

Emmanuel Biset

## Paisajes teóricos del antropoceno

**Resumen:** *En el presente artículo busco efectuar un mapeo de la reciente dirección posttextual de la teoría. Para ello, el escrito efectúa dos movimientos: en primer lugar, se establece una articulación entre el concepto de mapa cognitivo de Fredric Jameson y el de atlas de Anna Tsing. En segundo lugar, se recuperan tres indicios de los desplazamientos en las discusiones teóricas: el distanciamiento con el giro lingüístico, la crítica de la excepcionalidad humana y las discusiones en torno a la mediación kantiana. Luego de analizar los aspectos generales de un mapa de la teoría contemporánea, se indica cómo desde allí surgen ciertas discusiones políticas. En resumidas cuentas, el objetivo del texto es dar cuenta de ciertas coordenadas que permitan la orientación teórica.*

**Palabras clave:** *posttextual, posthumanismo, mediación, crítica*

**Abstract:** *In this paper, I seek to delineate the recent post-textual direction of theory. To this end, the text undertakes two key moves: firstly, it articulates a connection between Fredric Jameson's concept of cognitive map and Anna Tsing's concept of the atlas. Secondly, it identifies three indicators of shifts in theoretical discourse: the move away from the linguistic turn, the critique of human exceptionalism, and the debates surrounding Kantian mediation. After analysing the general aspects of a contemporary*

*theoretical map, it demonstrates how certain political discussions emerge from it. In short, the aim of the text is to provide an account of certain guidelines that enable theoretical orientation.*

**Keywords:** *posttextual, posthumanism, mediation, criticism*

### 1. Del mapa cognitivo al atlas teórico

En una conversación entre Bruno Latour y Dipesh Chakrabarty titulada «Conflicts of planetary proportions» del año 2020 se discute sobre cómo el tiempo y el espacio constituyen categorías metateóricas, esto es, conforman los modos de hacer teoría. Latour comienza preguntándose quién necesita filosofía de la historia y señala que eso que se llama historia se desarrollaba sobre un terreno que ha perdido su estabilidad. Para Latour, el antropoceno no es simplemente un evento que marca una ruptura histórica, es lo que desarma un modo de ordenar la historia que avanza dejando el pasado atrás. Escribe Latour:

Para entender lo que salió tan mal en el siglo XX, tenemos que comprender por qué la idea misma de avanzar *hacia* una Tierra Prometida destruyó sistemáticamente todos los intentos de orientación. Todo sucedió como si la orientación *en el tiempo* fuera tan poderosa, que rompió cualquier posibilidad de encontrar el propio camino



*en el espacio*. Es este profundo cambio de un destino basado en la historia a una exploración de lo que, a falta de un término mejor, podría llamarse geografía (en realidad *Gaiagrafía*), lo que explica el carácter más bien obsoleto de cualquier filosofía de la historia. La historicidad ha sido absorbida por la *espacialidad*; como si la filosofía de la historia hubiera sido subsumida por una extraña forma de filosofía espacial. (Latour 2020, 13)<sup>1</sup>

Esta referencia resulta central en tanto el desafío que plantearía el antropoceno no radica en una redefinición de la filosofía de la historia, sino en dar lugar a algo como una filosofía espacial. En un texto del año 2021 titulado «O passado ainda está por vir», Eduardo Viveiros de Castro y Deborah Danowski, recuperan el texto de Latour y señalan que precisamente el antropoceno pone en discusión la jerarquía entre temporalidad y espacialidad trascendentalizada por la escatología cristiana infundida en las filosofías de la historia. En este sentido, escriben «No es de extrañar, pues, que el Antropoceno reactive, en términos científicamente actualizados, una «experiencia compacta de la Tierra» (el cosmos local, la zona crítica, la simbiosis generalizada como verdad de la Vida), y que ello exija un «giro espacial» en el pensamiento» (Viveiros de Castro y Danowski 2024, 15). La exigencia de un giro espacial redefine los modos en los cuales se efectúa un ordenamiento de corrientes teóricas. Más que un ordenamiento por etapas históricas o generaciones de pensamiento, resulta necesario dar lugar a figuras del espacio.

En tal sentido, me interesa recuperar como punto de partida el concepto de «mapa cognitivo» propuesto por Fredric Jameson. Si bien ya en *Political Unconscious* (Jameson 1982), Jameson señala que el modelo central de la estética marxista en tanto discurso narrativo une la experiencia de la vida cotidiana y una cartografía propiamente cognitiva, será en *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* donde tematice la necesidad de mapas. En el último capítulo de este texto, Jameson diferencia entre dos formas de entender al posmodernismo: o bien como una opción estilística, o bien como la pauta cultural del capitalismo avanzado. En este

último sentido, es un «auténtico esfuerzo dialéctico para pensar nuestro tiempo presente dentro de la historia» (Jameson 1992, 101). Por ello, señala, es necesario dar cuenta de la mutación de la función social de la esfera cultural, es decir, pensar la expansión de la cultura a toda la vida social que destituye su autonomía y la posibilidad de la distancia crítica<sup>2</sup>. Esta expansión hace que nuestros cuerpos hayan sido despojados de coordenadas espaciales y se hayan vuelto impotentes para toda distanciaci3n.

En este marco, Jameson sostiene que es posible una nueva forma de política cultural radical inmanente al capitalismo avanzado que resalte las dimensiones pedagógicas y cognitivas del arte político y la cultura. Esta propuesta encuentra «las cuestiones espaciales como su preocupación estructural fundamental» (Jameson 1992, 113). De allí que define la nueva estética como una «estética de los mapas cognitivos». ¿Qué es un mapa cognitivo? Jameson sostiene que se trata de recuperar una teoría de la representaci3n que exceda las críticas postestructuralistas, y desde el cruce de las obras de Kevin Lynch y Louis Althusser, sostiene que un mapa cognitivo permite «al sujeto individual representarse su situaci3n en relaci3n con la totalidad amplísima y genuinamente irrepresentable constituida por el conjunto de la ciudad como un todo» (Jameson 1992, 114). Frente a la alienaci3n contemporánea entendida como la imposibilidad de construir mapas que representen la propia posici3n de los sujetos y la totalidad de la ciudad, Jameson defiende la necesidad de mapas que representen la «totalidad». La realizaci3n de mapas cognitivos exige, señala Jameson, la combinaci3n de dos cosas: datos puramente vivenciales (posici3n empírica del sujeto) y concepciones abstractas y artificiales de la totalidad geográfica.

De modo que los mapas cognitivos son un modo de repensar la teorí3a de la ideología althusseriana, en tanto la ideología «representa la relaci3n imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser 1988, 132). El mapa cognitivo es la mediaci3n entre la experiencia del sujeto y la totalidad de las relaciones de clase a escala global. Por ello, sostiene Jameson, la incapacidad de mapear socialmente es incapacitante para la experiencia

política. De allí que un nuevo arte político tiene que dar lugar a una nueva forma de representar el espacio del capital multinacional: «(...)una manera que nos permitiría recuperar nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos y nuestras posibilidades de acción y de lucha, hoy neutralizadas por nuestra doble confusión espacial y social. Si alguna vez llega a existir una forma política del posmodernismo, su vocación será la invención y el diseño de mapas cognitivos globales, tanto a escala social como espacial» (Jameson 1992, 121).

Me interesa partir con la referencia al mapeo cognitivo de Jameson por dos razones. En primer lugar, por su acento en la dimensión espacial. Según sostiene, sin mapa de la totalidad social y la posición que se ocupa no es posible ubicarse y por ende orientarse. La posibilidad de orientarse en términos políticos presupone un mapa que conjugue, como insiste, experiencia vivencial y concepciones abstractas. En segundo lugar, por su acento en la dimensión política. Su recuperación de una estética que se apoya en las dimensiones pedagógicas y cognitivas permite de algún modo definir las posibilidades de acción y de lucha. La pregunta es si en el paso del capitalismo avanzado al capitalismo fósil esta sigue siendo la tarea. O mejor, si el antropoceno produce precisamente un giro espacial en el pensamiento cuyo eje es el concepto de planetariedad, la cuestión es si es todavía posible producir mapas cognitivos<sup>3</sup>. Esta pregunta resulta central porque Jameson, aun cuando acentúa la dimensión espacial, no deja de insistir en la necesidad de «siempre historizar» como tarea de la teoría (Jameson 1982, 9).

La pregunta es entonces cómo es posible declinar la figura del mapa a la luz del giro espacial producido por el antropoceno. En este sentido, resulta de interés el movimiento desde el mapa al «atlas» tal como aparece en ciertos textos de Anna Tsing. Esta autora, en conjunto con Andrew Mathews y Nils Bubandt proponen el concepto de «Patchy anthropocene». El concepto de fragmento (patch) permite precisar la irregularidad del momento actual: «(...) una historia del «antropoceno fragmentario», es decir, de las condiciones desiguales de habitabilidad más que

humanas en paisajes cada vez más dominados por formas industriales» (Anna Lowenhaupt Tsing, Mathews, y Bubandt 2019, 186)<sup>4</sup>. El estudio fragmentario que abre la indagación de las relaciones a existentes más que humanos permite estudiar paisajes (landscape) diferenciales. De modo que Tsing nos otorga en principio dos figuras espaciales para atender a la irregularidad de una era definida como antropoceno, esto es, figuras que atiendan a una visión planetaria sin desconocer la irregularidad del proceso. La apuesta central pasa por tomar nota de los paisajes definidos como unidades de heterogeneidades compuestas por fragmentos.

