejémonos transformar por ellos, pero aportemos también lo nuestro para que la simbiogénesis se beneficie de los distintos asociados al holobionte teórico transdisciplinar.

Tanto la vertiente epistemológica como la vertiente política al interior de la filosofía, y tanto la antropología como la biología en su relación con la filosofía, han realizado aportes fundamentales y configurado las coordenadas desde las cuales pensamos. No se trata necesariamente de elegir una u otra vía; por el contrario, todo parece indicar que el objetivo de máxima de un programa filosófico actual debe incluir entre sus *desiderata* el poder dar cuenta de las problemáticas implicadas en estas distintas perspectivas de un modo honesto e informado. Dicho programa debería, entonces, afrontar las que parecen ser las dos dificultades principales en ambas tendencias: incluir a los no-humanos en política evitando la tentación de fundar un nuevo iusnaturalismo, y asumir el principio común respecto al abandono de la dicotomía naturaleza/cultura sin replicar la vieja división entre las “dos culturas” por medio de estos nuevos horizontes. Se trata, no obstante, de una tarea de largo aliento.

## Bibliografía

Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres, Duke University Press, 2007.

Barad, Karen, “Nature’s Queer Performativity”, *Qui Parle*, 19(2), 2011, pp. 121-158.

Barbieri, Marcello, “A short history of biosemiotics”, *Biosemiotics*, 2(2), 2009, pp. 221-245.

Bennett, Jane, *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2022 [2010].

Biset, Emmanuel, “Escena postextual de la teoría”, *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 12, 2022, pp. 124-150.

Braidotti, Rosi, *Lo Posthumano*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Gedisa, 2015 [2013].

Braidotti, Rosi, *Nomadic Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.

Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885 (2<sup>da</sup> ed.).

Colebrook, Claire, “What is the Anthro-Political?”, en Cohen, Thomas, Colebrook, Claire y Hillis Miller, Joseph (eds.), *Twilight of the Anthropocene Idols*, Londres, Open Humanities Press, 2016, pp. 81-125.

Costa, Alyne, “Da verdade inconveniente à suficiente: Cosmopolíticas do Antropoceno”, *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, 18(1), 2021, pp. 37-49.

Costa, Flavia, *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, Buenos Aires, Taurus, 2021.

Darwin, Charles, *La formación del mantillo vegetal por la acción de las lombrices, con observaciones sobre sus hábitos*, Madrid, Biblioteca Darwiniana, 2011.

Darwin, Charles, *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms with Observations on their Habits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [1881].

De la Cadena, Marisol, “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”, *Tabula Rasa*, 33, 2020, pp. 273-311.

De la Cadena, Marisol, “Runa. Human, but *not only*”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 2014, pp. 253–259.

Despret, Vinciane, “Prefacio”, en Morizot, Baptiste, *Tras el rastro animal*, trad. Francisco Gelman Constantín, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020 [2018], pp. 9-18.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 [1966].

Gilbert, Scott F., Sapp, Jan y Tauber, Alfred I., “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals”, *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 2012, pp. 325-341.

González, Valeria, “Simbiología. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia” (Centro Cultural Kirchner, 5 de octubre de 2021). Consultado el 28 de marzo de 2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EhtnVIVy3sM&list=PLvvIO-XvFOKz5kePBV40qcvFGKrVtzhO>

Hage, Ghassan, *Alter-Politics. Critical Anthropology and the Radical Imagination*, Melbourne, Melbourne University Press, 2015.

Haraway, Donna J., “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991 [1985], pp. 251-311.

Haraway, Donna J., *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Bilbao, consonni, 2019 [2016].

Heredia, Juan Manuel, *Mundología. Jakob von Uexküll, aventuras inactuales de un personaje conceptual*, Buenos Aires, Cactus, 2022.

Hester, Helen, *Xenofeminismo*, trad. Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra, 2019 [2018].

Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 [1651].

Holbraad, Martin y Pedersen, Morten A., *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Hustak, Carla y Myers, Natasha, “Involutionary Momentum”, *differences*, 23(3), 2012, pp. 74-118.

Kohn, Eduardo, “Anthropology of ontologies”, *Annual Review of An-*

*thropology*, 44, 2015, pp. 311–327.

Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht, 2021 [2013].

Kohn, Eduardo, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

Krampen, Martin, “Phytosemiotics”, *Semiotica*, 36(3/4), 1981, pp. 187–209.

Latour, Bruno, “An Attempt at a «Compositionist Manifesto»”, *New Literary History*, 41, 2010, pp. 471–490.

Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. Ariel Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017 [2015].

Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 [1991].

Latour, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, París, La Découverte, 1999.

Lestel, Dominique, *Nosotros somos los otros animales*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2022 [2019].

Levine, George, *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Lévi-Strauss, Claude y Éribon, Didier, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005 [1690].

Malabou, Catherine, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Enrique Ruiz Girela, Madrid, Arena, 2007 [2004].

Malabou, Catherine, “Una sola vida. Resistencia biológica, resistencia política”, trad. Cristóbal Durán Rojas, *Revista de humanidades*, 38, 2018 [2015], pp. 245-261.

Marder, Michael, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

Mathews, Freya, *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism*, Albany, State University of New York Press, 2003.

Meillassoux, Quentin, “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning”, en Armen Avanesian y

Suhail Malik, *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*, Londres y Nueva York, Bloomsbury, 2016, pp. 117–197.

Morizot, Baptiste, *Tras el rastro animal*, trad. Francisco Gelman Constantín, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020 [2018].

Pachilla, Pablo, “El derecho del pensamiento y la situación de la razón. Sobre el sintagma kantiano „*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*“”, en Sandra Palermo y Mariano Gaudio (eds.), *El idealismo en debate. Teoría y práctica*, Buenos Aires, RAGIF, 2021, pp. 85-97.

Povinelli, Elizabeth, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham, Duke University Press, 2016.

Preciado, Paul B., *Manifiesto contrasexual*, trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, Barcelona, Anagrama, 2011 [2000].

Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, trad. Víctor Goldstein, Futuro Anterior, 2017 [2009].

Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, trad. Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sburlatti, Buenos Aires, Tinta Limón, 2008.

Viveiros de Castro, Eduardo, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, Hau Books, 2015.

Von Uexküll, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. Marcos Guntin, Buenos Aires, Cactus, 2016.

# Narrativas de la crisis ecológica: entre el Capitaloceno y la Transmodernidad

Agustina Marín

*La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad.*  
Enrique Dussel

*Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias.*  
Donna Haraway

El término “Antropoceno” fue usado por el químico neerlandés Paul Crutzen en el año 2000 para comprender la época que estamos viviendo actualmente en los términos de una nueva era geológica. El mismo se presentó con la intención de visibilizar la centralidad que ha adquirido la acción humana al considerar las transformaciones que están ocurriendo a nivel planetario, transformaciones que se están acelerando e intensificando sobre todo en las últimas décadas. De ahí que este nuevo término sugiera una nueva interpretación de los hechos, pasando a considerar a la humanidad como una fuerza geológica, es decir, como un agente de transformación que ha llegado a tener un alcance global y geológico sin precedentes. Antes de hacer mención a las críticas y controversias que ha desatado la popularidad de este término —ya sea al interior de la comunidad científica como también fuera de ella, en tanto objeto de estudio pero también como fenómeno cultural—, debemos recordar que, tal como ha señalado la filósofa argentina Maristella Svampa, el término se presenta actualmente no como una postulación cerrada y sin matices, sino como un campo de disputa.<sup>1</sup> Esto hace que el mismo término funcione

---

1. Cf. Svampa, Maristella., *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*, La Sofía cartonera, Córdoba, 2019, p. 22.

a modo de paraguas, habilitando una serie de discusiones que consideramos relevantes para la época actual. Por lo tanto, cabe aclarar, de manera preliminar, que no existe una mirada homogénea en cuanto a las teorías del Antropoceno. Así y todo, este trabajo parte de un interés por contribuir a aquellas discusiones desde una perspectiva crítica latinoamericana, tomando como referencia algunos conceptos centrales de la perspectiva intercultural impulsada por la Filosofía de la Liberación.

Para comenzar, nos centraremos principalmente en las postulaciones de dos autores. Por un lado, el historiador marxista Jason Moore y su propuesta del Capitaloceno presentada en su libro *El capitalismo en la trama de la vida*. Por otro lado, el concepto de Transmodernidad desarrollado por el filósofo de la liberación Enrique Dussel. A partir de ellos, nos centraremos en dos puntos que resultan esenciales dentro de sus teorías para sugerir algunas conexiones posibles. Inicialmente, abordaremos la crítica al universal antropológico que forma parte del corazón de cada uno de los planteos. Ambos autores cuestionan la concepción de la humanidad como un todo indiferenciado que borra las asimetrías existentes entre lo que podríamos pensar como las “distintas humanidades”. En segundo lugar, haremos referencia a algunas similitudes dentro de las periodizaciones introducidas por ambos autores al hablar tanto del inicio del Antropoceno o del Capitaloceno, en el caso de Moore, como también del comienzo de la modernidad y de la transmodernidad en Dussel.

Como fue mencionado anteriormente, el término “Capitaloceno” fue propuesto por Jason Moore como una alternativa para el ya difundido término “Antropoceno”, criticado por el autor. Sin embargo, hay algo que ambos términos tienen en común, esto es, la necesidad de establecer un diagnóstico que señale una ruptura o un cambio de época en la historia del planeta que habitamos. A su vez, estos nuevos términos comparten el objetivo de señalar que se trata de transformaciones tan significativas como irreversibles. En este sentido, debemos tener en cuenta que tanto el Antropoceno como el Capitaloceno parten de la idea de que hemos traspasado un umbral crítico en lo que refiere a problemáticas tales como el calentamiento global, el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y la extinción masiva de especies, entre otras problemáticas. Entonces, el punto de este diagnóstico es que, a diferencia de lo que venía ocurriendo a lo largo de la historia del planeta, esta nueva época se caracteriza por la

centralidad que adquiere la acción humana al influir en estas alteraciones, por lo cual estas mismas pasan a ser estudiadas como modificaciones de origen antropogénico.

Entonces, si bien Moore adscribe a la necesidad de establecer un diagnóstico que dé cuenta de la profunda transformación a la cual el planeta Tierra está siendo sometido, son varios los puntos en los cuales el marxista estadounidense desacuerda con las interpretaciones que suscita el término propuesto por Crutzen.

En la sección “¿Antropoceno o Capitaloceno? Sobre la naturaleza y los orígenes de nuestra crisis ecológica” de *El capitalismo en la trama de la vida*, Moore encauza su crítica al Antropoceno a través de varios argumentos. El autor comienza a referirse a este término como una noción que se ha puesto de moda, y como tal, ha sido objeto de una variedad de interpretaciones diversas. Sin embargo, apunta que existe una interpretación hegemónica que señala que los orígenes del mundo moderno se remontan a la Inglaterra del siglo XIX. Este relato coincide con aquel predominante entre un importante sector de los científicos expertos en la temática, entre ellos, el mismo Paul Crutzen. Según esta perspectiva, el período de ingreso a una nueva era se remontaría, entonces, a los orígenes de la Revolución Industrial. De esta forma, Moore señala que la fuerza motriz detrás de este cambio histórico serían el carbón y el vapor. Pero luego se pregunta cuál es la fuerza motriz detrás del carbón y el vapor, a lo que se responde que “no es la clase. Ni el capital. Ni el imperialismo. Ni siquiera la cultura. Lo adivinaste: el *anthropos*. La humanidad como un todo indiferenciado.”<sup>2</sup>

Por lo tanto, la crítica de Moore consiste, inicialmente, en una diferencia en cuanto a la metodología utilizada para establecer la datación del inicio de este cambio de era. De esta forma, el punto central de su divergencia consiste en que la periodización estudiada por él para marcar este quiebre no es realizada en base a las *consecuencias* de la acción humana —como sí lo es en el caso del Antropoceno—, sino en base a las *relaciones* que condujeron a aquellas consecuencias. Es en este sentido que la divergencia en cuestión conduce a repensar el problema en términos no solamente históricos sino también políticos. Esto podría ser

---

2. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. María José Castro Lage, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, p. 202.

interpretado tanto en retrospectiva como, también, teniendo en cuenta una mirada a futuro. En primer término, porque el foco empírico de la discusión quedaría reducido a las consecuencias de la actividad humana sobre el planeta, mas no así hacia las relaciones que produjeron un determinado orden de cosas. En este punto, el autor asocia esta perspectiva al clásico sesgo consecuencialista que, según señala, caracteriza a una buena parte del pensamiento verde. Según Moore, esta corriente, además de ser reduccionista, suele derivar en visiones catastróficas de la situación que raramente conducen a pensar en posibles formas de resistencia. Por este motivo, podríamos pensar que el sesgo consecuencialista es un potencial generador de problemas a futuro, ya que las narrativas catastróficas suelen derivar en posiciones derrotistas que plantean que ya no hay nada que se pueda hacer para revertir la situación, lo cual no solo resulta desmoralizante de cara a un futuro incierto, sino también peligroso.

Además, la elección metodológica en cuanto a la datación se relaciona, a su vez, con otra, también criticada por Moore, que consiste en comprender a la humanidad como un agente colectivo y uniforme. En este punto, se reluce aún más el carácter político de la crítica de Moore. Según él, esta elección metodológica hace pasar a la humanidad por un todo indiferenciado, de tal manera que “los patrones histórico-geográficos de diferenciación y coherencia quedan borrados en interés de la simplicidad narrativa”.<sup>3</sup> Moore critica de frente la idea de *una* humanidad como si se tratara de un conjunto homogéneo (es decir, la humanidad entendida como una sustancia) y, en su lugar, propone hacer otra lectura de los hechos que coloque en el centro el surgimiento del capitalismo —y las relaciones que lo caracterizan—, entendiendo al capitalismo como una manera de organización de la naturaleza que ha logrado prevalecer por sobre otras.

Por su parte, Moore considera que el desarrollo del capitalismo entre 1450 y 1750 fue un período fundamental para comprender los hechos implicados, ya que este tiempo marcó el patrón para todo lo que sucedió después, en la medida en que fue el desplazamiento de las mercancías el que impulsó el desplazamiento de las poblaciones, y no a la inversa. Al retomar el surgimiento del capitalismo como motor inicial de este cambio

3. *Ibid.*, p. 203.

de era, Moore refuta la teoría del Antropoceno que, por su parte, sitúa el umbral del cambio de era en los inicios de la Revolución Industrial. Según Moore, la mirada del Antropoceno “contribuye a una historia fácil porque no desafía las desigualdades naturalizadas, la alienación ni la violencia inscritas en las relaciones estratégicas de poder y producción de la modernidad”.<sup>4</sup> Es decir, al considerar a ese *anthropos* de manera abstracta como un todo indiferenciado, lo que se produce en realidad es un borramiento de las asimetrías existentes en lo que refiere a las consecuencias de la crisis, pero también en cuanto a los mismos daños.<sup>5</sup> La crítica apunta, entonces, a reconsiderar las desigualdades existentes entre las distintas poblaciones, que son afectadas de manera diferencial por las lógicas modernas excluyentes: coloniales, imperialistas, raciales y patriarcales. Además, dichas asimetrías afectan las posibilidades de intervención de los distintos grupos poblacionales en cuanto a las formas que estos tienen de responder a la crisis, y con ello, su grado de responsabilidad al afrontar las consecuencias de la misma.<sup>6</sup> Algunas de las preguntas que subyacen a esta discusión serían: ¿quién es ese *anthropos* al que hace alusión el Antropoceno?, ¿de qué humanos estamos hablando exactamente? ¿Acaso es esta pregunta una cuestión accesorio? ¿O, por el contrario, formará parte del problema continuar relegándola?

Más allá de tratarse de preguntas pertinentes al abordar estas discusiones, las reflexiones derivadas de ellas resultan ser profundamente filosóficas. A propósito de ello y retomando el argumento recién planteado, Moore considera que las dos elecciones metodológicas presentadas anteriormente, que forman parte del marco teórico del Antropoceno, no resultan para nada novedosas. Más bien señala que “estos dos principales dispositivos del

4. *Ibid.*, p. 202.

5. Según estudios referenciados por UNICEF, “si todo el mundo consumiera recursos al ritmo que lo hacen los habitantes de Canadá, Luxemburgo y Estados Unidos, se necesitarían al menos cinco planetas”. UNICEF, “El consumo excesivo en los países más ricos del mundo está destruyendo los entornos de la infancia en todo el mundo, según un nuevo informe”, UNICEF [En línea], 23 de mayo de 2022. Consultado el 22 de marzo de 2023. URL: <https://www.unicef.org/es/comunicados-prensa/consumo-excesivo-paises-mas-ricos-esta-destruyendo-entornos-infancia>

6. La idea de “responsabilidades comunes pero diferenciadas” representa un principio establecido en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y negociado en la Cumbre de la Tierra llevada a cabo en Río de Janeiro en 1992.

marco —las consecuencias determinan la periodización, el *anthropos* como motor de estas consecuencias— derivan de una postura filosófica que podemos llamar dualismo cartesiano”.<sup>7</sup> Según el autor, este dualismo conduce a quienes optan por el concepto de Antropoceno a adoptar la narrativa que sitúa sus orígenes hacia 1800, y esto lo hacen sobre bases aritméticas. A propósito, Moore apunta que esta forma reduccionista de razonamiento se relaciona con un cierto sentido común del pensamiento verde, que sostiene que la suma de las partes en la ecuación “Sociedad + Naturaleza” es igual a “Antropoceno”. Sin embargo, en la perspectiva de Moore, esto no es más que el resultado de una mirada simplista, que continúa manteniendo sus bases en la separación taxativa entre la naturaleza y la sociedad, como si se tratara de esferas completamente separadas.

Por el contrario, el pensamiento de Moore es construido a partir de lo que él presenta como una “doble internalidad”: del capitalismo en la naturaleza, y de la naturaleza en el capitalismo. La idea de que una forma parte de la otra y viceversa viene a socavar el sentido común dominante que lleva a los razonamientos propios de la aritmética verde mencionada anteriormente. Para el autor, esto permitiría pensar en una alternativa posible a la narrativa moderna y cartesiana que, en el pensamiento occidental, ha logrado prevalecer por sobre otras. Siguiendo a Moore, la narrativa del dualismo cartesiano es la misma que nos lleva a pensar que el capitalismo llegó para corromper a la naturaleza. Sin embargo, para el historiador resulta más interesante pensar en otros términos, comenzando por considerar la manera en la que el capitalismo hace trabajar a la naturaleza, entendiendo al capitalismo como una manera (entre otras posibles) de organizar a la naturaleza, principalmente a través de los procesos de explotación y apropiación.

En este sentido, el Capitaloceno viene a proponer otra narrativa: poniendo el foco empírico en las relaciones antes que en la humanidad entendida como una sustancia, se trataría de la era histórica configurada por relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital. Esto es así porque una sustancia, como puede ser la humanidad entendida de manera homogénea, no es capaz de coproducir. Pero la visión de Moore nos lleva a otra concepción de la humanidad —o, podríamos decir, de las huma-

7. Moore, *op. cit.*, p. 204.

nidades—, cuyos actores no solo se encuentran en constante relación con la naturaleza, sino que en realidad forman parte de ella al interior de lo que Moore describe como “la trama de la vida”. De esta manera, el autor concluye que la visión moderna y cartesiana que ha predominado, y que entiende a la naturaleza como mera exterioridad, es condición de posibilidad para el surgimiento y la perpetuación del Capitaloceno.

Es por ello que la crisis actual debe ser leída para Moore ya no como un mero quiebre en las condiciones planetarias, sino como un proceso de larga duración en el cual se da una reconfiguración constante de nuevas maneras de ordenar la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza. Además, las diferencias en cuanto a las narraciones de la “crisis” no resultan para nada indiferentes, ya que “[l]a manera de conceptualizar los orígenes de una crisis tiene mucho que ver con cómo elegimos responder a esa misma crisis”.<sup>8</sup> En este punto, resulta inevitable traer las palabras de Donna Haraway<sup>9</sup> por la importancia que ella le otorga a las maneras de contar historias, así como al sentido de responsabilidad y a las acciones que derivan de allí (*response-ability*).<sup>10</sup> “Importa qué historias contamos para contar otras historias [...], importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias.”<sup>11</sup> Desde sus propias perspectivas, podríamos decir que tanto Moore como Dussel otorgan especial importancia a la manera en que las humanidades organizan los relatos existentes y crean otros nuevos buscando no solo que describan, sino también que reconfiguren sus modos de relacionarse con el resto de una naturaleza que ya no es pensada como mera exterioridad. A su vez, se destaca en sus propuestas la convicción de continuar insistiendo en pensar cuáles serían estas otras narrativas que no solo sean justas con el pasado, sino que también permitan imaginar futuros que den lugar a una reparación posible.

En este punto es donde nos arriesgamos a dar un salto desde el primer mundo desde donde habla Moore, para aterrizar en el suelo nuestroa-

8. *Ibid.*, p. 205.

9. Haraway, Donna J., *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Bilbao, consonni, 2019.

10. La autora habla de “aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad” (en inglés: *response-ability*, es decir, la responsabilidad y habilidad de dar respuesta) (*ibid.*, p. 76).

11. Haraway, *op. cit.*, p. 35.

mericano. Esta relación surge de una inquietud que podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo piensan —y cómo han pensado— nuestros filósofos estas problemáticas actuales? O, más específicamente, ¿qué han dicho acerca del trasfondo de la cuestión?

Para esbozar algunas posibles respuestas a estas preguntas, sugerimos partir del escenario que lleva a Enrique Dussel a presentar su concepto de “Transmodernidad”. Para comprender este concepto, primeramente tendremos que esclarecer qué es lo que el mismo autor entiende por “modernidad”. Como ha señalado en repetidas ocasiones, para Dussel la modernidad es el período histórico que se inicia con la invasión —o, en sus propias palabras, el “encubrimiento”—<sup>12</sup> de América por parte de los españoles. Esto quiere decir que sus orígenes se remontan a 1492, año que marcó un acontecimiento histórico donde se dio inicio tanto al control del “sistema-mundo” como al sistema colonial. Además, el inicio de lo que el autor advierte que es la “primera modernidad” —la ibérica, que tuvo lugar entre 1492 y 1630— coincidió con el surgimiento del capitalismo (en aquel tiempo, mercantil) que creó el terreno fértil para lo que sucedería más adelante con la Revolución Industrial. Para Dussel, esta última no solo significó el posicionamiento de Europa en el centro de la economía mundial, sino también el punto más álgido de la modernidad, fundamentada en los valores de la Ilustración. En otras palabras, insiste en el hecho de que fue solo gracias a la modernidad que Europa logró adquirir aquel lugar de centralidad económica. En este punto, podemos advertir una similitud con el planteo de Moore, puesto que ambos autores no sólo enfatizan el hecho de que la Revolución Industrial no podría haberse dado sin el surgimiento del capitalismo en su forma mercantil, sino que además buscan hacer de este señalamiento una cuestión central en sus formas de narrar los hechos.

Ahora bien, al hablar del “pluriverso transmoderno”, Dussel está haciendo referencia a “una afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, con base en la Filosofía de la Liberación”.<sup>13</sup>

12. Cf. Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2022.

13. Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Ediciones Akal, México, 2015, p. 257.

Una de las características principales de esta filosofía latinoamericana, que forma parte constitutiva de ella, remite a la visibilización del condicionamiento cultural que hace posible, de manera general, a todas las filosofías y, en particular, a sí misma. Esta “*location*” a la que también podemos referirnos como “carácter situado” irrumpió buscando hacerse visible como una serie de articulaciones entre intereses de grupos determinados y, a continuación, pasó a considerarse como el primer tema filosófico a ser tratado. A partir de esta irrupción de la situacionalidad, “el diálogo intercultural había perdido su ingenuidad”,<sup>14</sup> puesto que ya no se trataba de presuponer una igualdad de condiciones en las partes que conformaban los encuentros filosóficos que incluían actores provenientes de distintos lugares, cada uno con las particularidades de su respectiva *location*. Es decir que, a partir de esta consciencia, de lo que se trató fue de reposicionar a las culturas periféricas, oprimidas por la cultura dominante, como punto de partida para establecer cualquier tipo de diálogo intercultural, dejando atrás la ingenuidad de cierto “multiculturalismo” que no tenía en cuenta las desigualdades propias de dichas relaciones.

Volviendo a la discusión acerca de los inicios de la modernidad, el filósofo argentino señala que es justamente a partir de la imposición de esta que se constituyeron sus “otros” excluidos, conformados por una gran variedad de culturas que quedaron en los márgenes de su paradigma. En este punto, la idea de “exterioridad” se vuelve central para comprender el lugar que ocupa el planteo de la “transmodernidad” en Dussel. Este término novedoso es presentado como una superación tanto de la modernidad como de la “posmodernidad” puesto que, para el autor, esta última continúa formando parte de la primera. Al contrario, la transmodernidad de Dussel se caracteriza por la irrupción de aquella exterioridad que representa el lugar de alteridad de las culturas marginales, que han sido negadas por la cultura dominante. Se trata de un proceso de emancipación que comienza por la autovalorización de las culturas periféricas; aquellas que no se ajustan a los cánones de la modernidad europeo-norteamericana, sino que más bien (se) piensan, actúan y responden desde un lugar otro. En este proceso, los intelectuales críticos encuentran su lugar posicionándose en el “entre” de su propia cultura y la cultura moderna, en el marco

14. *Ibid.*, p. 265.

de una resistencia cultural que no se limita tan solo a diferenciarse de las élites dominantes del Norte global, sino que también se posiciona en contra de las formas de eurocentrismo infiltradas en las élites pertenecientes a la propia cultura periférica. Dussel habla de este fenómeno en tanto “proyecto”, pensándolo como un “nuevo momento histórico” con miras hacia el futuro. Así lo conceptualizó en *16 Tesis de Economía Política*, donde describe la Transmodernidad como un “nuevo momento de la historia de la humanidad que estamos comenzando, en cuya transición [...] habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza, y también en la economía”,<sup>15</sup> así como también en nuestra relación con la naturaleza.

Otra clave importante para comprender la exterioridad dentro de lo que luego Dussel llamará “utopía transmoderna” radica en el hecho de que no se trata de una pura negatividad, sino también de reivindicar la “positividad de una tradición distinta a la Moderna”.<sup>16</sup> En este sentido, el autor señala que

su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, en comparación con el modo en que la Modernidad capitalista confronta dicha naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad.<sup>17</sup>

Sin embargo, la modernidad continúa, aún hoy, no solo desvalorizando las perspectivas culturales —disidentes a su proyecto— que plantean otras formas de relacionarnos con la naturaleza, sino también desplegando sus fuerzas represivas para exterminarlas. Como se repite incansablemente, la modernidad pretende avanzar hacia un crecimiento infinito en un planeta con recursos finitos, ya no solo en deterioro de la Tierra sino tam-

15. Dussel, Enrique, *16 Tesis de Economía Política*, Buenos Aires, Docencia, 2013, pp. 364-365.

16. Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, op. cit., p. 294.

17. *Ibidem*.

bién propiciando el escenario de su propia extinción. Esto es así porque, como señala Dussel, “la vida, el aumento de entropía, la aproximación de la muerte de la especie humana le es indiferente al capital: su racionalidad se funda en su existencia abstracta y no en la afirmación de la vida humana. Es una lógica entrópica mortal.”<sup>18</sup>

Para finalizar, algunas reflexiones suscitadas por lo presentado anteriormente. En primer lugar, considerando que la Transmodernidad de Dussel se presenta, en cierto punto, afirmativamente con miras de cambio hacia el futuro, cabe preguntarse si acaso el Capitaloceno de Moore contiene en su planteo un componente utópico. Si la respuesta es negativa, entonces, desde la urgencia de hacer frente a las consecuencias devastadoras del cambio de era —sea cual sea su nombre— nos preguntamos: ¿de qué manera abordar la cuestión para no caer en una indignación paralizante? ¿Deberemos recurrir necesariamente a la utopía?

Por otro lado, puesto que de lo que se trata no es de mera terminología sino de problemáticas concretas, consideramos que la disputa por las narraciones de la crisis ecológica no ha de resolverse al interior de los círculos académicos. En este sentido, valdría la pena preguntarse: ¿a quiénes interpelan las formas de narrar la crisis con las que contamos hasta ahora? A propósito, podríamos decir que el Capitaloceno habla de una relación entre dos partes inseparables, mientras que la Transmodernidad se centra en el polo humano de esta relación, señalando la necesidad de interpelar a los sujetos que forman parte del pluriverso transmoderno.

Finalmente, aunque Dussel no haya usado nunca el término Capitaloceno y sí Antropoceno, consideramos que las conexiones presentadas en este trabajo pueden aportar algunas reflexiones a las lecturas de la polícrisis desde el Sur. Para terminar, se sostiene la importancia que ambos autores dan a los puntos desarrollados: la centralidad de las relaciones para establecer el cambio de época y la insistencia en desarticular la supuesta unidad de un *anthropos* indiferenciado.

18. Dussel, Enrique, *16 Tesis de Economía Política*, op. cit., pp. 274-275.

## Bibliografía

Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2022.

Dussel, Enrique, 16 *Tesis de Economía Política*, Buenos Aires, Docencia, 2013.

Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Ediciones Akal, México, 2015.

Haraway, Donna J., *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Bilbao, consonni, 2019.

Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. María José Castro Lage, Traficantes de Sueños, Madrid, 2020 [2015].

Svampa, Maristella, *Antropoceno. Lecturas globales desde el Sur*, La Sofía cartonera, Córdoba, 2019.

UNICEF, “El consumo excesivo en los países más ricos del mundo está destruyendo los entornos de la infancia en todo el mundo, según un nuevo informe”, *UNICEF* [En línea], 23 de mayo de 2022. Consultado el 22 de marzo de 2023. URL: <https://www.unicef.org/es/comunicados-prensa/consumo-excesivo-paises-mas-ricos-esta-destruyendo-entornos-infancia>

# Heidegger y Latour. Reparos sobre la noción de mundo ante el Nuevo Régimen Climático

Tadeo González Warcalde

En este trabajo pretendemos hacer eco de ciertas resonancias entre las propuestas filosóficas de Bruno Latour y Martin Heidegger, particularmente en lo que concierne a la noción de mundo, a partir de sus críticas a la filosofía moderna. La hipótesis de trabajo es que, a pesar de las críticas que Latour dirige a Heidegger en *Nunca fuimos modernos*, hay ciertos elementos de la noción de mundo que resurgen en la obra tardía de Latour, particularmente en *Cara a cara con el planeta (Face à Gaïa)*. Entendemos en este sentido que a través de las acertadas críticas que el autor francés dispara contra el privilegio ontológico del *Dasein*, sigue habiendo elementos de la filosofía de Heidegger que pueden acercar a ambos autores. Por un lado, contamos en ambos pensadores con un marco teórico crítico que busca salirse de la modernidad y, aunque las salidas sean distintas, en ambos casos se encuentra presente una crítica a la totalización, al concepto de sustancia y a la distinción radical entre sujeto y objeto. Por otro lado, al momento de desarrollar su noción de mundo y los existentes que se despliegan en el mismo, ambos autores abogan por una ontología relacional, en la que el ser del ente del caso es configurado en su remisión a otros entes, y esta remisión se mantiene siempre abierta. De este modo, la apuesta de este trabajo consistirá, en primer lugar, en analizar los puntos de contacto entre ambas propuestas filosóficas para luego dar cuenta de qué elementos las vuelven irreductibles una a la otra. En segundo lugar, buscaremos rescatar ciertos elementos de la obra heideggeriana que, a pe-

sar de las fuertes críticas de Latour, parecen permear la obra tardía del filósofo francés, contribuyendo a sentar las bases de la figura de Gaia.

Para dar con estos objetivos comenzaremos planteando las bases de la crítica de Latour a la modernidad, y los fundamentos de su propuesta en *Cara a cara con el planeta*. En segundo lugar, analizaremos cómo esta crítica se vincula con las propias críticas de Heidegger a la filosofía moderna en *Ser y Tiempo*, y cómo Latour interpreta y critica la respuesta heideggeriana. A continuación, profundizaremos en la respuesta que Heidegger da a la caída de la noción de sustancia a través de la noción de ser-en-el-mundo. A modo de conclusión, exploraremos la noción de mundo tal como es comprendida por Latour, y sus vínculos con la noción heideggeriana de mundo.

