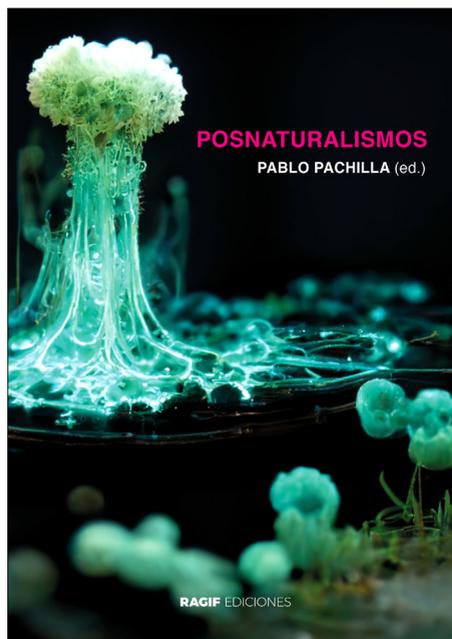


Resabios de una dicotomía insostenible.

Direcciones para definir lo humano luego de la muerte del hombre.

MARTINA STEHLE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES- ARGENTINA)



Reseña de Pachilla, Pablo Nicolás (ed.), *Posnaturalismos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, 181 pp.

Recibida el 18 de diciembre de 2024 –
Aceptada el 19 de marzo de 2025

El enfrentamiento de la Naturaleza con la cultura, la técnica, la política y la humanidad puede ser rastreado inclusive en los primeros pensadores de la antigüedad. La máquina es mala y la Naturaleza pura e inocente; dicotomía de antaño sostenida por el humanismo occidental. Pareciera ser que, dentro del *naturalismo*, la naturaleza necesita siempre esa otra mitad. Ahora bien, desde el grupo de investigación “Debates actuales en torno al posnaturalismo”, dirigido por Pablo Pachilla, coordinador a su vez del libro *Posnaturalismos*, se ofrecen nuevas direcciones para abordar la relación Naturaleza/Cultura. Pensar tanto en la supremacía del hombre por sobre la Naturaleza como en una armonía y espiritualidad de esta, interrumpida por la malvada humanidad, recae aún en dicotomías binarias que no pueden seguir perdurando. Por esta razón, buscan demostrar por qué se debe tomar distancia “de cualquier purismo que pase por alto la artificialidad de lo natural y la naturalidad de lo artificial” (p. 7).

La filosofía siempre ha sido compartida con distintas disciplinas, es ésta su condición de posibilidad, pero el panorama actual se ve “contaminado” principalmente por la antropología y la biología. Resulta entonces menester atender el por qué y así determinar el lugar que ocupa la filosofía, y esto es justamente lo que indaga Pachilla en la introducción. La antropología ha dado un “giro ontológico”: busca decir algo de la realidad y de la forma de conocerla, distinta a la clásica concepción europea, al incorporar conceptos como el *perspectivismo*, el *animismo* o la *cosmopolítica*. La nueva ontología aspira a ser, entonces, “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” (p.13). Incluso siendo una disciplina que poco lleva en relación

con la filosofía, la antropología logra traer a la discusión nuevamente la dicotomía *doxa/episteme*. Cuánta relevancia se le otorga a la opinión de “las gentes ignorantes” es ya una decisión política o ética, no tanto epistemológica. ¿Qué consecuencias tiene silenciar determinadas voces? ¿A quiénes favorece la decisión? ¿Son acaso las condiciones de posibilidad de conocer el mundo o la manera en la que este se experimenta lo que cobra mayor importancia a la hora de describir la realidad?