Esta perspectiva va a encontrar un lugar de desarrollo específico en el proyecto colectivo Feral Atlas que precisamente pondrá en juego una forma de trabajar el antropoceno desde paisajes fragmentarios. Este proyecto digital que coordinan Anna Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, Feifei Zhou busca ir más allá de una cartografía. Para ello proponen la figura del «atlas»: «Un atlas es más que una colección de mapas. Es un compendio de puntos de vista, un manual de instrucciones iterativo que nos enseña a mirar los paisajes» (Anna L. Tsing et al. 2021). Este atlas desarrolla un conjunto de enfoques sobre el antropoceno que conjugan la heterogeneidad de perspectivas y la apertura de las mismas. Por ello, movilizan una serie de recursos, de entradas múltiples a un atlas, que redefinen lo que se entiende por conocimiento y las posibles intervenciones que existen. Para evitar entender el antropoceno como un efecto indiferenciado en toda la tierra es necesario un análisis que toma en cuenta espacios y tiempos que se dan de modo desigual: proyectos de transformación que surgen en coyunturas históricas específicas y que tienen efectos a largo plazo. Desde una creciente complejidad espacial —patch, landscape, atlas—, Tsing nos otorga una indicación no menor: resulta importante atender a las figuras con las que damos cuenta del espacio<sup>5</sup>.

Recuperando la anotación de Jameson según la cual sin mapas permanecemos desorientados, sin conocer el lugar que habitamos, sin comprender nuestro lugar en la totalidad social que habitamos, el concepto de atlas permite transformar

el modo de ordenar espacialmente las coordenadas. Ya no un mapa cognitivo de la totalidad, sino un atlas que funciona como compendio de puntos de vistas que enseña a mirar paisajes. En este compendio me interesa detenerme en un paisaje del mundo contemporáneo: el paisaje teórico. ¿Qué sucede con la teoría en la actualidad? ¿Qué fragmentos la constituyen? ¿Qué paisajes es posible observar?

## 2. El problema del lenguaje

Pensar en un atlas es asumir la heterogeneidad de paisajes, su irregularidad, esto significa en buena medida preguntarse si es posible algo como una totalidad. De hecho, sin demasiado esfuerzo se pueden rastrear una enorme cantidad de corrientes teóricas producto de la especialización de la academia. Sin embargo, un paisaje teórico no es equivalente al departamento de una academia o a un área de estudio delimitada. Aquí se trata de otra cosa, de volver a la pregunta formulada por Jameson, esto es, los indicios de una pauta cultural dominante. Indagar qué fragmentos permiten «representar» el mundo actual. Como fue tematizado en diversas ocasiones, esta preocupación por el presente ha caracterizado a lo que puede denominarse en términos genéricos la «crítica». En este marco, mi pregunta se dirige al paisaje de los lenguajes de la crítica actual y los fragmentos que la componen. Como punto de partida, entonces, los fragmentos de un paisaje. En un libro titulado *The Nonhuman Turn* Richard Grusin enumera: «La Action-Network Theory; el Giro Afectivo; los Animal Studies; la Teoría del Ensamblaje; las nuevas Ciencias del Cerebro; los Nuevos Materialismos; la New media theory; los Realismos especulativos; la Teoría de los Sistemas» (Grusin 2015, 8).

Antes de detenerme en la referencia a lo no humano, la enumeración propuesta por Grusin da cuenta de un conjunto de fragmentos (patches) en el panorama de la teoría contemporánea. Cada uno de estos desarrollos intelectuales permite reconstruir una parte que configura un paisaje. ¿Qué hace de estos fragmentos «un» paisaje? Para responder esta pregunta me interesa partir de una indicación de Claire Colebrook

en un texto dedicado a pensar la cuestión política en el antropoceno: «Cuando se propuso el Antropoceno, esta dirección posttextual de la teoría (hacia la vida o hacia un nuevo materialismo) pareció confirmarse e intensificarse» (Colebrook 2016, 112)<sup>6</sup>. El sintagma «dirección posttextual de la teoría» posibilita ingresar a un paisaje de la teoría contemporánea (Emmanuel Biset 2022). En principio este sintagma supone: una dirección como movimiento que se diferencia de otros, una referencia a la teoría que excede disciplinas estrictas y una delimitación a partir del calificativo «posttextual». Lo posttextual sería aquello que establece precisamente el lugar de una ruptura.

Para dar cuenta de su sentido, resulta pertinente recuperar otro texto de la misma Colebrook titulado «The Linguistic Turn in Continental Philosophy» en la compilación *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation* que comienza del siguiente modo: «Podemos definir al giro lingüístico, en términos generales, como el rechazo de cualquier acercamiento al significado, al valor, al sentido o a los conceptos que pudiera situarse más allá de los sistemas lingüísticos; no podríamos abordar los problemas filosóficos premodernos –la naturaleza de Dios, la libertad, o la realidad– sino a través de los vocabularios que usamos para denotar dichos términos» (Colebrook 2010, 279). De modo que el giro lingüístico da cuenta de una transformación teórica general que destituye la posibilidad de un acercamiento no mediado a cualquier problema. Para Colebrook existen en la filosofía continental dos modos de abordar el giro lingüístico: o bien la respuesta de la filosofía analítica o bien la respuesta fenomenológica. Como se repite en diversos manuales, Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger serían las fuentes de las dos tradiciones. Asimismo, Colebrook indica que la diferencia entre la tradición analítica y la continental radica en que los primeros rechazan cualquier consideración de la realidad o la verdad que pudiera estar más allá del lenguaje, mientras que los segundos prestan especial atención a los límites o el exterior del lenguaje.

Para entender la dirección posttextual, en los términos de Colebrook, resulta pertinente notar que en el texto referido después de tematizar estas dos corrientes dedica un apartado a «El

giro lingüístico después de la fenomenología». Bajo este título se ocupa ante todo de las derivas del pensamiento francés en el pliegue entre estructuralismo y postestructuralismo. Será la atención precisamente en la «estructura» lo que define el «textualismo» del giro lingüístico: «El argumento estructuralista de que el lenguaje toma la forma de un sistema de diferencias sin términos positivos tuvo una cantidad de consecuencias, que van desde la simple noción de que el significado de todo evento o experiencia depende de la totalidad de un sistema, hasta las implicaciones más radicales acerca de la naturaleza de la conciencia y el ser» (Colebrook 2010, 290). Con referencias precisas a las obras de Roland Barthes, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Luce Irigaray y Michel Foucault, Colebrook reconstruye el periplo francés en torno al lenguaje. De hecho, es recuperando a Barthes y Derrida que utiliza el término «texto»:

Barthes sostuvo un compromiso radical con la primacía del lenguaje que es intensamente antihermenéutico: uno se aproxima a un texto no para reducir los signos del lenguaje a un sentido oculto y subyacente, sino que disfruta el lenguaje como tal y lo hace abandonando felizmente cualquier noción de justificación o realización más allá del texto. El énfasis que Barthes ponía en el placer del texto no llevó sólo a una aproximación a los textos literarios y visuales que se orientaría contra la interpretación, sino que tuvo también consecuencias sobre las maneras en que la filosofía francesa fue recibida en el mundo angloparlante. Por ejemplo, conceptos de Derrida tales como «juego», «escritura» y «texto» –que se referían a las condiciones estructurales en sentido estricto, más allá del lenguaje– fueron a menudo leídos como maneras de reducir la política y la realidad al lenguaje. (Colebrook 2010, 291)

Desde las dos referencias citadas es posible circunscribir una tradición que le otorga sentido a lo postextual. Los nombres de Barthes y Derrida serán centrales en la configuración de lo que se llamará French Theory, esto es, la recepción del pensamiento francés ante todo en la

conformación de la «teoría» en la crítica literaria. Si el giro lingüístico nombre una transformación general en el campo de la filosofía, Colebrook con la referencia a lo textual delimita una tradición específica en la herencia fenomenológica (de hecho la opone explícitamente a la tradición hermenéutica que comparte la misma herencia). Lo «textual» es un modo de nombrar entonces el giro lingüístico declinado por la tradición francesa desde la lectura anglosajona. De hecho, la remanida referencia al sintagma derridiano «No hay nada fuera del texto»<sup>7</sup> será interpretado, señala Colebrook, como una «reducción» de la política y la realidad al lenguaje. Luego de mostrar el modo en que Derrida deconstruye la teoría del signo en Husserl, cuestionando la primacía de la conciencia, la existencia de un significado trascendental o su fonocentrismo, Colebrook escribe: «Esta noción de un punto en el que la diferencia entre sujeto y objeto (o entre seres humanos como animales parlantes y el mundo como materia a ser ordenada) se derrumba dominó las respuestas críticas a la exaltación fenomenológica del lenguaje como sistema que da sentido y ordena el mundo» (Colebrook 2010, 296). El textualismo en teoría es una concepción del carácter irreductible del lenguaje que lo desactiva como sistema que da sentido y ordena al mundo.