### El dispositivo Naturaleza/Cultura ante la irrupción de Gaia

En *Nunca fuimos modernos*, obra del año 1991, Bruno Latour propone que lo que caracteriza a la modernidad es la división tajante del mundo en dos zonas ontológicas distintas, Naturaleza y Cultura, a través de un constante trabajo de purificación de dichos dominios, repartiendo cada objeto —o sus cualidades— en una u otra zona.<sup>1</sup> Este trabajo de purificación esconde y niega por su parte un trabajo de traducción que traza redes entre objetos híbridos y que, como veremos más adelante, resulta esencial para el desarrollo de la ciencia.<sup>2</sup> Ahora bien, este esquema Naturaleza/Cultura aparece paradigmáticamente a través de las investigaciones astronómicas de Galileo Galilei,<sup>3</sup> quien propone distinguir entre cualidades primarias

1. Cabe destacar que en *Nunca fuimos modernos* Latour valora positivamente el trabajo de purificación en la medida en que sea considerado de modo complementario al trabajo de traducción. El problema radica en que los Modernos separan estas dos prácticas e ignoran o niegan el trabajo de traducción. Sin embargo, en *De cara a Gaia*, la purificación desaparece como figura y la traducción o mediación pasa a ocupar el centro de la escena. Cf. Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La découverte, 1991, p. 21. Ver también Latour, Bruno, *Face à Gaïa*, París, La découverte, 2015, p. 25, n. 16. (Todas las citas del francés son de traducción propia).

2. Cf. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, p. 192.

3. En *Nunca fuimos modernos*, el ejemplo que oficia de hilo conductor del argumento es la disputa surgida entre Thomas Hobbes y Robert Boyle a partir de la bomba de aire. La misma concierne a la legitimidad del conocimiento producido a partir de experimentos en laboratorios. Cf. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, pp. 26-50 y De Vries, Gerard, *Bruno Latour*, Cambridge,

y cualidades secundarias de los cuerpos, a fin de poder analizar el movimiento de los astros con mayor facilidad.<sup>4</sup> A partir de esta distinción, los cuerpos contarían con ciertas cualidades verificables de forma objetiva, como ser su extensión, su peso, su velocidad, y otras cualidades más bien relativas y contingentes, tales como su color, sabor, etc., dependientes de la percepción de un sujeto.

La repercusión de esta distinción, cuyos ecos resonaron en todos los ámbitos de la época, dio por resultado la vinculación de las cualidades primarias con lo “objetivo e inerte”,<sup>5</sup> por ejemplo el movimiento de una roca, y las cualidades secundarias con lo “animado, consciente y libre”,<sup>6</sup> como ser en primera instancia el color u olor de algo, pero también aquellas cualidades relacionadas con la conciencia y vida humana en general. Esta distinción, al ser recepcionada en la filosofía a través de René Descartes, entre otros, pasa a traducirse en términos de *res extensa* para referirse al ámbito de lo objetivo, y *res cogitans* para referirse al ámbito de lo subjetivo o animado. El ámbito objetivo será entonces tratado y purificado a través de la ciencia, como parte del mundo natural, mientras que el ámbito subjetivo pasará a ser tratado y purificado por la política, como parte del mundo de la cultura.<sup>7</sup> En definitiva, lo que comienza siendo una decisión meramente práctica para Galileo, acaba deviniendo una distinción ontológica, con efectos tanto para la política como para la ciencia, al ser adoptada por la filosofía moderna.<sup>8</sup>

El problema de esta distinción radica en que no parece resistir un análisis empírico minucioso del modo en que se produce el conocimiento, ante el cual nos encontramos constantemente con una multiplicidad de objetos híbridos radicalmente distintos, que no pueden ser tan fácilmente designados como objetos naturales o culturales, o como inanimados o animados, y que presentan por ende un desafío para la labor de purificación

Polity, 2016, pp. 120-124. En esta argumentación optamos por utilizar el hilo conductor de la tercera conferencia de *Cara a cara con el planeta* por considerar que se vincula más claramente con el objetivo de este trabajo. Ver Latour, *Face...*, *op. cit.*, Tercera Conferencia, pp. 101-146.

4. *Ibid.*, p. 114.

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem.*

7. Cf. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, p. 43

8. Latour, *Face...*, *op. cit.*, p. 114.

de la ciencia y la política.<sup>9</sup> A estos objetos híbridos les corresponde un trabajo de traducción que, en lugar de discriminar objetos según el esquema Naturaleza/Cultura, busca trazar redes al vincular “objetos” —utilicemos este concepto provisoriamente— que resultarían irreducibles uno al otro en ausencia de dicho trabajo de traducción. Así, el trabajo de traducción funciona como una mediación entre “objetos” que tienen un modo de ser distinto el uno del otro, como ser un fenómeno material y una teoría científica sobre dicho fenómeno.

Por medio de este proceso de traducción puede, por ejemplo, traducirse un fenómeno astronómico a un fenómeno observado por una serie de instrumentos científicos, que son a su vez traducidos a cierto lenguaje computacional, para luego ser interpretado por una comunidad científica, que podrá plasmar los resultados de dicha observación en una publicación, que podrá repercutir en tal o cual política pública. La exploración atenta del modo en que funciona la ciencia da cuenta de que son las traducciones entre objetos, y no su purificación, lo que se encuentra a la base del desarrollo científico.<sup>10</sup> Así, el fervor científico de la modernidad patentiza el carácter contradictorio de la misma, en tanto los Modernos “permite[n] la multiplicada proliferación de híbridos, cuya existencia, cuya mera posibilidad, niega[n]”.<sup>11</sup> En otras palabras, el proceso mismo sobre el que se funda la ciencia que la modernidad promueve es lo que socava los fundamentos de la noción de ciencia tal como es comprendida por la modernidad. De este modo, Latour afirma que nunca fuimos Modernos porque nunca pudimos llevar a cabo la labor de purificación que la modernidad llevaba como estandarte.

Casi 30 años después, en *Cara a cara con el planeta*, Latour profundiza esta crítica anclándola en nuestra época presente. El autor propone una

9. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, p. 100.

10. Un minucioso análisis en este sentido puede encontrarse en Latour, Bruno, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1999, Capítulo 2, pp. 24-79. En este texto, el autor relata su viaje a la Amazonia brasileña para acompañar a un grupo de científicos que buscan determinar si una sección de la selva está avanzando o retrocediendo. Latour, por su parte, busca documentar detalladamente el trabajo de los investigadores tanto en el bosque como en el laboratorio a fin de comprender exactamente cómo pueden traducirse fenómenos que tienen lugar materialmente en el mundo en teorías científicas.

11. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, p. 128.

oposición entre un Antiguo Régimen, el de la modernidad, el régimen *galileano* que opone y separa Cultura y Naturaleza, y los relega a lo animado e inanimado respectivamente; y el Nuevo Régimen Climático, que refiere a “la situación actual en la cual el marco físico que los modernos habían considerado asegurado, el suelo sobre el que su historia siempre se había desplegado, deviene inestable”.<sup>12</sup> A partir de la crisis climática,<sup>13</sup> el comienzo del Antropoceno,<sup>14</sup> y el avance de la ciencia,<sup>15</sup> la proliferación de objetos híbridos se vuelve insoslayable. Esta coyuntura no solo vuelve inestable a la “naturaleza”, que comienza a responder de forma inesperada a las acciones de los hombres, sino que vuelve inestable el concepto mismo de Naturaleza. A partir de esta doble inestabilidad se difuminan las fronteras entre ciencias naturales y sociales, así como entre ciencia y política. En definitiva, el Nuevo Régimen Climático se presenta como el punto de inflexión en que hemos dejado de ser modernos, ahora sí, concreta y colectivamente.<sup>16</sup>

Latour propondrá la figura de Gaia como relevo del concepto de Globo,<sup>17</sup> que plasmaba sobre el planeta Tierra el dispositivo Naturaleza/Cultura característico del Antiguo Régimen. Gaia es presentada por Latour como “un retorno a la Tierra”,<sup>18</sup> más acá del espacio astronómico puro al que esta había quedado sujeta desde la revolución copernicana. Se trata, por el contrario, de una contra-revolución copernicana que busca

12. Latour, *Face...*, *op. cit.*, p. 11.

13. *Cf. ibid.*, pp. 3-4, 160.

14. El Antropoceno es definido como la época geológica en que la presencia del hombre comienza a dejar una marca irreversible en los ecosistemas terrestres. Sin embargo, la inclusión de la humanidad en la geohistoria implica también la inclusión de la Tierra en la historia de la humanidad, es decir, el fin de la Humanidad como figura abstracta y universal. *Cf. ibid.*, Cuarta Conferencia, pp. 158-161.

15. *Cf. ibid.*, p. 49.

16. *Cf. ibid.*, p. 99.

17. Latour se apoya en este punto en la conceptualización de la Tierra como Globo realizada por Peter Sloterdijk según la cual “la completa singularidad de la filosofía, de la ciencia, de la teología y de la política occidentales consiste en haber insuflado todas las virtudes a la figura de un Globo —con G mayúscula— sin prestar la menor atención a la forma en la cual podía ser construido, cuidado, mantenido y habitado. El Globo supone incluir todo lo que es verdadero y bello, incluso si es una imposibilidad arquitectónica que se desplomará tan pronto como se considere seriamente cómo y por dónde *se sostiene en pie* y sobre todo *cómo se lo recorre*”. *Ibid.*, p. 163. En este sentido, la crítica de Sloterdijk apunta a la necesidad de asumir una posición situada concreta y materialmente en el mundo.

18. Latour, *Face...*, *op. cit.*, p. 12.

volver a poner la Tierra en el centro para sensibilizarla, animarla, situarla e historizarla.<sup>19</sup> De este modo, Gaia no es un más allá inefable, ni un juez imparcial y desinteresado, sino “el nombre propuesto para todas las consecuencias entremezcladas e impredecibles de los agentes, cada uno de los cuales persigue su propio interés manipulando su ambiente”.<sup>20</sup> La irrupción de Gaia se manifiesta en una redistribución de la agencia entre lo que era previamente denominado Naturaleza y Cultura, no-humano y humano, animado e inanimado. De este modo, Gaia es una apuesta por una diversidad de mundos que no se reduce meramente a una diversidad de culturas,<sup>21</sup> que no puede ser tomada como un Todo, y que no cuenta con una unidad trascendente, sino que “está constituida por agentes que no están prematuramente unificados en una sola totalidad actuante” y que “no son ni *des-animados* ni *sobre-animados*”,<sup>22</sup> es decir, que no son ni objetos puramente pasivos, ni sujetos activos dotados de alma o conciencia.

El autor destaca que no se trata tanto de dotar a la naturaleza de un alma, de “animarla”, como de no revocarle la agencia que detentaba en primer lugar. En los términos de su obra temprana, podemos pensar que se trata de no negar la existencia de objetos híbridos y sus traducciones a través de procesos de purificación. De este modo aparece la figura del *actante* como fenómeno previo a la constitución de un actor, a través del cual podemos definir agentes que son determinados por lo que hacen y no por lo que son “esencialmente”, es decir, que son definidos como efectos antes que como sustancias.<sup>23</sup> Así, todo lo que tiene —o mejor dicho es— un efecto en el mundo deviene actante y por ende agente. Ante el silencio de la naturaleza galileana, Gaia multiplica las voces desde todos los rincones, es decir, Gaia se multiplica en todas las voces, habla y comprende múltiples lenguas.<sup>24</sup>

19. *Ibid.*, p. 81.

20. *Ibid.*, p. 187.

21. En este sentido habla Eduardo Viveiros de Castro de un “multinaturalismo”. Cf. Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, trad. Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 34.

22. Latour, *Face...*, *op. cit.*, p. 117.

23. Un actante puede ser tanto un investigador como un río, un neurotransmisor, una reacción química o un personaje ficcional de una novela. Cf. *ibid.*, p. 56. Así, por ejemplo, el río en tanto actante puede ser tanto lo que separa tal territorio de tal otro, como lo que nutre la vegetación de cierta zona, o lo que fuerza a una comunidad que se encuentra de golpe en su camino a relocalizarse.

## Heidegger en los límites de la modernidad

La obra de Martin Heidegger puede ser considerada como una larga serie de ensayos para dar con el sentido del ser mismo, que desde los griegos se encuentra en el olvido.<sup>25</sup> El objetivo de los mismos es evitar poner un ente determinado en el lugar del ser,<sup>26</sup> es decir, no encubrir el sentido del ser en general a través del sentido de un ente determinado. En *Ser y Tiempo*, obra de 1927, Heidegger busca acceder al sentido del ser en general, preguntando primero por el sentido del ser que somos nosotros mismos. Para esto, propone conceptualizar al ente que somos nosotros mismos como *Dasein*. El *Dasein* tiene la característica de serle inherente, en su ser, una relación al ser,<sup>27</sup> es decir, una particular apertura y comprensión del ser mismo, y por ende de *su* ser mismo; en palabras de Heidegger: “La comprensión del ser es ella misma una determinación-de-ser del *Dasein*”.<sup>28</sup>

A través de este concepto, el autor busca sortear las nociones tradicionales que han descrito a aquel ente que somos nosotros mismos, particularmente la noción de hombre, pero también la noción de alma, sujeto, animal racional, etc. En este sentido, la noción de *Dasein* también se sitúa en el marco de lo que Heidegger denomina destrucción de la historia de la metafísica,<sup>29</sup> desarmando las nociones tradicionales de “sujeto” a través de la historia y descubriendo lo que ha quedado oculto en ellas: el sentido

24. Cf. *ibid.*, p. 173.

25. Cf. Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 11.

26. “En la medida en que en el curso de esta historia caen bajo la mirada sectores señalados del ser (tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), y desde tal momento deciden de los problemas, permanecen sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser”. *Ibid.*, p. 32.

27. “El *Dasein* es un ente ópticamente señalado porque en su ser le va este su ser. A esta constitución del ser del ser ahí es inherente pues el ser ahí en su ser relativamente a este su ser, una relación de ser”. *Ibid.*, p. 21. (Modificaremos en las citas el término “ser-ahí”, como es traducido por José Gaos, por el término original *Dasein*, por considerar que este no cuenta con una traducción satisfactoria al español).

28. *Ibid.*, p. 22.

29. “[L]a destrucción fenomenológica penetra críticamente en los fenómenos encubridores que acompañan a toda investigación, permitiendo distinguir entre fenómenos verdaderos y encubridores, entre fenómeno y apariencia”. Escudero, Jesús Adrián, *Guía de lectura de Ser y Tiempo*, Barcelona, Herder, 2016, p. 106.

del ser de este ente.<sup>30</sup>

Ahora bien, a pesar de que Heidegger no tematiza su crítica en términos de Naturaleza y Cultura como lo hace Latour, el autor alemán también rechaza la división de la modernidad en dos polos contrapuestos y la idea de totalidad implicada en ellos a través de una crítica a la concepción de la sustancia en René Descartes. Esta crítica parte del modo en que tanto el mundo como el *cogito* son comprendidos a partir de una noción de sustancia heredada de la escolástica medieval como aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir,<sup>31</sup> lo que implica concebir al ser como una presencia *constante* que permanece idéntica a través del tiempo, y que constituye a fin de cuentas una esencia inalterable.<sup>32</sup> Descartes reconoce de este modo dos sustancias distintas una de la otra, la *res extensa* y la *res cogitans*, que estarían a su vez determinadas como tales en función de sus atributos fundamentales: la extensión y el pensamiento respectivamente. Enfocándose en la crítica a la extensión, Heidegger señala que esta concepción del mundo implica que el abordaje epistémico del mismo debe darse por medio de la ciencia físico-matemática, que es el único modo de acceso a aquello que tiene el carácter de la constante presencia,<sup>33</sup> lo cual encubre otros modos posibles de aproximación al mundo que Heidegger considerará más originarios.

De forma paralela, se erige el *ego cogito*, cuya destrucción fenomenológica definitiva, a ser llevada a cabo en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, queda como promesa incumplida,<sup>34</sup> pero de la que, sin embargo, podemos reconstruir algunos puntos. Heidegger señala que, si el *cogito sum* debiera

servir como punto de partida para la analítica existencial, sería necesario invertir el desarrollo cartesiano: es necesario comenzar interrogando al *sum*, en el sentido del ser ya en el mundo,<sup>35</sup> de donde se desprende también que no puede suponerse que el *sum* está previamente determinado por el pensamiento como supone Descartes, sino que su determinación efectiva dependerá de un posterior análisis fenomenológico.<sup>36</sup> De modo complementario a esta crítica a Descartes, el autor se refiere más adelante a la concepción kantiana del yo, marcando cómo incluso luego de desubstancializarse, el *Yo pienso* en Kant permanece aún como *sujeto* y,<sup>37</sup> en tanto tal, como una mera abstracción que está-ahí (*vorhanden ist*) y no como un ser-en-el-mundo.<sup>38</sup> De este modo, al igual que Latour, Heidegger rechaza tanto la noción de sustancia que la modernidad hereda de la filosofía escolástica y pone a la base de su concepción del mundo, como el dualismo que hipostasias a un sujeto absoluto como observador de una realidad objetivada a través de una visión físico-matemática.

Ahora bien, en *Nunca fuimos modernos*, Latour revisa la historia de la filosofía desde la modernidad en adelante a partir del dispositivo Naturaleza/Cultura, otorgándole un lugar privilegiado al filósofo de la Selva Negra, que separa tanto de la fenomenología como de la filosofía posmoderna. El autor francés arriesga en un comienzo que la idea de una diferencia ontológica entre ser y ente podría ser una base teórica provechosa para una Constitución que abogue por la proliferación de objetos híbridos, que no se encuentran ni totalmente del lado de la Naturaleza ni totalmente del lado de la Cultura, como hemos visto que prometía Heidegger. Sin embargo, da marcha atrás rápidamente, e invierte sobre Heidegger la crítica que éste realiza a la filosofía moderna: no es el mundo de la técnica moderna el que ha olvidado al Ser, sino que es Heidegger quien lo ha olvidado, negando el Ser que mora distribuido en los entes. Latour sostiene que la modernidad —y sus críticos— tienen el problema de haberse tomado demasiado en serio su propia cosmología. Heidegger cree de la modernidad lo que ésta afirma de sí misma: “que la técnica no es más

30. Ver a este respecto Heidegger, *op. cit.*, §10, y Butiérrez, Luis Fernando, *Heidegger y el problema de la identidad personal*, Buenos Aires, Prometeo, 2020, Capítulo 2, 1.c. “El *Dasein* no es el hombre”.

31. Heidegger, *op. cit.*, p. 107.

32. Escudero, *op. cit.*, p. 91.

33. “No es, pues, primariamente el atenerse a una ciencia objeto de una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el ser el constante «ser ante los ojos» [*Vorhandenheit*], que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio”. Heidegger, *op. cit.*, p. 111.

34. En el párrafo 8 de *Ser y Tiempo*, Heidegger describe el plan de trabajo futuro para la continuación de la obra, cuya segunda parte contaría con un apartado intitolado “El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*”. *Ibid.*, p. 50.

35. *Cf. ibid.*, p. 232.

36. *Cf. ibid.*, §43.

37. *Cf. ibid.*, p. 347.

38. *Cf. ibid.*, p. 348.

que una pura dominación instrumental, la ciencia una pura disposición y un puro emplazamiento (*das Ge-stell*), la economía un puro cálculo, el capitalismo una pura reproducción, el sujeto una pura conciencia”.<sup>39</sup> Esa perspectiva obtura el trabajo de hibridación que complementa el trabajo de purificación llevado por la modernidad como estandarte, y que la fuerza a salir de sí misma, o más bien a darse cuenta de que sus fundamentos eran contradictorios, que implicaban simultáneamente un principio de ruina. Así, Latour termina por ubicar la diferencia ontológica de Heidegger como uno de los modos en que la modernidad purifica a los objetos híbridos, distribuyéndolos esta vez en términos de Ser y ente.<sup>40</sup>

En primera instancia la discusión se encuentra saldada: a pesar de que Heidegger busca desarticular la metafísica moderna a partir de una crítica a la noción de sustancia, termina repitiendo los errores que se hallan a la base de la modernidad. Sin embargo, en lo que sigue, analizaremos ciertos elementos de la respuesta heideggeriana a la metafísica moderna que sobreviven, con ciertos matices, en la propuesta tardía de Latour, y contribuyen a dar cuenta del modo en que puede darse la convivencia entre distintos modos de existencia que eviten tanto la desanimación como la sobreanimación de los existentes.

## El mundo del *Dasein*

Heidegger responde al dualismo moderno a través del concepto de ser-en-el-mundo. El ente que previamente habíamos denominado *Dasein* puede ser también denominado *ser-en-el-mundo*, poniendo énfasis en el hecho de que el *Dasein* no existe separado del mundo que habita. Heidegger señala que “no hay nada semejante a una «contigüidad» de un ente llamado *Dasein* a otro ente llamado «mundo»”<sup>41</sup> porque el mundo no se enfrenta al *Dasein* como un objeto, sino que lo constituye existencialmente: el *Dasein* es-en, esencialmente, el mundo. No puede darse un *Dasein* fuera del mundo, ni un mundo fuera del *Dasein*.

39. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, p. 100.

40. Latour, *Nous...*, *op. cit.*, p. 121.

41. Heidegger, *op. cit.*, p. 67.

Distinguimos en primer lugar dos elementos de esta estructura: por un lado, desde la perspectiva óptica, encontramos el mundo como ámbito en que el *Dasein* fáctico vive y se vincula de distintos modos con entes que le salen al encuentro. Este concepto de mundo constituye los distintos mundos en los que habita el *Dasein*, como ser el mundo público y el doméstico, según los ejemplos del mismo Heidegger, pero pueden pensarse una infinidad de mundos distintos en función de la ocupación y situación del *Dasein* del caso. Por otro lado, desde la perspectiva ontológica, nos encontramos con el mundo como mundanidad que es la estructura ontológico-existencial del mundo en el previo sentido. La mundanidad constituye “la «totalidad estructural» que se modifica para los distintos mundos particulares”,<sup>42</sup> y que sin embargo “encierra en sí el a priori de la mundanidad en general”.<sup>43</sup> En otras palabras, la mundanidad del mundo es el modo de ser del mundo en tanto posibilidad abierta para una multiplicidad de configuraciones distintas, cuya existencia se da sin embargo en estas configuraciones mismas. No hay algo así como una mundanidad del mundo más allá del mundo mismo.

Esta noción ontológica de mundo puede ser entendida a su vez a través de la noción de significatividad (*Bedeutsamkeit*): “[La significatividad] es lo que constituye la estructura del mundo o de aquello en que el *Dasein* en cuanto tal es en cada caso ya”.<sup>44</sup> El mundo se constituye en una red de “cosas” definidas a partir de su significación, que el autor alemán entiende como su función, su utilidad. Esta utilidad, a su vez, es definida como un Ser-para en el que un útil determina su ser en su referencia a otro útil formando así una cadena de referencias. Estas cadenas o redes remisionales conducen en última instancia a un *Dasein* que es quien configura dicha significatividad, quien dispone o interpreta los entes para tal o cual función. De este modo, la significatividad constituirá la condición óptica de la aparición de entes intramundanos en el mundo del *Dasein*, y la condición ontológica de posibilidad para la interpretación o configuración del mundo para un *Dasein*.<sup>45</sup> Esta posibilidad de configurar la significatividad o mane-

42. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Band II*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, p. 108. La traducción es propia.

43. Heidegger, *op. cit.*, p. 78.

44. *Ibid.*, p. 102.

45. *Ibidem*.

jarse en ella está fundada a su vez sobre el ser-comprensor del *Dasein*, que pertenece a su estructura de ser, y que lo caracteriza esencialmente como ser-posible, es decir como apertura.<sup>46</sup> A través del comprender, el *Dasein* se introduce en una significatividad o articula la propia comprendiendo los entes que le salen al encuentro de tal o cual manera, y proyectándose en el mundo a partir de dicha comprensión. A su vez, esta comprensión funciona en el modo de una interpretación cuando el *Dasein* la aplica temáticamente a nivel local, es decir, al momento de establecer la referencia específica de un ente con otro.<sup>47</sup>

De este modo, el mundo heideggeriano sortea la distinción entre sustancias extensas y sustancias pensantes, abriendo un espacio de contacto directo, de convivencia y mutua presuposición entre lo que la metafísica moderna comprendía como “sujeto” y “mundo”. El problema radica en que, como bien señala Latour en *Nunca fuimos modernos*, sigue habiendo solo dos modos de existencia: el de aquellos que comprenden el sentido del ser y pueden proyectarse como posibilidad, es decir el *Dasein*, y el de los entes intramundanos que quedan a la merced de los primeros, y deben conformarse con ser utilizados para tal o cual fin por el *Dasein*.

## Los mundos de Gaia

Ahora bien, Latour insiste en numerosas ocasiones a lo largo de *Cara a cara con el planeta* en la recuperación del concepto de mundo, de “hacer mundo”,<sup>48</sup> como alternativa al dispositivo Naturaleza/Cultura, definiendo al primero como “eso que abre a la multiplicidad de *existentes* por un lado,

---

46. Cf. *ibid.*, pp. 160-161.

47. *Ibid.*, p. 167.

48. Heidegger mismo acuña el término “hacer mundo” (*welten*) para referirse a la mundanidad del mundo en textos posteriores a *Ser y Tiempo*. De hecho, en *Ser y Tiempo* mismo, en una nota al pie agregada años después de la publicación original de la obra (en las llamadas *Randbemerkungen*), Heidegger dice respecto del concepto de mundanidad: “Mejor: el imperar del mundo” (*Besser: das Walten der Welt*). Von Herrmann aclara que la construcción *Walten der Welt* es habitual en textos posteriores y equivalente a *welten der Welt*, es decir, el mundear o “hacer mundo” del mundo. Cf. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *op. cit.*, p. 191.

y por el otro a la *multiplicidad* de maneras que estos tienen de existir”.<sup>49</sup> El mundo constituye así un espacio existencial abierto al porvenir, por contraposición a la antigua “naturaleza” caracterizada por la fijeza de lo que ya está establecido por anticipado.<sup>50</sup> De este modo, Latour sugiere que “si el mundo es lo que nos interesa —y ya no la «naturaleza»— debemos aprender a habitar [...] lo que puede llamarse una *zona metamórfica*”.<sup>51</sup>

A través de este concepto, Latour mienta un espacio transaccional en el que la repartición tradicional de cualidades animadas e inanimadas sufre transformaciones a través de traducciones o transacciones entre entidades. Es en la zona metamórfica donde se expresan los actantes que, de perseverar en la existencia, darán lugar a actores definidos. De este modo, “la «lengua del mundo» articula potencias de actuar múltiples al traducir sin cesar un repertorio en otro (un morfismo en otro) para cernir los nuevos actores que descubre con cada paso”.<sup>52</sup> Se comprende, sin embargo, que cuando hablamos del lenguaje del mundo, no nos referimos a poder poner el mundo en palabras; el mundo habla sus propios lenguajes, como sostiene Michel Serres: “no conocemos el lenguaje del mundo [...]. La tierra nos habla en términos de fuerzas, lazos, e interacciones [...]”.<sup>53</sup> De este modo, Latour señala que el lenguaje del mundo no se limita a ser un estrato lingüístico *sobre* el mundo, sino que es una propiedad del mundo mismo:

La significación es una propiedad de todos los agentes en tanto no cesan de tener una potencia de actuar [...]. Para todos los agentes, actuar significa hacer venir su existencia, su subsistencia, *desde el futuro hacia el presente*: actúan todo el tiempo que tomen el riesgo de llenar la brecha de la existencia —o sino desaparecen pura y simplemente. En otras palabras, existencia y significación son sinónimos. *En la medida en que actúan, los agentes significan*.<sup>54</sup>

---

49. Latour, *Face...*, *op. cit.*, p. 50.

50. *Ibid.*, p. 122.

51. *Ibid.*, p. 79.

52. *Ibid.*, p. 90.

53. Michel Serres citado por Bruno Latour en *ibid.*, p. 86.

54. *Ibid.*, p. 94.

El mundo de Latour habla y se comunica en los entes que lo pueblan, independientemente de quién lo esté escuchando. Mejor dicho, el mundo acontece en este lenguaje, en esta zona metamórfica en la que los entes se comunican unos con otros, se traducen y mezclan unos con otros, en el que nuevos entes aparecen y otros dejan de existir.

Ahora bien, consideramos que esta noción de mundo es heredera en múltiples aspectos de la noción de mundo tal como era descrita por Heidegger. Por un lado, ambas nociones de mundo rechazan la caracterización sustantivista y esencialista de los entes, optando antes por una caracterización pragmática que se asienta en la existencia concreta de los mismos, y que se expresa en el modo en que se articulan unos con otros. En otras palabras, las cosas del mundo son, para ambos autores, el modo en que se vinculan con otras cosas del mundo. Por otro lado, este modo de vinculación se da a través de una red de traducciones o interpretaciones que organiza a los entes en una significatividad. Esta significatividad tiene la característica fundamental de permanecer siempre abierta a ser reconfigurada, expandida, alterada, destruida o conservada, tanto en la mundanidad del mundo de Heidegger, como en la zona metamórfica de Latour. La diferencia radical reside en que, para el autor alemán, estos procesos de significación se determinan en relación al ente privilegiado que es el *Dasein*, por ser el único que cuenta con un poder-ser que habilita la apertura del mundo en cuanto tal. De este modo, en el marco de *Ser y Tiempo* no es posible que un ente intramundano produzca significación sin estar articulado en última instancia en función de un *Dasein*. Para Latour, por el contrario, esta apertura es parte del mundo mismo: los actantes entran y salen de la existencia en la medida en que actúan, significan y se traducen, es decir, en la medida en que se vinculan con otras entidades. Esta diferencia hace que Latour hable de una composición de múltiples mundos, en donde distintas significatividades, *i.e.* distintos mundos, conviven y se traducen unos en otros.

De este modo, podemos concluir que a pesar de que Heidegger busca destruir la metafísica moderna, a saber, la oposición de dos ámbitos en términos de sustancia pensante y sustancia extensa, acaba por caer en la misma trampa que los Modernos, al reproducir la división de zonas ontológicas en términos de Ser y entes, y otorgarle el privilegio del acceso al Ser únicamente al *Dasein*, privando al resto de los entes de cualquier

tipo de dignidad ontológica. Sin embargo, consideramos que la noción de mundo que Heidegger propone para salir del escollo de la modernidad, a pesar de sus patentes dificultades, sienta las bases para la noción latouriana de mundo. El encuentro del mundo heideggeriano con el Nuevo Régimen Climático —es decir nuestro tiempo, caracterizado por una redistribución de la agencia y una proliferación de los actantes— parecería revocar el privilegio ontológico concedido previamente al *Dasein*: el mundo es arrancado de la singularidad antrópica en que se encontraba, para poder abrirse en una multiplicidad de modos de existencia radicalmente distintos.

## Bibliografía

Butiérrez, Luis Fernando, *Heidegger y el problema de la identidad personal*, Buenos Aires, Prometeo, 2020.

De Vries, Gerard, *Bruno Latour*, Cambridge, Polity, 2016.

Escudero, Jesús Adrián, *Guía de lectura de Ser y Tiempo*, Barcelona, Herder, 2016.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La découverte, 1991.

Latour, Bruno, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1999.

Latour, Bruno, *Face à Gaïa*, París, La découverte, 2015.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibales*, trad. Stella Mstrangelo, Buenos Aires, Katz, 2010.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins – Band II*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.

# La esfinge del Antropoceno. Emergencia semiótica y dinámica en Eduardo Kohn y Terrence Deacon

Esteban Cobasky

“A menudo y con facilidad se tiene un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico, cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado, y cosas por el estilo.”

Sigmund Freud, *Lo ominoso*

“Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco.”

Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*

Si algo caracteriza al pensamiento de Eduardo Kohn en *Cómo piensan los bosques* es su anti-nominalismo radical y su fidelidad a la idea de que todo y todos habitamos un mismo mundo compartido. Para este autor, una misma ontología puede dar cuenta de las distintas esferas de lo real sin apelar a explicaciones reduccionistas. Así como no hay un mundo humano separado de un mundo natural, no hay tampoco —y en esto se distingue de otros antropólogos ligados al “giro ontológico”, como Descola o Viveiros de Castro— una pluralidad de ontologías particulares distintivas de cada disciplina o de cada pueblo. Del mismo modo, no hay tampoco un ámbito del pensamiento separado del de los seres y las cosas: nociones como las de signo, generalidad, forma, tipo, representación o pensamiento tienen para Kohn tanta realidad dentro como fuera de la mente, y pueden ser consecuencias de procesos tanto físicos como vivientes, tanto humanos como no-humanos.

Por otro lado, Kohn concebirá su obra como una intervención en

el campo de la antropología,<sup>1</sup> cuya meta será “crear las condiciones para nuevos pensamientos”.<sup>2</sup> Esto no implica crear un nuevo marco teórico y conceptual para su disciplina —aunque quizá sea eso lo que finalmente haga—, sino afirmar que la tarea de su pensamiento es generar una disrupción y una conmoción en las habitualidades de la tradición intelectual de Occidente —antropológica, filosófica, de las ciencias sociales y de las humanidades—. En este sentido, afirma: “Mi propia meditación etnográfica ha sido un intento por liberar nuestro pensamiento [...], por salir de nuestras moradas humanas”.<sup>3</sup>

Hay en juego dos concepciones de la naturaleza del pensamiento: en la primera es concebido como *pensamiento viviente*, mientras que en la segunda lo es como *pensamiento problematizante* y como tarea de liberación del pensamiento mismo. En lo que sigue, voy a intentar caracterizar y distinguir estas dos ideas, vinculándolas con la idea de *emergencia* —o de *sistemas emergentes*— tal como aparece en la obra de Terrence Deacon, dado que la misma se encuentra a la base de la ontología de Kohn. Con esto quiero mostrar que *Cómo piensan los bosques* es una reflexión sistemática y detallada de lo que significa pensar.

### **Pensamiento viviente, semiosis y metafísica dualista**

Hay más de una noción de pensamiento en *Cómo piensan los bosques*. Si bien todas ellas parecen articularse armónicamente en un mismo fondo ontológico, en cada una el pensamiento es caracterizado en forma diferente. En primer lugar —y esta es la idea central y más potente del libro—, Kohn hace coextensivas las ideas de pensamiento, representación, semiosis y vida en una compleja operación conceptual y crítica. Propone ampliar la noción moderna de representación a la noción más general de “sobre-qué”

(*aboutness*) como la de “algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad”.<sup>4</sup> Basándose en los conceptos de Charles Peirce, pensará ese algo como un signo que representa, y a la idea misma de representación como representación semiótica. Kohn toma de Peirce la distinción de tres modos básicos de semiosis: la icónica, la indexical y la simbólica. Esta última es la propia del lenguaje humano; las dos primeras, en cambio, se extienden más allá y representan vínculos más generales.

Esta noción peirceana de semiosis le permite al autor establecer “la conexión entre procesos representacionales (que conforman la base de todo pensamiento) y procesos vivos” no humanos,<sup>5</sup> y así mostrar que “el «sobre-qué» —la representación, la intención, el propósito en sus formas más básicas— es una característica estructurante intrínseca de las dinámicas vivientes en el mundo biológico”, razón por la cual “[l]a vida es inherentemente semiótica”.<sup>6</sup> Esta pregnancia de lo semiótico conlleva, a su vez, una característica fundamental de los fenómenos biológicos: ellos, como todo signo, se estructuran en torno a una ausencia. “Todos los seres vivientes piensan”, afirma Kohn, “y todos los pensamientos están vivos”.<sup>7</sup> “El origen de la vida —de cualquier tipo de vida, en cualquier lugar del universo— también marca necesariamente el origen de la semiosis y del sí-mismo.”<sup>8</sup> No debe matizarse el alcance de estas afirmaciones: forman parte de una verdadera ontología realista de la vida y del pensamiento. Kohn llamará a este conjunto de procesos y seres *pensamiento viviente*.

En segundo lugar, Kohn también hace uso de otra noción, mucho menos abarcativa que —a falta de otro nombre— voy a llamar pensamiento *chamánico* o *perspectivista*. Representa la capacidad de ciertos sí-mismos (*selves*) para “albergar el punto de vista subjetivo de otro”.<sup>9</sup> Kohn la llamará “alma” y dirá que es ella quien “hace posible establecer relaciones en la ecología de los seres”.<sup>10</sup> Se trata de la capacidad de adoptar un punto de vista ajeno —incluso entre especies— sin perder el propio,

1. Golub, Alex y Kohn, Eduardo, “«An anti-nominalist book...»: Eduardo Kohn on How Forests Think”, *Savage Minds. Notes and Queries in Anthropology* [sitio en línea], junio de 2014. Consultado 4 de marzo de 2023. URL: <https://savageminds.org/2014/06/02/an-anti-nominalist-book-eduardo-kohn-on-how-forests-think/>

2. Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht, 2021, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 316.

4. *Ibid.*, p. 102.

5. *Ibid.*, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 101.

7. *Ibid.*, p. 98.

8. *Ibid.*, p. 106.

9. *Ibid.*, p. 145.

10. *Ibid.*, p. 146.

y de integrarlos para cierto fin. Es el tipo de pensamiento propio de los hombres-jaguar, los *runa puma*, “seres que pueden verse a sí mismos siendo vistos por jaguares como predadores semejantes y que también, a veces, ven a otros humanos como los ven los jaguares, es decir, como presas”.<sup>11</sup> En términos generales, es la capacidad de un viviente para relacionarse con otros vivientes no en tanto objetos, sino incorporando la perspectiva que hace de cada uno un sí-mismo. El proyecto mismo de *Cómo piensan los bosques* se sostiene en esta posibilidad de que el pensamiento humano se abra al pensamiento viviente sin disolverse en él. Este aspecto chamánico del pensamiento es el que garantiza la continuidad ontológica descendente sobre la que Kohn construye el itinerario conceptual de su libro.

La tercera cuestión que quiero mencionar es el uso del término “pensamiento” para referirse a la ética y la moral como modo particular del pensamiento simbólico humano: “pensar moralmente y actuar éticamente”, dice Kohn, “requiere de la referencia simbólica, [...] la habilidad de distanciarnos momentáneamente del mundo”.<sup>12</sup> La ética, para el autor, es la capacidad de escuchar y establecer relaciones con otros seres no simbólicos, no-humanos y, como tal, es la capacidad de pensar mundos posibles que permitan el “florecimiento” de otros seres.<sup>13</sup> Como intentaré mostrar más adelante, la cuestión ética es tanto aquello que lo fuerza a pensar como aquello que da sentido a todo su recorrido: abrir nuestro pensamiento, sostiene, “podría permitirnos realizar un mejor *Nosotros*; un *Nosotros* que pueda «florecer» [*flourish*] no solo en nuestras vidas, sino también en la vida de aquellos que vivirán más allá de nosotros”.<sup>14</sup>

Kohn también usa el término “pensamiento” —en un cuarto y último sentido— para referirse a lo que podríamos llamar “la tradición occidental” de pensamiento filosófico, antropológico, político y social. Según su diagnóstico, dicho pensamiento se encuentra atrapado en una “metafísica dualista” que separa sin poder conectar “nuestras realidades distintivamente humanas construidas socioculturalmente, por un lado, y

---

11. *Ibid.*, p. 4.

12. *Ibid.*, p. 183.

13. *Ibid.*, p. 184. El término “florecer” (*flourish*) es tomado por Kohn de Haraway (cf. Haraway, Donna J., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008).

14. Kohn, *op. cit.*, p. 317.

la materia [*stuff*] objetiva que existe más allá de nosotros, por el otro”.<sup>15</sup> Es decir, se encuentra desconectado de lo real más allá de sí e imposibilitado de pensarlo. Este dualismo se expresa en dicotomías clásicas como las de naturaleza-cultura, humano-animal y representación-realidad.

El antropólogo afirma que nuestra propensión a este dualismo “no es solo un producto sociocultural de un tiempo o un lugar dado”, sino que radica en las “propiedades distintivas del pensamiento simbólico humano”.<sup>16</sup> Lo simbólico se caracteriza por constituir sistemas cerrados —convencionales y arbitrarios— de signos separados del mundo; pero es, a la vez, el único modo de pensamiento posible para el hombre. Ambas, para Kohn, son características formales, reales —en sentido fuerte— e ineludibles del pensamiento humano. Kohn agregará, sin embargo, otra dimensión. El problema, sostiene, no está en la desconexión propia del dualismo —intrínseco a la humanidad—, sino en la reducción —que suele acompañarla— de la categoría de pensamiento a la de representación simbólica.<sup>17</sup> Es decir, en hacer del pensamiento humano el modelo y la única forma de todo pensamiento posible, como si el hombre fuera el único sujeto capaz de pensar. El problema ya no es el dualismo, sino un “narcisismo antropocéntrico”,<sup>18</sup> etnocéntrico y occidental. Por eso, no debe buscarse inútilmente una nueva noción de pensamiento humano, ni debe abandonarse la idea moderna de representación, sino que se la debe ampliar hasta incluir en ella otros tipos de pensamiento propios de sujetos no humanos. Esta ampliación lleva al descubrimiento y a la experiencia misma de un pensamiento más allá de lo simbólico: lleva el pensamiento humano hasta el pensamiento viviente, es decir, a la realidad ontológica de la vida como semiosis. Kohn enmarcará esta ampliación —tomando una consigna de Viveiros de Castro— en la tarea de “descolonización del pensamiento”:<sup>19</sup> es tanto liberación de la prisión de lo simbólico, como apertura y creación de las condiciones para nuevos pensamientos. De este modo, llamará a su enfoque —y a las posibilidades que con él se abren— una *antropología más allá de lo humano*.

---

15. *Ibid.*, p. 310.

16. *Ibidem*.

17. Cf. *ibid.*, p. 53.

18. *Ibid.*, p. 27.

19. *Ibid.*, p. 57.

## Esfinge

La figura de la esfinge representa una suerte de emblema o ícono de ciertas cuestiones centrales de *Cómo piensan los bosques*. Como figura híbrida o monstruosa, en ella se enmarañan (*entangle*) mundos ajenos y contradictorios, mundos humanos y no-humanos; la esfinge nos habla en nuestra lengua, pero desde “algún lugar (ligeramente) más allá de lo humano”.<sup>20</sup> La esfinge es la imagen con que Kohn se refiere a los *runa puma* (hombres-jaguar) y a la totalidad del mundo que ellos habitan, donde hay “dioses que hablan a través de los cuerpos de las vacas, indígenas en los cuerpos de los jaguares, jaguares en las ropas de los blancos”.<sup>21</sup> Su figura también enreda el mundo amazónico y el mundo clásico occidental: “¿Cómo deberíamos abordar esta esfinge amazónica? Comprender esta criatura plantea un desafío no tan distinto al que planteaba esa otra esfinge, la que se encontró Edipo en su camino a Tebas.”<sup>22</sup>

Kohn recuerda la respuesta de Edipo al famoso enigma: “el Hombre”; y, alterando el sentido del desafío clásico, señala que es “una respuesta que, a la luz de la pregunta de la esfinge, nos obliga a preguntar: ¿Qué somos?”<sup>23</sup> Se trata de un sutil desplazamiento, desde la vieja esfinge que obligaba a responder, hacia una nueva que obliga a preguntar. “Esa esfinge otra-que-humana a la que, a pesar de su inhumanidad, contemplamos, y a la que debemos responder, nos pide que cuestionemos lo que pensamos que sabemos sobre lo humano. Y su pregunta revela algo acerca de nuestra respuesta.”<sup>24</sup> El autor invierte así el sentido del enigma clásico: si en aquél era la respuesta la que revelaba algo sobre aquello que en la pregunta se mantenía oculto, es ahora la pregunta la que revela y la que abre aquello que en la respuesta se mostraba cerrado. Es una suerte de retorno al lugar donde “lo humano” surgió como respuesta, en aras de agregarle dimensiones olvidadas. Este movimiento expresa lo que Kohn define como el objetivo mismo de su antropología: mostrar el modo en que “lo humano

---

20. *Ibid.*, p. 7.

21. *Ibid.*, p. 7.

22. *Ibidem.*

23. *Ibidem.*

24. *Ibidem.*

es el producto de aquello que yace más allá de los contextos humanos”.<sup>25</sup> Es en este sentido que afirma:

Preguntar qué es lo que anda primero en cuatro, luego en dos y luego en tres patas invoca simultáneamente los legados compartidos de nuestra animalidad cuadrúpeda y nuestra peripatética humanidad distintivamente bípeda, así como los varios tipos de bastones que fabricamos e incorporamos para tantear nuestros caminos.<sup>26</sup>

La esfinge es una imagen del pensamiento concebido como problema y como tarea. En su dimensión mítica, ella expresa el dualismo y la separación intrínsecos al pensamiento simbólico, así como la idea de que el acceso al más allá de lo humano —al pensamiento viviente— es inseparable de las preguntas-condiciones de donde lo humano ha surgido. Por eso Kohn afirma que, para mirar más allá de lo humano, debemos “dirigir nuestra atención a la esfinge, hacer de ella, no de Edipo, la protagonista de nuestra historia”.<sup>27</sup> La esfinge es la imagen de una figura lógica que se repite a lo largo de *Cómo piensan los bosques*, una que determina al pensamiento como un movimiento que retorna desde lo constituido y cerrado hacia las preguntas o procesos de donde emergió; y que, al hacerlo, revela y desinvisiblea dimensiones inesperadas de ese algo.

## Emergencia

En las primeras páginas de *Incomplete Nature*,<sup>28</sup> Terrence Deacon se interrogará sobre una serie de fenómenos fundamentales para dar cuenta de muchos aspectos del mundo que, sin embargo, no forman parte de la descripción que las ciencias naturales hacen de él. Fenómenos que no son objetos ni eventos físicos pero que tienen “consecuencias físicas”,<sup>29</sup> fenó-

---

25. *Ibid.*, p. 22.

26. *Ibid.*, p. 8.

27. *Ibid.*, p. 309.

28. Deacon, Terrence, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, Nueva York, W.W. Norton and Company, 2012. Todas las traducciones son mías.

29. *Cf. ibid.*, p. 30.

menos que entrelazan (*entangle*) algo existente con algo ausente. Deacon los llamará “entencionales [*ententional*]”<sup>30</sup> e incluirá entre ellos fenómenos mentales como la intención, la significación y la referencia —donde aquello que falta es un meta, un significado o un estado de cosas ausente—, fenómenos biológicos como los de función, adaptación e información —que están orientados hacia sus propias consecuencias futuras como hacia una finalidad ausente—, y nociones como la de forma o la de tipo general. Deacon se planteará la tarea de “explicar exactamente cómo surgen los fenómenos entencionales más simples, y cómo los más complejos se desarrollan a partir de estas formas más simples”,<sup>31</sup> así como la de desarrollar herramientas formales capaces de integrarlos en el tejido mismo de las ciencias naturales”.<sup>32</sup> Es decir, de dar cuenta de cómo pueden “involucrarse en interacciones materiales y energéticas con otros objetos y fuerzas físicas”.<sup>33</sup>

Una de estas herramientas formales —quizá la más importante en *Incomplete Nature*— es el concepto de *emergencia*.<sup>34</sup> Deacon cuenta que el mismo comenzó a ser usado a mediados del siglo XIX como una respuesta al auge de la metodología reduccionista en las ciencias naturales.<sup>35</sup> Designaba las transiciones aparentemente discontinuas y no explicadas entre un sistema simple de orden inferior y otro más complejo de orden superior que exhibía propiedades nuevas. En términos generales, se llaman *emergentes* las propiedades globales de un sistema que no son reducibles a interacciones —discretas o probabilísticas— entre los componentes que lo constituyen material y energéticamente, ni tampoco predecibles a partir de ellos. Estas características globales serían consecuencia del grado de complejidad del sistema, y no efecto de causas desconocidas. A lo largo de los últimos siglos, la noción de emergencia ha sido usada como un concepto metodológico, heurístico u ontológico para dar cuenta del surgimiento de estos fenómenos globales complejos con sus propias reglas de causalidad; fenómenos como la vida —que depende de procesos físico-químicos, aunque muestra propiedades que no exhiben ningún

proceso físico o químico—<sup>36</sup> o la mente. La emergencia ha sido descrita en términos composicionales y mereológicos, o a través de nociones no clásicas de causalidad, como la superveniencia (*supervenience*) de Lloyd Morgan y Donald Davidson;<sup>37</sup> todas estas descripciones hacen depender las propiedades globales de las de sus componentes, y no al revés.

El acercamiento de Deacon al concepto de emergencia es más cauto: busca fenómenos naturales reales que, al ser descritos en términos matemáticos y físicos, muestren características similares a un fenómeno emergente, es decir, que produzcan “regularidades complejas en su organización global a partir de interacciones no organizadas entre sus componentes”.<sup>38</sup> El principal modelo para esto lo encontrará en las teorías matemáticas de dinámicas no lineales o sistemas complejos, en la noción de *atractor* y en las simulaciones iterativas computacionales:<sup>39</sup>

Muchos de los descriptores usados para caracterizar fenómenos emergentes se aplican también a estos procesos dinámicos [...]. Las regularidades [de orden superior] no son las meras sumatorias o superposiciones de propiedades de nivel inferior [...], las propiedades de nivel superior son usualmente increíblemente difíciles de predecir, [...] y su estructura de atractor puede ser comparada con una estructura orientada a fines.<sup>40</sup>

De esta manera, Deacon se enfoca en una concepción dinámica de la emergencia: no se trata ya de la constitución de cosas o propiedades, sino de procesos continuos de transformación. “Estar vivo”, dice a modo de ejemplo, “no consiste simplemente en estar compuesto de una cierta manera”, sino “en cambiar de una cierta manera. Si el proceso de cambio termina, la vida termina”.<sup>41</sup> Esta nueva orientación le permite abandonar las nociones de superveniencia y la de relaciones partes/todo:<sup>42</sup> las dinámicas no son composicionales, ni se organizan en una jerarquía simple; los procesos de orden superior están anidados en dinámicas de orden inferior

30. Cf. *ibid.*, p. 44. “Entencional” traduce el neologismo *ententional* inventado por Deacon.

31. *Ibid.*, p. 44.

32. *Ibid.*, p. 28.

33. *Ibid.*, p. 45.

34. Cf. *ibid.*, pp. 190 y ss.

35. Cf. *ibid.*, p. 201.

36. Cf. *ibid.*, p. 695.

37. Cf. *ibid.*, p. 218.

38. *Ibid.*, p. 228.

39. Cf. *ibid.*, p. 222 y 225.

40. *Ibid.*, p. 228.

41. *Ibid.*, p. 231.

42. Cf. *ibid.*, pp. 222, 230.

como casos especiales de ellas.<sup>43</sup> Deacon llamará a su propia teoría sobre la emergencia *dinámica emergente*.

Las teorías de sistemas complejos también fueron el modelo matemático con el que se construyó la descripción física de un tipo muy particular de procesos, los llamados *sistemas disipativos* o *sistemas termodinámicamente lejos del equilibrio*, descritos originalmente por Ilya Prigogine en la década de 1960.<sup>44</sup> Los sistemas disipativos son sistemas termodinámicos que reciben una perturbación extrínseca en forma constante, es decir, que están permanentemente recibiendo y disipando energía, sin alcanzar un estado de equilibrio. Lo característico de ellos es que presentan una “inversión local de la segunda ley” de la termodinámica:<sup>45</sup> un incremento del orden totalmente espontáneo y sin “trabajo”,<sup>46</sup> ni siquiera local, en la forma de patrones semi-regulares globales autoorganizados que son efecto de dinámicas no lineales a nivel molecular.

La importancia de los sistemas disipativos no podría ser mayor para Deacon y para la historia de la noción de emergencia: ellos son el primer modelo real que exhibe el surgimiento espontáneo de propiedades globales emergentes en un sistema físico. Y lo hacen dando cuenta del problema que, ya en 1944, Erwin Schrödinger había planteado acerca de la energética de la vida y el modo en que ésta parece esquivar la tendencia universal al aumento de la entropía.<sup>47</sup> Deacon generaliza esta cuestión: toda dinámica emergente es caracterizada como una disminución local espontánea de entropía que debe ser explicada termodinámicamente.

Deacon intentará dar cuenta del fenómeno de la vida como una serie anidada de dos procesos emergentes. Pero ni los sistemas disipativos ni las interacciones lineales complejas entre ellos dan cuenta propiamente de las dinámicas biológicas; ellos son, en cambio, el sustrato a partir del cual los verdaderos procesos vivientes emergen como un nuevo nivel anidado. Son, en cierta manera, el puente que conecta la termodinámica clásica con los dinamismos de la vida.

---

43. Cf. *ibid.*, p. 236.

44. Cf. *ibid.*, p. 295.

45. *Ibid.*, p. 305.

46. Sobre la noción de trabajo en Deacon, cf. *ibid.*, p. 420.

47. Cf. *ibid.*, p. 363, así como Schrödinger, Erwin, *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944.

La dinámica emergente de Deacon se articulará sobre tres tipos de procesos que se anidan unos en otros —en el sentido en que cada uno es el sustrato del siguiente—: procesos homeodinámicos —procesos termodinámicos clásicos no emergentes—; procesos morfodinámicos —o de autoorganización (*self-organization*)—; y procesos teleodinámicos —de autogeneración (*self-generating*), o de vida y de semiosis—.<sup>48</sup> En esta escala, los sistemas disipativos de Prigogine corresponden a los morfodinamismos.

## Sistemas emergentes

Más allá de estas tres dinámicas con las que Deacon intenta dar cuenta de la especificidad de la vida, el modo general en que concibe la naturaleza de los procesos emergentes inspira gran parte del marco teórico sobre el que Kohn construirá su propia ontología de la vida. En efecto, Kohn se referirá a estos tipos de procesos en términos de novedad o disyunción en la continuidad:<sup>49</sup> disyunción entre las propiedades del sustrato y las del proceso emergente, continuidad energético-material entre ambas. Todas las cuestiones relacionadas con las jerarquías semióticas, la causalidad unidireccional arriba-abajo, la separación y desconexión entre niveles, el condicionamiento material abajo-arriba, etc., se fundamentan en el modo en que Deacon caracteriza los procesos emergentes.

Los procesos morfodinámicos de autoorganización tienen una particular importancia en el libro de Kohn, no solo por su relación con la iconicidad —que veremos más adelante—, sino también porque es en torno a ellos que gira el Capítulo 5, “La fluida eficacia de la forma”. Se trata, según Deacon, de procesos disipativos, sistemas bajo una perturbación constante que producen un incremento del orden sin reducción de energía libre, sin trabajo —“sin esfuerzo”, dirá Kohn—, de ahí que sean llamados *procesos de autoorganización*.<sup>50</sup> Fenómenos como los remolinos,<sup>51</sup> la resonancia, la recurrencia de la serie de Fibonacci en la naturaleza,<sup>52</sup> o

---

48. Cf. Deacon, *op. cit.*, p. 350.

49. Kohn, *op. cit.*, p. 69.

50. Deacon, *op. cit.*, p. 305.

51. Cf. Deacon, *op. cit.*, p. 306 y Kohn, *op. cit.*, p. 221.

el sistema Tierra-Sol, dependerán todos ellos de un proceso de amplificación formal que Kohn denomina “propagación de la forma”.<sup>53</sup> Deacon los caracteriza como la interacción, a nivel molecular, de dos procesos termodinámicos opuestos, a saber, el de perturbación y el de equilibrio. Dicha interacción amplifica —a través de procesos de resonancia (es decir, iterativos)— asimetrías preexistentes en su medio, esto es, patrones formales que, sin la perturbación energética global, se anularían entre sí, pero que con ella se vuelven el vehículo para una mayor tasa de disipación de la energía que las amplifica. Kohn extenderá el alcance de estos dinamismos a todo tipo de sustratos: no solo físicos, sino también ecológicos, sociales, económicos y mentales, manteniendo sus características formales.

Los procesos teleodinámicos, por otro lado, constituyen el nivel más anidado de la ontología de Deacon. Mientras los morfodinamismos meramente amplificaban y propagaban restricciones (formas), los teleodinamismos las preservan; no son sistemas disipativos que produzcan entropía, sino sistemas que bloquean su producción y la desvían. Una estructura teleodinámica emerge como consecuencia de la articulación organizada de distintos procesos morfodinámicos que tiene como resultado la *estabilización* de su forma. Esto implica que una estructura organizada y dinámica persiste y se mantiene a sí misma gracias a sus propias consecuencias y efectos, en lugar de simplemente reaccionar a estímulos externos. Por eso, puede describirse como auto-generativa (*self-generating*) y organizada respecto a una *causa final* que es ella misma como forma.<sup>54</sup> Este tipo de organización permite que las estructuras teleodinámicas exhiban propiedades de autopreservación, reparación y adaptación. Por este motivo, son descritas por Deacon como el umbral emergente a partir del cual podemos hablar, por primera vez, de vida y de evolución.

Esta naturaleza generativa y teleológica de los procesos vivientes es tomada por Kohn para pensar la dependencia intrínseca de la vida con respecto a una causalidad final en tanto su futuro. En este sentido, hablará del “futuro viviente”,<sup>55</sup> y expresará su problemática vital con una pregunta:

---

52. Cf. Deacon, *op. cit.*, p. 310.

53. Kohn, *op. cit.*, p. 258.

54. Cf. Deacon, *op. cit.*, p. 356.

55. Cf. Kohn, *op. cit.*, pp. 52, 266 y ss.

¿cómo sobrevivir como un *sí mismo* (*self*)? Por otro lado, aunque Kohn no mencione a Deacon a este respecto, pienso que lo que está a la base de su interpretación de la vida como hábito son también procesos teleodinámicos.<sup>56</sup> Kohn afirma —peirceanamente— que la vida está constituida por la alineación de hábitos, pero que “estar vivo es más que tener hábitos”.<sup>57</sup> La vida, sugiere, también es producto de la disrupción y fracaso de sus habitualidades o, más bien, de su capacidad de adaptación a ellos, de su “hábito de descartar selectivamente ciertos otros hábitos [que] resulta en la emergencia de hábitos de orden superior”.<sup>58</sup> Kohn llama a este proceso —análogo a los teleodinamismos— *crecimiento y aprendizaje*.

### Semiosis y dinamismos

Quisiera detenerme aquí para señalar una cuestión. Es claro que Kohn concibe lo real como producto de procesos emergentes y que construye su ontología en base a una concepción de la emergencia deudora de Deacon, como intenté mostrar más arriba. Sin embargo, es necesario distinguir dos series emergentes distintas que conviven sin integrarse a lo largo de *Cómo piensan los bosques*. Por un lado, la serie semiótica que articula los tres niveles ascendentes de representación: el icónico, el indexical y el simbólico. Deacon dedica a ella gran parte de su libro de 1997 *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. Por el otro, la serie de dinámicas emergentes que acabo de describir, desarrolladas por Deacon en *Incomplete Nature*, de 2012. Así como no hay paralelismo entre ambas series en las obras de Deacon, es importante no confundirlas en la obra de Kohn.

Como es obvio, toda la temática que va desde la desconexión del pensamiento simbólico al pensamiento viviente como un más allá de lo humano corresponde a la primera serie. Y a ella también corresponden las cuatro nociones de pensamiento desarrolladas más arriba. En cierto sentido, todas están ontológicamente bien fundadas e integradas al resto de los procesos que, anidándose y propagándose, constituyen para Kohn

---

56. Cf. *ibid.*, p. 87.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

el mundo real. Sin embargo, cabría preguntarse si esta suerte de naturalización del pensamiento no lo vuelve indiferente a los propios problemas que lo llevan a pensar. ¿Para qué descolonizar el pensamiento? ¿Para qué liberarlo o abrirlo a nuevos conceptos? ¿Qué hay de problemático en el dualismo intrínseco al pensamiento simbólico? ¿Por qué preguntar a la esfinge? ¿Qué lugar ocupa la *antropología más allá de lo humano* en la ontología de los seres? ¿Por qué pensar más allá de lo humano?

Lo que quiero expresar con estas preguntas es que el pensamiento, para Kohn, no se limita a estos cuatro modos, ni a las tres semiosis peirceanas. El pensamiento —en un sentido casi eminente y transversal a diferentes ontologías— es también la potencia para cuestionar lo establecido y la apertura a nuevos conceptos —dos aspectos que atraviesan *Cómo piensan los bosques*—. Noción difusa, sin duda, pero muy real y sin la cual no es posible comprender los problemas mismos que Kohn quiere plantear. Es posible, quizás, que estas nuevas cuestiones acerca del pensamiento no puedan ser pensadas con las nociones semióticas de lo que llamé la primera serie emergente. En lo que sigue, voy a intentar mostrar que es sobre la segunda serie —la de dinámicas emergentes de Deacon— que se estructura esta segunda idea de pensamiento.

### Fragilidad de la vida y pensamiento

Las preguntas formuladas más arriba aparecen algo difusas y como insinuadas en el libro de Kohn, pero no por eso indeterminadas. Ellas giran en torno a la importancia de la vida como apertura a modos de existencia actuales y a sus posibilidades como futuro, y en torno a la enmarañada interdependencia entre los procesos vivientes y nuestra vida humana. Lo común a estos procesos y al reino de relaciones que constituyen —como a todo teleodinamismo— es su condición intrínsecamente efímera y frágil:

su existencia depende del continuo florecimiento de densas ecologías no humanas, así como depende de los humanos que sostienen sus vidas a partir de aprovechar esas ecologías. Si desaparecen demasiados de estos elementos que componen estas ecologías de seres, un tipo

particular de vida llegará a su fin para siempre.<sup>59</sup>

Se trata del problema ético, pero también existencial y político, provocado por la desmesurada capacidad humana para arrasar con ecologías enteras.<sup>60</sup> En este sentido, aunque solo es mencionada una vez, creo que es posible leer *Cómo piensan los bosques* como un intento de respuesta a la pregunta: ¿cómo sobrevivir al Antropoceno, “esta época tan indeterminada en la que el mundo más allá de lo humano está siendo cada vez más transformado por lo demasiado humano”?<sup>61</sup> En una entrevista de 2014, Kohn subraya: “la cuestión política para mí es cómo vamos a crear una práctica ética en el Antropoceno. [...] A eso apunto. Y en el libro comencé a pensar acerca de este problema político.”<sup>62</sup> Desde luego, está lejos de buscar plantear una solución; su respuesta será, más bien, buscar las condiciones que hagan posible comenzar a pensarla.

Con esta referencia al Antropoceno, quiero sugerir que Kohn concibe su propio pensamiento —en tanto intervención problemática— como un proceso teleodinámico, esto es, como vida, pero en un sentido muy distinto al de *pensamiento viviente*. Al igual que en los procesos teleodinámicos, el pensamiento es producto de una conmoción —que llamé *problema* o *intervención*— que se expresa en la pregunta por cómo sobrevivir. Para Kohn, tanto pensar como mantenerse vivo implica descartar viejos hábitos y crear otros nuevos que se adapten a la conmoción/problema de donde surgieron. Ambos, a su vez, comparten una estructura orientada a un más allá de sí mismos como su *telos*. El pensamiento, caracterizado como problema y apertura, es un proceso viviente en evolución.

59. *Ibid.*, p. 315.

60. *Cf. ibid.*, p. 305.

61. *Ibid.*, p. 316. La edad del Hombre, por cierto, ¿no es también lo que la esfinge pregunta a Edipo?

62. Golub y Kohn, *op. cit.*

## Imposibilidad

El pensamiento, entonces, sería el modo de generar condiciones para el pensamiento,<sup>63</sup> a la vez que la expresión del problema de donde surge. Sin embargo, esta definición no da cuenta del modo en que él mismo puede llegar a surgir. Kohn parte de una situación: la imposibilidad del pensamiento humano para pensar lo no-humano, su desconexión con respecto al pensamiento viviente, la invisibilización generada por el Antropoceno. Ahora bien, según su diagnóstico, esta imposibilidad está inscrita en la lógica propia del pensamiento simbólico. En tanto proceso emergente, el pensamiento humano se constituye como un *adentro* —un estar dentro de la forma— que invisibiliza su conexión con los sustratos de los que emergió: se vuelve así un pensamiento cerrado, sin mundo, puramente simbólico.