En este punto, Pachilla distingue dos tendencias en su evaluación de la filosofía contemporánea capaces de responder a la pregunta, una más bien *epistemológica* y otra *política*. La enmarcada dentro del “giro ontológico de la antropología” es claramente política, dado que pondera la relación con lo *otro*, mientras que la epistemología es desplazada a un segundo plano. Es el supuesto de que el mundo es nuestro y solo nuestro lo que se pone en tela de juicio, ya no si la realidad se experimenta en primera persona. La tradición *epistemológica*, por su parte, dentro de la cual puede enmarcarse el “realismo especulativo”, sigue sosteniendo los dualismos instaurados desde la Modernidad temprana, quedando así muy alejada de las problemáticas actuales. El poshumanismo (en tanto perspectiva filosófica) no implica pensar *quién viene después* del humano: que la ontología haya dado un “giro antropológico” y que la tradición política domine por sobre la epistemológica incita a la filosofía a repensar, más bien, *¿quién es sujeto?*, puesto que la corriente sostiene que “[e]l sujeto murió solo para quienes lo pensaban como humano y occidental” (p. 16). Redefinir el sujeto es repensar *quién es el otro*, qué dice, cómo lo dice y cómo se es con ese otro.

Podría asumirse que la biología pertenece a la tradición epistemológica junto con la

física, pero Pachilla trae las figuras de Donna Haraway y Paul Preciado, entre otras, para demostrar la existencia de posiciones *biopolíticas* en un sentido que excede el de los autores italianos identificados con ese mote. Las mismas parten del campo de las ciencias naturales, pero buscan dar testimonio respecto de una determinada especificidad humana ya sea moral, simbólica o política sin ser reduccionista o esencialista. La biología comienza a leerse en clave ontológica con preguntas acerca de qué es ser un individuo o qué lugar ocupan la identidad y la otredad, pero además en clave ético-política al poner en jaque la identidad de lo humano, y comenzar a preguntarse, al igual que la antropología, *quiénes son estos otros*, qué hacemos frente a ellos y cómo entendemos su existencia. Esta relación entre disciplinas abre las puertas a propuestas como el *make kin, not babies* para pensar nuevas formas de relación interespecie, pero también a propuestas que no comprenden en su teoría una distinción entre vida y no-vida. Lentamente, el autor va orientando su diagnóstico hacia la teoría latouriana. Queda en evidencia cómo el concepto de Antropoceno –importado de la geología y las ciencias de la Tierra– junto a los agentes latourianos, ayudan a comprender que “eso que en principio es lo otro de lo humano tiene todo que ver con lo humano” (p.22).

Luego de auscultar la filosofía contemporánea y determinar el rol de la antropología y la biología en ella, el autor de *Posnaturalismos* procede a inspeccionar qué estrategias son utilizadas para pasar *de la antropología a la biología*, y esto se da en tres sentidos: desde la *etología*, heredado de la escuela de von Uexküll y su concepto de *Umwelt*, es decir, a través de la extensión de subjetividad a todos aquellos animales no-humanos al considerarlos

sujetos. El inconveniente principal con esta teoría es que resulta ser un desplazamiento del antropocentrismo al *zoocentrismo*. Esta cuestión, sin embargo, es abordada por la segunda técnica de transbordo, el *vitalismo*. Lo que busca es justamente “ampliar la experiencia de los no-humanos hasta el punto en que coincida con la realidad en cuanto tal” (p. 26). Ahora bien, como se explica en el libro, la concepción clásica de la biología es inconmensurable con este *subjetivismo*. Dado que los compromisos ontológicos exceden el biocentrismo, este acaba por convertirse en un *vitalismo materialista*. A pesar de la crítica a la etología, esta segunda vía cae en un inconveniente similar; tal fue el problema de Jane Bennett, quien, al cuestionarse si tanto humanos como no-humanos tienen los mismos derechos, concluye que no, que “su conato no permitirá horizontalizar por completo el mundo” (p. 27). Un tercer sentido descrito luego del análisis es la *biosemiótica*, con Kohn como su mayor exponente. Esta pretende pasar por la semiótica en su salto de la antropología a la biología al igualar la vida a la semiosis. La respuesta que ofrecen desde la biosemiótica para el problema del límite físico de qué es humano, o mejor dicho, qué es el *otro* y cómo nos comunicamos es pensar que “[s]i la vida es ‘constitutivamente semiótica’ [entonces] [...] [e]n la medida en que somos afectados por formas –en sentido aristotélico y emergentista– surgidas de procesos semiótico-vitales, tenemos testimonio no simbólico de esos no-humanos” (p. 30).