En principio, comenzar una indagación sobre los puntos de vista –los fragmentos– que definen el paisaje de la teoría contemporánea requiere una especial atención a la ruptura con la centralidad del lenguaje en dos aspectos: por un lado, frente al giro lingüístico indagar si es posible un acercamiento a conceptos, significados, a cualquier problema, más allá de atender a los sistemas lingüísticos; por otro lado, frente al textualismo de la teoría francesa preguntarse no solo por la reducción de la realidad o la política al lenguaje, sino por si la crítica a un lenguaje como sistema que ordena el mundo exaltó el trabajo con el lenguaje o abrió hacia otra cosa. De hecho, resulta pertinente para pensar los intentos del posttextualismo volver sobre la misma indicación de Colebrook: la tradición continental es aquella que presta atención a los límites o al exterior del lenguaje. En este marco, para otorgarle sentido a



lo «postextual», resulta pertinente recuperar dos movimientos tematizados por la misma autora.

En primer lugar, en un texto dedicado a pensar el estatuto de la teoría contemporánea, Colebrook escribe:

(...) no simplemente la teoría después de la indulgencia o el apogeo de la alta teoría de la década de 1980 —esos días en que podíamos darnos el lujo de pensar en textos con (algunos dicen) poca preocupación por las condiciones políticas reales— y no simplemente la teoría hoy en día, cuando nadie podría autoproclamarse como antiteórico —porque la teoría ha sido íntimamente asimilada y lo que queda se mantiene como un tigre chimuelo, el cual legitima toda clase de positivismo y moralismo—. (La evidencia de la asimilación está en todas partes: ninguna monografía de estudios literarios aparece sin una nota al pie superficial sobre un concepto teórico; ningún programa de educación superior procede sin un repaso superficial de «feminismo», «poscolonialismo» y «posestructuralismo»; a ningún estudiante de posgrado se le aconseja evitar la teoría en su conjunto). (Colebrook 2019, 45)

Esta cita clarifica un primer sentido de lo postextual que se puede denominar la «asimilación de la teoría». Por asimilación se entiende simplemente la «incorporación» de aquello que el textualismo parecía excluir: la política, la práctica, la realidad. Asimilación porque la realización de esa búsqueda continental de una exterioridad del lenguaje reincorpora todo afuera como recurso teórico. El movimiento que presenta Colebrook es idéntico al que definiría al giro lingüístico, esto es, la imposibilidad de acercarse a un «algo» en sí mismo sin referir a los sistemas lingüísticos. Sin embargo, si en lo que llama alta teoría, la imposibilidad de acercamiento no mediado a un problema o un concepto dio lugar a un lenguaje plegado sobre sí mismo, en este caso debe dar cuenta de prácticas, políticas, o realidades que nuevamente vuelven imposible o un acercamiento no mediado a un problema. Coinciden de modo paradójico la limitación del lenguaje con la exacerbación de la teoría. De hecho, Colebrook va a mostrar que existen

dos estrategias metodológicas por excelencia en la asimilación de la teoría: contextualizar y marginalizar. Ante cualquier afirmación teórica se reclama dar cuenta de las mediaciones que la constituyen: «(...) no existe el sexo en sí mismo ni la raza en sí misma ni la historia en sí misma. Esta astucia teórica contemporánea, la cual consiste en reconocer el estatus provisional de la propia posición, luego permite la atención local y minuciosa a los detalles sin ninguna consideración de los problemas, las posibilidades e imposibilidades de la lectura como tal» (Colebrook 2019, 46). El *a priori* de la teoría contemporánea, su mismo modo de ser, comienza señalando frente a cualquier universal abstracto las condiciones —las mediaciones— que la constituyen.

En segundo lugar, si el posttextualismo puede ser entendido desde la asimilación de la teoría, también resulta necesario dar cuenta de un segundo sentido: el más allá del giro lingüístico. De hecho, la cita con la que comenzaba a delinear este atlas, indicaba que la dirección postextual tenía dos lugares: hacia la vida o hacia la materia. Si en el caso anterior, la pulsión de exterioridad continental acentuaba conceptos como prácticas o políticas, en este caso se abre otra zona. El referido texto sobre el giro lingüístico finaliza con un apartado titulado «Después del giro lingüístico» donde Colebrook escribe: «Para entender este cambio reciente, dos amplias corrientes que comenzaron a finales de los '60 y '70 pueden ser consideradas: la teorización del cuerpo —largamente asociada con el pensamiento feminista— y una nueva forma de vitalismo y de vuelta a la «vida» (el giro «afectivo») —en gran parte asociado con el trabajo de Deleuze» (Colebrook 2010, 299). Resulta interesante la pequeña variación de referencias: en la primera cita lo postextual refiere a la vida o la materia (si se quiere, las corrientes neovitalistas o los nuevos materialismos), en la segunda cita lo postextual refiere a la teorización del cuerpo producida por el feminismo y a los nuevos vitalismos (o el giro afectivo) de herencia deleuziana. Más allá del giro lingüístico, el exterior del lenguaje: cuerpos, vidas, materias, afectos.

Para desarrollar estas dos tradiciones, Colebrook se detiene, por una parte, en la obra de Irigaray, entre otras, para mostrar cómo la

diferencia sexual no puede entenderse solo desde la mediación lingüística, puesto que incluso el límite entre cuerpo y sujeto hablante es una relación corporal. Por otra parte, reconstruyendo el lugar del lenguaje en la obra de Deleuze encuentra una tradición donde el lenguaje ya no es visto como el único medio que organiza y le da sentido a la vida (retornar a la vida sin mediación del lenguaje). Dicho lo cual, Colebrook establece sus reservas señalando que antes que una ruptura, «los movimientos actuales en la filosofía –tanto analíticos como continentales– que entienden estar alejándose de los abordajes centrados en el lenguaje y volviendo hacia la fenomenología del cuerpo vivo, podrían beneficiarse de los abordajes críticos del post-estructuralismo que no restringen la diferencia y las relaciones a sistemas de lenguaje» (Colebrook 2010, 308). En un texto dedicado a pensar las humanidades, Colebrook sintetiza la doble impronta desarrollada:

¿Para qué han servido los giros «posthumano», «afectivo» o «ético»? Ha habido una reacción declarada contra el supuesto lingüisticismo o narcisismo textual (también llamado idealismo lingüístico), de modo que el Dios del lenguaje está muerto, y ya no creemos más que nuestro mundo esté ordenado desde afuera por «un» sistema de lenguaje o estructura cuya decodificación sería trabajo de los críticos literarios o de los estudios culturales. Se ha producido un retorno a la vida, los cuerpos, los animales, la ecología y lo inhumano en general, como si estuviésemos una vez más liberados de la prisión de nuestra humanidad, como si dejáramos de estar distanciados del mundo y ahora pudiéramos encontrar un mundo de la vida posteórico y posthumano. Volvemos a la historia, a los contextos, a las cosas, a los cuerpos, a la vida y a la naturaleza. (Colebrook 2023)<sup>8</sup>

Las dificultades del punto de partida se puede avizorar en la gramática de esta cita: la insistencia en un retorno a algo abandonado, el condicional con el que está escrito. Como si el lenguaje hubiera sido una prisión por lo que deberíamos volver a aquello que lo excede.