Sin embargo, una exterioridad altera estos procesos, y algunos hábitos fracasan. Este corte en la repetición habitual representa el primer modo —aún insuficiente— de apertura del pensamiento: en este sentido, “se podría decir que nuestros hábitos se vuelven perceptibles solo cuando son interrumpidos” y,<sup>64</sup> con ello, “el mundo en su otredad y en su realidad [...] es revelado”.<sup>65</sup> Es por eso que *Cómo piensan los bosques...* se articula, capítulo a capítulo, en torno a la sorpresa y perplejidad que genera en la gente de Ávila el brutal fracaso de su pensamiento frente a la inesperada muerte de sus perros. Estas crisis semióticas son verdaderas ocasiones para el pensamiento. Sin embargo, con ellas no alcanza para pensar, sino solo para revelar que no podemos hacerlo. Tanto los perros, que no pueden anticipar en sus sueños al jaguar que les quitará la vida, como el pensamiento occidental atrapado en sus dualismos y perplejo frente a un Antropoceno destructivo, son figuras de esta misma imposibilidad.

---

63. Análogamente, Deacon define la teleodinámica como “una dinámica organizada para producir una consecuencia que es su propia consecuencia [a consequence-organized dynamic that is its own consequence]”. Deacon, *op. cit.*, p. 356.

64. Kohn, *op. cit.*, p. 259.

65. *Ibid.*, p. 88.

## Pensamiento con imágenes

Al igual que en los procesos teleodinámicos, salir de esta imposibilidad implica la creación de nuevos hábitos. Kohn plantea un segundo modo de apertura del pensamiento a través de la figura de la esfinge: la esfinge, dice, “nos invita a pensar con imágenes, su pregunta es “una imagen”, una semejanza de su respuesta, una que es, por lo tanto, una especie de ícono”.<sup>66</sup> “Todo pensamiento comienza y termina con una imagen”<sup>67</sup> indica en otro lugar. El modo de pensamiento con imágenes es el de la representación icónica, que es también “el comienzo y el fin del pensamiento”.<sup>68</sup> Deacon caracteriza los íconos como el modo más básico de representación, sobre el que se construyen todos los demás: “un signo es interpretado, es decir, pensado como una representación, al ser reducido (*i.e.* descompuesto hasta sus representaciones básicas) hasta el punto en que ya no se puede reducir más [...]; y entonces es determinado como ícono”.<sup>69</sup> Análogamente, para Kohn, el ícono es “un pensamiento que es como su objeto, una imagen que es semejanza de ese objeto”.<sup>70</sup> La iconicidad es caracterizada por ambos como el grado cero de la representación: la relación de semejanza propia del ícono no se origina en descubrir algo similar entre dos cosas, sino en no notar —*no pensar*— sus diferencias; es una (no) relación de indistinción y confusión.<sup>71</sup>

Sin embargo, el pensamiento con imágenes al que nos invita la esfinge no implica simplemente volver a las formas más elementales de representación, sino pensar la iconicidad de otra manera. Para lograrlo, Kohn entrecruza las dos series de emergencias —la semiótica y la dinámica—, afirmando que las relaciones icónicas son el resultado emergente de procesos morfodinámicos. Los íconos, entonces, son pensados como la consecuencia de la propagación de una forma a través de distintos dominios. La semejanza icónica no es otra cosa que el resultado de la amplificación

---

66. *Ibid.*, p. 308.

67. *Ibid.*, p. 93.

68. *Ibid.*, p. 71.

69. Deacon, Terrence, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and The Brain*, Nueva York, W. W. Norton and Company, 1997, p. 81. La traducción es mía.

70. Kohn, *op. cit.* p. 71.

71. Deacon, *The Symbolic Species, op. cit.*, p. 78.

de patrones que se *indistinguen* al entrar en resonancia.<sup>72</sup>

A diferencia de otros procesos emergentes, que se organizan en forma jerárquica imponiendo y propagando sus determinaciones de arriba hacia abajo, lo propio de la forma y sus morfodinamismos es una clase de propagación “lateral o rizomática” que le permite establecer relaciones transversales nuevas entre sistemas y jerarquías.<sup>73</sup> Esta potencia de la forma es fundamental: gracias a ella, lo icónico “puede saltar fuera de lo simbólico [...] y, dadas las condiciones adecuadas, puede explorar el mundo sin esfuerzo en maneras que pueden crear asociaciones inesperadas”.<sup>74</sup> Pensar con imágenes significa, entonces, hacer volver al pensamiento a posibilidades latentes en su sustrato y no actualizadas en los sistemas ya emergidos. Saltar por fuera de las estructuras simbólicas implica que estas relaciones inesperadas pueden también ser significativas, pudiendo actuar como germen de una transformación de abajo hacia arriba. Kohn vincula estos acontecimientos semióticos con el *lapsus linguae* freudiano, y por eso afirma que el pensamiento con imágenes es también una forma de escucha.

Al articular la noción de forma —como proceso dinámico— con la de iconicidad —como modo semiótico—, Kohn hace que esta última adquiera una dimensión ontológica real y positiva. La representación icónica ya no puede relacionar todo con todo,<sup>75</sup> ni representa una mera falta de diferenciación. Ahora, ella expresa, amplificándolas, propiedades formales reales preexistentes de los procesos y seres que relaciona. El pensamiento con imágenes implica, entonces, “aprender a prestar atención a las maneras en que estas imágenes amplifican, y así vuelven evidente algo sobre lo

---

72. Retomando a Deacon, Kohn ejemplifica esto con el bicho palo: “su iconicidad no está basada en que alguien esté notando que ellos parecen ramitas. Más bien, la similitud del insecto es el producto del hecho de que los ancestros de sus depredadores potenciales no notaron las diferencias entre sus ancestros y las ramitas reales. Al lo largo del tiempo evolutivo aquellos linajes de insectos palo que fueron menos notados sobrevivieron. De esta manera una cierta forma —el «encajar» entre la rama y el insecto— llegó a propagarse sin esfuerzo hacia el futuro.” Kohn, *op. cit.*, p. 245.

73. *Ibid.*, p. 242.

74. *Ibid.*, p. 245.

75. Deacon, en 1997, señalaba que “prácticamente cualquier cosa puede ser considerada ícono de cualquier otra, dependiendo de la vaguedad de la semejanza considerara” y que “los íconos surgen del fracaso para producir indicadores críticos para distinguir cosas”. Deacon, *The Symbolic Species, op. cit.*, pp. 75 y 81 respectivamente.

humano a través de lo que yace más allá de lo humano”.<sup>76</sup> Es como un microscopio ontológico que agranda procesos y formas invisibilizadas por el dominio del pensamiento simbólico jerarquizado.

## Abundancia

A modo de cierre, quisiera señalar brevemente una última cuestión. Pensar, tal como vengo interpretando a Kohn, es la tarea de crear las condiciones para nuevos pensamientos, es decir, hacer posible un pensamiento humano con imágenes. En la ontología de *Cómo piensan los bosques*, estas condiciones no son abstractas ni conceptuales, sino que implican una inscripción efectiva en procesos semióticos del pensamiento viviente; es solo allí que pueden proliferar las relaciones icónicas novedosas. A lo largo de su libro, Kohn insiste en que lo que vuelve únicos a los ecosistemas del bosque neotropical amazónico es la cantidad y densidad de relaciones y el modo en que estas amplifican los rasgos y diferencias más sutiles de sus sustratos. Esto quiere decir que, para él, los bosques de los alrededores de Ávila no son ni un caso ni un modelo, sino la especificación detallada de las condiciones ontológicas que hacen posible el pensamiento. Son una suerte de situación privilegiada para los humanos. Pensar como occidentales, pensar como antropólogos o pensar el Antropoceno solo es posible, entonces, cuando una ecología y una economía de seres nos fuerzan —más allá de nuestros límites— a insertarnos en su pensamiento con imágenes.

---

76. Kohn, *op. cit.*, p. 309.

## Bibliografía

Deacon, Terrence, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and The Brain*, Nueva York, W. W. Norton and Company, 1997.

Deacon, Terrence, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, Nueva York, W.W. Norton and Company, 2012.

Golub, Alex y Kohn, Eduardo, “«An anti-nominalist book...»: Eduardo Kohn on How Forests Think”, *Savage Minds. Notes and Queries in Anthropology* [sitio en línea], junio de 2014. Consultado 4 de marzo de 2023. URL: <https://savageminds.org/2014/06/02/an-anti-nominalist-book-eduardo-kohn-on-how-forests-think/>.

Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht, 2021.

Schrödinger, Erwin, *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

# La mirada de los animales amerindios.

## Entre el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro y el animismo de Philippe Descola

German E. Di Iorio

“[...] una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos”.<sup>1</sup>

Claude Lévi-Strauss

En *Más allá de naturaleza y cultura*, luego de analizar las estructuras elementales de la experiencia, Philippe Descola desenvuelve sus cuatro disposiciones del ser. La primera de ellas es el animismo, el cual una vez expuesto es distinguido del perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro. Según argumentamos, una de las distancias decisivas entre los planteos de ambos antropólogos recae en qué concepto de animal no-humano proponen para entender la ontología de los pueblos amerindios. En concreto, la disputa consiste en *cómo miran* los animales a los humanos en esta cosmología. Tomando esta problemática como hilo conductor, el objetivo del presente escrito es entablar un recorrido en torno a la polémica entre Descola y Viveiros de Castro para explorar la animalidad que emerge del “giro ontológico” de la antropología. Nuestra hipótesis es que el perspectivismo de Viveiros de Castro no es la mera agregación de una cláusula al animismo de Descola —como él sostiene—, sino que implica un proyecto

---

1. Lévi-Strauss, Claude y Eribon, Didier, *De cerca y de lejos*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1990, p. 191.

ontológico-político radicalmente diferente, lo que se evidencia precisamente a partir del lugar que los animales ocupan en él.

Para tal labor atendemos, en primer lugar, al modo en que Viveiros de Castro explica su perspectivismo, así como a su primera distinción respecto del animismo de Descola. En esa línea, también analizamos la distinción entre antropomorfismo y antropocentrismo desde su relación con el multinaturalismo. Luego, reconstruimos los cimientos del sistema de *Más allá de naturaleza y cultura* para mostrar la ontologización que Descola hace del animismo. Esto porque es allí donde él realiza su interpretación y respectiva crítica al perspectivismo de Viveiros de Castro. A continuación, rastreamos las respuestas del antropólogo brasileño que explicitan sus discrepancias con el sistema estructural de su colega. Aquí nos detenemos sobre la cuestión de la animalidad pues, aunque no sea el eje de la disputa, la misma nos permite marcar la diferencia entre ambas ontologías. En última instancia, lo que buscamos con este trabajo es poner de relieve la importancia de los animales no-humanos en el “giro ontológico” de la antropología para evitar recaer en posturas antropocentristas que cierran su apertura a la alteridad y que limitan su potencia para descolonizar el pensamiento desde la cosmología amerindia.

## Perspectivismo

Eduardo Viveiros de Castro propone en “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” una aproximación a la ontología de los pueblos amerindios que consiste en conceptualizarla como una *inversión* de la moderno-occidental: mientras que ésta postula una Naturaleza universal sobre la que se edifican las diversas culturas con sus particularidades, aquélla sostiene una unidad espiritual como fondo de las multiplicidades corporales. Esta oposición, tan simétrica como especulativa, nos permite adentrarnos en lo que Viveiros de Castro denomina “perspectivismo amerindio” con la condición de que también comprendamos que, lejos de simplemente intercambiar el lugar de los términos, esta otra ontología —o, mejor dicho, esta ontología *otra*— debe llevarnos a una desubstancialización de los conceptos, pues éstos dejan de ser autónomos y devienen relacionales. Es bajo esas condiciones que resulta posible una subversión

de la metafísica platónica, la cual no sólo marca el pensamiento occidental, sino también los modos de aproximarnos a la cosmología amerindia.

La propuesta del antropólogo brasileño parte de las numerosas referencias empíricas en la etnografía amazónica de que los animales y otras entidades no-humanas no se perciben a sí mismos ni a los humanos de igual modo a como éstos lo hacen con ellos y consigo mismos. Siguiendo a Viveiros de Castro, tal diferencia sobre los puntos de vista se explica porque en la cosmología amerindia todos los seres se autoperciben antropomórficamente. Por ejemplo, el jaguar bebe la sangre humana como si fuese cerveza, y los urubúes comen gusanos como si fuese pescado asado; de la misma manera, los atributos corporales “naturales” de los no-humanos son vistos por ellos dentro de un entramado socio-cultural cuya organización es análoga a la de las instituciones indígenas. En otras palabras, todo lo existente puede ser personas, pero esta subjetividad antropomorfa es perceptible de modo directo únicamente a los de la misma especie o a seres transespecie como los chamanes, pues esta forma interna humana está envuelta externamente por una corporalidad animal que lleva a ver a las demás especies como no-humanas. Este ropaje, lejos de ser un atributo fijo, está constantemente mutando, pero determina momentáneamente las características de la especie que enmascaran su potencial subjetividad de fondo.<sup>2</sup>

En ello consiste el lineamiento básico del perspectivismo, al cual para este trabajo debemos agregar dos precisiones conceptuales. Primera precisión: cuando decimos que “todos los seres se autoperciben antropomórficamente” estamos hablando de una virtualidad que no necesariamente se actualiza en todos los no-humanos (o por lo menos, no al mismo tiempo). En efecto, la ontología amerindia se centra en las especies de animales que comen a y son comidas por el hombre, siendo el perspectivismo un posicionamiento de las entidades que depende fuertemente de las relaciones alimenticias. Qué como y qué me come determinan quién o qué soy dentro de un *continuum* entre predador y presa.<sup>3</sup> Por ello es que la “per-

2. La categoría de “especie” es utilizada en este escrito de modo propedéutico. En rigor, debería decirse que toda taxonomía es un efecto de los diferentes modos de percepción.

3. Viveiros de Castro incluso sugiere que esta “ontología amazónica de la depredación es un contexto pragmático y teórico altamente propicio para el perspectivismo” (“Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” en *La inconstancia del alma salvaje*, trad. Guillermo David, Los Polvorines, Ediciones UNGS, 2018, p. 282).

sonitud” en tanto punto de vista que se impone es una cantidad intensiva variable a partir de la relación de los cuerpos entre sí.

Segunda precisión: a pesar de lo explicado arriba, el perspectivismo también está marcado por un estado mítico originario en el que humanos y animales son indistinguibles, pues allí todavía no existían los ropajes animales. Por eso Viveiros de Castro entiende al mito como un discurso sin sujeto que “habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro, se interpenetran, zambullidos en un mismo medio presubjetivo y preobjetivo”.<sup>4</sup> El mito constituye un espacio-tiempo absoluto, de pura indeterminación, donde todo es humano. Por eso es que, frente a la mitología evolucionista que surge de la ontología de la modernidad, en el pensamiento amerindio “[l]a condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad”.<sup>5</sup> Lejos de tratarse de lo humano como especie, el perspectivismo propone entonces que hay un fondo diferencial de humanidad que todo lo existente conserva en diferentes grados. Esta *condición* humana que nos *acomuna* es la que es ocultada por las máscaras animales.<sup>6</sup>

Por otro lado, aunque en condiciones normales no se pueda ver la humanidad de los no-humanos, existen diferentes metamorfosis que permiten acceder al punto de vista de otros regímenes corporales, entablando una comunicación transespecie. Esto ocurre principalmente en el chamamismo, práctica que al estar en íntima vinculación con la caza se focaliza en la espiritualidad animal para coordinar las relaciones de predador y presa. De esta forma, en la ontología amerindia “el animal parece ser el prototipo extrahumano del otro, al mantener una relación privilegiada con otras figuras prototípicas de la alteridad, como los afines”.<sup>7</sup> Lo que caracteriza a un chamán es su capacidad para traspasar las barreras corporales y adoptar el punto de vista de otras especies. Este diálogo interespecie

4. *Ibid.*, p. 283.

5. *Ibidem.*

6. En esa dirección, Viveiros de Castro indica que “[l]a evidencia etnográfica disponible sugiere que las cosmologías amerindias no tienen un concepto general, colectivo de «animal» opuesto a «humano». Los humanos son una especie entre otras, y a veces las diferencias internas a la humanidad van a la par con las diferencias entre especies” (“La selva de cristal: Notas sobre la antología de los espíritus amazónicos”, trad. Luisa Elvira Belaunde, *Amazonía Peruana*, 30, 2007, pp. 85-110).

7. Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo...” en *op. cit.*, p. 285.

es una actividad ontológica y políticamente complicada, por lo que requiere de mucha diplomacia. Sin detenernos demasiado en esta cuestión, lo que Viveiros nos dice es que el poder chamánico de tomar la forma de otra persona —por ejemplo, el punto de vista de la corporalidad de un jaguar—consiste en *traducir* la cultura que yace implícita en aquello que vemos como naturaleza. Esto permite establecer alianzas ontológico-políticas entre diferentes especies.<sup>8</sup>

Dado este planteo que hace en su artículo, Viveiros de Castro indica cierta afinidad de su perspectivismo con una primera recuperación del animismo por parte de Descola,<sup>9</sup> pero para acentuar la distancia entre las propuestas. Si bien ambos comparten una insatisfacción respecto del modo en que Lévi-Strauss clasificó el “pensamiento salvaje”, lo que el antropólogo brasileño le objeta al francés es que tomar al animismo como aquella ontología en la que se *proyecta* la cultura humana sobre la naturaleza termina siendo un *modelo* que presupone la discontinuidad metafísica entre humanos y no-humanos, cuando es esto lo que su perspectivismo apunta a desarticular. Sin embargo, no nos detendremos en esta disputa, primero porque Descola reformula su concepción del animismo precisamente a partir de la objeción que Viveiros de Castro le hiciera aquí;<sup>10</sup> pero más importante aún, porque el objetivo de este trabajo es mostrar cómo en esa reformulación ontológica de *Más allá de naturaleza y cultura* se mantienen elementos decisivos de su proyecto antropológico que siguen siendo incompatibles con el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro.

8. La importancia de la traducción es desarrollada por Viveiros de Castro en “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* [En línea], 2(1), 2004, pp. 3–22. Consultado el 17 de marzo de 2023. URL: <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>. Traducción al castellano de Mario Cornejo Cuevas disponible en: [https://www.academia.edu/43180316/\\_TRADUCCI%C3%93N\\_Viveiros\\_de\\_Castro\\_E\\_Antropolog%C3%ADa\\_Perspectivista\\_y\\_el\\_M%C3%A9todo\\_de\\_Equivocaci%C3%B3n\\_Controlada](https://www.academia.edu/43180316/_TRADUCCI%C3%93N_Viveiros_de_Castro_E_Antropolog%C3%ADa_Perspectivista_y_el_M%C3%A9todo_de_Equivocaci%C3%B3n_Controlada).

9. Descola, Philippe, “Societies of nature and the nature of society” en Kuper, Adam (ed.), *Conceptualizing society*, London, Routledge, 1992, pp. 107-126; y Descola, Philippe, “Constructing natures: symbolic ecology and social practice” en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*, London, Routledge, 1996, pp. 82-102.

10. Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 193, n. 17.

## Multinaturalismo

Resulta legítimo preguntarnos si acaso el antropomorfismo del perspectivismo no implica un antropocentrismo. Ocurre que para Viveiros de Castro la humanidad compartida con los animales no consiste en una propiedad substancial, sino en un efecto que se produce al ocupar un punto de vista del cosmos. Según esta pragmática de la subjetividad amerindia, cuando estoy ocupando el punto de vista dominante se me constituye como sujeto y, en consecuencia, me autopercibo como humano, viendo a aquello que no ocupa ese lugar como no-humano. Por eso es que, tal como él indica:

los animales y otros entes dotados de alma no son sujetos porque son humanos (disfrazados), sino lo contrario, ellos son humanos porque son sujetos (potenciales). [...] El animismo no es una proyección figurada de las cualidades humanas sustantivas sobre los no humanos; lo que expresa es una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no humanos mantienen consigo mismos.<sup>11</sup>

En ese sentido, la gran apuesta metafísica de Viveiros de Castro es que el animismo tomado desde el perspectivismo es ciertamente antropomórfico, mas no antropocéntrico. Así, no sólo se distinguen estos dos conceptos que suelen estar fusionados en la conceptualidad occidental, sino que también se los contraponen. Sobre esta distinción podemos decir, por ejemplo, que creer que un cerdo se ve a sí mismo como cerdo resulta un planteo antropocéntrico sin ser antropomórfico, pues esa es la forma en la que lo ve el humano; mientras que decir que un cerdo se ve como humano es antropomórfico sin ser antropocéntrico, ya que descentra el privilegio de nuestro punto de vista humano. En esa dirección, Viveiros de Castro concluye que:

lo que el animismo afirma, finalmente, no es tanto la idea de que los animales son *semejantes a los humanos*, sino la de que ellos —y por lo tanto nosotros— *son diferentes de sí mismos*: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todo tiene alma, ninguno es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, entonces nada es humano

11. Viveiros de Castro, "Perspectivismo y multinaturalismo..." en *op. cit.*, pp. 298 y 299.

inequívocamente. La humanidad de fondo vuelve problemática la humanidad de forma.<sup>12</sup>

Ahora bien, así como el perspectivismo no es un antropocentrismo, tampoco se trata de un relativismo. En primer lugar, porque si bien el chamán puede comunicar las diferentes perspectivas de la humanidad de fondo, éstas deben permanecer separadas. Pero más importante aún, porque el perspectivismo implica un "multinaturalismo". Mientras que el multiculturalismo sostiene una relativa diversidad de representaciones de una Naturaleza trascendente, la ontología amerindia consiste en una unidad cultural de la que emergen una multiplicidad de naturalezas. Ésta, lejos de ser diferentes representaciones espirituales en las que se ve la misma cosa de diferentes formas, consiste en que a partir de un posicionamiento corporal se ven diferentes cosas de la misma manera. El perspectivismo desabsolutiza los puntos de vista, pero sin substraerles su universalidad, de modo que se conjugan una epistemología constante con una ontología variable. Esto le sirve a Viveiros de Castro para explicar de qué manera se distinguen los animales de los humanos, y cómo es que no nos ven como tales. La clave está en la corporalidad entendida como *afecto*. No importa tanto la fisiología de los cuerpos, como el modo en que éstos se relacionan. Este *manierismo* corporal funciona como una mediación "entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos".<sup>13</sup> En otras palabras, la humanidad de fondo implica una indistinción de las almas, pero las afecciones por las que los cuerpos se relacionan entre sí —en su nivel elemental, qué como y qué me come— constituyen una naturaleza singular.

No obstante, la autopercepción siempre es antropomórfica, de modo que la diferencia corporal depende del punto de vista del otro. Así, los cuerpos constituyen el espacio de relación con la alteridad, el momento de desubjetivación, siendo la mirada animal aquello que constituye la corporalidad en general. Mientras que en occidente se cree que con los otros animales tenemos una continuidad física y una discontinuidad metafísica, Viveiros de Castro postula que "[l]os amerindios, en contrapartida, imaginan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre

12. *Ibid.*, p. 301.

13. *Ibid.*, p. 303.

los seres del cosmos; la primera resulta en el animismo —la participación primitiva—; la segunda, en el perspectivismo”.<sup>14</sup> Tomando esta distinción, podemos decir que, a la vez que la humanidad nos comunica con otros animales, la animalidad nos termina diferenciando. *Si el animismo es antropomórfico, el perspectivismo es teriomórfico*, pero sólo a condición de entender que éstas no son propiedades aisladas, sino que dependen de su funcionamiento relacional. De esta forma, mientras que el animal puede desnudarse y estar humanamente indeterminado en su hogar, el hombre para salir a la selva debe vestirse para estar animalmente determinado. Se conjugan así el perspectivismo con el antropomorfismo y el multinaturalismo a partir de un “relacionalismo”.

### Animismo

Retomando la antropología de Descola, ésta se encuentra reformulada y sistematizada en *Más allá de naturaleza y cultura*. Este libro constituye un proyecto ciertamente ambicioso en el que, luego de hacer una arqueología del concepto de Naturaleza y de su oposicionalidad constitutiva con la Cultura, se analizan las estructuras elementales de la experiencia humana. Descola reduce estas estructuras a dos modalidades fundamentales: la *identificación*, como mediación de las diferencias y semejanzas que el yo hace con un no-yo; y la *relación*, como vinculación del yo con algo identificable. Aquí la prioridad, por lo menos analítico-lógica, está puesta del lado de la primera modalidad, ya que el sistema parte de las propiedades que el yo humano reconoce en sí mismo y luego atribuye por analogía a otros existentes.<sup>15</sup> En esa dirección, el no-yo jamás es una alteridad absoluta. De esta forma —y en remisión a Husserl— la relación con la otredad se construye desde una analogía con la propia identidad. Por eso este esquematismo estructuralista aparece económicamente formulado como “el otro es un «yo””, al modo de una inversión de la famosa frase de Rimbaud.

Descola desarrolla su sistema antropológico proponiendo que para

identificar y establecer relaciones se deben experimentar continuidades y discontinuidades entre las interioridades y las fisicalidades del yo y del otro. Dejando de lado si acaso estos dualismos son innatos como pretende, en *Más allá de naturaleza y cultura* se los utiliza para estructurar cuatro ontologías. Dentro de esta matriz ontológica cuadrada, la primera disposición del ser trabajada por Descola —posiblemente porque se corresponde con sus trabajos etnográficos y etnológicos— es el animismo. Éste es caracterizado como la semejanza de las interioridades y la diferencia de las fisicalidades entre humanos y no-humanos. Lo que nos dice es que, en su nivel básico, el animismo consiste en “la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya”,<sup>16</sup> siendo lo corporal el espacio de distinción. De modo que, tanto en este punto como en la prioridad de la cadena trófica para definir las diferencias corporales, Descola está en sintonía con la propuesta de Viveiros de Castro. Esto se debe a que, en *Más allá de naturaleza y cultura*, el antropólogo francés incorpora aquella objeción del brasileño que mencionamos más arriba. Para Descola la antropología ya no depende de la sociología, sino de la ontología; por eso, el animismo no es más una proyección cultural, sino una disposición del ser.

No obstante, en este caso es el antropólogo francés quien critica la propuesta del brasileño. La polémica que buscamos poner de relieve comienza a surgir en torno a la concepción que Descola tiene de la metamorfosis y del chamanismo. Si bien le atribuye funciones similares, para él los humanos y los animales, al cambiar su ropaje corporal, no pierden su comportamiento. En cambio, sostiene que debajo de la *apariencia* corporal yace una forma que, sin ser espiritual, es permanente para las especies. Por ello distingue en cada una de ellas un cuerpo básico (social y de preceptos) de uno individual, siendo sólo el segundo aquel que puede entrar en una metamorfosis.<sup>17</sup> En ese sentido, la metamorfosis permite la comunicación entre especies intrínsecamente diferentes, tomando el punto de vista de la corporalidad del otro, de modo tal que “el humano ya no ve al animal como lo ve habitualmente, sino tal cual este se ve a sí mismo, como humano, y el chamán es percibido no como él suele verse, sino tal cual desea ser

14. *Ibid.*, p. 305.

15. Además, aunque en rigor la identificación sea un modo de relación, ésta termina siendo intrínseca a lo identificado, condicionando qué relaciones externas pueden mantener los términos.

16. Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, *op. cit.*, p. 199.

17. *Cf. ibid.*, p. 211.

visto, como un animal”.<sup>18</sup>

El *quid* de la cuestión está en que Descola comparte el antropomorfismo animista, pero no el perspectivismo corporal. Por eso afirma que Viveiros de Castro agrega la siguiente “cláusula” al animismo “estándar”: “los humanos dicen que los no-humanos no ven a los humanos como humanos, sino como no-humanos (animales depredadores o espíritus)”.<sup>19</sup> A pesar de admitir que no hay suficientes registros etnográficos, Descola se inclina a creer que en la ontología animista los no-humanos perciben a los humanos en su forma humana. En otras palabras, frente al perspectivismo de Viveiros de Castro donde los no-humanos nos ven como depredadores o presas, para Descola el animal nos reconoce con la misma corporeidad humana con la que se autopercibe. Esto renueva el problema acerca de cómo se distinguen los no-humanos de los humanos o incluso entre ellos, para lo que Descola recurre a la noción de cuerpo básico: todos los seres comparten la humanidad, pero no es exactamente la misma porque hay costumbres (esenciales a la especie) que los diferencian. Esta distinción nos indica que hay una apariencia corporal, una “nuda anatomía” morfológicamente humana, pero debajo de ella hay una determinación esencial a partir del comportamiento. En última instancia, Descola no niega que algunas sociedades amerindias sean perspectivistas, sino que enfatiza cómo muchas otras no lo son para que el animismo estándar resulte la ontología básica de la región. Sin explicar por qué algunos pueblos no tendrían ese complemento en su cosmología o cuál es su relevancia a nivel ontológico, Descola se limita a sugerir que se debe a que el perspectivismo “introduce un nivel de complejidad complementario”,<sup>20</sup> lo cual sin duda es cierto desde la reconstrucción analítica que él hace.

### El modelo descoliano y el movimiento decolonial

Las diferencias que Viveiros de Castro y Descola plantean entre animismo y perspectivismo podrían ser tratadas desde la etnografía —analizando qué

18. *Ibid.*, pp. 212 y 213.

19. *Ibid.*, p. 215.

20. *Ibid.*, p. 219.

es lo que dicen los pueblos amerindios—, la etología —estudiando qué es lo que puede un animal no-humano—, o la ontología —atendiendo a la conceptualidad que está en juego. Nuestro interés en este trabajo radica en este último aspecto.

Si bien Descola retoma en *Más allá de naturaleza y cultura* la objeción de Viveiros de Castro, éste expresó sus distancias con el proyecto desde su publicación. Esto llevó a un debate entre ambos moderado por Bruno Latour que tuvo lugar el 30 de enero de 2009 en París. Tal intercambio nos resulta particularmente fructífero para comprender por qué el “giro ontológico” de la antropología está lejos de ser un movimiento homogéneo o definido, siendo necesario atender a las diferencias entre los planteos que lo componen. En efecto, si bien allí todos los antropólogos del debate partieron de un interés compartido por romper con la dicotomía Naturaleza-Cultura y por incorporar a los existentes no-humanos en sus investigaciones, lo que el pensador brasileño remarcó fue su rechazo a la pretensión totalizante de Descola. En concreto, lo inaceptable para Viveiros de Castro, tanto dentro como fuera de ese intercambio, yace en las implicancias políticas de clasificar de diversas ontologías, como si éstas pudiesen analizarse asépticamente, al modo de los “antropólogos republicanos”. No porque él esté en contra de la universalidad, sino porque el perspectivismo, lejos de ser una categoría dentro de una tipología epistemológica, es una práctica que intenta desarticular los presupuestos filosóficos implícitos en gran parte de la antropología. Por eso acusa a Descola de que su obsesión clasificatoria termina por mitigar el potencial disruptivo que emerge del choque de diferentes perspectivas. En síntesis, el perspectivismo de Viveiros en tanto propuesta metafísica es inseparable de un posicionamiento político, y es esto lo que se pierde en la ontología estructural de *Más allá de naturaleza y cultura*. De ahí que termine afirmando que “la antropología es la teoría y la práctica de la descolonización permanente”.<sup>21</sup>

21. Citado por Bruno Latour en “Perspectivism: «Type» or «bomb»?”, *Anthropology Today* [En línea], 25, (2), 2009, pp. 1 y 2. Consultado el 17 de marzo de 2023. URL: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>. Traducción al castellano de Francisco Pazzarelli disponible en: <https://lobosuelto.com/perspectivismo-tipo-o-bomba-una-discusion-entre-philippe-descola-y-eduardo-viveiros-de-castro/>. Tal como explican Antonela dos Santos y Florencia Tola, el perspectivismo implica una metodología cuyo

Esta concepción de Viveiros de Castro sobre la antropología, así como su crítica más precisa al proyecto de Descola, se encuentran desarrolladas en *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Empero, antes que analizar si la objeción a *Más allá de naturaleza y cultura* como un libro extremadamente analogista es correcta,<sup>22</sup> lo que nos interesa aquí es atender al lugar que la alteridad ocupa en el planteo de ambos antropólogos. Recordemos que para Descola la modalidad axial es la identificación, que parte del yo humano reconociéndose en otro: “un *aliud*, pues, y no *alter*”.<sup>23</sup> Así, las cuatro ontologías son el resultado de modos de identificación instituidos. En cambio, desde el perspectivismo no puede haber tal primacía ontológica de la identidad, pues lo constitutivo es la irreductibilidad de la alteridad. Para Viveiros de Castro la humanidad de fondo de las cosmologías amerindias no señala una semejanza entre humanos y no-humanos, sino cómo cada especie ya es diferente en sí misma. Tal como indica, “el perspectivismo afirma una diferencia intensiva que lleva la diferencia humano/no-humano *al interior de cada existente*”.<sup>24</sup> De modo que la comunidad cultural se sostiene bajo un perpetuo estado de conflicto cosmopolítico, pues si bien todo es potencialmente humano para sí, la humanidad no puede ser compartida pacíficamente con el otro. En el plano corporal siempre hay una disputa de poder: ya no sobre de qué modo se ve el mundo, sino sobre qué mundo se ve. Así, la “semejanza” espiritual, lejos de reunirnos sin violencia, marca el nivel de conflictividad inherente a las diferencias corporales. Dicho de otra forma, mientras que a Descola le preocupa la diversidad ontológica para la construcción de modelos epistémicos de inteligibilidad, Viveiros de Castro sostiene una epistemología constante para mostrar la variabilidad político-metafísica de la ontología amerindia.