El capítulo introductorio analiza la relación que tienen la antropología y la biología hoy en día con la filosofía, no necesariamente en tanto interdisciplinariedad, sino más bien “como si una disciplina se insertara en otra y se convirtiera en parte de ella” (p. 43). Despliega los distintos argumentos

con respecto a la ontología abordados a modo de diagnóstico, con sus respectivas observaciones críticas y análisis del trasfondo, pero también se toma el trabajo de abordar las distintas teorías, por desvalorizadas que hayan sido, con su debido respeto. La importancia de este mapa-diagnóstico pretende mucho más que exhibir lo anteriormente mencionado: advierte la necesidad prestar mayor atención a lo político que se juega en el tan disputado campo de la ontología. Desde dónde pueda hablar lo no-humano, qué entendemos por ello, cuánta aperturidad haya en nosotros y desde qué posición respondemos estas cuestiones determinará el lugar de los no-humanos en la política.

El libro continúa con distintos autores desentramando los argumentos y conceptos traídos en la introducción, de lo más general hacia lo más particular y específico. Los primeros cuatro capítulos no solo buscan responder estas preguntas, sino describir, analizar y explicar conceptos como el Antropoceno, la noción de mundo, el perspectivismo y animismo de los pueblos amerindios y la biosemiótica para pensar la oposición Naturaleza/Cultura. Una vez sentadas las bases de los conceptos fundamentales, los últimos cuatro capítulos avanzan de la mano de Deleuze y Guattari con autores como Paul Preciado, Jason Moore y Simone Borghi en el enfrentamiento Naturaleza/ Humanidad para preguntarse qué sucede con los avances tecnológicos y su relación con los humanos, no-humanos y lo natural; qué lugar ocupa la naturaleza en el capitalismo; cuál podría ocupar o inclusive si esta relación puede pensarse estéticamente, en clave musical con la teoría de Borghi.

El primer capítulo se centra en el análisis de la teoría del Antropoceno, “desde una perspectiva crítica latinoamericana, toman-do como referencia algunos conceptos

centrales de la perspectiva intelectual impulsada por la Filosofía de la Liberación” (p. 52). Para esto Agustina Marín trae a colación la propuesta del Capitaloceno de Jason Moore y el concepto de Transmodernidad de Enrique Dussel. Le autore del capítulo no solo aborda las periodizaciones que ambos pensadores trazan para complementar sus respectivas teorías con lo común y desigual que hay en ellas, sino que reconstruye asimismo las críticas que estos hacen al universal antropológico de la humanidad entendida como un todo simétrico entre las “distintas humanidades”. Al finalizar el capítulo, quedan plantadas ciertas dudas que mantienen relación con la recomendación de la introducción, a saber, el pensar a quiénes beneficia y perjudica la forma de narrar el quiebre de era, la crisis y las consecuencias, pero a la vez resalta la mirada afirmativa de la Transmodernidad por sobre el Capitaloceno. Ambas teorías buscan desmantelar la idea de un *anthropos* indiferenciado, entendiendo que lo que debe estar en el centro del cambio de era son las relaciones. Es importante recalcar que mientras el Capitaloceno problematiza dos polos inseparables, la Transmodernidad pone su foco en el polo humano. Nuevamente debe prestarse atención a las consecuencias políticas que implican cada una de estas teorías y a quiénes buscan interpelar. Ese es un sentimiento que recorre todo el capítulo; su accesibilidad y desarrollo resultan asequibles para cualquiera que quiera problematizar al respecto y es coherente con el argumento general de le autore.