### 3. El problema de lo humano

El Dios del lenguaje está muerto. Esto es lo que parece surgir en un paisaje de la teoría contemporánea con la referencia a una dirección posttextual de la teoría. Este paisaje, retomando la expresión de Tsing, es un compendio de puntos de vista. La posibilidad de un paisaje combina entonces una doble impronta: resulta necesario atender a la singularidad de cada paisaje y resulta necesario atender a la diversidad que contiene. Puesto que, incluso en la misma Colebrook, la referencias al giro lingüístico parece convocar un conjunto de problemas. La caracterización del giro lingüístico supone una diversidad irreductible. Quizás sea posible, para abordar esta diversidad, acentuar un aspecto en una expresión de la misma Colebrook: «como si estuviéramos una vez más liberados de la prisión de nuestra humanidad». Y con ello es posible volver a la cita de Grusin del inicio. Vale la pena comenzar con una cita de Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman en la introducción de una compilación dedicada al «giro especulativo» escriben:

Ha sido un lugar común dentro de la filosofía continental centrarse en el discurso, el texto, la cultura, la conciencia, el poder o las ideas como lo que constituye la realidad. Pero a pesar del cacareado antihumanismo de muchos de los pensadores identificados con estas tendencias, lo que nos ofrecen es menos una crítica del lugar de la humanidad en el mundo que una crítica menos radical del sujeto cartesiano encerrado en sí mismo. La humanidad sigue estando en el centro de estas obras, y la realidad sólo aparece en la filosofía como el correlato del pensamiento humano. (Bryant, Srnicek, y Harman 2011, 2)

Esta cita completa el cuadro trazado por Colebrook y amplía su perspectiva. Completan lo señalado por Colebrook al indicar que una dirección posttextual de la teoría surge frente (o contra) el postestructuralismo donde la «humanidad sigue estando en el centro de sus obras». Amplían porque ya no se trata sólo de recuperar ese afuera tematizado por Colebrook como vida, cuerpos, afectos o materia, sino que se declina

hacia la especulación. En el paisaje contemporáneo delimitado bajo el término posttextual se encuentran no solo los neomaterialismos, los vitalismos renovados, o el giro afectivo, sino también el realismo especulativo. Cada uno de estos nombres, aun en sus diferencias internas, da cuenta de los «patches» que configuran el paisaje de una dirección posttextual de la teoría. El referenciado libro de Grusin sostiene que se trata de pensar no solo que «nunca hemos sido humanos» sino que lo humano siempre ha coexistido, colaborado o coevolucionado con lo no-humano. Lo que caracteriza el giro no-humano es su argumentación contra el excepcionalismo humano que se expresa la mayoría de las veces bajo la forma de dualismos que producen la separación respecto de un exterior: plantas, animales, climas, objetos. Uno de los rasgos que define a este giro, sostiene, es su confrontación con el giro lingüístico o representativo que encontró en el constructivismo social su última forma.

Para Grusin es necesario trazar una genealogía de este giro en la enorme importancia formativa de dos obras publicadas en la década del 80 en el mundo anglosajón. Por un lado, el *Manifiesto for cyborgs* de Donna Haraway en 1985 introdujo una figura híbrida de humano y no-humano como crítica a cierto humanismo del feminismo socialista de finales del siglo XX. Por otro lado, *Science in action* de Bruno Latour en 1987 permitió pensar la distribución de la agencia en una red heterogénea de actantes humanos y no-humanos que hacia estallar la distinción entre naturaleza y cultura. La combinación de estas dos obras, dio lugar a importantes cambios en las teorías de los medios de comunicación donde los medios digitales participan activamente en la transformación de lo que median. En este mismo sentido, la teoría de los afectos, en una autora como Eve Sedwick o un autor como Brian Massumi, se distancian de la reducción de lo afectivo a lo lingüístico destacando la centralidad de los cuerpos. De hecho, dos cuestiones serán centrales para pensar el afecto: su inscripción en los cuerpos y su deslocalización de lo humano (Grusin 2015). Un libro de Eduardo Kohn, sintetiza en gran medida el giro que describe Grusin:

Crear un marco analítico que pueda incluir humanos y también no-humanos ha sido una preocupación central en los estudios de ciencia multiespecie o animal (ver Haraway, Mullin & Cassidy, Choy et al.) y en los estudios influenciados por Deleuze (p. ej. Bennett). Junto con estos enfoques, comparto la creencia fundamental de que la más grande contribución de las ciencias sociales –el reconocimiento y la delimitación de un dominio separado compuesto por una realidad construida socialmente– es también su mayor maldición. Asimismo, junto con ellos, considero que encontrar maneras de moverse más allá de este problema es uno de los desafíos más importantes que está enfrentando hoy el pensamiento crítico. Y he sido especialmente persuadido por la convicción de Donna Haraway de que hay algo acerca de nuestras interacciones cotidianas con otros tipos de seres vivientes que puede abrir nuevas posibilidades para relacionarnos y entendernos. (Kohn 2021, 9)

Un paisaje teórico se constituye por la reiteración de referencias. Es notable cómo las corrientes teóricas referidas por Grusin y Kohn coinciden con el diagnóstico esbozado por Colebrook. Un paisaje que cada uno busca definir de su modo, acentúa una cosa u otra, pero donde ciertos rasgos insisten: la necesidad de abrir el pensamiento hacia otra cosa que el giro lingüístico. En este caso, más que una operación teórica, insiste el modo en que la referencia al lenguaje, quizás a pensar de sí misma, se entienda como una primacía de lo humano. A pesar de sí misma porque la misma tradición referida, la teoría francesa que trabaja desde una concepción estructuralista del lenguaje, tiene como punto de partida una ruptura con el sujeto constituyente de sentido que ordenó ciertas formas de la fenomenología. Desde sus primeras formulaciones el estructuralismo fue acusado por antihumanista al descentrar el sujeto. La sola cita de autores como Althusser o Derrida da cuenta de una profunda crítica del humanismo. Sin embargo, para las corrientes teóricas referidas, estas críticas no terminaron de abrirse a otras cosas que excedan lo humano: sea animales, plantas, la vida; sean tecnologías, algoritmos, cibernéticas.



Lo que aparece una y otra vez como cuestionamiento en las perspectivas que cuestionan el humanismo es la crítica de la excepcionalidad del ser humano. Como van a referir múltiples autoras y autores, la discusión se da en el terreno de la ontología: la pregunta por lo que existe y como es caracterizado. Una ontología es un modo de distribuir lo que existe: la partición de lo que es. La discusión sobre el humanismo se dirige precisamente a señalar, desde diferentes reconstrucciones históricas, que se ha estabilizado una región del ser propiamente humana con características excepcionales. Si tal como fue referido, las obras de Haraway y Latour serán centrales para cuestionar esa partición ontológica será porque precisamente muestran la permeabilidad de los límites construidos. No sólo porque aquello que se suponía excluido de lo humano aparece en su misma definición, sino porque sus características más propias parecen propias de existentes no-humanos. Sin embargo, el primer problema es suponer un «gran divisor» ente humano y no-humano, como si el límite fuera único:

Porque en verdad poco importa, puesto que el problema, justamente el problema, contiene ya la forma de la respuesta: la forma de una Gran Partición, de un mismo gesto de exclusión que hace de la especie humana el análogo biológico del Occidente antropológico, confundiendo a todas las otras especies y todos los otros pueblos en una alteridad privativa común. En realidad, interrogarse sobre lo qué «nos» hace diferentes de los otros —otras especies y otras culturas, poco importa quiénes son «ellos» porque lo que importa es «nosotros»— es ya una respuesta. (Viveiros de Castro 2010, 19)

La cita de Viveiros de Castro resulta central porque muestra el modo en que la discusión sobre el humanismo, o lo humano, se ha traducido en los términos de una gran partición. Philippe Descola va a tematizar esto como una «gran división». Desde su reconstrucción la ontología naturalista que define a occidente debe comprenderse desde una historia de largo plazo que muestre la autonomía de la *physis* griega, la autonomía de la creación cristiana y la autonomía de la naturaleza moderna. En este desarrollo,

la naturaleza ser terminará convirtiéndose en un dominio de objetos gobernados por leyes autónomas que funciona como un telón de fondo de la arbitrariedad de las acciones humanas. Resulta central cómo la misma noción de una gran división es inmanente a una ontología naturalista que termina por definir un dualismo entre naturaleza y cultura. La cultura como un sistema de mediación con la naturaleza que la humanidad inventa, sea como técnica, lenguaje o símbolos. En este marco, el dualismo implica un monismo naturalista y un relativismo cultural: una naturaleza unificada y múltiples relaciones culturales con ella. Por ello, la diferencia siempre recae en lo cultural, la humanidad que diversifica sus relaciones con la naturaleza: la discontinuidad está en la interioridad humana y la continuidad en la exterioridad física, leyes de la materia física y diversidad de expresiones culturales de la humanidad (Descola 2021).

Recupero aquí la propuesta de Descola porque efectúa dos procedimientos centrales: por un lado, frente a las perspectivas que sitúan el problema del humanismo en la modernidad, realiza un rastreo de largo plazo que se remonta por lo menos hasta la *physis* griega; por otro lado, porque la contingencia de este dualismo no surge solo de la historicidad, se trata de una ontología entre otras. Descola le otorga espesura espacial a la historia: incluso en un mismo presente histórico existen una multiplicidad de ontologías en disputa. Ahora bien, para Descola la ontología naturalista se define por un dualismo que le otorga autonomía a la naturaleza entendida como fisicalidad regular y autonomía a la cultura entendida como diversidad cultural<sup>9</sup>. En un reciente libro de Facundo Nahuel Martín, se sostiene que este dualismo está en la base de la constitución de la «ciudadela de las humanidades» que tiene dos presupuestos: la autarquía ontológica de la sociedad y la constitución social del conocimiento de la naturaleza (Martín 2023, 31). Estos presupuestos ontológicos, han dado lugar a un método de trabajo en las teorías críticas desde dos aspectos: por una parte, una estrategia de desnaturalización (que equipara lo natural con lo rígido, lo que no se puede modificar); por otra parte, la naturaleza sería una superficie de inscripción pasiva de las operaciones de

la cultura (Martin 2023)<sup>10</sup>. Tomando como punto de partida la «cartografía filosófica incompleta» de Martin, quisiera avanzar señalando que existen en la actualidad tres respuestas posibles a la crisis de la ciudadela de las humanidades.