Por otro lado, si bien Viveiros de Castro no responde directamente

---

proyecto ontológico resulta inseparable de su agenda política, mientras que para Descola la ontología sirve para la construcción de modelos de inteligibilidad donde el compromiso ético-político no es lo central (cf. *¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología*, *Avá. Revista de Antropología*, 29, 2016, pp. 71-98).

22. Cf. Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 64-69.

23. Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, op. cit., p. 177.

24. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 51.

a la objeción que Descola le hace respecto de la perspectiva animal en el animismo amerindio, es en ese punto donde encontramos patentizado el lugar del otro en las ontologías de ambos antropólogos. En efecto, Viveiros de Castro no ignora que hay diferentes registros etnográficos sobre la perspectiva animal, ni tampoco que bien podría decirse que la afirmación de que los animales nos ven como no-humanos es, en definitiva, una mirada humana. Pero una primera diferencia decisiva es que, para el antropólogo brasileño, en tal problemática la etnología no puede separarse tajantemente de la etología, “pues no sabemos todo lo que los animales saben, y menos aún todo lo que ellos son”.<sup>25</sup> Empero, incluso ignorando esta cuestión, la objeción de Descola presupone la existencia de una humanidad-en-sí y de una animalidad-en-sí. Esto se debe a que la distinción del cuerpo básico como esencia de la especie, por más que recurra a la noción de comportamiento, se apoya en una ontología donde el yo y el no-yo, así como lo humano y lo no-humano, son distinguibles de forma clara y distinta. Es decir, reaparece la discontinuidad ontológica a la base de la antropología y, aunque desde un esquematismo kantiano-husserliano, el dualismo platónico sigue imperando en esta metafísica estructuralista.

Frente a ese dualismo del sistema descoliano, la de Viveiros de Castro es una ontología híbrida, donde desde la virtualidad todo es simul-

---

25. Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 136. A diferencia de sus trabajos tempranos (cf. “Structure ou sentiment. Le rapport à l’animal en Amazonie” en Françoise Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 19-44), esta concepción parece que ahora también es compartida por Descola. Hacemos esta aclaración porque en su comentario a *Cómo piensan los bosques* de Eduardo Kohn, Descola aboga por los estudios contemporáneos que rompen las fronteras entre la etnología humana y la etnología animal, como los de Nicolas Lescureux (cf. “All too human (still). A comment on Eduardo Kohn’s *How forests think*”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 2014, pp. 267-273). Destacamos en ese registro los trabajos de Celeste Medrano, quien justamente realiza tal labor tomando el “giro-ontológico” para dar cuenta de la “zoo-sociocosmología” que se gesta en las comunidades humano-animal de los *qom* (cf. “Zoo-sociocosmología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco”, *Journal de la société des américanistes*, 100(1), 2014, pp. 225-257). Asimismo, aunque sin plantearlo de esa manera, Baptiste Morizot se inserta en el debate entre Descola y Viveiros de Castro para reponer la pata etológica desde su rastreo filosófico (cf. *Tras el rastro animal*, trad. F. Gelman Constantín, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020). Por más que no sea desde un contexto amerindio, las metamorfosis exploradas por Morizot dan cuenta de los vínculos transespecies por los que aboga el perspectivismo.

táneamente humano y no-humano. No hay humano-para-sí que no sea humano-para-otro, pues “[n]o existe ser-en-sí, ser-en-cuanto-ser, que no dependa de su ser-en-cuanto-otro; todo ser es ser-por, ser-para, ser-relación”.<sup>26</sup> Por eso, desde esta metafísica no pueden separarse el animismo del perspectivismo, pues ambos se co-implican en la ontología relacional del pensamiento amerindio. En cambio, Descola puede realizar tal separación que arruina la potencia decolonialista de la antropología de Viveiros de Castro, pero precisamente porque su planteo parte de una ontología en la que la primacía del punto de vista humano no se disloca. Por más que *Más allá de naturaleza y cultura* atienda a la importancia de lo corporal, esta instancia es subsidiaria del discontinuismo ontológico. En ese sentido, el descentramiento del antropocentrismo resulta un elemento decisivo de la antropología entendida como proyecto de descolonización permanente, lo que —por más paradójico que parezca— Viveiros de Castro lleva a cabo mediante la radicalización del antropomorfismo.<sup>27</sup>

\* \* \*

En suma, hemos explorado el lugar decisivo que la animalidad ocupa en el perspectivismo de Viveiros de Castro y en el animismo de Descola. Esto nos permitió mostrar cómo la concepción que tienen de la mirada animal marca dos modos distintos de abordar el “giro ontológico” en la antropología, dando lugar a una polémica en la que defendimos la posición del pensador brasileño. Para ello, hicimos un recorrido que inició con la reposición de los lineamientos generales del perspectivismo, así como de su respectivo multinaturalismo. Allí priorizamos analizar qué lugar ocupa la mirada animal, en tanto es desde el antropomorfismo transespecie que la ontología del pensamiento amerindio rompe con el antropocentrismo

---

26. Danowski y Viveiros de Castro, *op. cit.*, pp. 136 y 137.

27. En esa dirección, no compartimos la crítica que Dimitri Karadimas hace del antropomorfismo como una “invariable antropológica” sin ninguna especificidad ontológica (*cf.* “Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies”, *Indiana*, 29, 2012, p. 49). Esto quizá ocurra en la ontología cuadrada de *Más allá de naturaleza y cultura* dada la prioridad del punto de vista humano, pero consideramos que el perspectivismo de Viveiros de Castro implosiona ese horizonte de la antropología.

occidental. En contrapartida, el animismo de Descola, aún en la variante ontológica que incorpora la vertiente de la corporalidad, limita el alcance del antropomorfismo, en tanto no lo conjuga con el teriomorfismo del perspectivismo. Tal como expusimos, este no es un problema aislado, sino que responde al lugar que la alteridad ocupa en su sistema antropológico. La distancia irreductible que toma Viveiros de Castro respecto del proyecto de *Más allá de naturaleza y cultura* se debe a que limita la potencia para descolonizar el pensamiento que él encuentra en la ontología amerindia. Según hemos argumentado en este escrito, este aspecto está íntimamente relacionado con su apertura a la alteridad, y en ese sentido la ontología relacional del pensamiento amerindio requiere del *continuun* transespecie. Por ello resulta tan decisivo el modo en el que el perspectivismo conjuga la continuidad espiritual de la humanidad con la discontinuidad corporal de la animalidad, la universalidad del punto de vista con su constante devenir. La apuesta, en fin, consiste en transformar nuestra ontología colonizada a partir de la subversión amerindia del platonismo; proyecto metafísico-político que, según lo que hemos explorado en este escrito, resulta inseparable de una resignificación de la mirada animal.

## Bibliografía

Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

Descola, Philippe, “All too human (still). A comment on Eduardo Kohn’s *How forests think*”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 2014, pp. 267–273.

Descola, Philippe, “Constructing natures: symbolic ecology and social practice” en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*, London, Routledge, 1996, pp. 82-102.

Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Descola, Philippe, “Societies of nature and the nature of society” en Kuper, Adam (ed.), *Conceptualizing society*, London, Routledge, 1992, pp. 107-126.

Descola, Philippe, “Structure ou sentiment. Le rapport à l’animal en Amazonie” en Françoise Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 19-44.

Dos Santos, Antonela, y Tola, Florencia, “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología”, *Avá. Revista de Antropología*, 29, 2016, pp. 71-98.

Karadimas, Dimitri, “Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies”, *Indiana*, 29, 2012, p. 25-51.

Latour, Bruno, “Perspectivism: «Type» or «bomb»?”, *Anthropology Today* [En línea], 25(2), 2009, pp. 1 y 2. Consultado el 17 de marzo de 2023. URL: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>. Traducción al castellano de Francisco Pazzarelli disponible en: <https://lobosuelto.com/perspectivismo-tipo-o-bomba-una-discusion-entre-philippe-descola-y-eduardo-viveiros-de-castro/>.

Lévi-Strauss, Claude y Eribon, Didier, *De cerca y de lejos*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1990.

Medrano, Celeste, “Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco”, *Journal de la société des américanistes*, 100(1), 2014, pp. 225-257.

Morizot, Baptiste, *Tras el rastro animal*, trad. F. Gelman Constantín, Buenos Aires, Isla Desierta, 2020.

Viveiros de Castro, Eduardo, “La selva de cristal: Notas sobre la antología de los espíritus amazónicos”, trad. Luisa Elvira Belaunde, *Amazonía Peruana*, 30, 2007, pp. 85-110.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz, 2010.

Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* [En línea], 2(1), 2004, pp. 3–22. Consultado el 17 de marzo de 2023. URL: <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>. Traducción al castellano de Mario Cornejo Cuevas disponible en: [https://www.academia.edu/43180316/TRADUCCI%C3%93N\\_Viveiros\\_de\\_Castro\\_E\\_Antropolog%C3%ADa\\_Perspectivista\\_y\\_el\\_M%C3%A9todo\\_de\\_Equivocaci%C3%B3n\\_Controlada](https://www.academia.edu/43180316/TRADUCCI%C3%93N_Viveiros_de_Castro_E_Antropolog%C3%ADa_Perspectivista_y_el_M%C3%A9todo_de_Equivocaci%C3%B3n_Controlada).

Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” en *La inconstancia del alma salvaje*, trad. Guillermo David, Los Polvorines, Ediciones UNGS, 2018, pp. 277-318.

# Deleuze, maquina-órgano y reproducción asistida

Georgina Bertazzo

La naturaleza es concebida por Deleuze y Guattari como un proceso de producción, por tanto el antiguo binomio entre lo natural y lo artificial se derrumba y este gesto se repite en toda la obra deleuziana. En su libro *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, afirman que sólo existe acoplamiento de máquinas, y que ellas se forman por recurrencia y comunicación. Deleuze y Guattari dejan en claro que no estamos hablando metafóricamente, es decir, la máquina, la herramienta y el hombre forman una sola pieza gracias a esa conexión, no en términos de utilidad sino como producción. No obstante, aclaran que “formar pieza con algo es muy diferente de prolongarse o proyectarse, o hacerse reemplazar”.<sup>1</sup> La máquina genera conexiones y continuidades; allí reside su potencia. Máquinas productoras de flujos, otras conectadas a ellas que realizan un corte, extracciones que efectúan objetos parciales. Las máquinas, entonces, son órganos, o los órganos son máquinas; nos producen y las producimos. En este sentido, dejando de lado la unidad estructural de la máquina o la unidad personal de lo vivo, como afirma Samuel Butler, cae el debate entre el mecanicismo y el vitalismo. “Se suele decir que las máquinas no se reproducen, o que sólo se reproducen por mediación del hombre”, sostienen Deleuze y Guattari, pero “¿dice nadie acaso que el trébol rojo carece de aparato reproductor porque la humilde abeja, y sólo la abeja, debe servir de intermediaria para que pueda reproducirse? La abeja forma parte del sistema reproductor del trébol”.<sup>2</sup>

---

1. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 409.

2. Butler, Samuel, *Erewhon o al otro lado de las montañas*, Madrid, Akal, 2012, pp. 242-243. Citado en *ibid.*, p. 294.

Asimismo, si analizamos la relación entre la máquina y lo vivo, advertimos que el verdadero problema permanece mal planteado. El hombre es el aparato reproductor de la máquina, como la abeja y el trébol rojo. Entre ellos se forma una alianza heterogénea, una comunicación aberrante. Deleuze y Guattari aseguran que

la verdadera diferencia no está entre la máquina y lo vivo, el vitalismo y el mecanicismo, sino entre dos estados de lo vivo. La máquina presa en su unidad estructural, lo vivo preso en su unidad específica e incluso personal, son fenómenos de masa o conjuntos molares.<sup>3</sup>

No encontraremos la solución en el enfrentamiento entre lo maquínico y lo vital. La diferencia no radica en la naturaleza de los elementos sino en el estado de los mismos. Es preciso poner el foco en la articulación de las formaciones molares y moleculares, tanto en la máquina como en lo vivo. A cada una le corresponde un tipo de segmentariedad:<sup>4</sup> lo molecular se identifica con lo flexible, aquello que se encuentra atravesado por flujos e intensidades libres, mientras que lo molar se vincula con la idea de estructura y organización. Deleuze no descarta ninguna segmentariedad; la clave se encuentra en el acoplamiento o el ensamblaje de las mismas.

### La máquina-órgano y el concepto de función

En un apartado de *Mil Mesetas* titulado “Recuerdos de un spinozista I”, los autores retoman el caso freudiano del pequeño Hans para reflexionar acerca de la función orgánica y explican:

Los niños son spinozistas. Cuando el pequeño Hans habla de un “hace-pipí”, no se trata de un órgano ni de una función orgánica, sobre todo se trata de un material, es decir, un conjunto de elementos que varía según sus conexiones, sus relaciones de movimiento y de reposo, los diversos agenciamientos individuados en los que entra. ¿Una niña

tiene un hace-pipí? El niño dice sí, y no por analogía, ni para conjurar un temor de la castración. Evidentemente, las niñas tienen un hace-pipí, puesto que efectivamente hacen pipí: funcionamiento maquínico más que función orgánica. Simplemente, el mismo material no tiene las mismas conexiones, las mismas relaciones de movimiento y de reposo, no entra en el mismo agenciamiento en el niño y en la niña (una niña no hace de pie ni lejos).<sup>5</sup>

El pequeño Hans puede afirmar que las niñas tienen también un *hace-pipí* y luego afirma que también podría tenerlo una locomotora, una silla, dependiendo del material que se incluya en sus relaciones. Puede ser un hueso, un artefacto, cualquier elemento que componga relaciones con elementos vecinos. La corporalidad se define como *longitud*, como un conjunto de partículas que interactúan, se conectan y, según la composición que se genera, se determina el agenciamiento individuado de ese cuerpo.<sup>6</sup> Lo primordial a este respecto es no definir un cuerpo por sus órganos y funciones, pero tampoco por caracteres de especie o género.<sup>7</sup> Deleuze y Guattari nos exhortan a preguntarnos junto a Spinoza sobre la potencia de los cuerpos, sobre sus afectos, los agenciamientos de los que forman parte. La potencia de cada corporalidad es lo que Deleuze y Guattari llaman *latitud*, que está compuesta de partes intensivas, mientras que la *longitud* está compuesta de partes extensivas. Esta forma de caracterizar el cuerpo se basa en la oposición a la organización y al desarrollo como forma y sustancia. Y aquí aparece la noción de Cuerpo sin Órganos (CsO), que tiene como objetivo mostrar esa oposición al concepto de organismo. Deleuze dice que el Cuerpo sin Órganos es un huevo, un campo de individuación que se define por umbrales y gradientes, vectores y ejes. El huevo o el CsO es una realidad intensiva: en él todos los pliegues son posibles, es el principio de producción. En este cuerpo los órganos se distribuyen sin orden, las formas y funciones devienen contingentes.<sup>8</sup> Las distribuciones

3. *Ibid.*, p. 303.

4. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2015, p. 49.

5. *Ibid.*, p. 260.

6. *Ibidem.*

7. Sobre esta temática se puede consultar el texto de mi autoría titulado “Organización, función e Idea biológica entre Deleuze y Saint-Hilaire”, en Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad*, Buenos Aires, RAGIF, 2022, pp. 215-228.

8. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 169.

responden a razones intensivas, según los agenciamientos y las conexiones que demande el sistema. Como afirma Julián Ferreyra, en el huevo todo es posible, y estas determinaciones luego van a guiar la actualización de especies y partes.<sup>9</sup> Lo que estos autores intentan transmitir con el concepto de CsO es la plasticidad, la indeterminación y el inacabamiento que poseen los cuerpos. Las transformaciones y los desplazamientos son parte de las capacidades de los cuerpos pues contienen un sinfín de formas perplejadas. Cada cuerpo se define en función de los acoplamientos, torsiones y relaciones que puede establecer con otros. Por supuesto, esta definición no es determinante ni definitiva. En *Mil mesetas*, cada órgano es una máquina que establece ensamblajes con otros elementos y, en este sentido, tenemos que atender a la distinción entre lo mecánico y lo maquínico.

Hay, pues, una diferencia importante entre mecánico y maquínico [...]: el primero se refiere a una forma de funcionamiento estable, lineal, a un dispositivo determinado por sus partes y su disposición; en cambio, lo maquínico hace caso omiso de la estructura y se centra en los ensamblajes, en los intercambios y acoplamientos que puede entablar con otras máquinas, con lo cual no hay estructura ni órganos determinados, cada cosa se transforma de acuerdo al fluir de sus conexiones, es un abanico de múltiples posibilidades.<sup>10</sup>

El ejemplo que nos proporciona Paul B. Preciado es revelador para reflexionar acerca del concepto de órgano-máquina. En el *Manifiesto contrasexual*, analiza el *dildo* y lo utiliza para pensar la articulación entre naturaleza y tecnología. Preciado intenta, con respecto a la dicotomía sexo/género, poner en cuestión la falsa contradicción entre esencialismo y constructivismo. El estatuto fronterizo de la prótesis, o en este caso el *dildo*, muestra la plasticidad de los cuerpos sexuados. Este artificio, como cualquier órgano, es una entidad maquínica que se define por sus relaciones.

En este mismo sentido podemos pensar el ejemplo del abejorro o la avispa y la orquídea que también aparece en *Mil mesetas*. La avispa deviene

pieza del aparato reproductor de la orquídea, afirman Deleuze y Guattari, dando cuenta de que, en el plan de consistencia,<sup>11</sup> cualquier elemento puede ubicarse en ese lugar y tomar las funciones reproductoras.

Lo que ocurre es que están arrancados de sus estratos, desestratificados, descodificados, desterritorializados, y eso es precisamente lo que permite su proximidad y su mutua penetración en el plan de consistencia. Una danza muda. El plan de consistencia ignora las diferencias de nivel, los grados de tamaño y las distancias, ignora cualquier diferencia entre lo artificial y lo natural. Ignora la distinción entre los contenidos y las expresiones, como también entre las formas y las sustancias formadas, que sólo existen gracias a los estratos y con relación a ellos.<sup>12</sup>

En el plan de consistencia encontramos material indiferenciado: ya no hay formas ni sustancias, y no existen las dicotomías como aquélla entre lo natural y lo artificial.<sup>13</sup> En efecto, Anne Sauvagnargues, captando claramente el espíritu de Deleuze y Guattari, afirma:

La vida propone aquí un modelo de alianza heterogénea que, al instaurar una comunicación entre series disyuntas, impugna el modelo de reproducción biológica de lo semejante por lo semejante, así como el carácter cerrado de la especie.<sup>14</sup>

Solo existen devenires y convergencias de series heterogéneas. Pero estos devenires se dan en bloque. *La avispa en tanto que deviene una pieza liberada del aparato de reproducción de la orquídea, pero también de la*

9. Ferreyra, Julián, *Deleuze. Estudio preliminar. Selección y traducción de textos*, Buenos Aires, Galerna, 2021, p. 97.

10. Bacarlett Pérez, María Luisa, "Uexküll, Deleuze y el cuerpo sin órganos: hacia una ontología del *entre*", *Metapolítica*, 79(16), octubre-diciembre de 2012, p. 42.

11. "El plan de consistencia o de composición (planomeno) se opone al plan de organización y de desarrollo. La organización y el desarrollo conciernen a forma y sustancia: desarrollo de la forma y, a la vez, formación de sustancia o de sujeto. Pero el plan de consistencia ignora la sustancia y la forma: las haecceidades, que se inscriben en ese plan, son precisamente modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto." Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 516.

12. *Ibid.*, p. 74.

13. "El problema comparado de la sexualidad animal y de la sexualidad humana consiste en investigar cómo la sexualidad deja de ser una función y rompe sus lazos con la reproducción." Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 373.

14. Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 61.

orquídea en tanto que deviene el objeto de un orgasmo de la avispa liberada a su vez de su propia reproducción.<sup>15</sup> El devenir es doble y a-paralelo,<sup>16</sup> ya que no existe una fusión de códigos; más bien, hay una doble captura. La captura no es una imitación sino que, en el plano de consistencia, se da una composición. Y en esa captura o composición acontece una zona de vecindad en donde se emiten partículas que entran en relaciones de movimiento y reposo. Es una zona de indiscernibilidad en donde se arrastran los dos puntos y hay una coexistencia de los dos movimientos asimétricos, una variable menor y una variable mayor que se desterritorializan.

### Reproducción asistida y ensamblaje

Desde 1785 con la primera inseminación artificial realizada por el anatomista escocés John Hunter hasta la fecha, la medicina reproductiva no ha dejado de avanzar. Estas tecnologías prontamente fueron reapropiadas por la comunidad LGTBIQ+ a quienes el mandato de la maternidad nos había sido negado. En nuestro país, gracias a la Ley de Matrimonio Igualitario (Ley N.º 26.618, 2010), la Ley de Reproducción Médicamente Asistida (Ley N.º 26.862, 2013) y las recientes modificaciones del Código Civil y Comercial de la Nación Argentina (2015), la voluntad procreacional y las diferentes tecnologías se pusieron legalmente al servicio de los cuerpos marginados. Como decíamos, la máquina de asistencia reproductiva en principio fue creada para resolver una supuesta patología como la infertilidad de los cuerpos gestantes, pero se evidenció la gran oportunidad que otorgaban a aquellas corporalidades que habían sido excluidos del “contrato heterosexual”:<sup>17</sup> personas con discapacidad, gays, trans, lesbianas, bisexuales, etc. Las crianzas y el deseo de procrear de quienes Paul Preciado define como minorías reproductivas, hasta la promulgación de las leyes mencionadas, se habían mantenido en una opresiva clandestinidad.

Maria Luisa Peralta y Marcelo Ernesto Ferreyra, activistas defensores

15. *Ibid.*, p. 293.

16. Deleuze y Guattari remiten al trabajo del entomólogo francés Rémy Chauvin sobre el mimetismo animal como alianza entre linajes biológicos heterogéneos. Es este biólogo quien introduce el concepto de “evolución aparalela” para dos seres dispares.

17. Preciado, Paul B., *Un apartamento en Urano*, Barcelona, Anagrama, 2019, p. 70.

por los derechos sexuales y reproductivos, cuentan cómo a mediados de los noventa en Argentina:

Los debates sobre los deseos de maternidad de las lesbianas y el uso de tecnologías reproductivas (incluida la clonación) se daban en los grupos militantes, en los talleres de los ENM, en revistas y boletineslésbicos, como *Têt-a-têt*, y feministas, como *Feminaria*. Las posiciones más duras las tenían las separatistas, que utilizaban muchos de los argumentos que ya habían usado antes las separatistas norteamericanas, que estuvieron frente a la posibilidad del uso de estas tecnologías varios años antes. La enorme mayoría de las feministas, lesbianas y heterosexuales, sólo podía ver a las tecnologías reproductivas como un “encarnizamiento terapéutico” al que las mujeres se sometían para cumplir el mandato patriarcal de maternidad. No había lugar para el agenciamiento, ni para pensar en una resignificación, ni para pensar cuáles eran los mandatos que caían sobre las lesbianas. Sigue siendo una discusión dentro del feminismo.<sup>18</sup>

A partir de la ampliación de derechos que supimos conseguir gracias a la militancia de les activistas y la voluntad de los gobiernos kirchneristas, se pudieron poner en cuestión ante el gran público las nociones de naturaleza y tecnología que hasta el momento aparecían como contrapuestas y antagónicas. Por supuesto, esta lucha continúa y no se transita sin resistencias, pero es fundamental advertir que muchos elementos del sentido común comenzaron a ser puestos en duda. ¿Hasta qué punto las tecnologías sólo oprimen y trastocan el cuerpo o lo natural? ¿Podemos pensar otras formas de reapropiación de los avances biotecnológicos?

Volvamos a la máquina. En estos procesos y técnicas encontramos distintos elementos involucrados: donantes de gametos, receptores, comitentes, usuarios y/o pacientes de TRHA. Se utilizan diferentes fármacos para estimular la producción de los folículos ováricos, inyecciones de la hormona hCG o Gonadotropina Coriónica humana, punción folicular, fusión de gametos y finalmente la fecundación in vitro (FIV),

18. Peralta, María Luisa y Ferreyra, Marcelo Ernesto, “Mater Admirabilis. La voluntad de procrear”, *Moléculas Malucas* [En línea]. Consultado el 22 de marzo de 2023. URL: <https://www.moleculasmalucas.com/post/mater-admirabilis>

que puede darse en esa instancia sin intervención médica, es decir, el embriólogo pone en una misma placa de laboratorio el óvulo y una gota de semen con miles de espermatozoides, con el objetivo de que uno de los espermatozoides penetre el óvulo por sí solo, sin ayuda expresa. O puede utilizarse la inyección intracitoplasmática, en la que se selecciona un espermatozoide priorizando el que mejor movilidad y morfología posea, y luego se lo introduce con un microinyector en el interior del óvulo. Si se elige el método ROPA (Recepción de Ovocitos de la Pareja), se incorpora a la FIV el cultivo embrionario del óvulo de quien aporta el material genético, un donante de gametos y su posterior transferencia al cuerpo gestante. Y estos avances no solamente se dan en la etapa de fertilización: recientemente nació el primer bebé gestado en un útero de acero inoxidable creado por impresión 3D, dado que el cuerpo gestante había atravesado una amputación del cérvix y no podía conseguir un embarazo que llegue a término.

Encontramos aquí el huevo y sus infinitas posibilidades: un dominio de indiferencia entre lo microfísico y lo biológico, un dominio en donde ya no se sabe cuántos vivientes hay en las máquinas o cuántas máquinas hay en lo viviente, dónde comienza la máquina y dónde lo humano. Ahora bien, Deleuze está hablando de acoplamiento y no de una yuxtaposición en donde la máquina se encuentra junto al cuerpo. Tampoco existe un mimetismo o una reproducción en este caso del útero o de la concepción, sino que se trata de otro tipo de agenciamiento. Las tecnologías de reproducción asistida que son utilizadas por dichas minorías tampoco son pensadas como máquinas que prolongan el organismo. Más bien, son máquinas sobre máquinas, como la abeja que forma parte del sistema reproductor del trébol, formando un bloque, formando relaciones diferenciales entre elementos heterogéneos. Aquí no encontraremos un pasaje de lo orgánico a lo inorgánico: se trata de un nuevo modelo de corporeidad en donde los órganos, los tejidos, fluidos y moléculas se convierten en materias primas disponibles para ser recombinadas, reelaboradas en función de nuevas formas de subjetivación.<sup>19</sup>

El cuerpo mismo funciona por conexiones, ligazones y acoplamiento

19. Cf. Preciado, Paul B., "Biopolítica del género", en Preciado, Paul B. et al., *Conversaciones feministas. Biopolítica*, Buenos Aires, Aji de Pollo, 2009, pp. 13-14.

tos, la máquina y lo vivo uno dentro de otro. En este sentido, Donna Haraway explica:

La cultura de la alta tecnología desafía esos dualismos de manera curiosa. No está claro quién hace y quién es hecho en la relación entre el humano y la máquina. No está claro qué es la mente y qué el cuerpo en máquinas que se adentran en prácticas codificadas. En tanto que nos conocemos a nosotras mismas en el discurso formal (por ejemplo, la biología) y en la vida diaria (por ejemplo, la economía casera en el circuito integrado), encontramos que somos ciborgs, híbridos, mosaicos, quimeras. Los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras. No existe separación ontológica, fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico.<sup>20</sup>

En su libro sobre Deleuze, Julián Ferreyra dice que "[l]o que somos no consiste en lo que nos distingue de las otras formas de ser sino en lo que nos enlaza con ellas".<sup>21</sup> Estamos enlazados con la máquina, somos parte de ella y ella se ensambla a nuestras formas de ser. El deseo en tanto revolucionario debe aspirar siempre a generar mayores y más extensas conexiones. La clave se encuentra en la apertura a las políticas del deseo y la posibilidad de incluir y crear nuevas subjetividades.

Paul Preciado afirma en su libro *Un apartamento en Urano*:

El proceso de fertilización no supone la diferencia de sexo o de género de los cuerpos implicados, sino la fusión del material genético de dos células haploides. No hay nada que haga más apto para la reproducción a un cromosoma de un heterosexual que al de un homosexual, con independencia de que la inseminación se lleva a cabo con un pene o una jeringa, en una vagina o sobre una placa de Petri. La reproducción social no necesita de la unión política ni sexual de un hombre y de una mujer, no es ni hétero ni homo. La reproducción sexual es simple y maravillosamente una recombinación cromosómica.<sup>22</sup>

20. Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 304-305.

21. Ferreyra, *Deleuze, op. cit.*, p. 119.

22. Preciado, *Un apartamento en Urano, op. cit.*, p. 69.

La potencia de la reapropiación biotecnológica reside en la posibilidad de crear una vida más afirmativa, crear agenciamientos y mundos más vivibles cargados de múltiples formas de construir lazos.

## Bibliografía

Bacarlett Pérez, María Luisa, “Uexküll, Deleuze y el cuerpo sin órganos: hacia una ontología del *entre*”, *Metapolítica*, 79(16), octubre-diciembre de 2012, pp. 37-45.

Bertazzo, Georgina, “Organización, función e Idea biológica entre Deleuze y Saint-Hilaire”, en Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad*, Buenos Aires, RAGIF, 2022, pp. 215-228.

Butler, Samuel, *Erewhon o al otro lado de las montañas*, Madrid, Akal, 2012.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1987.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2015.

Ferreira, Julián, *Deleuze. Estudio preliminar. Selección y traducción de textos*, Buenos Aires, Galerna, 2021.

Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres, La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

Peralta, María Luisa y Ferreira, Marcelo Ernesto, “Mater Admirabilis. La voluntad de procrear”, *Moléculas Malucas* [En línea]. Consultado el 22 de marzo de 2023 URL: <https://www.moleculasmalucas.com/post/mater-admirabilis>

Preciado, Paul B., “Biopolítica del género”, en Preciado, Paul B. *et al.*, *Conversaciones feministas. Biopolítica*, Buenos Aires, Ají de Pollo, 2009, pp. 13-14.

Preciado, Paul B., *Un apartamento en Urano*, Barcelona, Anagrama, 2019.

Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

## Teoría del valor: aritmética vs. relaciones de flujos.

### Cruces entre *El Anti-Edipo* y *El capitalismo en la trama de la vida*

Gonzalo Santaya

En el marco de las problematizaciones abiertas en torno a la gran división Naturaleza-Humanidad, pretendemos explorar los aportes de una lectura cruzada entre *El Anti-Edipo*, de Deleuze y Guattari, y *El capitalismo en la trama de la vida*, de Jason Moore.<sup>1</sup> Esta propuesta, por un lado, busca un enriquecimiento recíproco para sendos enfoques: en la ampliación, sobre una dimensión ecológica, de las categorías de la teoría social presentada por la primera, y en el despliegue de un andamiaje ontológico para la segunda; por otro lado, contribuye al debate en torno a la noción de “posnaturaleza”, pues persigue la construcción de una topología y una dinámica que diluya la relación extrínseca o “aritmética” Humanidad + Naturaleza, a partir del planteamiento de un *continuum Homo natura-Homo historia*

---

1. En lo que sigue, remitiremos a Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1972 (*El Anti-Edipo*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1985) con la abreviatura AO, indicando a continuación la paginación de la edición original francesa (las traducciones son propias) seguida de la ubicación de la cita en la paginación de la edición española (entre corchetes). En cuanto a Moore, Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres, Verso, 2015 (*El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. M. J. Castro Lage, Madrid, Traficantes de sueños, 2020), remitiremos a dicha obra con la abreviatura CWL, indicando a continuación la paginación de la edición original inglesa (las traducciones son propias) seguida de la ubicación de esa cita en la paginación de la edición española (entre corchetes).

(siguiendo la expresión propuesta por los filósofos franceses, en continuidad con su lectura de Marx)<sup>2</sup> o de una “doble internalidad” de la humanidad-en-la-naturaleza y la naturaleza-en-la-humanidad (tal como propone el geógrafo e historiador norteamericano).<sup>3</sup>

Como señala Randy Haymal en su contribución a este libro,<sup>4</sup> Moore aporta una dimensión ecológica ausente en –pero compatible con– los análisis deleuzo-guattarianos del capitalismo, y Deleuze y Guattari aportan una dimensión del *deseo* como categoría ontológica para pensar el *proceso de producción de lo real*, en un marco que comprende la producción capitalista, pero que también la rebasa. Así, el deseo deja de ser un atributo propio del sujeto o la psiquis humana, y deviene una potencia activa en las síntesis que generan la realidad efectiva, no sólo en sus objetos individuados concretos sino, antes bien, en los medio-ambientes que los contextualizan y les dan sentido: “el deseo no tiene por objeto personas o cosas, sino medios [ambientes] enteros [...], tanto los medios sociales como los biológicos son el objeto de investiduras inconscientes [...], siempre en un campo biológico, social, histórico en el que estamos inmersos, o con el cual comunicamos”.<sup>5</sup>

En lo que sigue, quisiera centrarme en la concepción deleuzo-guattariana de la plusvalía capitalista –entendida como una relación diferencial entre trabajo y riqueza *abstractos* en el seno de una axiomática social que conjuga ambos flujos– y en cómo ella se complementa con la distinción que Moore traza entre “explotación” y “apropiación”. Propongo que ambas perspectivas deben entrelazarse para contribuir a repensar la teoría del valor más allá de las relaciones *humanas* de producción, a partir de dimensiones no cuantificables –y, por ende, no aritmetizables– que conforman el núcleo del sistema capitalista, mostrando cómo la relación entre riqueza y trabajo asalariado es condición necesaria pero insuficiente para explicar ese proceso, ya que invisibiliza factores fundamentales para la reproductibilidad del conjunto. Así como la forma-mercancía –devenida hoy en día

el paradigma no sólo de nuestro comercio cotidiano con los objetos, sino de la subjetivación y de las relaciones intersubjetivas– es un fetiche que separa y oculta su proceso de producción, la discusión en torno al valor como una relación extrínseca que se da exclusivamente entre materias primas, masa monetaria y fuerza de trabajo, acaba por invisibilizar los sutiles pero ubicuos y duraderos mecanismos que el capitalismo ha desplegado históricamente para imponer su régimen.

## Valor y flujo

Bajo la categoría de “producción deseante”, Deleuze y Guattari presentan una concepción maquínico-libidinal de la Naturaleza, entendida no ya como un polo homogeneizable en virtud de su oposición al polo Humano (supuesto a su vez como homogéneo), sino como proceso de producción inmanente, internamente heterogéneo, a la vez humano y extrahumano, industrial y físico-biológico. Este proceso, que los franceses elaboran en clave de una “psiquiatría materialista”, es solidario con el que Moore elabora, al nivel de una “ideología materialista”, bajo la categoría del *oikeios* (como “la relación creativa, generativa, multicapa, de especies y medio ambientes”).<sup>6</sup> Las unidades mínimas –aunque nunca piezas discretas últimas– del proceso de producción, las “máquinas deseantes”, son mecanismos de emisión y corte de flujos heterogéneos, distribuidos diferencialmente en un campo definido por la primacía de la relacionalidad, la apertura hacia otras máquinas, el carácter contingente y el desequilibrio estructural o interno de cada configuración. Análogamente, el *oikeios* de Moore aparece como una multiplicidad o una trama de flujos entrelazados y en devenir, un “flujo de flujos”, donde humanidad y naturaleza, especies y medio-ambientes, se coproducen los unos a los otros, los unos dentro de los otros. Por supuesto, estos conceptos, demasiado amplios todavía para caracterizar la especificidad del capitalismo, son más bien un marco general para su análisis, pues intentan desmontar la idea de Naturaleza como mera fuente pasiva de materias primas disponibles a la actividad productiva del hombre.

2. Cf. AO, p. 328 [285]. Deleuze y Guattari toman esta idea de la lectura de Gérard Granel sobre los *Manuscritos* marxianos de 1844.

3. Cf. CWL, p. 13 y ss. [15 y ss.].

4. Cf. Haymal Arnes, Randy, “Deleuze en Moore y Moore en Deleuze: ontología-producción y reproducción económica y familiar en el capitalismo”, en el presente volumen.

5. AO, pp. 348-349 [303].

6. CWL, p. 15 [18].

Deleuze y Guattari, desde su recepción de Marx, dan un primer paso fundamental en el sentido de insertar esta visión en una teoría del valor, al pensar la “esencia” del capital como una relación diferencial entre dos flujos descodificados (esto es, liberados de los sistemas semióticos y jurídico-políticos típicos de las formaciones sociales pre-capitalistas). Estos flujos son simbolizados bajo la forma de una relación diferencial  $dy/dx$ , de modo que la plusvalía pasaría a expresarse como  $x+dx$ , en lugar de la relación aritmética  $x+\Delta x$ . Solo a través de esas cantidades *abstractas* (expresadas como diferenciales, es decir, tales que no les corresponde ninguna magnitud asignable) puede elaborarse una teoría del valor a la altura de una concepción de lo real pensado bajo una teoría general de las relaciones:

[La abstracción] no aparece ya en la simple cantidad como una relación variable entre términos independientes, es ella la que toma sobre sí la independencia, la cualidad de los términos y la cantidad de las relaciones. [...] Es la relación diferencial  $Dy/Dx$ , donde  $Dy$  deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde  $Dx$  deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante. [...] Que una apariencia matemática reemplace aquí los antiguos códigos, significa solamente que se asiste a la quiebra de los códigos y las territorialidades subsistentes en provecho de una máquina de otra especie, que funciona de otro modo.<sup>7</sup>

Al desligarse de su concepción como una relación extrínseca o aritmética entre cantidades *particulares* (las hipotéticas 10£ que tal capitalista ganaría tras su inversión inicial de 100£ en materia prima y salarios, incrementando su haber en 10% según la relación  $x+\Delta x$ ), la noción de “plusvalía” adquiere su estatuto de concepto filosófico. Plusvalía *de flujo*, en lugar de las formas de valorización *de código*, propias de las sociedades pre-capitalistas. Lo que pasa al primer plano es el carácter *eminente* relacional de la forma de valorización capitalista, donde ningún término precede a la relación. Aun cuando esta precedencia no pueda darse de hecho (en una concepción de lo real como pura relacionalidad), las formaciones pre-capitalistas “fetichizaban” la génesis del valor a partir de

7. AO, p. 270 [234-235].

una instancia inmóvil y absoluta que se apropiaba del proceso de producción (el cuerpo de la Tierra en el caso del *socius* salvaje, el cuerpo del déspota en el caso del *socius* bárbaro).<sup>8</sup> En este sentido, el capitalismo resulta extremadamente efectivo en su consolidación por su “identidad de régimen” con el proceso esencial de las máquinas deseantes. Lo mismo puede decirse de la noción de *oikeios* de Moore: al igual que la naturaleza, el capital es un flujo de flujos, un encuentro y una conjunción entre flujos que se interpenetran, compiten o se retroalimentan mutuamente. Pero, a diferencia de la productividad de la naturaleza, la del capital *fuerza* su propia continuidad –según Deleuze y Guattari– a partir de la conjunción de *dos flujos descodificados*: el flujo de capital en tanto cantidad abstracta  $dx$  (el dinero no en tanto monto o cantidad determinada, sino en su pura potencia de engendrar dinero) y el flujo de trabajo en tanto pura actividad productiva abstracta  $dy$ , que, recordando las caracterizaciones de Marx, es una “gelatina de trabajo humano indiferenciado”,<sup>9</sup> “gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc. *humanos*”,<sup>10</sup> actividad productiva de mercancías que se convierte en una mercancía más, en el ámbito del mercado (del trabajo).

Es importante y sugerente que el propio Marx se moleste en indicar que el trabajo abstracto es trabajo *humano* indiferenciado, y no trabajo indiferenciado sin más, porque es uno de los temas a los que apuntará la crítica de Moore: enfocado en el análisis del trabajo asalariado productor de mercancías, o en el tiempo de trabajo *socialmente necesario*, como fuente del valor específicamente capitalista (plusvalía), el marxismo ha perdido generalmente de vista toda una serie de procesos que el capital despliega paralelamente a la relación monetaria (o sea, paralelamente al dinero invertido como capital constante y variable en el proceso de producción). Se trata de procesos tendientes a *codificar* simbólicamente aquello que, en cada corte histórico particular, es considerado “naturaleza” (pues uno de los grandes méritos del trabajo de Moore es mostrar cómo la “naturaleza” se transforma junto con la transformación de los medios técnicos para

8. Cf. el capítulo III de AO, y la mención de Randy Haymal a las formas de *socii* deleuzo-guattarianas en su contribución a este volumen.

9. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política. t. I v. I, El proceso de producción del capital*, trad. P. Scarón, México, Siglo XXI, 1975: 47.

10. *Ibid.*, p. 54.

observarla y cuantificarla, y de los términos simbólicos para representarla, y cómo esto, a su vez, transforma al capitalismo).

Sin embargo, a la vez que muestra la insuficiencia de cierto marxismo, esta crítica también deja entrever la potencia del concepto de trabajo abstracto, entendido ahora, en los términos deleuzo-guattarianos, como flujo descodificado. En tanto abstracto, el trabajo va mucho más allá del gasto de energía de tal obrero particular en la modificación de una materia prima en un espacio-tiempo cerrado, cuantitativa y cualitativamente (monetariamente) determinado, y remite ahora a un flujo impersonal, no cualificado ni cuantificado, una pura fuerza productiva propia del plano de la producción deseante, donde las pretendidas distinciones entre lo maquínico, lo humano y lo natural (como grandes totalidades globales y extrínsecas) da lugar a un sistema de conexiones locales entre elementos heterogéneos indeterminados, que no poseen una esencia previa a su relación ni pertenecen originariamente a ningún conjunto preexistente (sea en términos de género-especie, clase social, categoría jurídica, etc.). El capital implica siempre y necesariamente una serie de cortes y extracciones sobre el *continuum* de esa cadena de flujos y conexiones locales que componen lo real. Para eso, por un lado, necesita descodificar todos los flujos (convierte todo lo real en trabajo abstracto virtualmente pasible de entregar plusvalía), pero, por otro lado, debe recodificarlos en el marco de una axiomática social históricamente variable, que asigna roles y funciones a los agentes productivos (humanos y no humanos) en la trama de lo real, dinamizando los límites del capital en el mercado mundial y posibilitando su reproducción ampliada.<sup>11</sup> En este sentido, la figura del obrero o trabajador asalariado como el explotado por antonomasia en el ciclo de producción capitalista pierde cierta centralidad, y se vuelve necesaria la creación de nuevas categorías para pensar aquello no pensado por la idea tradicional de “explotación”.

---

11. Ver a este respecto lo que indican Deleuze y Guattari sobre la desterritorialización y reterritorialización como “anverso y reverso de un mismo proceso” (AO, p. 307 [266]).

## Reterritorialización/recodificación y apropiación

Es acá, en relación con esas funciones descodificadoras y recodificadoras del capital, que entra en juego la distinción mooriana entre “explotación” y “apropiación”. Mientras que la noción de explotación es una abstracción realizada a partir del “tiempo de trabajo humano socialmente necesario” para generar plusvalía (y remite a su expresión aritmética,  $x+\Delta x$ ), la *apropiación* designa un proceso complejo, extra-económico, en el que concurren múltiples dimensiones –políticas, bélicas, técnicas, epistemológicas, entre otras–, y cuya finalidad es la producción de “Naturaleza Barata” (trabajo/energía no remunerado, considerado como “naturalmente” disponible y apropiable para ser ingresado sin costo, o a un mínimo costo, en la esfera de producción de mercancías). Ella contempla aspectos y prácticas tan diversos entre sí como el uso de mano de obra esclava y de territorios coloniales, o la adulteración de semillas para la producción incrementada en cultivos intensivos (procedimientos que permiten disminuir los costes de producción de las esferas del trabajo asalariado). Se trata de una serie de procedimientos no monetizados (y necesariamente no monetizables al interior del patrón de acumulación capitalista en el que se desarrollan), sobre el cual se monta el aparato de la explotación. Estos procedimientos son tan fundamentales para el desarrollo histórico del capitalismo, que Moore considera a partir de esto una reelaboración de la teoría del valor:

El valor opera a través de una dialéctica de explotación y apropiación que ilumina la peculiar relación del capitalismo con –y dentro de– la naturaleza. Las relaciones de explotación producen trabajo social abstracto. Las relaciones de apropiación, que producen naturaleza social abstracta, habilitaron la acumulación ampliada de trabajo social abstracto. Por un lado, el sistema opera una extraña codificación de lo que es valioso, instalando el trabajo humano en el sistema de mercancías [*commodity system*] como la métrica decisiva de la riqueza. [...] Por otra parte, la explotación de trabajo asalariado funciona sólo en la medida en que los costos de producción pueden ser controlados. El error es ver al capitalismo como definido por el trabajo asalariado antes que por el mercado mundial.<sup>12</sup>

---

12. CWL, p. 26 [32-33].

En este sentido, el trabajo humano socialmente necesario *no es aún lo suficientemente abstracto*: el capitalismo, en tanto máquina abstracta, sólo funciona adaptando las fronteras de aquello que se considera actividad productiva remunerable, en función de las dinámicas históricas que determinan sus posibilidades de productividad. Las tareas de crianza y cuidado (que implican una apropiación del cuerpo de la mujer para el trabajo doméstico), el trabajo esclavo (apropiación del cuerpo del hombre “no-blanco” para tareas de fuerza), el trabajo animal o el trabajo de la naturaleza en sentido amplio (apropiación, generalmente colonial, de extensiones de tierra, de aguas, de espacio aéreo, del subsuelo, entre muchos etc.), son potencias generadoras de flujos de capital históricamente ajenas a la esfera salarial, pero, sin embargo, fundamentales para el sostenimiento de la producción e intercambio mercantil. De modo que el trabajo asalariado constituye siempre un aspecto o un momento parcial –incluso uno muy acotado– en el universo de la valorización capitalista.

Moore despliega una perspectiva histórica que muestra cómo estas apropiaciones se dan, al menos desde el siglo XVI, en etapas sucesivas, desplazando cada vez los límites que las crisis cíclicas del capitalismo imponen a su proceso productivo. La fase actual del capital (que, según Moore, enfrenta hoy una “crisis de agotamiento”) se ha apropiado del territorio “genómico-molecular” (en el desarrollo de biotecnologías para la producción de alimentos baratos a gran escala en cultivos intensivos);<sup>13</sup> análogamente, en fases anteriores, el capital se apropió del territorio amerindio, de poblaciones africanas, o del trabajo de la mujer en el ámbito doméstico. En términos de Moore, “la condición histórica para el tiempo de trabajo socialmente necesario es trabajo no remunerado socialmente necesario”.<sup>14</sup>

El concepto de “naturaleza” deriva, en este sentido, de una serie de sistemas de representación o codificación (científicos, políticos, jurídicos y culturales) históricamente variables, cuyo fin es separar o privilegiar un cierto tipo de flujo en el proceso productivo de la trama de la vida, para insertarlo en el marco de la producción mercantil mediante su asignación

---

13. Cf. McAfee, Kathleen, “Neoliberalism on the molecular scale. Economic and genetic reductionism in biotechnology battles”, en *Geoforum*, 34, 2003, pp. 203-219 (citado en CWL, p. 70 [84]).

14. CWL, p. 73 [87], las cursivas son mías.

de un salario. Cuando el cuidado de una madre a sus hijos es catalogado como una actividad “natural” (por lo tanto no remunerable), mientras que el trabajo del padre en la fábrica se inserta en el marco de una relación social (laboral, jurídica, económica), y por eso mismo monetizable, estamos en presencia de un procedimiento de invisibilización de las actividades necesarias para la reproducción del ciclo productivo del capital. Pero, del mismo modo, la consideración de la fuerza de trabajo como “una mercancía más” disponible en el mercado es un proceso de invisibilización de las fuerzas productivas efectivas tendientes a sostener la explotación del trabajo asalariado (que, según el análisis mooriano del capital, resulta ser el último eslabón, el visible, en la producción mercantil).

Si, bajo una primera aproximación, la noción deleuzo-guattariana de trabajo abstracto (en términos de *dy*) parece estar aún centrada en la actividad humana (tal como lo está en el marxismo clásico), lo cierto es que su reformulación de la ley del valor como una relación de flujos diferenciales aporta argumentos para respaldar la concepción mooriana de la apropiación. Esto se deriva del análisis deleuzo-guattariano de la conjunción de los flujos  $dy/dx$ , en la cual intervienen necesariamente variables concomitantes a  $dx$  (tampoco directamente cuantificables) que concurren en la formación del valor al garantizar la reproductibilidad del ciclo del capital. Mencionaré tres de ellas: la familia, la colonia, y la máquina.

En la sociedad capitalista, la familia ha funcionado –al menos durante los siglos XIX y XX– como nodo básico de la red productiva, pues sólo reterritorializando y sobrecodificando el trabajo de la madre en el ámbito doméstico, la fuerza de trabajo del padre puede devenir trabajo abstracto abierto al afuera,<sup>15</sup> flujo de trabajo desterritorializado o descodificado, posible de entrar en conjunción directa con el flujo de capital,  $dx$ . Del mismo modo, el capital, en cada una de sus fases, se apropia de todo un conjunto de elementos que toma por simples “dones” de la naturaleza. Sucedió en los siglos XVII y XVIII con las colonias, y desde el siglo XIX con la distinción entre países centrales y periféricos. De la mano de Samir Amin, Deleuze y Guattari indican que las periferias (en general territorios antiguamente coloniales) funcionan como “enclaves organizados del subdesarrollo” que

---

15. Sobre este punto, remito nuevamente al trabajo de Randy Haymal en el presente volumen.

suponen una “explotación incrementada del proletariado”, de tal modo que “no son los países desarrollados los que proveen de capitales a los subdesarrollados, sino más bien lo contrario”.<sup>16</sup> Aún si la descodificación es la esencia, la especificidad del valor capitalista, no es menos cierto que, para funcionar, este presupone “arcaísmos”,<sup>17</sup> o fragmentos de códigos –ya producidos por la ciencia, ya tomados de formaciones “pre”-capitalistas– necesariamente insertos en el proceso reproductivo, donde el capital se reterritorializa, absorbiendo, realizando o actualizando la plusvalía.

Un caso análogo se presenta bajo la influencia de Maurice Clavel sobre los autores franceses, en base a cuyos análisis estos desarrollan la idea de una “plusvalía maquina”, en el marco de la cual el ser humano deviene una “pieza adyacente” al proceso de producción.<sup>18</sup> Si, fuera del trabajo humano indiferenciado, las máquinas pueden pensarse en la posición central de la producción de valor (poniendo al humano en una posición de adyacencia), también puede hacerlo “la naturaleza”: recordemos que el *continuum Homo natura-Homo historia* se da en el contexto general de un análisis maquina del todo de lo real. El capitalismo en tanto máquina abstracta diseña la matriz diagramática dentro de la cual las máquinas concretas de una determinada formación social devienen concretas, actuales y operantes. Las modificaciones técnicas, así como los “descubrimientos” en el campo de la ciencia natural, las aplicaciones de nueva maquinaria a la producción y los cambios en los sistemas de representación de “la naturaleza”, no son un desencadenante de nuevas revoluciones productivas, sino que dependen por su parte ellos mismos de “flujos de código a la vez interiores y exteriores a la máquina”.<sup>19</sup> Los cambios tecnológicos son el resultado de procesos que implican variaciones en la composición orgánica del proceso del valor, tales que habilitan el relanzamiento de este proceso a escalas ampliadas, desplazando los límites de un determinado patrón de acumulación y, con él, los límites de lo natural, lo artificial y lo humano.<sup>20</sup> En este sentido, la re-definición del trabajo abstracto en términos de diferenciales ( $dy$ ) implica necesariamente relativizar el elemento

humano, supeditarlo a la vasta y dinámica red de relaciones variables que impone el mercado capitalista global en cada una de sus reconfiguraciones, y que dicta en cada caso la relación que estas variables tomarán con las cantidades abstractas de riqueza ( $dx$ ) en una relación diferencial de la cual dependen las cualidades de las personas, de las máquinas y de la naturaleza en un momento histórico determinado.

\* \* \*

En resumen, no hay relación aritmética que determine cuánto del monto de plusvalor producido corresponde a la inversión inicial, cuánto a la intervención del obrero, cuánto a la máquina-herramienta, cuánto a la materia prima empleada, porque el concepto de plusvalía (y la teoría del valor en general) debe contemplar una vasta red de elementos y relaciones productivas más o menos deliberadamente excluidas del circuito de la monetización (pero, precisamente, incluidas en el de la valorización). Los factores de la producción de valor son flujos no-cuantificables conjugados variablemente en relaciones diferenciales (tales que priman sobre sus términos y que generan, en cada caso, las cantidades y cualidades, las métricas y los órdenes de esos términos). Por este motivo, no hay límite asignable a priori entre aquello a lo cual corresponde un salario, y aquello que queda por fuera de la relación monetaria. Ese límite, impuesto por cada patrón de funcionamiento del capital, es contingente y plástico, y acaso su punto de mayor fortaleza.

Esta plasticidad depende de su carácter de cuerpo sin órganos (CsO, en términos de Deleuze y Guattari) o de su carácter metabólico (en términos de Moore). En tanto CsO, el capital (invertido por el deseo del campo social) se auto-posiciona como la instancia “mágica” o “metafísica” que se apropia del todo de la producción deseante. Ocupa así el lugar de mistificación del proceso –mistificación, por cierto, socialmente necesaria– que la Tierra o el déspota ocupaban en las formaciones pre-capitalistas. En este movimiento, la producción pasa a depender de la relación  $dy/dx$ , donde ciertos flujos abstractos o descodificados son conjugados, en cada caso, para sostener la relación productiva dirigida a la generación de plusvalía. Dado que, a partir de su descodificación generalizada, los flujos deben ser recodificados y sobrecodificados de múltiples modos (“arcaísmos”) para

16. AO, p. 275 [238], cursivas mías.

17. *Ibid.*, p. 306 [252].

18. AO, p. 276 [239-40].

19. AO, p. 276 [240].

20. A este respecto cf. también CWL, cap. 8.

separar y seleccionar sólo algunos de entre ellos como portadores del atributo de producir valor, el metabolismo del CsO desplaza las fronteras de aquello que se considera trabajo remunerable, de aquello que posee un valor de cambio, y de aquello que aparece como un fruto naturalmente dado y disponible sin reservas, abstraído del proceso de producción y de su capacidad productiva en la trama de la vida.

Es por este motivo que la voluntad política de “introducir” esos elementos en la esfera de la expresión monetaria (con toda la justicia que ellos guardan en tanto lucha contra la apropiación) debe ser pensada. A este respecto, los debates actuales en torno a la implementación de una remuneración por las tareas de cuidado, de una renta básica universal, de ecotasas, de penalizaciones a los dueños de campos intencionalmente incendiados, o la consideración de las distintas naciones como “deudoras” o “acreedoras” ambientales en relación a su emisión de gases CO<sub>2</sub> (entre tantos otros tópicos vigentes y urgentes), guardan un carácter ambiguo. Por un lado, ellos pueden indicar meros desplazamientos posibles de los límites del capital en el contexto de la crisis actual, dentro de una gramática de lo políticamente correcto que sostenga (más o menos veladamente) a la valorización del valor como horizonte último y único. Por otro lado, pueden guardar también un potencial revolucionario, ser la vía para la esquizofrenización que haga saltar por los aires la máquina capitalista, para refundar la valorización social sobre el tejido de redes que cuiden y potencien sus partes constitutivas. Una cosa es la selección, jerarquización, sometimiento o aún destrucción de ciertos flujos en la trama de la vida (por cierto, necesaria para cualquier forma de subsistencia de la vida humana), pero otra cosa muy distinta es el fetiche discursivo de la “generación de riqueza” que se cuela insistentemente en el debate político-económico-ambiental. Esto no es un llamado a un ciego rechazar o renegar del dinero o de la “forma-moneda”, o incluso del lenguaje de la valorización, sino a participar en el arduo y extenso trabajo conceptual que la filosofía puede aportar en la generación de marcos de inteligibilidad en los cuales estos tópicos apuntalen relaciones virtuosas con la trama de la vida.<sup>21</sup> Una

---

21. Al respecto, algunas indicaciones en dos artículos recientes: cf. Santaya, Gonzalo, “El capital como relación diferencial: teoría monetaria y dominación económica en *El Anti-Edipo*”, en *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 13, 2022, pp. 97-129, y Osswald, Andrés, “Presentación

tarea abierta en particular para nosotres, que desde el campo intelectual busquemos solución para estos problemas.

## Bibliografía

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1972.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1985.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política. t. I v. I, El proceso de producción del capital*, trad. P. Scarón, México, Siglo XXI.

McAfee, Kathleen, “Neoliberalism on the molecular scale. Economic and genetic reductionism in biotechnology battles”, en *Geoforum*, 34, 2003, pp. 203-219.

Moore, Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres, Verso, 2015.

Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. M. J. Castro Lage, Madrid, Traficantes de sueños, 2020.

---

teórica de un Criptoactivo Argentino Verde”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº15-16, 2022, pp. 365-384.

# Deleuze en Moore y Moore en Deleuze: ontología-producción y reproducción económica y familiar en el capitalismo

Randy Haymal Arnes

En los primeros capítulos de *El capitalismo en la trama de la vida*, Moore trabaja una serie de postulados *ontológicos* sobre cuya base realiza su conceptualización del capitalismo. Tratándose de un libro que se compone de un vastísimo conocimiento de historia y de economía, así como de datos duros de otras disciplinas y realidades, se impone una pregunta: ¿de dónde brota esta necesidad de una ontología o, como el autor le llama, de un *pensamiento dialéctico*?

Moore no sólo es consciente de la insuficiencia de los saberes demasiado empíricos que hacen a su formación. También sugiere que la propia crisis del capitalismo, al presentarse como un cúmulo de variables, hunde al pensamiento en lo empírico, pero no sin forzarlo, al mismo tiempo, a imaginar un más allá del capitalismo. Cabe decir que, para Moore, nos encontramos en un nuevo tiempo de épicas: no sólo de pensamientos radicales —incluso para quienes la filosofía no hace a su esgrima—, sino también de *políticas ontológicas*.<sup>1</sup>

En el terreno de la producción de conocimientos, el signo característico de nuestro tiempo es la proliferación incesante del lenguaje de la crisis —crisis energética, financiera, de empleo, de austeridad, climática, alimentaria, etc.—, y con ello una proliferación de adjetivos tanto ecológi-

---

1. Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. María José Castro Lage, Londres y Nueva York, Verso, 2015, p. 332.

cos como sociales para designar distintas aristas de la misma. A propósito, escribe Moore: “medioambiental, ecológico y todo tipo de cognados, que precisamente presuponen lo que se debe explicar”.<sup>2</sup> Una proliferación que nada explica. En efecto, esta efervescencia, más que una potencia inventiva en conceptos, sólo es el índice de un pensamiento abrumado sin capacidad sintética. Esto mismo plantea la necesidad de un pensamiento dialéctico, que el autor contrapone a un *pensamiento aritmético*.

En el presente escrito nos proponemos mostrar, en la primera sección, distintas confluencias entre los lineamientos ontológicos apenas esbozados por parte de Moore y los profundos desarrollos ontológicos de Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*. Estas confluencias serán ampliadas en futuras investigaciones a fin de enriquecer la tan requerida ontología mooriana, pero también para desplegar nuevos espacios de reflexión dentro de la ontología de *El Anti-Edipo*, que se limita, en gran medida, a la crítica de la institución psicoanalítica. En la segunda parte del trabajo, nos dedicaremos a profundizar uno de los puntos específicos señalados por Moore, en relación a uno de los llamados “Cuatro Baratos”, a saber, la fuerza de trabajo. Llevaremos a cabo esta tarea respondiendo a la pregunta, desde Deleuze y Guattari, por el lugar de la *reproducción familiar* en el capitalismo.

### Confluencia ontológica

El proyecto de ambos libros confluye en tratar de saldar una bruta escisión en el campo del conocimiento: la existente entre la economía política (pensamiento rojo) y el pensamiento verde, en el caso de Moore, y entre la economía política y la economía libidinal, en el caso de Deleuze y Guattari.<sup>3</sup> Sin embargo, es necesario remarcar que las problemáticas en

2. Moore, *op. cit.*, p. 60.

3. Bajo la categoría de “pensamiento verde”, Moore engloba una extensa cantidad de fuentes que recorren su obra. Al respecto, afirma: “*El capitalismo en la trama de la vida* se apoya en las novedosas contribuciones de lo que denomino pensamiento verde (una generalización imprudente pero necesaria). El pensamiento verde, en su concepción más amplia, es esa tradición múltiple en las humanidades y en las ciencias sociales que se preocupa por la transformación del medio ambiente, en el pasado y en el presente. Comprende algunos elementos de las ciencias físicas, sobre todo de quienes se preocupan por el cambio planetario dentro de la academia.” Moore, *op. cit.*, pp. 20-21.

ambas obras son distintas. Comparten como campo de saber la economía política, pero las cuestiones ecológicas están ausentes del horizonte de *El Anti-Edipo*, así como la naturaleza del deseo está ausente en las reflexiones propuestas por Moore. En este aspecto, ambos proyectos difieren. Los pensadores franceses se proponen fundamentalmente construir, en las condiciones del capitalismo mundial, una clínica universal, que denominan *psiquiatría materialista*; a saber, una historia esquizoanalizada que se propone mostrar las variaciones de afinidad entre el *régimen de producción social* y *deseante* en cada una de las distintas *formaciones sociales históricas*. Moore, por su parte, propone acuñar una *ecología materialista*, que resulta en pensar el capitalismo como ecología-mundo, y establecer un materialismo histórico-ecológico, que consiste en dar cuenta de la especificidad de los distintos *régimenes ecológicos del capitalismo*. Entonces, mientras los pensadores franceses conciben el capital no sólo como una relación social económica, sino también deseante, Moore propone pensar el lazo social como una relación socio-ecológica. La contradicción principal es desplazada de su esfera marxista (lo económico), y se emplaza, en gruesos términos, entre la *producción social* y la *producción deseante*; entre la *producción socialmente valorada* y la *trama de la vida*.