La hipótesis del segundo capítulo se centra en las relaciones que hay entre lo que Latour entiende por Mundo y la filosofía heideggeriana. En lugar de descartar las similitudes por la obvia crítica de la prioridad ontológica del *Dasein* por sobre los entes intramundanos, el capítulo rescata la ontología

relacional que une ambas teorías. La tesis de Tadeo González Warcalde es que, frente a la batalla contra el dualismo moderno, los autores desarrollan nociones de mundo que se oponen a las concepciones de sustancia y esencia tal como se conocían. Ambos buscan explicar que “las cosas del mundo son [...] el modo en que se vinculan unas con otras en el mundo” (p. 78). Por su parte, Gaia es para Latour un “espacio transaccional” en el que –a través de las relaciones entre entidades o traducciones– las cualidades animadas e inanimadas experimentan diversas transformaciones. Es un mundo poblado por híbridos, donde conviven distintos mundos y significatividades que se traducen entre sí. Para Heidegger, en cambio, es el carácter respectivo de los entes intramundanos, la aperturidad y la estructura ontológico-existencial de ser-en-el-mundo del *Dasein* (junto con la familiaridad y significatividad) lo que permite las relaciones. El recorrido del capítulo se detiene, cuestiona y profundiza en ambas teorías para arribar en la conclusión de que, si bien Heidegger busca escapar del dualismo moderno, cae en el error de distinguir al *Dasein* del ser de los entes y otorgarle prioridad ontológica al primero. Si bien el privilegio ontológico otorgado al *Dasein* es revocado en el Nuevo Régimen Climático –el tiempo que atravesamos–, es indiscutible la influencia de *Ser y tiempo* en la teoría latouriana.

El tercer capítulo es un fiel ejemplo de lo que fue planteado en la introducción, a saber, una teoría antropológica que busca crear condiciones de pensamiento en *Cómo piensan los bosques*, de Eduardo Kohn, y una biología a la que sus herramientas le son insuficientes ante la explicación de determinados fenómenos como en *Incomplete Nature*, de Terrence Deacon. En este caso, el recorrido que escoge Esteban Cobasky es completar una

teoría con la otra para poder centrarse en la figura de la esfinge de Kohn. Al describir la dinámica emergente para explicar fenómenos de transformación continuos, Deacon distingue tres tipos de procesos: *hemodinámicos, morfodinámicos y teleodinámicos*, para dar cuenta que estar vivo consiste en procesos continuos de cambio. Son los procesos morfodinámicos los que permiten hacer la conexión con Kohn, dada la importancia que estos cobran en su libro por la iconicidad, uno de los modos principales de apertura del pensamiento. La esfinge es recuperada en esta ocasión para explicar cómo es que esta criatura híbrida no habla, pero es entendida a través de íconos y así logra crear distintas formas de pensamiento. En el capítulo queda explicado que es gracias a las concepciones de vida y dinámica emergente de Deacon que Kohn puede completar y desarrollar sus teorías acerca de las condiciones de nuevos pensamientos con representación icónica. Es en la respuesta que Kohn ofrece a cómo sobrevivir al Antropoceno que vemos la convergencia de ambos pensadores, ya que responde afirmando que la vida se trata de descartar hábitos y crear nuevos, o en palabras de Deacon, de cambiar.

Para contrarrestar con el anti-nominalismo radical de Kohn, el capítulo cuatro se enfoca en el giro ontológico de la antropología y en *la mirada de los animales amerindios* a través de la reconstrucción de la discusión entre el animismo de Descola y el perspectivismo de Viveros de Castro. El objetivo es demostrar que el perspectivismo no es una pequeña distinción derivada del animismo, sino que involucra –a partir de la determinación del lugar que ocupan los animales– un proyecto político-ontológico completamente diferente. German Di Iorio avanza reconstruyendo el planteo de Descola y su animismo, con las objeciones pertinentes