En primer lugar, el monismo pansiquista que encuentra dos formas: por un lado, aquellas perspectivas que destituyen el dualismo proponiendo existentes que reúnen características de lo humano y lo no-humano, esto es, posiciones que postulan algún tipo de ser (redes, ciborgs, etc.) definidos por ser híbridos, por socavar el límite purificado; por otro lado, aquellas perspectivas que funcionan como un antropomorfismo extensivo, esto es, posiciones que «extienden» atributos humanos a existentes que por definición lo portarían tal condición. Martin denomina a la primera perspectiva «monismo neutro» y ubica a autores como Donna Haraway, Bruno Latour y Jason W. Moore y denomina a la segunda perspectiva «materialismo difuso» y ubica autoras como Jane Bennett y Rosi Braidotti. En este sentido, la estrategia más recurrente es atribuir «agencia» a existentes privados de la misma, de allí la centralidad de las discusiones en torno a teorías de la acción: agencia, actantes, agenciamiento, enacción. Redes actantes, cosas que actúan, materia activa. Pero no solo ello: existe todo un campo contemporáneo que utiliza expresiones como el lenguaje de las plantas, bosques que piensan, democracia de los objetos. En cualquier caso, la operación para desactivar el dualismo es extender una supuesta característica privativa de lo humano a lo no-humano. Monismos híbridos o monismos antropomorfizantes.

El segundo lugar, el dualismo redefinido que encuentra dos formas: por un lado, perspectivas como las de Meillassoux o Brassier que serán definidas como eliminativistas, puesto que más que expandir lo humano hacia afuera, eligen limitarlo a su mínima expresión: la tarea es precisamente dar cuenta de un afuera no relacionado con lo humano (el archifósil o la extinción) (Meillassoux 2019; Brassier 2017; Shaviro 2014). El problema, para esta perspectiva, es la reducción de todo lo existente a correlato de un sujeto o del pensamiento. Por otro lado, perspectivas como las de Bhaskar, Foster o Martin, que postulan un dualismo emergentista. Desde esta perspectiva,

si bien se parte de una prioridad de la naturaleza, una especie de monismo realista, lo humano se define como un emergente específico de lo real. Este dualismo pretende solucionar los problemas de la disolución de lo humano del pansiquismo y los problemas de la restricción del eliminativismo (Martin 2023). Dualismo eliminativista o dualismo emergentista.

En tercer lugar, el pluralismo radicalizado que encuentra dos formas: por un lado, el pluralismo ontológico que vuelve a plantear la discusión sobre los modos de existencia, la apuesta en la deriva de Étienne Souriau de Isabelle Stengers o el último Latour donde precisamente para romper el dualismo no se trata de postular un monismo sino dar cuenta de una multiplicidad de existentes (Souriau 2017; Latour 2013; Stengers 2003); por otro lado, un pluralismo perspectival donde no se busca postular una nueva ontología, una clasificación de los seres que excede la ontología moderna, sino hacer del mismo ser una diferencia. En tal sentido, no se postula una nueva definición de ser y de lo modos de existencia, sino que se asume que cada mundo tiene una ontología. Esto es lo que surge, ante todo, en el giro ontológico en antropología con la referencia central de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2010; Holbraad y Pedersen 2018; de la Cadena y Blaser 2018). Si bien son posturas cercanas, la discusión se ubica en el mismo estatuto de un concepto como «ontología»: o dar lugar a una redefinición del concepto de ser o existente, o destituir cualquier definición para dar lugar al diferir inmanente al ser. Pluralismo ontológico o pluralismo perspectival.

#### 4. El problema de la mediación

Si el distanciamiento con lo humano parece configurar un aspecto que reúne buena parte de las parcelas teóricas contemporáneas, para empezar a diferenciar posibilidades me interesa volver a otro aspecto señalado por Colebrook: sea en el modo de plantear problemas, sea en la relación entre lenguaje y mundo, la cuestión parece ser la de la «mediación». Nuevamente, parece pertinente comenzar con una cita. Armen

Avanessian y Suhail Malik en una compilación titulada *Genealogies of speculation* escriben:

La pretensión principal de derrocar la base misma tanto del postestructuralismo, cuyas diversas vertientes se habían convertido para entonces en las doctrinas críticas y teóricas predominantes en las artes y las humanidades, como de la modestia autoimpuesta de la filosofía analítica al limitarse a problemas circunscritos al lenguaje y el empirismo. (...) Estos paradigmas proponen que las condiciones sociales y cognitivas del pensamiento restringen y moldean lo que puede pensarse y repudian la pretensión de que pueda haber conocimiento de lo real como tal si no es en términos de su cognición y discursos. En este sentido, proponen variantes sociales, culturales, psicosimbólicas o pragmáticas de lo que en física se denomina principio antrópico y, en filosofía, del argumento de Immanuel Kant de que el mundo tal como lo conocen los seres humanos está mediado por sus condiciones intrínsecas de conocimiento, con la consecuencia de que lo que está fuera del conocimiento humano no puede conocerse «en sí mismo». (Avanessian y Malik 2016, 1)<sup>11</sup>

Esta cita resulta pertinente en tanto desde que se acentúa la mediación la genealogía del giro lingüístico remite a una transformación filosófica precedente: el giro copernicano producido por Immanuel Kant. Sin embargo, como todo nombre propio en filosofía supone discusiones en torno a sus implicancias. Desde mi perspectiva, el estatuto del nombre de Kant puede adquirir por lo menos dos sentidos: el nombre de una configuración de la filosofía y el nombre de una forma cultural. Por un lado, desde la elaboración del diagnóstico histórico producido por Quentin Meillassoux, la filosofía posterior a Kant será caracterizada desde la definición de «correlacionismo». Según la definición dada por él mismo: «Por «correlación» entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente» (Meillassoux 2019, 29). Esto significa que desde Kant se volvió insostenible la pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de

la objetividad con independencia una de otra. Por estos motivos, la ruptura con el correlacionismo será pensada como un retorno del realismo, no ya dogmático, sino especulativo. Como señalan P.A. Fradet y T. García:

El concepto de «realismo» se refiere en este caso principalmente a los objetos que son independientes de la mente humana: sillas, árboles, tierra, fuego. Mientras que la filosofía post-kantiana ha tendido a reducir el mundo a lo que aparece en la escena de la conciencia, los realistas especulativos afirman la existencia de una realidad extrínseca y tratan de acceder a ella. En cuanto al término «especulativo», no debe confundirnos. Aunque en el lenguaje cotidiano se refiere a discursos teóricos sobre objetos abstractos, intangibles o inmateriales, tiene un significado diferente en la expresión «realismo especulativo». (García y Fradet 2016)

Ahora bien, si existe un retorno del realismo es porque, en buena medida, el correlacionismo se puede entender como un antirrealismo. Esto remite a un trabajo de L. Braver que precisamente rastrea el antirrealismo de la filosofía continental.

Braver sostiene que el objetivo de pensar el antirrealismo continental surge de la división de la filosofía contemporánea en dos tradiciones: analítica y continental. Dos tradiciones que no sólo parecen antagónicas, sino cuyo mayor problema es que no existen puentes para un diálogo posible. Para saldar este diálogo imposible, Braver busca al realizar una historia del antirrealismo para mostrar los puntos que comparten remitiendo a aquella figura de la que parten ambas tradiciones: Kant. Esto supone como punto de partida poder diferenciar realismo y antirrealismo. Recuperando las tesis de H. Putnam, Braver resume de este modo su lectura del paradigma kantiano<sup>12</sup>: «La importancia y la grandeza de Kant residen en que fue el primero en ofrecer una alternativa sistemática al realismo. Me referiré a este sistema como el paradigma kantiano. Consiste en que un único tipo de sujeto trascendental forma los componentes de la realidad que luego son conocidos de la misma manera por todos. Este paradigma reinó durante el siguiente siglo

y medio de filosofía continental» (Braver 2007, 57). El paradigma kantiano que va a reinar en la filosofía contemporánea supone profundos cambios a niveles ontológicos y epistemológicos desde que el sujeto es un organizador activo de la experiencia surge un nuevo aspecto de la realidad, denominado fenómenos, y una nueva definición de verdad, como intersubjetividad universal. Sin embargo, Kant va a conservar dos aspectos del realismo: por un lado, para asegurar la estabilidad del conocimiento organizado por el sujeto, como necesidad y universalidad, las facultades organizadoras de la experiencia tienen que ser permanentes e inmutables; por otro lado, para escapar a un idealismo absoluto que sería incoherente, plantea la realidad independiente de los noumena. Para Braver en el siglo y medio posterior en el que reinará, surgirán por lo menos dos formas de antirealismo: el paradigma kantiano que será continuado por Hegel y Nietzsche, que asumirán su imagen básica pero discutirán los restos de realismo; el paradigma heideggeriano que será continuado por Foucault y Derrida, que dará lugar a un antirrealismo que prescinde por completo del ámbito nouménico y redefine el concepto de verdad.