El proyecto de ambas obras posee una tradición en la cual insertarse. Moore la llama “pensamiento verde”, y dentro del pensamiento verde su afinidad mayor recae sobre el pensamiento verdirrojo, dada la naturaleza de su proyecto (una ecología con perspectiva marxista).<sup>4</sup> No obstante, según el autor, ninguno de los dos desarrollos, en su intento por trascender el esquema del binarismo cartesiano, consigue rebasar un pensamiento calcado sobre un procedimiento aritmético: a los fenómenos sociales se les añaden los fenómenos medioambientales. Los pensadores franceses, por su parte, le critican al freudomarxismo el hecho de pensar una relación entre Freud y Marx que se sumerge en el simple estatuto de la analogía, cuya relación termina, por ende, siendo exterior a sus términos.<sup>5</sup> En lo

4. Dentro de las lecturas ecologistas de Marx, los estudios claves para Moore son Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology* (ed. cast.: *La ecología de Marx*, trad. Carlos Martín y Carmen González, Barcelona, El Viejo Topo, 2004) y Burkett, Paul, *Marx and Nature*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999. Particularmente, la obra de Foster adquiere una importancia relevante en la lectura que propone Moore sobre el concepto de metabolismo en Marx.

5. “Mientras nos contentemos con colocar paralelamente, por una parte, el dinero, el oro,

que sigue, intentaremos dar cuenta de los procedimientos conceptuales básicos a partir de los cuales esta escisión en el campo del conocimiento es solventada.

Moore asume una posición ontológica monista de la naturaleza. Para él, la naturaleza es la matriz, designada bajo el concepto de *oikeios*, concebida como espacio sintético de naturalezas humanas y extrahumanas. En *El Anti-Edipo*, por su parte, el inconsciente es concebido como una fábrica, un espacio sintético en el que la distinción entre la naturaleza y la humanidad es borrada. En ambas teorías, la producción sintética no funciona a partir de globalidades o totalidades preconcebidas: no se sintetiza la Humanidad con la Naturaleza, sino que el *oikeios* es comprendido como un proceso de *doble internalización* (humanidad en la naturaleza y naturaleza en la humanidad), que conforma un entramado complejo de naturalezas humanas y extrahumanas.

En términos generales, el monismo ontológico asumido por ambas obras intenta poner en cuestión el esquema materia-forma / sujeto-objeto para sustraer a la naturaleza de las concepciones que la sitúan como un objeto de trabajo del proceso productivo, es decir, como materia pasiva transformada de forma externa a través del proceso económico de producción. Justamente, se trata de dar cuenta de esto mismo. Por eso, como afirma Gonzalo Santaya, Moore realiza una historia (periodización) que muestra en cada régimen ecológico del capitalismo la naturaleza (materia pasiva) específica que se produce y de la cual se apropia la capitalización.<sup>6</sup>

Es fundamental también señalar que, junto con la distinción sujeto-objeto, se desmonta la determinación espacial que funda este esquema: la distinción entre lo interno y lo externo.<sup>7</sup> Según Moore, partir de la

---

el capital y el triángulo capitalista y, por otra parte, la libido, el ano, el falo y el triángulo familiar, nos entregaremos a un agradable pasatiempo; sin embargo, los mecanismos del dinero permanecen por completo indiferentes a las proyecciones anales de quienes lo manejan. El paralelismo Marx-Freud permanece por completo estéril e indiferente, colocando en escena términos que se interiorizan o se proyectan el uno en el otro sin cesar de ser extranjeros, como en la famosa ecuación dinero = mierda.” Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 35-36.

6. Cf. el capítulo “Teoría del valor: aritmética vs. relaciones de flujos. Cruces entre *El Anti-Edipo* y *El capitalismo en la trama de la vida*”, en este mismo libro.

7. “Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto,

naturaleza como algo externo, de los recursos agotados como *sustancias* agotadas caracteriza al *determinismo* biofísico en el que recae el pensamiento verde. En este sentido, una de las problemáticas que atraviesa a ambas obras es la de replantear la pregunta marxista por los límites del capitalismo, lo cual requiere, como vemos, una nueva causalidad no determinista, que configura una espacialidad compleja. Asimismo, los autores franceses intentan pensar la organización del vaciamiento del deseo en la producción social a partir de una compleja reconfiguración de los límites en el capitalismo.

Para concluir con la presente sección, retornemos a la definición del concepto mooriano de *oikeios* con el fin de presentar otras confluencias. Por *oikeios* entiende una “relación creativa, generativa y multicapa de las especies y el medio ambiente”.<sup>8</sup> De este modo, la espacialidad en cuestión comprende escalas siempre coexistentes y variables. Un organismo creador de medioambiente está envuelto en medioambientes a partir de los cuales desarrolla su proceso metabólico, de tal modo que su proceso metabólico envuelve otros procesos metabólicos: otros organismos a partir de los cuales él mismo funciona como un medioambiente. Al respecto, Moore afirma que el *oikeios* es “una relación multicapa a través de la cual no existen unidades básicas, sólo tramas dentro de tramas de relaciones: «mundos dentro de mundos»”.<sup>9</sup> Esta porosidad de los mundos remite a la capacidad conectiva del *oikeios*, a las tramas concebidas como *haces* de naturalezas humanas y extrahumanas que se organizan —conforman un metabolismo— sin perder su perpetuo descentramiento. Esto confluye con la concepción del inconsciente como un espacio interconectivo y multirrelacional de diversas dimensiones, de distintas capas tanto espaciales como temporales, cuya disposición —denominada por Deleuze y Guattari *Cuerpo sin Órganos*— está continuamente descentrada.

---

etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente.” Deleuze y Guattari, *op. cit.*, p. 14.

8. Moore, *op. cit.*, p. 341. Traducción levemente modificada.

9. Moore, *op. cit.*, p. 23. Traducción levemente modificada.

## Nuestra colonia interior

Moore comienza por la elaboración de ciertos lineamientos ontológicos. Los mismos funcionan como condición para la construcción de un nuevo concepto de capitalismo. Si, en primer lugar, trata de idear una dialéctica y una analítica que no repliquen el pensamiento aritmético a la hora de pensar la humanidad y la naturaleza, en segundo lugar, se abre a la comprensión del capitalismo en términos dialécticos. Concretamente, esta dialéctica se especifica como un doble movimiento de capitalización y apropiación. En uno de sus aspectos, tales procedimientos conceptuales tienen como fin tornar visibles los trabajos no remunerados, pero no por ello menos productivos, que requiere el sistema para funcionar. Según una de las hipótesis vertebrales de su teoría, es a partir de este doble movimiento que el capitalismo conforma “Los Cuatro Baratos”: *fuerza de trabajo, alimentos, energía y materias primas*. En este sentido, nos proponemos prolongar, a partir de *El Anti-Edipo*, los desarrollos de Moore concernientes a la conformación de la fuerza de trabajo barata, pues la pregunta que subyace a ello compete al modo en que se reproduce el material humano en las condiciones capitalistas, cuestión abordada por los pensadores franceses.

Antes de delimitar nuestro punto, es menester aclarar que la caracterización del capitalismo no es objeto del presente trabajo; sólo retomaremos su definición en términos generales para ubicar el tema que pretendemos desarrollar. El capitalismo es caracterizado por Deleuze y Guattari como un doble movimiento *relativo* de *desterritorialización* y de *reterritorialización*. El capitalismo es una potencia de desterritorialización que, mediante reterritorializaciones, logra conjurar el *límite absoluto*: la *esquizofrenia*. Es en este doble movimiento que monta su plano de organización, su metabolismo social, compuesto principalmente por dos estratos: *la reproducción social económica y la reproducción familiar*.

Para ahondar en este modo de organización de la producción y la reproducción social, es necesario retomar la historia que los autores desarrollan sobre el devenir de los *socii*. Para ello, cabe comenzar con la gran diferencia que marcan entre las sociedades pre-capitalistas y la capitalista. Respecto de las primeras, sostienen que allí la familia es una *praxis abierta, coextensiva al campo de lo social*. De este modo, la reproducción social no es directamente económica, sino que pasa por factores no económicos. Al

respecto, escriben: “Lo marcado, inscripto, sobre el *socius*, en efecto, son inmediatamente los productores (o no-productores) según el rango de su familia y su rango en la familia.”<sup>10</sup> Por el contrario, en el capitalismo “[e]l *socius* como cuerpo pleno se ha vuelto directamente económico en tanto que capital-dinero: no tolera ningún otro presupuesto”.<sup>11</sup> Puesto que el *socius* se ha vuelto directamente económico, la familia es colocada como por fuera del campo social, simplificada, reducida en su capacidad conectiva. Y, como afirman los autores, no sin ironía, esta pobreza se transforma en su mayor posibilidad social, dado que, colocada por fuera del campo social, este se aplica enteramente a la familia. Como veremos, es por esta razón que las personas individuales son *en primer orden* personas sociales.

El campo social es poblado directamente por las imágenes derivadas de la relación diferencial entre el *flujo de trabajo* y el *flujo de capital-dinero*.<sup>12</sup> Bajo la derivada de primer orden se obtienen las funciones sociales en tanto trabajador y capitalista, producción de las *personificaciones* del campo social: el capitalista personifica el flujo de capital y el trabajador personifica el flujo de la fuerza de trabajo. Pero esto sólo puede realizarse en tanto lo económico pre-organiza de antemano la reproducción social humana para engendrar allí donde es preciso al capitalista y al trabajador.<sup>13</sup>

Es esta subsunción del material humano lo que permite al capitalismo producir a las personas privadas como *derivadas de segundo orden*, que se encuentran previamente recortadas por las derivadas de primer orden. En tal sentido, son estas personificaciones las imágenes que informan el material humano. Las personas privadas no son más que derivadas de derivadas, simulacros, que buscan participar de la relación social (las imágenes de primer orden). La pregunta que resta abordar, entonces, es: ¿quién participa de dicha relación social?

Ahora bien, antes de abordar dicha pregunta, es menester introducir otros desarrollos. Como hemos visto, lo económico *determinado a ser dominante* hace que las determinaciones sociales sean primeras, en tanto la forma en la que se reproduce el material humano (la familia) es puesta

10. Deleuze y Guattari, *op. cit.*, pp. 270-271. Traducción modificada.

11. *Ibid.*, p. 271. Traducción levemente modificada.

12. Sobre la definición del capitalismo desde la teoría del valor, *cf.* el capítulo de Gonzalo Santaya presente en este mismo volumen.

13. *Cf. ibidem.*

como exterior al campo social. Las consecuencias son las siguientes: “Precisamente porque [la familia] está privatizada, colocada fuera del campo [social], la forma del material o de la reproducción humana engendra hombres que sin dificultad se suponen iguales entre sí.”<sup>14</sup> La determinación económica funciona montando un vaciamiento del material humano, de todos los flujos y cortes sociales que siempre hacen de cada material humano un entramado complejo de singularidades económicas, políticas y culturales. Sin embargo, debido a la prioridad de lo social, los hombres engendrados en el principio de igualdad se hallan recortados de antemano por el orden de las clases. Así, los autores afirman junto a Marx que “la segregación es el único origen de la igualdad”.<sup>15</sup>

Más allá de la disparidad en el enfoque de las obras en cuestión, el punto nodal de la problemática en juego en ambas obras es manifestado claramente por los autores franceses: ellos afirman que, en el capitalismo, “la familia deja de ser una unidad de producción y reproducción”.<sup>16</sup> El meollo del problema es el siguiente: los elementos de la producción económica no se reproducen de la misma forma que los humanos.<sup>17</sup> Este cortocircuito entre la producción y la reproducción es lo que Moore intenta pensar bajo el doble movimiento dialéctico del capitalismo: capitalización y apropiación. Naturalmente, en Moore la noción de los Cuatro Baratos comprende una reproducción que involucra las materias pasivas tanto humanas como extrahumanas. Si bien no es parte de su proyecto preguntarse por la subjetivación —en tanto régimen libidinal— producida por la dependencia económica, ambas obras comparten un terreno común. El dominio económico, que sólo reina invisibilizando los trabajos no remunerados que actúan en su constitución, tiene por condición un movimiento de apropiación extraeconómico, una especie de violencia desencadenada de todo marco jurídico, político, etc.

Continuemos con el desarrollo de deleuzo-guattariano, pues hay todavía un punto que merece ser ampliado, a saber, el que se refiere a la importancia —no menor— de los *arcatismos* en el funcionamiento del propio

capitalismo. Es este punto el que nos permitirá pensar la apropiación extraeconómica, fundamental, a su vez, para abordar la pregunta planteada al inicio de este trabajo: ¿quién participa de la relación social?

Es evidente que, contra toda visión hegeliana de la superación, en Deleuze y Guattari hay una coexistencia de los procedimientos heterogéneos que definen las distintas formaciones sociales. Siguiendo a Marx, y más particularmente su texto sobre las formas que preceden a la formación capitalista,<sup>18</sup> los pensadores franceses piensan a partir de tres grandes formaciones: la *formación primitiva*, la *formación despótica* y la *formación capitalista*. A estas tres formaciones corresponden respectivamente tres *cuerpos inorgánicos* —la *Tierra*, el *Déspota* y el *Capital-dinero*—, definidos cada uno a partir de su procedimiento característico: *codificación-conjuración*, *sobrecodificación-apropiación* y *desterritorialización-reterritorialización (axiomatización)*. Remarcar la coexistencia nos permite comprender que los procedimientos característicos de las formaciones pre-capitalistas tienen una función en el propio capitalismo: conforman su movimiento de reterritorialización, necesario para la constitución del capitalismo como un *socius* desterritorializado. De este modo, en el movimiento de reterritorialización, que remite a la derivada de segundo orden, los autores muestran cómo las personas privadas que conforman la esfera familiar retoman las figuras del *socius* precedente: la Madre como la Tierra y el Padre como el Déspota.

En el proceso de reterritorialización que posibilita al *socius* desterritorializado, el proceso productivo de la madre (entiéndase por ello los trabajos de cuidado, etc.) es sobrecodificado por el padre, es decir, apropiado. Es la sobrecodificación la que se establece como la condición para que el Déspota mismo pueda desterritorializarse, a saber, ser liberado de las relaciones *arcaicas* para ingresar en la relación social económica (imágenes de primer orden). Esto nos lleva a pensar que bajo una nueva forma —evidentemente, no del modo en que se da en las sociedades pre-capitalistas— la inscripción social directa también determina y pone como condición de esa misma inscripción ocupar cierto rango en el interior de la familia. De este modo, en la maquinación económica se maquinan también nues-

14. *Ibidem*. Traducción modificada.

15. *Ibid.*, pp. 271-272.

16. *Ibid.*, p. 273.

17. *Cf. ibid.*, p. 271.

18. *Cf.* Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, t. I, trad. Pedro Scarón, Madrid, Siglo XIX, 2019.

tras comunidades primitivas internas y nuestros despotismos internos. Un sistema colonial subjetivo, un teatro íntimo en las periferias privadas del sistema socio-económico mundial.

## Bibliografía

Burkett, John Paul, *Marx and Nature*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2010.

Foster, John Bellamy, *La ecología de Marx*, trad. Carlos Martín y Carmen González, Barcelona, El Viejo Topo, 2004.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, trad. Pedro Scarón, Madrid, Siglo XIX, 2019.

Moore, Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres, Verso, 2015.

Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. María José Castro Lage, Londres y Nueva York, Verso, 2015.

# Yendo de la casa al cosmos

Juan Manuel Spinelli

*From chance to destiny, from chaos to cosmos, the affirmative movement of the will to power is named amor fati. Amor fati as the dignity of the event, as raising up to any event which makes us exist, to what happens to us. (Jonathan Philippe).<sup>1</sup>*

Toda la vida tiene música hoy. / Todas las cosas tienen música, / el sol de los hombres. / Todas las cosas tienen música hoy. / Todos los hombres tienen música / del sol en la calle. (Luis Alberto Spinetta).<sup>2</sup>

## 1.- Introducción y Plan General

*La casa y el cosmos*, de Simone Borghi, gira en torno al eje de la tesis de-leuzo-guattariana de que el arte (en general) y la música (en particular) no son, como podría creerse, “exclusivas del hombre y de su mundo”.<sup>3</sup> Aunque su análisis se centra en *Mil mesetas*, tanto el desdibujamiento de la frontera entre el “mundo humano” y el “mundo animal” como la concepción de la obra de arte en términos de un “devenir expresivo mucho más amplio”<sup>4</sup> que lo que sería la actividad desarrollada por un sujeto se encuadran perfectamente en el marco ontológico de *El Anti-Edipo*, que propone un sentido “más profundo” de naturaleza —esto es, ya no como una instancia “separada” o incluso “opuesta” a lo que sería la “realidad hu-

---

1. “Nietzsche and Spinoza: New Personae in a New Plane of Thought”, en Khalifa, Jean (ed.), *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, p. 53.

2. “Toda la vida tiene música hoy”, en: Spinetta, Luis Alberto, *A 18' del sol*, CBS, 1977.

3. Borghi, Simone, *La casa y el cosmos: El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, trad. F. Venturi, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 7.

4. *Ibidem*.

mana” sino más bien como un *proceso de producción* que borra todo límite definido entre “hombre” y “naturaleza”, entre “lo interior” y “lo exterior”;<sup>5</sup> o, en otras palabras, entre el orden de la cultura y la esfera de lo biológico, entre el pensamiento y la materia—. Desde el punto de vista del arte —y, concretamente, de la música, de esa “nueva música” contemporánea cuyo instrumento por excelencia viene a ser el sintetizador—<sup>6</sup> nos encontramos ahora con que lo que ya no significa nada<sup>7</sup> es “la distinción entre natural y artificial”.<sup>8</sup> Lo que en *El Anti-Edipo* es una tesis ontológica pasa a ser, en la lectura que hace Borghi de *Mil mesetas*, una tesis estética; o podríamos decir, incluso, que la estética se torna ella misma ontología, una forma en cierto modo “más expresiva” en la medida en que logre hacer del propio pensamiento una música que, en cuanto tal, no esté sujeta a interpretación alguna<sup>9</sup> y en la cual, por consiguiente, “[no haya] mucho por comprender, sino por sentir”.<sup>10</sup>

El planteo de Borghi exige adoptar la perspectiva asumida por Deleuze y Guattari cuando, habiendo llegado a ese punto en que ya no eran dos sino “muchas personas”, decidieron no obstante mantener sus nombres propios *solo por costumbre*.<sup>11</sup> Solo que aquí la apuesta se redobla: lo que ya no tiene sentido —y se conservará únicamente para mantener ese lenguaje cotidiano que, al fin y al cabo, tiene su lado agradable—<sup>12</sup> es el uso de términos tales como “hombres, animales o naturaleza”.<sup>13</sup> Los conceptos clave de los que se ocupa Borghi —a saber, “*milieux* (medios), territorios, agenciamientos y planos cósmicos”—<sup>14</sup> remiten, a su criterio,

---

5. Cf. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, París, Minuit, 1972, p. 8.

6. Cf. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Minuit, p. 423. Cf. también Borghi, *op. cit.*, p. 114.

7. Cf. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 8.

8. Borghi, *op. cit.*, p. 7.

9. Cf. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 213.

10. Borghi, *op. cit.*, p. 113. Esta afirmación cobra pleno sustento sobre la base de la tesis de la primacía del *yo siento*, que abre a la dimensión del devenir y de la producción deseante, con respecto al *yo pienso* que pone el fundamento y la unidad de la conciencia. Cf. al respecto Deleuze y Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 25.

11. Cf. Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 9.

12. Cf. *ibidem*.

13. Borghi, *op. cit.*, pp. 7-8.

14. *Ibid.*, p. 8.

a los “verdaderos sujetos” de la filosofía deleuzo-guattariana<sup>15</sup> y confluirán en su indagación acerca del ritornelo como teoría del devenir.<sup>16</sup> No se trata de una mera sustitución de términos, ya que estos conceptos poseen —en consonancia con lo expresado *supra*— la gran ventaja de situarse en una zona de indiferenciación entre las diversas formas de vida, entre “humanos” y “animales”, entre “nosotros” y “los otros”, por donde circula tan solo una materia *fluida* cuyas fuerzas pueden ser ya las del caos, ya las del cosmos. Todo según se las experimente.

Lo que sigue constituye el primer paso en la realización de un programa que ha sido elaborado *en el cruce* entre las experiencias y lecturas compartidas en el grupo *Posnaturalismos*, por un lado, y el eje principal de una investigación centrada en el ensayo de Borghi y orgánicamente vinculada con un proyecto más amplio,<sup>17</sup> por el otro. A continuación, presentaremos brevemente dicho plan con el propósito de que el presente texto pueda ser leído y evaluado no de manera aislada sino como parte orgánica de un todo que se halla, aún, en pleno proceso de constitución.

Desde el punto de vista metodológico, lo que pretendemos en esta serie de trabajos a la que damos inicio con la primera parte de “Yendo de la casa al cosmos” es efectuar una reconstrucción crítica del estudio secuencial que lleva a cabo Borghi pero sin perder de vista en ningún momento el hecho de que, en última instancia, lo que se va desarrollando “linealmente” a lo largo del libro solo tiene vida “simultáneamente” en el interior del ritornelo. Estamos convencidos de que, de esta manera, al final de nuestro recorrido, obtendremos mucho más que una imagen clara y definida de lo que vendría a ser “el pensamiento de Borghi” y estaremos en condiciones de sentar las bases —allí donde convergen estética y ontología— de una *filosofía de la naturaleza* que sea capaz de integrar —o más bien de ligar transversalmente, tal como señalamos al comienzo— las distintas esferas de vida “humana” y “no humana” tanto entre sí como con su cuerpo inorgánico.

En lo que respecta al contenido, aquí nos limitaremos a presentar el

---

15. *Ibid.*, p. 67.

16. Cf. *ibid.*, p. 9.

17. Me refiero a mi tesis doctoral, ya en proceso, en la que aspiro a dar cuenta y razón de la ontología deleuzo-guattariana en términos de una Teoría General de las Máquinas (TGM).

concepto de *milieu* (versión deleuzo-guattariana del *Umwelt* uexkülliano) y expondremos sus semejanzas y diferencias con lo que Uexküll entiende por “mundo circundante”, cuya determinación<sup>18</sup> no está exenta de dificultades y nos obliga a ser, en algún punto, flexibles. No obstante, también dejaremos sentadas las bases para, en un posterior desarrollo, analizar del mismo modo el concepto de territorio y su relación con la teoría de la agresividad de Lorenz. Cabe ir adelantando, en este sentido, que el aporte de Uexküll reside en el rechazo de todo abordaje antropomórfico de la naturaleza y en la consecuente “deshumanización” de esta última;<sup>19</sup> el de Lorenz, por su parte, en haber trabajado de manera destacada las funciones territoriales y los pasajes que tienen lugar de un agenciamiento a otro —por ejemplo, de uno “territorial” a otro “de pareja” o “de grupo”—.<sup>20</sup> Se trata de poder apreciar, en la estela de Borghi, no solo qué es lo que toman Deleuze y Guattari tanto del primero como del segundo sino también que es lo que objetan o descartan de sus teorías o, más exactamente, *en qué y por qué* se apartan de ellas.

Luego, nuestra hoja de ruta contempla un tercer momento en el que hemos de hacer especial énfasis en la caracterización del territorio como “morada” o “casa”. Esperamos, en dicha instancia, proceder a un examen exhaustivo de sus componentes a la vez que establecer su articulación con lo que Deleuze y Guattari entienden por *agenciamiento* para, a partir de ello, hacer referencia a las vías de desterritorialización/reterritorialización que nos permiten “abandonar la casa” y acceder al cosmos —o, en palabras del propio Borghi, “[abrir] el agenciamiento a una fuerza cósmica”—,<sup>21</sup> lo cual nos remitirá a la problemática de “lo *Heimlich* y lo *Unheimlich*”<sup>22</sup> y, con ella, a sus implicancias fenomenológicas.<sup>23</sup> Prevemos, por último, concluir esta serie con una referencia a la manera en que *milieux*, territorios y cosmos se ensamblan en una lógica del devenir que, ritorelo

18. Como bien observa Heredia, Juan Manuel, en: *Mundología*, Buenos Aires, Cactus, 2022, pp. 115 y ss.

19. Cf. Borghi, *op. cit.*, p. 14.

20. Cf. *ibid.*, pp. 74-75.

21. *Ibid.*, p. 121.

22. *Ibid.*, p. 118.

23. Nos referimos específicamente a su agudo abordaje por parte de Osswald, Andrés M., “El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis”, *Revista do NUFEN*, 3, 2018, pp. 64-87.

mediante, nos permite pensar —o, más bien, *sentir* o *experimentar*— que la música, que es esencialmente *ritmo*,<sup>24</sup> se inscribe en el corazón mismo de lo Real y, por ello, en el límite mismo entre el “mundo natural” y el “mundo humano”. O, en otras palabras, ciertamente mucho más poéticas, que *toda la vida tiene música* en ese Hoy que no deja de retornar y, por eso mismo, de ser diferente.

## 2.- Del *Umwelt* uexkülliano al *milieu* deleuzo-guattariano

*La casa y el cosmos* constituye un aporte “a una visión ya no antropocéntrica del mundo”<sup>25</sup> que, tomando como disparador la crítica de Agamben a la máquina antropológica moderna, no nos conduzca “hacia una animalización del hombre o a su ideal primitivismo, ni mucho menos hacia una antropomorfización de los animales”.<sup>26</sup> La clave para ello la encuentra en *Mil mesetas* —específicamente, en su tematización “hereje” del hecho estético—. Hay arte, en resumidas cuentas, desde el momento en que hay expresión —solo que no estamos ante una prerrogativa esencial o primeramente humana—. Artista es, en principio, el cosmos; o, en otras palabras, los seres humanos podemos hacer “uso expresivo de ciertas materias de expresión, como los colores o los sonidos, presentes en la naturaleza”<sup>27</sup> en la medida en que formamos parte de aquel. Aquí nos encontramos con el primero de los conceptos que nos interesa, a saber, el de *Umwelt*, con el que Uexküll hace referencia a “la parte del mundo exterior con la que [el sujeto animal] se relaciona”.<sup>28</sup> La palabra “sujeto” no es inocente. De hecho, pone en un mismo plano a los animales y a los hombres. Unos y otros son, desde el punto de vista biológico, “sujetos activos con prestaciones independientes”.<sup>29</sup> Ese es un primer punto en lo que respecta a lo que podríamos llamar una *deshumanización de la naturaleza*. El siguiente reside en que, a través del concepto de *Umwelt*, se pone fin a la ilusión

24. Borghi, *op. cit.*, p. 49.

25. *Ibid.*, p. 14.

26. *Ibidem.*

27. *Ibidem.*

28. *Ibid.*, p. 86.

29. *Ibid.*, p. 85.

antropocéntrica “de que existe un único mundo estructurado en un solo espacio y en un solo tiempo, al interior del cual todos los seres se mueven y desarrollan su vida”.<sup>30</sup> Ni primacía ontológica del “hombre” por encima de los “animales” ni unidad cosmológica obtenida mediante la reducción de los “mundos animales” al “mundo humano”, es decir, mediante una “inclusión” que sería más bien una subsunción de toda la amplia diversidad de formas de vida bajo las categorías y las coordenadas propias de la que viene a ser la nuestra.

Ahora bien, en la perspectiva del mecanicismo —cosificadora, como observa Borghi, de la vida animal— es imposible abrirse paso (“pasear”, en lenguaje uexkülliano) por esta multiplicidad de mundos. Con el punto de vista mecanicista se pierde por completo la esencia musical de la naturaleza, vale decir, la maravillosa partitura de esa “gran sinfonía en la cual todos los seres vivientes, bien distintos unos de otros como los instrumentos de una orquesta, están, sin embargo, fusionados o superpuestos contrapuntísticamente”.<sup>31</sup> La vida lo atraviesa todo. Un animal no es un sujeto de cuya composición formarían parte ciertos elementos inertes sino que entraña en cuanto tal “muchos pequeños sujetos a su vez perceptivos y agentes”.<sup>32</sup> Desde el momento en que no disponemos de una vía de acceso a lo que los animales *sienten* (seguimos preguntándonos, al día de hoy, cómo será eso de ser un murciélago), hay que renunciar a todo abordaje de corte psicológico al momento de “esbozar un plano de situación que dé cuenta del sujeto en su mundo circundante”.<sup>33</sup> Entre el “mundo circundante” (*Umwelt*) y el “mundo interno” (*Innenwelt*) Uexküll sitúa al “sistema nervioso central del animal que se compone de un órgano perceptivo y un órgano actor”<sup>34</sup> que se hallan, a su vez, vinculados entre sí. Gracias a esta mediación entre lo fisiológico y lo físico —tales órganos son “internos” pero hacen posible la *apertura* al “exterior”—, el animal obtiene información del mundo que lo rodea (*percibe*) y, a partir de ello, está en condiciones de obrar sobre él como sujeto (*actúa*).

30. *Ibid.*, p. 15.

31. *Ibidem*.

32. *Ibid.*, p. 16.

33. Von Uexküll, Jakob Johann, *Cartas biológicas a una dama*, trad. T. Bartoletti & L. C. Nicolás, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 86.

34. *Ibidem*.

De esta manera, el *Umwelt* —que conforma en sí mismo una “totalidad cerrada”—<sup>35</sup> “se descompone en dos partes: en un *mundo perceptible* [*Merkwelt*] [...] y en un *mundo de efectos* [*Wirkungswelt*]”<sup>36</sup> —o, en términos de Borghi, en un “mundo de la percepción” y un “mundo de la acción”—<sup>37</sup> según sea en cada caso la relación establecida con los seres y los objetos que habitan el Afuera y a los que cada sujeto-animal, en cuanto ser *vivo*, tiene que hacer frente. En este sentido, el *Umwelt* no solo es un “mundo circundante” sino, como resalta Borghi, un “*mundo vivido*” que está poblado de lo que nosotros llamaríamos “seres vivos” y “objetos” que, de acuerdo con Uexküll, se presentan a cada animal ya siempre y ante todo como “portadores de características [*Merkmalsträger*]”.<sup>38</sup> Pero aquí conviene efectuar una aclaración importante. Percibir es aprehender determinadas *características* o *marcas* sin que ello implique que su eventual portador sea propia y efectivamente captado como *objeto*.<sup>39</sup> O, en otras palabras, la percepción se limita a “recortar” o seleccionar tal o cual propiedad, tal o cual rasgo que resulte *significativo* para el animal en cuestión. Así, “[el] animal entra en relación [...] con ciertos elementos llamados «portadores de significado» (*Bedeutungsträger*) o «portadores de características» (*Merkmalsträger*) [...] [de manera tal que habrá] tantas versiones de un objeto como *Umwelt* de los que él forme parte”.<sup>40</sup>

35. Borghi, *op. cit.*, p. 16.

36. Uexküll, *op. cit.*, p. 88.

37. Borghi, *op. cit.*, p. 16. Con preeminencia, sin embargo, del primero; y ello a punto tal que, a fin de evitar la “naturalización” del concepto de *Umwelt*, que pasó a ser utilizado “para designar lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, en el mismo sentido que antes la palabra *milieu* [...] [Uexküll quiere] poner en su lugar el término «mundo perceptivo», *Merkwelt*, y significar con ello que para cada animal hay un mundo especial, que se compone de las notas distintivas recogidas por él del mundo exterior” (Uexküll, Jakob Johann, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R. M. Tenreiro, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1945, p. 64; citado por Heredia, *op. cit.*, p. 27). Por supuesto, Heredia (*cf. ibid.*, p. 35) deja en claro que esto no significa que haya una *reducción* al primero, la cual no guardaría coherencia alguna con la teoría de la causalidad retroactiva o circular que gira en torno al concepto de círculo funcional (*cf. ibid.*, p. 32).

38. Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*, *op. cit.*, p. 87.

39. *Cf. ibid.*, p. 89.

40. Borghi, *op. cit.*, p. 17. Dejaré de lado los detalles referidos al “círculo funcional” que, según Uexküll, “encierra al portador de características y al sujeto” (*Cartas biológicas a una dama*, *op. cit.*, p. 88). Para una comprensión detallada de los procesos que tienen lugar en el “circuito funcional” o “circuito de funciones”, *cf.* Muñoz Pérez, Enrique V., “El aporte de Jakob

Dos distinciones. La primera, entre “mundo circundante” y “entorno”. Tal como Heredia señala, no es posible identificarlos ya que: a) Uexküll utiliza la noción de *Umgebung* para referir al “entorno físico y geográfico, característico de la percepción humana”;<sup>41</sup> b) el *Umwelt* solo está constituido por aquello que es *significativo* para el viviente, “siéndole totalmente indiferente e inaccesible el resto del entorno, sus propiedades físicas y su multiplicidad de estímulos”;<sup>42</sup> c) un solo entorno (*Umgebung*) puede eventualmente contener varios mundos circundantes (*Umwelten*).<sup>43</sup> A continuación, la que diferencia al “mundo circundante” del “hábitat”. El primero es propio de los animales; el segundo, de las plantas. Estas, al carecer de sistema nervioso, ni perciben ni actúan; y, por lo tanto, están “fuera del significado”. Las plantas no tienen mundo.