y acertadas de Viveros de Castro. La más fuerte de ellas es que, a pesar de estar ambos en contra de la clasificación que Lévi-Strauss hace del “pensamiento salvaje”, el animismo sigue siendo la cultura humana *proyectada* sobre la naturaleza, lo cual presupone una ponderación o dominación de lo humano sobre lo no-humano, esto es, un antropocentrismo. A su vez, el proyecto ético-político del antropólogo brasileiro plantea un movimiento descolonial que busca desarticular la manera clásica de pensar de la antropología y los presupuestos filosóficos que operan detrás de ella. Una metafísica política del modo que lo propone Viveros de Castro se torna imposible con el análisis aséptico que hace Descola de las distintas ontologías para la construcción de modelos epistémicos de inteligibilidad. El capítulo demuestra cómo el perspectivismo permite abandonar el antropocentrismo al priorizar el lugar del animal en tanto antropomorfismo transespecie de la ontología amerindia, mientras que Descola sostiene que es una atribución de la interioridad de lo humano a lo no humano, limitando el poder político y el alcance del antropomorfismo. “La apuesta, en fin, consiste en transformar nuestra ontología colonizada” (p.119), por esta razón el autor defiende el perspectivismo de Viveros de Castro frente al animismo y la importancia de prestar atención a qué efecto político conllevan las teorías a las que nos adscribimos.

Una vez desactivada la dicotomía Naturaleza/Cultura, se vuelve necesario ahondar en la relación con lo no-humano no-viviente –tecnología, máquinas, economía y estética–. El quinto capítulo inaugura esta segunda mitad deleuziana con la *máquina-órgano y la reproducción asistida*. El punto central que Georgina Bertazzo busca desarrollar es cómo a través de

la definición deleuziana de la naturaleza como proceso de producción el enfrentamiento natural/artificial resulta un problema mal planteado. Lentamente el capítulo se aboca a la alianza heterogénea entre el hombre y la máquina. De la mano del concepto de Cuerpo sin Órganos y sus características principales (plasticidad, indeterminación e inacabamiento) como opuesto a la noción de organismo, y la diferencia entre lo maquínico y lo mecánico, la autora trae a colación el cuestionamiento de Paul Preciado respecto a la dicotomía sexo/género o esencialismo/constructivismo. Justamente la biopolítica parte de conceptos biológicos para dar testimonio de una determinada especificidad humana, evitando caer en un esencialismo binario. El dildo o las prótesis, por ejemplo, son un artificio, una entidad maquínica definida por sus relaciones con los cuerpos sexuados y la plasticidad propia de estos. El hombre es el aparato reproductor de la máquina, pero este devenir es doble y a-paralelo –la reproducción asistida es la materialización de esta idea–. Lo que la autora destaca de este punto es una cuestión que empapa el libro en todos sus diferentes abordajes y es el rol político que tiene la disposición de discursos y dispositivos; como sostiene, “la voluntad procreacional y las diferentes tecnologías se pusieron legalmente al servicio de los cuerpos marginados” (p. 128). Que un dispositivo creado para combatir la infertilidad en parejas heterosexuales sea puesto en función de quienes fueron siempre excluidos demuestra que somos parte de la máquina y ella puede complementar y catapultar luchas que siempre fueron invisibilizadas. Queda demostrado por la autora que, a partir de la lucha militante de disidencias, las nociones de naturaleza y tecnología están lejos de ser antagónicas y queda

como mínimo borroso el límite donde empieza el humano y termina la máquina, siendo el hombre órgano reproductor de la máquina y la máquina ayudante en la reproducción humana.