Por otro lado, Danowski y Viveiros de Castro escriben: «Esa inestabilidad meta-temporal se conjuga con una súbita insuficiencia del mundo —recordemos el argumento de las cinco Tierras que serían necesarias para sustentar la extensión pan-humana del nivel de consumo de energía de un ciudadano norteamericano promedio—, y genera en todos nosotros algo así como la experiencia de una descomposición del tiempo (el fin) y del espacio (el mundo), y la sorprendente degradación de las dos grandes formas condicionantes de la sensibilidad al estatuto de formas condicionadas por la acción humana. Este es uno de los sentidos, y no el menos importante, en que se puede decir que nuestro mundo está dejando de ser kantiano» (Danowski y Viveiros de Castro 2019, 34). Aquí la expresión específica que interesa pensar es «el mundo va dejando de ser kantiano», esto es, existe una adjetivación específica del mundo desde un nombre propio, un mundo kantiano que parece ir desapareciendo (Valentim 2018). ¿Qué puede significar que un mundo, el nuestro, va dejando de ser kantiano?

Primero, señalan Danowski y Viveiros de Castro, la experiencia de una descomposición del tiempo y del espacio, una inestabilidad meta-temporal y la insuficiencia del mundo. Segundo, que esto supone el paso del tiempo y el espacio como formas a priori de la sensibilidad a formas que son condicionadas por la acción humana. Y ambas cuestiones suponen el derrumbe de la idea kantiana de «mundo» (Gaston 2013).

Me interesa destacar que en este caso el nombre de Kant es doble. Es el nombre de una configuración de la filosofía, pero ya no se encuentra referida a la correlación de pensamiento y mundo, sino a la misma constitución de la idea de mundo desde cierta definición de espacio y tiempo. Tiempo y espacio tienen entonces un doble estatuto: son las formas a priori de la sensibilidad, condicionantes como refieren en relación a los fenómenos, pero también existe una configuración espacio-temporal que hace un mundo como totalidad de sentido. Espacio y tiempo parecen ser condicionantes de los fenómenos y condicionantes del mundo. Al mismo tiempo, es precisamente esa configuración la que entra en crisis cuando el tiempo presente, llamado provisoriamente antropoceno (como era geológica definida por los efectos del *anthropos* a una escala que deja marcas en la corteza terrestre), cambia cualitativamente lo que se entiende por tiempo y espacio. Dicho de otro modo, no es el mismo tiempo que se acelera o desacelera, no es el espacio que adquiere mayores o menores dimensiones, sino aquello mismo que entendemos por tiempo o por espacio se encuentra radicalmente redefinido. Esto supone, dar cuenta de una transformación histórica nombrada bajo el concepto de «antropoceno»: una dislocación radical del modo de ordenar tiempo y espacio. En este sentido, lo que está en juego no es la configuración de una filosofía correlacional, sino el antropoceno como «constitución ontológica». De hecho, para un conjunto de autores que encuentran en Alfred N. Whitehead una referencia central, el problema de la constitución ontológica moderna es la «bifurcación de la naturaleza». Se trata de pensar una configuración histórica que termine por establecer un límite purificado entre naturaleza y cultura, o entre lo humano y lo no-humano<sup>13</sup>.

En los términos desarrollados aquí es posible señalar que el paisaje de la teoría contemporánea se define por su carácter posttextual, pero que esto no implica una reducción de las diferencias entre puntos de vista. Desde la perspectiva de Colebrook, lo que unifica la tradición continental en el giro lingüístico es la búsqueda de los límites o el exterior del lenguaje. ¿A qué se refiere esta exterioridad? Esta búsqueda adquiere la forma de una paradoja: el mismo acento en el carácter irreductible del lenguaje, la imposibilidad de un «en sí» no mediado, parece llevar a una búsqueda frenética por algo que exceda esa mediación. La exterioridad puede tener, por lo menos, dos formas. Para una tradición, la imposibilidad de una referencia no mediada por el lenguaje debe remontarse a una transformación precedente en filosofía: el antirrealismo como forma hegemónica del pensamiento continental. Para otra tradición, la imposibilidad de un afuera remite a una ontología que delimita claramente los confines de lo humano, la constitución ontológica heredada de la modernidad define modos de existencia que delimitan las posibilidades de cada campo.

Al atender al problema de la mediación, y su referencia irreductible al pensamiento kantiano, se pudo identificar que su herencia acentúa o bien una cuestión epistemológica o bien una cuestión ontológica. Por ello mismo, al plantear de modo diverso la «prisión» que supone el giro lingüístico las salidas propuestas son diferentes. En todo caso, si el problema se ubica en el carácter irreductible de la mediación lingüística, las posibilidades de ir más allá de ella son dos. Por un lado, es posible «radicalizar» la mediación, es decir, mostrar que el problema es la reducción de la mediación a un esquema que remite siempre a cierto humanismo, sea el sujeto, la cultura o el lenguaje, que excluye de esta mediación existentes no-humanos. Por esto mismo, una amplia tradición, ha señalado que la ruptura con el giro lingüístico da lugar a estrategias de pensamiento que cuestionan la excepcionalidad de lo humano: la mediación puede ser extendida al resto de los existentes. Descentrar la mediación implica deslocalizar su ubicación en lo humano. Por otro lado, es posible suspender la mediación, es decir, mostrar que existe una posibilidad para

lo no-mediado, no sólo que existe algo cuya existencia no se puede entender en relación a lo humano, sino que es posible dar cuenta de ello. Esto es lo que cierta tradición va a entender como una recuperación del realismo: dar cuenta de un «absoluto». El problema de la mediación, entonces, encuentra dos soluciones posibles: o extender la mediación más allá de lo humano, o abrir hacia un pensamiento de lo no-mediado. O fin o radicalización de la mediación

## 5. De la espera temporal al habitar terrestre

La referencia a Kant parece ineludible en múltiples sentidos: no sólo porque para algunas corrientes teóricas contemporáneas es el antecedente fundamental del giro lingüístico, sino porque en buena medida los presupuestos de los lenguajes teóricos abocados a un presente histórico encuentran también su fuente en su obra. Como si se pudiera decir que el paisaje actual de la teoría se juega en modos de tramitar la herencia kantiana: crítica del correlacionismo, cuestionamiento de la bifurcación de la naturaleza, posturas ante la mediación. Para finalizar quiero volver a una preocupación señalada por Jameson al comienzo que, en buena medida, le otorga sentido a la indagación sobre los lenguajes de la crítica. Para comenzar, una cita del texto referido de Avanesian y Malik:

Esta incapacidad doctrinal y la falta de reconocimiento histórico del postestructuralismo tienen ramificaciones particularmente reveladoras para sus afirmaciones, a menudo ensayadas, de tener potencia política. A pesar del vigor y la constante invención de esta amplia escuela de teoría académica y cultural, a mediados y finales del decenio de 1990 el postestructuralismo parecía presentar un desafío práctico o político cada vez menos eficaz para la consolidación del activismo y la reorganización neoliberales durante ese mismo período (y desde entonces). Esta ineficacia e in-potencia institucional, si se puede decir así, no sólo se da a nivel del campo, ciertamente amplio y mal definido, de la «política» o la «sociedad», sino que alcanza el dominio muy



específico del sector de la educación superior y las instituciones culturales en las que el postestructuralismo se transmite principalmente en Europa occidental y, en particular, en los Estados Unidos. (Avanessian y Malik 2016, 2)

Según se señala, la hegemonía del postestructuralismo en los lenguajes de la crítica cultural se mostró impotente frente a los procesos políticos que buscaba enfrentar. De hecho, los autores señalan, fue cada vez menos eficaz frente a la consolidación y reorganización del neoliberalismo. La consolidación del neoliberalismo será correlativa a la expansión del postestructuralismo en las instituciones académicas que fueron parte fundamental de este proceso político-económico. No sólo no pudieron confrontar, sino que fueron artífices de su desarrollo. Avanessian y Malik afirman que la domesticación del postestructuralismo se debe a la «fetichización de los movimientos del 68» que ha producido por parte de la izquierda cultural una aceptación del posmodernismo, las políticas de la identidad y un giro ético que terminó por deslegitimar cualquier criterio de universalización en términos políticos. Me interesa esta perspectiva porque permite, para cerrar, retomar la pregunta planteada al comienzo por Jameson desde la cual la tarea de la teoría es romper con la confusión social y espacial recuperando nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos en vistas a la lucha política. Retomo esta cuestión porque la referencia convocada en este apartado señala explícitamente que es en vistas de las transformaciones del presente que resulta necesario destituir ciertos supuestos que orientan los lenguajes de la crítica. Como si se pudiera decir, por fidelidad a la crítica es necesario ir más allá de la crítica. En los términos planteados por Jameson es posible identificar dos aspectos con los que me interesa terminar.