Volviendo sobre la relación música/naturaleza, Borghi indica que la analogía de Uexküll no se comprende si no abandonamos la teoría musical “tradicional” y no somos capaces de extender “el concepto de sonoridad acústica al de significado de los objetos que entran como portadores de significado en el *Umwelt* de un sujeto”.<sup>44</sup> Si bien esto puede parecer abstracto, no es ninguna novedad; ya que, si nos remontamos a los pitagóricos, fueron ellos quienes generaron por primera vez en Occidente una fractura entre la “música audible” y la “música pensable” —siendo esta última la “teórica”, la “de las esferas”, la que se constituye en “el símbolo del orden cósmico”—.<sup>45</sup> Por supuesto, Borghi aclara de inmediato que la concepción pitagórica de la música se contrapone a la uexkülliana —en la medida en que comienza “por lo más grande y lejano, con referencia a los astros y a sus larguísimas revoluciones, [mientras que] Uexküll parte de lo más pequeño y cercano, las células de los seres vivientes”—<sup>46</sup> y también a la deleuzo-guattariana —punto que no explicita pero con respecto al cual nos permitimos sugerir que, en tanto que la relación música/mate-

mática parece ser, en el caso de los pitagóricos, más bien *molar*, Deleuze y Guattari la enfocarían por su parte en una perspectiva *molecular*, como lo sugiere su comentario acerca de lo lejos que han llegado tanto las matemáticas como la música en lo que respecta a “la elaboración de [la] teoría de las multiplicidades”—.<sup>47</sup> Lo que aquí nos interesa subrayar es el hecho de que, si antes hablábamos de que cada sujeto animal contenía muchos “pequeños” sujetos que lo eran de pleno derecho —es decir, percipientes y activos—, la música “se hunde” efectivamente en “lo más profundo” de su ser al punto de que “cada célula se desarrolla en línea con una especie de melodía o pequeño «ritornelo» que la atraviesa continuamente; y todas juntas, con sus respectivas sonoridades, formarán así en un primer momento la tonalidad de cada órgano y luego la tonalidad general del organismo”.<sup>48</sup> La vida *es* música; es el ensamble de los sonidos que son producidos en y por cada célula-sujeto y que conforman una melodía orgánica o “[línea] de conducta o de orientación”.<sup>49</sup> La muerte, en cambio, es eso que sucede cuando “las melodías se han ido”<sup>50</sup> y el soplo vital se desvanece o se esfuma “como el viento”.<sup>51</sup>

Pero si la vida de cada forma animal puede ser concebida en términos de una melodía que integra todo un abanico *molecular* de sonoridades, el animal mismo a su vez “podrá ser considerado como un instrumento musical”.<sup>52</sup> Esto ocurre en la medida en que aquel no es, precisamente, una mónada; es decir, no se limita a ser una vida *interna*. Por el contrario, afirmar que es un *sujeto* implica que “las acciones realizadas... [y] los colores o los sonidos emitidos [por él]... son acogidos en otros mundos y devienen señales perceptivas con otros significados”;<sup>53</sup> esto es, que se halla estrechamente vinculado con el *afuera* tanto inmediato (su *Umwelt*) como mediato (la *Naturaleza*). Así, la música es transversal: no solo la hallamos al *interior* de los animales, como la unidad melódico-vital del individuo,

von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)* de Martin Heidegger”, *Diánoia*, 60(75), 2015, pp. 85-103.

41. Heredia, Juan Manuel, “Prólogo. Jakob von Uexküll, portador de mundos desconocidos”, en: Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*, op. cit., p. 22.

42. *Ibid.*, p. 23.

43. Cf. *ibid.*, p. 22.

44. Borghi, op. cit., p. 20.

45. *Ibid.*, p. 21.

46. *Ibidem*.

47. Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 631. La traducción de todas las citas de Deleuze & Guattari, así como de Deleuze “en solitario”, es nuestra.

48. Borghi, op. cit., p. 22.

49. *Ibid.*, p. 23.

50. Spinetta, Luis Alberto, “Díganle”, en: Spinetta Jade, *Madre en años luz*, Buenos Aires, Universal, 1984.

51. *Ibidem*.

52. Borghi, op. cit., p. 24.

53. *Ibidem*.

sino que también se proyecta hacia el *exterior* en el que actúan e intervienen desde el momento en que “los sonidos de unos se superponen a los otros, es decir, las percepciones y las acciones de uno hacen de punto o de contrapunto a las del otro, creando así una perfecta armonía entre mundos que literalmente son por completo desconocidos entre ellos”.<sup>54</sup> Mientras que la vida individual es una *melodía* que se extiende linealmente, las interacciones entre los vivientes se dan como una perfecta *armonía* de puntos y contrapuntos<sup>55</sup> entre los más variados *Umwelten* —como en el famoso ejemplo de la araña y la mosca—<sup>56</sup> y que puede extenderse, incluso, más allá de los límites del reino animal —como en el caso del roble y la lluvia—. <sup>57</sup>

Aquí es donde Borghi procede a analizar la recepción hecha por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* de la teoría uexkülliana del *Umwelt*. En primer lugar, una cuestión terminológica y en absoluto nimia. Los pensadores franceses recurren, para remitir al “mundo circundante”, a la palabra *milieu*<sup>58</sup> —que, como hemos visto, el propio Uexküll señala que era la que se utilizaba para designar el entorno inmediato de los seres vivos antes de que el uso de *Umwelt* se “popularizara” en dicho sentido; y que, de acuerdo con Heredia, es el concepto enemigo de *Umwelt* en cuanto, a juicio de Uexküll, “desrealiza la relación del animal con el mundo y traiciona al sujeto convirtiéndolo en un objeto entre objetos”—.<sup>59</sup> Si bien no podemos ahora resolver este conflicto semántico, nos gustaría anticipar que, a nuestro criterio, la objeción de Heredia *no* se aplica a Deleuze y Guattari ya que las características de su *milieu* —o más bien de esa multiplicidad que subyace al término *milieu*— no pueden ser reducidas en modo alguno a las de su significado preuexkülliano.

En segundo lugar, un tema conceptual: lo que Uexküll entiende por

54. *Ibidem*.

55. Cf. Heredia, *Mundología*, op. cit., p. 42.

56. Cf. Borghi, op. cit., pp. 26-27.

57. Cf. *ibid.*, pp. 24-25.

58. Heredia va aún más allá y señala que “los franceses convierten todos los mundos uexküllianos en *milieux*. No solo el medio circundante, también el *Außenwelt* (medio exterior) y el *Innenwelt* (medio interior). A dicha trilogía suman el «medio intermediario» que, como su nombre lo indica, refiere a la membrana que polariza el interior y el exterior” (*Mundología*, op. cit., p. 157).

59. *Ibid.*, 109.

*Umwelt* pasa a ser “reformulado [...] en términos de codificación y transcodificación”.<sup>60</sup> Con lo cual llegamos, ciertamente, a un concepto de suma importancia. Aquello que determina a un *milieu* como tal, aquello que le confiere el orden y la estructura que lo instauran como “un «bloque de espacio-tiempo» al interior del cual cierto número de relaciones cobran significado”,<sup>61</sup> es su *código*. Pero ¿qué es este en rigor? Un factor de orden y de estructuración,<sup>62</sup> en estrecha relación con los principios de organización y de jerarquía,<sup>63</sup> que se halla siempre implicado allí donde hay una *forma (orgánica)*.<sup>64</sup> No obstante, Deleuze y Guattari nos recuerdan que “un código es inseparable de un proceso de descodificación que le es inherente”<sup>65</sup> y que tiene lugar en los márgenes mismos de un *milieu*;<sup>66</sup> los cuales, a decir verdad, son *mínimos* —debido a que “los *milieux* son [...] estructuras «señaléticas» muy rígidas”<sup>67</sup> que, si bien no pueden no estar abiertos al caos en su carácter de “*milieu* de todos los *milieux*”,<sup>68</sup> brindan seguridad a cambio de una inquebrantable monotonía— pero *esenciales* —como lo ilustra de manera señalada la teoría biológica de las mutaciones—. <sup>69</sup>

Ahora bien, nos equivocáramos si lo pensásemos única o exclusivamente desde la genética. De hecho, en *El Anti-Edipo* se nos brinda lo que vendría a ser una definición general según la cual “[toda] máquina consta [...] de una especie de código que se encuentra maquinado, almacenado en ella”.<sup>70</sup> En otras palabras, un código posee ya siempre y ante todo una índole *maquinica* que introduce la dimensión del significado: “cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según

60. Borghi, op. cit., p. 29.

61. *Ibidem*.

62. Cf. Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 19.

63. Cf. *ibid.*, p. 49.

64. Cf. *ibid.*, p. 55 y p. 56. Afirmar que las formas entrañan necesariamente un código que las estructura, entonces, no es más que sostener una verdad parcial, que exige ser complementada por la constatación de la presencia conjunta e indisoluble de “modos de codificación y de descodificación” (*ibid.*, p. 55).

65. *Ibid.*, p. 69.

66. Borghi, op. cit., p. 44.

67. *Ibidem*.

68. Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 385. Cf. también Borghi, op. cit., p. 33: la “pobreza de mundo” es, indudablemente, mucho más funcional que la “riqueza”.

69. Cf. Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 69.

70. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, op. cit., p. 46.

la energía que fluye de ella: el ojo interpreta todo en términos de ver”.<sup>71</sup> Queda, no obstante, un interrogante: ¿cómo es que resulta “almacenado”? ¿Cómo es que algo tiene *regularmente* un significado para un órgano o para un individuo? Borghi nos proporciona la respuesta: a través de “la «repetición periódica de una componente»”.<sup>72</sup> No lo dice (aún) sino que lo explicará más adelante; pero aquí, en esta repetición, está ya presente el ritornelo —el cual, de acuerdo con uno de sus polos, no es otra cosa que “una suerte de repetición ínsita en lo real”<sup>73</sup> que garantiza una regularidad y una familiaridad que están al servicio de lo que vendría a ser una “preservación” del caos—.

Es en términos, entonces, de una codificación (la cual se nos presenta paradigmáticamente en el célebre caso de la garrapata)<sup>74</sup> y de una transcodificación (la cual se halla a la base del ya mencionado “vínculo” entre la mosca y la araña) como Deleuze y Guattari piensan el *milieu*. Y si el primero de estos procesos es el que garantiza su estructura u orden interno, el segundo, por su parte, es el que lo abre hacia otros. La codificación pone en relación los elementos de un *milieu* y los configura significativamente. La transcodificación “indica en cambio la comunicación o compenetración que hay entre todos los *milieux*”.<sup>75</sup> Más allá de esta reformulación, Borghi observa que la teoría deleuzo-guattariana se halla en consonancia con la uexkülliana solo que aporta “una nueva clasificación de los *milieux*, ampliando este concepto más allá del mundo animal”.<sup>76</sup> Si recordamos que *milieu* “traduce” *Umwelt*, esta diferencia introducida por Deleuze y Guattari modifica lo que Uexküll entiende por “mundo circundante” como el mundo-de-percepción-y-de-acción en el que se mueven ya siempre los vivientes animales (recordemos en este sentido que lo diferenciaba, como hemos visto, tanto del entorno como del hábitat).

Tenemos, en primer lugar, el *plano de composición*. Este se halla “compuesto de una materia única para todos los seres caracterizada por una divisibilidad extrema, tal es así que al dividirla en partículas subatómicas

podría casi llamarse «fluida»”.<sup>77</sup> Este nivel “primordial” es el que cabría denominar *caos* —solo que con mucho cuidado, ya que no se trata de un estado de confusión o indiferenciación; y esto, en la línea ya indicada por Deleuze en la *Lógica del sentido* cuando afirmaba, a propósito del descubrimiento del “mundo dionisiaco” por parte de Nietzsche, que no tenemos allí “[un] abismo indiferenciado, sino [algo] que salta de una singularidad a otra, que emite siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada”—.<sup>78</sup> En él, por el contrario, nos hallamos con “«vectores direccionales», a partir de los cuales puede emanar espontáneamente un orden... [y con] un proceso congénito al caos, llamado de «estratificación», que captura y aprisiona partes del flujo de materia informe, instaura códigos y permite la constitución de los *milieux*”.<sup>79</sup> Borghi señala, en este punto, una diferencia más entre Uexküll, por un lado, y Deleuze y Guattari, por el otro: mientras que, para el primero, aunque no rígida, “la Naturaleza cuenta con una partitura genética inmanente”,<sup>80</sup> los segundos, en cambio, si bien coinciden por una parte con la concepción uexkülliana “donde los seres concebidos como melodías son regulados por un rígido contrapunto”,<sup>81</sup> rompen por otra parte con la misma al afirmar que no hay una partitura preexistente o identificable con el plano de composición —en cuanto tal, in-forme— sino que ella es producida por o a partir de este.

Pero esto no es todo. Deleuze y Guattari afirman la existencia simultánea de un *milieu* interior y un *milieu* exterior tan relativos como insuperables —no hay adentro sin afuera, ni afuera sin adentro—. Entre ellos, además, postulan “una zona límite, la membrana, llamada el *milieu* intermediario”.<sup>82</sup> En lo que respecta a este último, Borghi observa que “el más esencial es el de la nutrición” y que el hecho de que se tornara cada vez más complejo “llevó a las formas vivientes hacia ulteriores desarrollos, vale decir a la constitución de *milieux* asociados o anexas... [con los cuales]

71. *Ibid.*, p. 12.

72. Borghi, *op. cit.*, p. 29.

73. *Ibid.*, p. 102.

74. *Cf. ibid.*, p. 29.

75. *Ibidem*.

76. *Ibid.*, p. 30.

77. *Ibidem*.

78. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, p. 130.

79. Borghi, *op. cit.*, p. 30.

80. Heredia, Juan Manuel, “Deleuze, von Uexküll y «la Naturaleza como música»”, *A Parte Rei*, 75, 2011, p. 7. *Cf. también ibid.*, p. 3.

81. Borghi, *op. cit.*, p. 31.

82. *Ibid.*, p. 32.

salen a la luz los caracteres perceptivos y activos típicos del mundo animal”.<sup>83</sup> Solo estos *milieux*, por lo tanto, serían efectivamente equivalentes a los *Umwelten* uexküllianos.<sup>84</sup>

### 3.- Conclusión: del *milieu* al territorio

Es sobre esta base, entonces, que Borghi pasará a ocuparse del concepto de *territorio* en Lorenz. En principio, y en los casos más simples, el territorio es una “casa” —es decir, hay una coincidencia de “morada” y territorio, como en el caso típico de la araña—. Por otro lado, hay territorios que se definen por un “esquema espacial” —la araña, nuevamente, o el topo— y otros que se constituyen sobre la base de un “esquema temporal” —como es el caso, por ejemplo, de los gatos domésticos—. Ahora bien, de acuerdo con Lorenz, “la actitud de ser agresivos es precisamente la causa del nacimiento de los territorios en el mundo animal, como también uno de los factores más importantes para la conservación de la especie”.<sup>85</sup> Agresión y expresividad están estrechamente vinculados. En su estudio de los peces de coral, y a diferencia de los peces de agua dulce, su territorialidad —o, en otras palabras, su firme disposición a defender su territorio de cualquier intruso *de su propia especie*— se manifiesta a través de un espléndido traje de colores que lucen permanentemente<sup>86</sup> y cuya función consiste en “desencadenar en sus congéneres [...] un furioso empeño en la defensa del territorio, cuando se hallan en este, y una decidida voluntad de combatir destinada a infundir pavor cuando invaden otro territorio”.<sup>87</sup> Sea como fuere, ya esté definido por colores u olores, ya responda a un esquema espacial o bien a uno temporal, el punto clave reside en que “el territorio tiene siempre necesidad de un signo dejado por el animal que pretende ser

83. *Ibidem*.

84. Para profundizar al respecto, cf. Mc Namara, Rafael, “Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de *estrato* en Deleuze y Guattari”, *Páginas de Filosofía*, 25, 2021, pp. 71-99 (especialmente pp. 90-92).

85. Borghi, *op. cit.*, p. 36.

86. Cf. Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, trad. F. Blanco, México y Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 26-28.

87. *Ibid.*, p. 29.

el poseedor, una especie de «firma»”.<sup>88</sup>

No obstante, hay que efectuar una advertencia de suma importancia. Si bien un territorio se constituye a partir de la descodificación de ciertas “componentes o partes del *milieu* [que] devienen cualidades expresivas o materia de expresión”,<sup>89</sup> *la marca es una firma que* “no pertenece a ningún sujeto, es siempre expresividad de una zona o de un dominio”.<sup>90</sup> Atribuir-la a un sujeto entrañaría una confusión entre la dinámica propia de los territorios y los circuitos funcionales que organizan o estructuran a los *milieux*. Es, en cierta forma, la tierra misma la que deviene expresiva; con lo cual surge, al fin de cuentas, un Arte natural —es decir, “no humano” o “prehumano”, como se prefiera— que resulta de una “potencia vital”<sup>91</sup> que excede la dimensión humana y que hunde sus raíces en el reino animal. Si el territorio es el “primer agenciamiento”<sup>92</sup> y si, a la vez, “[el] territorio es la base del arte, su inicio”,<sup>93</sup> habrá que proceder a la conexión entre agenciamiento y arte —es decir, considerar a los ensamblajes naturales como intrínsecamente “estéticos” y abordar a la vez la esfera de la expresividad en términos de un proceso de conexión y disposición de multiplicidades heterogéneas que no se reduce a su versión o deriva humana—.

Ahora bien, el pasaje de los *milieux* a los territorios ha de ser pensado en términos ontológicamente musicales, es decir, en términos de una “modificación” o “alteración” *rítmica*. Borghi nos efectúa al respecto una advertencia decisiva. No hay que confundir lo ritmado —que es aquello que identificamos siempre a nivel empírico— con el ritmo —que pertenece, por su parte, al orden de lo trascendental—. Mientras que lo ritmado “es el resultado de la acción de un código y permanece siempre al interior de un determinado *milieu* (creado justamente a partir del mismo código)”,<sup>94</sup> el ritmo no es medible (constituye más bien el principio mismo de la medida) ni localizable (en cuanto se trata de la *diferencia* que siempre se sustrae y articula a los *milieux* entre sí). Lo ritmado, además, en su carácter

88. Borghi, *op. cit.*, p. 38.

89. *Ibid.*, p. 40.

90. *Ibidem*.

91. *Ibidem*.

92. *Ibid.*, p. 66.

93. *Ibid.*, p. 41.

94. *Ibid.*, p. 34.

de “producto secundario de la repetición periódica de una componente del *milieu*”,<sup>95</sup> se halla siempre en un plano actual —o, podría decirse, es constantemente actualizado—. El ritmo, en cambio, pertenece con pleno derecho al plano virtual en la medida en que —sin coincidir nunca con tal o cual secuencia efectivamente repetida— se trata de “un proceso que emana de la relación entre los *milieux*”<sup>96</sup> y que los pone en equilibrio. O quizá sea más exacto decir que es el equilibrio “contrapuntístico”<sup>97</sup> (siempre renovado y, por ello mismo, abierto) que acontece entre ellos de un modo muy similar al que se da, según Deleuze, en la emergencia del sentido.<sup>98</sup>

Concluimos, entonces, y solo por el momento, sentando esta hipótesis: con el ritmo, definido como la “réplica de los *milieux* a la acción del caos”,<sup>99</sup> se instaura el sentido —¿qué otra cosa podría ser aquello que contribuye a evitar la disolución en el infierno fluido del plano de composición?— o, al menos, su condición de posibilidad. Es a través de la creación (nunca individual) de los territorios —cuando la transcodificación cede paso a la descodificación, cuando el sentido adquiere expresividad, cuando a partir de una línea de fuga en las estructuras codificadas se accede a esa nueva dimensión que es la de la “casa”, la de la morada— que la Naturaleza se vuelve artista y estampa su sello.

Maravilla que ocurre —según la visión del poeta— “entre tanto silencio, mientras todo estalla”.<sup>100</sup>

95. *Ibidem*.

96. Borghi, *ibid.*, pp. 33-34.

97. Borghi, *ibid.*, p. 34.

98. “[El] sentido expresado como acontecimiento [...] emana del sinsentido como de la instancia paradójica siempre desplazada, del centro excéntrico eternamente descentrado, puro signo cuya coherencia —sola pero supremamente— excluye la coherencia del yo, la del mundo y la de Dios” (Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 206).

99. Borghi, *op. cit.*, p. 33.

100. Spinetta, Luis Alberto, “Toda la vida tiene música hoy”, en: *op. cit.*

## Bibliografía

Borghi, Simone, *La casa y el cosmos: El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, trad. F. Venturi, Buenos Aires, Cactus, 2014.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, París, Les Éditions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972.

Heredia, Juan Manuel, *Mundología. Jakob von Uexküll, aventuras inactuales de un personaje conceptual*, Buenos Aires, Cactus, 2022.

Heredia, Juan Manuel, “Prólogo. Jakob von Uexküll, portavoz de mundos desconocidos”, en: Uexküll, Jakob Johann, *Cartas biológicas a una dama*, trad. T. Bartoletti & L. C. Nicolás, Buenos Aires, Cactus, 2014.

Heredia, Juan Manuel, “Deleuze, von Uexküll y «la Naturaleza como música””, *A Parte Rei*, 75, 2011, pp. 1-8.

Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, trad. F. Blanco, México y Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Mc Namara, Rafael, “Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de estrato en Deleuze y Guattari”, *Páginas de Filosofía*, 25, 2021, pp. 71-99.

Muñoz Pérez, Enrique V., “El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud, soledad (1929-1930)* de Martin Heidegger”, *Diánoia*, 60(75), 2015, pp. 83-103.

Osswald, Andrés M., “El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis”, *Revista do NUFEN*, 3, 2018, pp. 64-87.

Philippe, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: New Personae in a New Plane of Thought”, en: Khalfa, Jean (ed.), *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, Londres y Nueva York, Continuum, 1999.

Spinetta, Luis Alberto, “Díganle”, en: Spinetta Jade, *Madre en años luz*, Buenos Aires, Universal, 1984.

Spinetta, Luis Alberto, “Toda la vida tiene música hoy”, en: Spinetta, Luis Alberto, *A 18' del sol*, CBS, 1977.

Uexküll, Jakob Johann, *Cartas biológicas a una dama*, trad. T. Bartoletti & L. C. Nicolás, Buenos Aires, Cactus, 2014.

Uexküll, Jakob Johann, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. R. M. Tenreiro, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1945.

## Sobre lxs autores

**Georgina Bertazzo** es estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la FFyL-UBA. Durante su adscripción a la materia Antropología Filosófica, desarrolló, partiendo de un cruce entre la filosofía y la biología, una crítica a la concepción esencialista de lo humano y sus posibles aportes a la perspectiva de género. En los últimos años fue miembro del UBACYT “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”, así como de los PICT “Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes” y “Debates actuales en torno al posnaturalismo”. Co-editora junto con Gonzalo Santaya y Sebastián Amarilla del tercer volumen de la colección “Deleuze: ontología práctica”, *Las potencias del continuo* (RAGIF, 2022). Actualmente se encuentra escribiendo su tesis de licenciatura, donde explora el concepto de Idea biológica y el vínculo que se puede establecer con la corporalidad y los órganos sexuales. Sus intereses versan sobre la ontología de Gilles Deleuze, sus implicancias prácticas y sus relaciones con las temáticas de género.

**Esteban Cobasky** es estudiante avanzado de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Su ámbito de investigación giró en torno a la noción de vida y su relación con la literatura en la obra de Giorgio Agamben y, posteriormente, en la obra de Gilles Deleuze, temas sobre los que expuso en diversas jornadas y escribió capítulos de libros. Actualmente, sus intereses se dirigen hacia la cuestión de la vida en el campo de la biosemiótica y las teorías de la complejidad y, particularmente, a su relación con el problema del cambio climático y del Antropoceno. Forma parte de los grupos de investigación “Deleuze: ontología práctica” y “Debates actuales en torno al posnaturalismo”.

**German E. Di Iorio** es Profesor en Filosofía y docente de Metafísica y Filosofía de la animalidad en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su área de investigación versa sobre las filosofías de Jacques Derrida y Gilles Deleuze, particularmente investigando su entrecruzamiento en torno a la cuestión de la animalidad. Se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad con una beca UBACyT bajo la dirección de la Dra. Mónica Cragnolini, y es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra. Actualmente participa en el UBACyT “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales” dirigido por la Dra. Mónica Cragnolini, en el FILOCyT “Usos deconstructivos de la espectralidad: Hacia un materialismo posthumano” dirigido por la Dra. Gabriela Balcarce, y en los PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por el Dr. Pablo Pachilla, y “Deleuze 1968-1980: continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra. Es miembro del comité editorial de *Estudios Posthumanos. Revista de filosofía y ciencias sociales*.

**Tadeo González Warcalde** es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente cursa estudios como parte del Master Erasmus Mundus Europhilosophie en la Universidad Jean Jaurès de Toulouse y la Bergische Universität Wuppertal. Ha sido becario de distintas instituciones (DAAD, UBA, Erasmus Mundus, Karlova Univerzita) y realizado intercambios académicos en distintas universidades. Forma parte de los grupos de investigación PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por el Dr. Pablo Pachilla, y Filo:CYT “El giro desde la fenomenología hacia el realismo especulativo: sus proyecciones y dificultades en la relación subjetividad-temporalidad” dirigido por el Dr. Mario Martín Gómez Pedrido y el Dr. Claudio Cormick. Es miembro del comité editor de la revista de filosofía AUC Interpretaciones de la Univerzita Karlova en Praga. Sus temas de interés giran en torno a la materialidad y la corporalidad, particularmente en relación a la obra de Martin Heidegger.

**Randy Haymal Arnes** es Profesor y Licenciado por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Se encuentra realizando su Doctorado en Filosofía como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su investigación aborda el concepto de capitalismo en la obra de Gilles Deleuze. Sobre este autor ha escrito diversos capítulos de libros y presentado comunicaciones en eventos académicos. Es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra y participa en el PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por el Dr. Pablo Pachilla.

**Agustina Marín** es estudiante de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del equipo de redacción de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* e integra el grupo de investigación “Debates actuales en torno al posnaturalismo”. Además de la animalidad, se interesa principalmente por el cambio climático y los debates en torno al Antropoceno.

**Pablo Nicolás Pachilla** es Doctor en Filosofía (UBA-Paris 8), Investigador de CONICET y Profesor Titular en la Universidad del Cine. Se ha desempeñado como Profesor Adjunto en grado y posgrado en distintas universidades (UBA, UNSAM, UNDAV, UTDT) y ha sido becado por diversas instituciones (CONICET, DAAD, Université Paris Lumières, Ministerio de Cultura de la República de Francia). Actualmente dirige dos proyectos de investigación: “Debates actuales en torno al posnaturalismo” (PICT-Agencia I+D+i) y “Disyunciones entre imagen visual e imagen sonora en el cine documental-ensayo” (FUC CYT). Entre sus publicaciones recientes se cuentan “The Eye is in Things. On Deleuze and Speculative Realism” (*Comparative and Continental Philosophy*, 2022) y *La rupture du sens commun* (L’Harmattan, 2020). Ha traducido *Pasteur: guerra y paz de los microbios, seguido de Irreducciones*, de Bruno Latour (Isla Desierta, 2022), coeditado *Lo que fuerza a pensar* (RAGIF, 2019) y publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Integra el grupo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* y el comité científico asesor de *Estudios Posthumanos*. Su investigación actual se centra en el cruce entre ontología, ecología y política.

**Gonzalo Santaya** es Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y becario posdoctoral del CONICET. Sus temas de investigación giran en torno a la ontología y la herencia poskantiana de Gilles Deleuze, particularmente en sus usos de fuentes matemáticas para la creación de conceptos filosóficos. Ha publicado artículos especializados sobre estos temas en distintas revistas académicas, como *Kriterion* (Belo Horizonte), *Ágora* (Santiago de Compostela), *Hybris* (Santiago de Chile), *Areté* (Lima) y *Revue de métaphysique et de morale* (París), entre otras. Es miembro de *la deleuziana* y *posnaturalismos*, entre otros grupos de investigación y discusión filosófica. Es autor de *El cálculo trascendental* y co-editor de *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* y *Las potencias del continuo. Deleuze: ontología práctica 3*. Es miembro del equipo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Ha dictado distintos cursos y seminarios de grado y posgrado sobre su área de estudios en el nivel universitario (UBA, UNDAV). En paralelo a su trabajo de investigación, enseña filosofía en el nivel secundario.

**Juan Manuel Spinelli** es Profesor en Filosofía. Se desempeñó como docente de las cátedras de Filosofía Social y Política, Metafísica, Estética y Semiología en la Universidad de Morón entre 1997 y 2018. Sus intereses como investigador se centran en la obra deleuzo-guattariana, en la perspectiva de un agenciamiento teórico-práctico entre esquizoanálisis y marxismo. Es autor de numerosas ponencias, artículos y capítulos de libros sobre Hegel, Nietzsche, Marx, W. James, Althusser y Derrida, entre otros autores, y ha traducido varias obras de filosofía y de sociología para Editorial Prometeo. Actualmente participa del PIO: “Psicología, psicoanálisis y psiquiatría en *El Anti-Edipo*: una crítica materialista del deseo a la luz de la tradición posthegeliana”, bajo la dirección del Dr. Guido Fernández Pardo, y del PICT: “Debates actuales en torno al posnaturalismo”, bajo la dirección del Dr. Pablo Pachilla. Es becario doctoral CONICET-UM y trabaja en una tesis sobre la teoría general de las máquinas en la obra conjunta de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Además, forma parte del comité editorial de la colección “pensamientos críticos” (CELAPEC-UAZ), en la que acaba de publicar *Fragmentos de sentido, alienación y utopía*. Como poeta, ha escrito el volumen de sonetos *Surreal IV: Trascendencia*.





Un imperativo acuciante para la filosofía en estos tiempos es el no caer en un uso acrítico y fetichista de terminología neo-escolástica. Un término no necesariamente es un concepto. Para que se vuelva tal, es preciso articularlo en sí mismo y con otros conceptos. Entonces, ¿por qué usar la palabra que da título al libro? *Posnaturalismos* no es un concepto, sino un índice de ciertas direcciones que relampaguean en el presente y una señal hacia tierras nunca prometidas. En principio, lo hacemos designar una diversidad de perspectivas en las que se cuestionan, desde diferentes ángulos, las clásicas antinomias entre naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, naturaleza y artificio, naturaleza y humanidad, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia y naturaleza y política. Una política verde teñida de flúor. Micorriza creciendo junto a un cartel de neón. El término presupone la existencia del *naturalismo*, es decir, de un pensamiento que tiene como eje ordenador el concepto de naturaleza. Pero el concepto de naturaleza nunca viene solo: es siempre la mitad de un dispositivo doble conformado por las dualidades mentadas. A lo que se opone un posnaturalismo es a este tipo de divisiones binarias, más allá de la carga axiológica variable —ya sea que se piense lo humano o la civilización como superior, y la naturaleza como aquello a ser conquistado, domesticado o espiritualizado, o bien que se piensen la técnica y el artificio como el mal que vendría a interrumpir la armonía natural—. Un posnaturalismo se distancia así no sólo del “humanismo occidental”, sino también de cualquier purismo que pase por alto la artificialidad de lo natural y la naturalidad de lo artificial. Si estamos en contra de los organismos genéticamente modificados, que no sea porque “no son naturales”. Si se quiere usar “Naturaleza” en el sentido spinoziano nadie alzaría la voz, pero no es seguro que habitualmente se logre articular conceptos de tal modo que construyan un puente consistente hacia esa inmanencia absoluta.

**RAGIF** EDICIONES

ISBN 978-987-48998-3-5



9 789874 899835