Los siguientes dos capítulos exploran los beneficios de ampliación de la teoría ecológica que le aporta Jason Moore a *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, así como la estructura ontológica que este le ofrece al primero. El quinto capítulo, de Gonzalo Santaya, se enfoca en el capital entendido como Cuerpo sin Órganos y en cómo las características de la plasticidad, contingencia e indeterminabilidad operan al momento de querer calcular el plusvalor producido aritméticamente. El Capital adquiere así cierto misticismo que ocupa el lugar que la Tierra o el déspota ocupaban en períodos pre-capitalistas. Mientras este capítulo se centra en las relaciones de flujos y los procesos de expropiación y apropiación del capital sobre la naturaleza, el anteúltimo capítulo del libro presta mayor atención a lo que sucede con la familia y el trabajo no remunerado en el capitalismo. Randy Haymal Arnes explica cómo la relación de *El Anti-Edipo* y *El capitalismo en la trama de la vida* confluyen en recomponer la relación entre la economía política y el pensamiento verde o política libidinal. El encuentro más rico entre ambos es la prolongación que se puede hacer de los desarrollos de la conformación de la fuerza barata a partir de los pensadores franceses. “Los Cuatro Baratos” (fuerza de trabajo, alimentos, energía y materias primas) se ven organizados por el doble movimiento de desterritorialización y reterritorialización, tanto en la reproducción socio-económica como en la reproducción familiar. Lo que esto genera es que la familia quede por fuera del campo social y lo económico se

establezca como dominante. La familia es privada, convertida en materia pasiva, y el hombre es ahora entendido primeramente como sujeto social.

El último capítulo busca cerrar el libro de forma bella, al traer la música como explicación de la comunicación en la naturaleza. Una vez borrada la línea entre lo natural y lo artificial, Borghi plantea que la música no es algo exclusivo del humano. La teoría a la que busca arribar Juan Manuel Spinelli a través de diversos pensadores es que, por medio de la creación de los territorios, la tierra es artista y deja su marca, que atraviesa todo. Entre lo humano, lo animal, lo natural y lo artificial corre un flujo de fuerzas que no se saben caóticas o cósmicas. Desprenderse del mecanicismo es fundamental para transitar este capítulo que afirma la multiplicidad de mundos y la esencia musical de la naturaleza. Es nuevamente la aperturidad del animal a través de su órgano perceptivo lo que le permite luego actuar como sujeto en el mundo que lo rodea, aunque dada la multiplicidad de mundos, estamos hablando de múltiples sujetos pequeños que son, a su vez, perceptivos y actuantes. Dicho capítulo utiliza a von Uexküll para definir lo anteriormente mencionado a partir del mundo perceptible y el mundo de efectos que conforman el *Umwelt*, un mundo circundante y vivido. La relación entre el *Umwelt* y la musicalidad vuelve a estar en el centro del debate –música más bien en el sentido de lo que los pitagóricos entendían por “música pensable”–. “La música es vida; es el ensamble de los sonidos que son producidos en y por cada célula-sujeto y que conforman una melodía orgánica” (p. 169). El animal es melodía e instrumento. Para finalizar el capítulo, el autor trae a colación al *milieu* de Deleuze y Guattari que es “traducido” como *Umwelt* para marcar ciertas similitudes en el rol de

la música, pero también para marcar la diferencia entre ambos. Una vez abordado el concepto de *milieu*, Borghi vuelve a escena para explicar el territorio en Lorenz. Ya no se trata de una determinación geográfica, un espacio específico de tierra, sino que el territorio depende siempre de un animal que deja un signo reclamando ser poseedor, pero le pertenece exclusivamente a la zona. La tierra misma se expresa a través del arte natural que excede por completo a lo humano o animal.

Recorrer el camino propuesto por *Posnaturalismos* y sus distintos autores significa un compromiso no solo con la disposición de entender, sino con debates que aún permanecen abiertos y la responsabilidad de abordarlos con el entendimiento del trasfondo político de las distintas perspectivas. Pensar quién es sujeto luego del destierro del hombre blanco europeo presenta constantes cruces entre la polisemia de abordajes que esto puede recibir. Si bien el posnaturalismo es pensado generalmente desde un lado más bien derrotista o teconofóbico, esa sensación no asoma en ningún momento. La seriedad con la que se abordan los temas y la disposición a repensar una naturaleza distinta a la que fue profesada llenan al lector de ánimos por participar en la discusión. La filosofía está cambiando, el sujeto cambió, lo que se entiende por Naturaleza es insuficiente, la era geológica inclusive se ha invertido... ¿por qué no repensar entonces qué lugar ocupan los entes que nunca han sido escuchados?