En primer lugar, su acento en la idea de «confusión espacial» como ausencia de una representación del conjunto del espacio que se habita. Desde mi perspectiva, esto supone dos cuestiones: por un lado, indagar qué figura de espacio es la que constituye el mundo contemporáneo. Según indican diversas autoras y autores, ya no se trata de la ciudad, ni del Estado, ni siquiera del globo. Hoy la figura es otra: el

planeta tierra. De allí la insistencia en conceptos como la «planetariedad» o lo «terrestre». La dificultad es entonces mayor: como representarse un espacio que disloca nuestro espacio de experiencia. Por ello un atlas convoca una multiplicidad de paisajes superpuestos que no producen una totalidad sino un conjunto heterogéneo. Hoy la representación se produce en los términos de narración de paisajes. Por otro lado, la cuestión es la ruptura con una orientación ordenada por filosofías de la historia, bajo figuras como el progreso, el desarrollo, el crecimiento. ¿Qué puede un cuerpo en el espacio? ¿Qué puede un cuerpo en un espacio limitado? ¿Qué puede un cuerpo si no hay otro espacio? Si no existe otro espacio, no hay otra tierra, solo resta una pregunta: ¿Cómo habitar?

En segundo lugar, su acento en la necesidad de pensar la reconfiguración de la política. Puesto que Jameson afirma explícitamente que los mapas cognitivos están orientados hacia las posibilidades de acción y de lucha. Esto implica, por un lado, que si las coordenadas de orientación se han desplazado, los lenguajes políticos son redefinidos todo el tiempo. Resulta necesario pensar y producir lenguajes políticos a la altura del tiempo que se vive (Emanuel Biset 2023). Por otro lado, no se trata sólo de una discusión conceptual, sino de aquello que pueda ser convocado para la lucha. Una lucha sin redención, sin mesianismo, sin ninguna salvación futura. Viveiros de Castro y Danowski, en el texto con el cual empezaba, escriben «Ya no hay espera, hay espacio» (Viveiros de Castro y Danowski 2024).

## Notas

1. Jeanne Etelain ha avanzado recientemente en una sistematización del giro espacial en el marco del antropoceno (Etelain 2024).
2. Tesis desarrollada posteriormente por Mark Fisher con la categoría «realismo capitalista», esto es, «la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa» (Fisher 2017, 22). Resulta relevante recuperar este diagnóstico porque Fisher parte precisamente del libro de Jameson recuperado aquí para señalar que existen tres diferencias

- entre el realismo capitalista y el capitalismo tardío. En primer lugar, a diferencia de Jameson, Fisher sostiene que la ausencia de alternativas produce agotamiento y esterilidad política; en segundo lugar, se produce una destitución de la fe modernista como vanguardia que innova, el realismo capitalista da por hecho su triunfo sobre el modernismo en tanto es algo que puede regresar periódicamente solo como estilo estético; en tercer lugar, si el capitalismo ocupa la totalidad del horizonte de lo pensable funciona mediante la «precorporación», esto es, el modelado preventivo de los deseos. Me interesa esta referencia porque es precisamente aquello que pone en crisis el concepto de atlas: por un lado, porque no es posible ya pensar en los términos de una totalidad del «horizonte de lo pensable» en tanto hay que dar cuenta de la irregularidad de procesos existentes; por otro lado, porque como ya fue referido, en tanto figura espacial, habilita formas de la imaginación que ya no dependen del imaginario modernista (en tanto depende inequívocamente de una filosofía de la historia).
3. Eva Horn y Hannes Bergthaller han señalado que la reformulación de las escalas que trae el antropoceno trae dos figuras centrales en el marco de la teoría: el tiempo profundo (*deep time*) para el tiempo y la planetariedad (the planetary) para el espacio (Horn y Bergthaller 2020, 140-70; Hui 2020).
  4. El traductor de *Los hongos del fin del mundo* aclara: «En ecología del paisaje se emplea el término inglés patch para definir un área relativamente homogénea que se diferencia de las áreas circundantes» (Anna L. Tsing 2023, 100). En ese libro se opta por traducir patch como «parcela».
  5. En el concepto de atlas se incorpora un aspecto que resulta central en las discusiones teóricas contemporáneas: las perturbaciones de las escalas temporales y espaciales que funcionan como esquemas de orientaciones. De hecho, las autoras del Feral Atlas sostienen que las «escalas» de atención surgen de cada problema en cuestión. No existe uniformidad, magnitudes espaciales o temporales simétricas, sino un ensamblaje de efectos de escala incompatibles. Cf. (Emanuel Biset y Naranjo 2022)
  6. Braidotti escribe: «Lo que está claro es que a mediados de la década de 1990 las diferencias entre las distintas vertientes y ramas del proyecto postestructuralista eran cada vez más explícitas. La posición hegemónica adquirida por la corriente lingüística —desarrollada a través del psicoanálisis y la semiótica en un proyecto deconstructivo que conquistó intelectualmente Estados Unidos— intensificó la necesidad de términos más claros de demarcación y de definición teórica. Así, el «neomaterialismo» surge como un método, un marco conceptual y una postura política que rechaza el paradigma lingüístico, subrayando en su lugar la materialidad concreta, aunque compleja, de los cuerpos inmersos en las relaciones sociales de poder» (Braidotti 2012, 21). En un sentido cercano, Karen Barad escribe: «¿Cómo ha llegado el lenguaje a ser más digno de confianza que la materia? ¿Por qué se concede al lenguaje y a la cultura su propia agencia e historicidad mientras que la materia se considera pasiva e inmutable o, en el mejor de los casos, hereda un potencial de cambio derivado del lenguaje y la cultura? ¿Cómo se puede siquiera indagar en las condiciones materiales que nos han llevado a una inversión tan bruta de las creencias naturalistas, cuando la propia materialidad siempre se presenta dentro de un dominio lingüístico como su condición de posibilidad? Es difícil negar que el poder del lenguaje ha sido sustancial. Se podría argumentar que ha sido demasiado sustancial o, más concretamente, demasiado sustancializante» (Barad 2003, 801).
  7. Expresión utilizada en *De la gramatología*, «il n'y a pas de hors-texte», ha dado lugar a innumerables discusiones. Muchas veces omitiendo que esa misma expresión conlleva la contraria, esto es, que si no existe nada fuera del texto es porque tampoco existe un «adentro» cerrado. He trabajado el tema en otros escritos (Emmanuel Biset 2012)
  8. Me interesa pensar esa diversidad, sistematizar algunos de los problemas que convoca. Para ello, me interesa recuperar un texto de Gabriela Milone y Franca Maccioni titulado «¿Más allá del giro lingüístico?» porque desde un diagnóstico de la imaginación crítica sitúan el problema en la concepción de «signo». Escriben: «(...) asistimos a un cierto retorno de (la confianza en) las similitudes, las semejanzas, los isomorfismos entre los signos y la materia». Esta cita permite desandar la referencia de Colebrook en dos aspectos: por un lado, el problema no es el lenguaje como tal, sino una concepción de signo es la que entra en cuestión; por otro, la cuestión sigue siendo el vínculo entre los signos y la materia. Milone y Maccioni vuelven a Las palabras y las cosas de Michel Foucault para señalar que aún en la escena teórica actual se trata de volver a pensar la relación entre las palabras «y» las cosas

- desde una «conjunción disyuntiva». El problema no estaría en el abandono del signo, sino en un distanciamiento respecto de la arbitrariedad del signo en vistas a una «articulación de los signos y la materia en base a la semejanza». Esto implica un retorno de la experiencia de la «planicie», puesto que sin giro lingüístico las cosas hablan la lengua del mundo. Para entender este retorno, que también es una invención de nuevas figuras, es necesario comprender el proceso por el cual las cosas dejaron de hablar. Recuperando a Latour, Milone y Maccioni señalan que el problema es haber enmudecido al mundo donde la lengua solo podía ser entendida como operaciones humanas sobre el mundo. Si se postula cierto retorno a la prosa del mundo, resulta necesario identificar el proceso que produjo su abandono. En los términos del mismo Foucault, las cosas son enmudecidas cuando sobreviene la «representación»: el cuadro destituye las semejanzas. Sin embargo, el retorno del lenguaje para Foucault, sólo se produce en el paso del clasicismo a la modernidad mediante la separación entre lenguaje y representación: el ser del lenguaje replgado sobre sí mismo. En estos movimientos históricos lo que aparece como imposible es que la cosa produzca signo por sí misma. Sea en la época clásica de la representación, sea en la época moderna del lenguaje, se destituye la prosa del mundo: la cosa que hace signo. De allí que la pregunta de Milone y Maccioni se dirige a las estrategias contemporáneas para «reinventar» una planicie de las semejanzas, una nueva prosa del mundo. (Milone y Maccioni 2023).
9. Pablo Pachilla ha identificado dos zonas de problemas en este campo: «(...) 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» (Pachilla 2023, 44)
  10. Vale destacar que las posibilidades de exceder lo humano se produce en diversos sentidos: lo posthumano, lo transhumano, lo no-humano, lo inhumano. Cada uno de estos vocablos convoca diferentes tradiciones y apuestas conceptuales. Lo posthumano, tal como aparece en las obras de Hayles, Braidotti o Wolfe (Hayles 1999; Wolfe 2013; Braidotti 2013), se entiende como una crítica a la idea universal del hombre racional y un rechazo de la supremacía de la especie humana sobre otras. Francesca Ferrando ha sistematizado el

posthumanismo filosófico señalando que se trata de la conjugación de tres aspectos: 1) el posthumanismo como comprensión de la pluralidad de la experiencia humana; 2) el postantropocentrismo como descentramiento de lo humano respecto de lo no-humano; 3) el postdualismo como crítica a una forma rígida de definir la identidad desde dicotomías (Ferrando 2019). Lo transhumano como aparece en Nick Bostrom o Ray Kurzweil, es un proyecto de transformación radical de la condición humana mediante la tecnología (Kurzweil 2005; Bostrom 2005). Lo no-humano, como aparece en Grusin, es una crítica a la supuesta teleología del posthumanismo: un paso de lo humano a lo posthumano, una nueva etapa. Lo inhumano en Reza Negarestani remite a una ampliación del humanismo racional que redefine lo humano como jerarquía computacional (Negarestani 2024), en Claire Colebrook (en la estela de Meillassoux y Brassier) remite a una afuera no relacionado a lo humano: la extinción (Colebrook 2015). Cada una de estas tradiciones comparte la necesidad de exceder lo humano, pero al mismo tiempo definen lo humano de diverso modo. En cualquier caso, es posible remitir al problema planteado: la dificultad surge de una formulación del problema que presupone una gran partición que hace de lo humano algo unívoco.

11. La reivindicación misma del término «realismo» convoca diferentes sentidos y, ante todo, modos de definir aquello contra lo cual se confronta. Jason Ānanda Josephson Storm sostiene que quienes defienden el realismo parece convocar dos cosas: por un lado, una noción de realidad que funciona como sustituto de la cosmovisión actual de la física; por otro lado, lo real como algo independiente de la mente. En el primer caso, lo que parece estar en juego es el estatuto de las teorías científicas actuales, tal sería el caso del realismo crítico de Roy Bhaskar. En el segundo caso, el problema parece ser una realidad independiente de la mente (aunque el problema es qué significa «dependiente»: ontológicamente, causalmente, epistemológicamente). En este caso, la referencia a lo dependiente de la mente suele traducirse como «construido socialmente» y por ende la reivindicación del realismo parece ser una objeción contra el constructivismo social (Josephson 2021). La paradoja irreductible es esta: parece que en cada caso la discusión depende del sentido que se le dé a concepto como «real» o «realidad», pero planteada de ese modo

- la discusión se convierte en una discusión sobre el lenguaje, esto es, antirrealista.
12. Braver recurriendo a H. Putnam opone una serie de tesis. El realismo se define por las siguientes tesis: 1) Independencia, 2) Correspondencia, 3) Singularidad, 4) Bivalencia, 5) Pasividad. Cada una de ellas será transformada desde Kant. Jason Ānanda Josephson storm en su libro *Metamodernism* amplía las referencias en torno al realismo: «Para William Alston, “realismo” significa que «las cosas que encontramos son «independientes de la mente»». Para Michael Devitt, un “realista” piensa que “Un objeto tiene existencia objetiva, en cierto sentido, si existe y tiene como naturaleza lo que creemos, pensamos o podemos descubrir: es independiente de las actividades cognitivas de la mente” Bimal Krishna Matilal: “el realista cree que el mundo consiste en algunos objetos independientes de la mente, incluso objetos independientes del discurso”. Hilary Putnam define el primer compromiso del realismo metafísico como estar de acuerdo con la afirmación de que “El mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente”» (Josephson 2021, 32)
  13. Generalmente el problema de la bifurcación ha sido pensado como una reformulación del dualismo cartesiano entre extensión y pensamiento. Contra ello, Didier Debaise sostiene que resulta necesaria otra lectura: la bifurcación es una operación de diferenciación de la naturaleza que precede al dualismo. Es la operación que diferencia entre cualidades primarias y cualidades secundarias ya presente en John Locke (Whitehead 1968; Debaise 2022).
- Bibliografía**
- Althusser, Louis. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Avanessian, Armen, y Suhail Malik. 2016. *Genealogies of speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. London: Bloomsbury.
- Barad, Karen. 2003. «Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter». *Signs* 28 (3).
- Biset, Emanuel, ed. 2023. *Arqueologías políticas del porvenir*. Córdoba: UNC.
- Biset, Emanuel, y Isabel Naranjo. 2022. «Arqueologías del futuro». *Mediações* 27 (1).
- Biset, Emmanuel. 2012. *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*. Poliedros. Córdoba: Eduvim.
- Biset, Emmanuel. 2022. «Escena posttextual de la teoría». *Chuy*, no.12.
- Bostrom, Nick. 2005. «A History of Transhumanist Thought». *Journal of Evolution and Technology* 14 (1).
- Braidotti, Rosi. 2012. «Interview with Rosi Braidotti». En *New Materialism: Interviews & Cartographies*, editado por Rick Dolphijn y Iris van der Tuin. Michigan: Open Humanities Press.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Brassier, Ray. 2017. *Nihil desencadenado: (ilustración y extinción)*. *Materia Oscura*.
- Braver, Lee. 2007. *A thing of this world : a history of continental anti-realism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Bryant, Levi R., Srnicek, y Graham Harman. 2011. «Towards a Speculative Philosophy». En *The speculative turn*. Melbourne: re.press.
- Cadena, Marisol de la, y Mario Blaser, eds. 2018. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- Colebrook, Claire. 2010. «The linguistic turn in continental philosophy». En *The History of Continental Philosophy*, editado por Alan D: Schrift. Vol. 6. Chicago: University of Chicago Press.
- Colebrook, Claire. 2015. *Death of the PostHuman: Essays on Extinction Vol. 1*. Open Humanities Press.
- Colebrook, Claire. 2016. «What is the Anthropo-Political?». En *Twilight of the Anthropocene Idols*, editado por Claire Colebrook, Tom Cohen, y John Hillis Miller. London: Open Humanities Press.
- Colebrook, Claire. 2019. «La extinción de la teoría». *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 51, no. 146: 44-69.
- Colebrook, Claire. 2023. «Humanidades posthumanas». *Arqueologías del porvenir*. <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>.
- Danowski, Déborah, y Eduardo Viveiros de Castro. 2019. *¿Hay mundo por venir?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Descola, Philippe. 2021. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Etelain, Jeanne. 2024. «“ Un espace qui dure ” : le tournant spatial de l’Anthropocène». *Les temps qui restent*, no. 1.

- Ferrando, Francesca. 2019. *Philosophical posthumanism*. New York: Bloomsbury publishing.
- Fisher, Mark. 2017. *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- García, Tristán, y Pierre-Alexandre Fradet. 2016. «Petit panorama du réalisme spéculatif». *Spirale*, no. 255, 27-30.
- Gaston, Sean. 2013. *The concept of world from Kant to Derrida*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Grusin, Richard Arthur (1953-...). 2015. *The nonhuman turn. 21st Century studies*. Minneapolis ; University of Minnesota Press.
- Hayles, Katherine. 1999. *How We Became Posthuman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin, y Morten Axel Pedersen. 2018. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Eva, y Hannes Bergthaller. 2020. *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities. Key Issues in Environment and Sustainability*. Abingdon, Oxon: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/9780429439735>.
- Hui, Yuk. 2020. «For a planetary thinking». *E-Flux* 114.
- Jameson, Fredric. 1982. *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric. 1992. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós.
- Josephson, Jason Ānanda. 2021. *Metamodernism*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques*. Buenos Aires: Hekht.
- Kurzweil, Ray. 2005. *The singularity is near*. New York: Penguin Books.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos. Espacios del Saber*. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, Bruno. 2020. «Who needs a philosophy of history?» *Journal of the Philosophy of History* 14 (3).
- Martin, Facundo Nahuel. 2023. *Ilustración sensible*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- Meillassoux, Quentin. 2019. *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Milone, Gabriela, y Franca Maccioni. 2023. «¿Más allá del giro lingüístico?» *Chuy* 10, no. 15: 76-99.
- Negarestani, Reza. 2024. *Abducting the Outside*. New York: Urbanomic/Sequence.
- Pachilla, Pablo. 2023. «La filosofía y sus otros: antropología y biología en el debate contemporáneo». En *Posnaturalismos*, editado por Pablo Pachilla. Buenos Aires: RAGIF.
- Shavero, Steven. 2014. *The Universe of Things: On Speculative Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Souriau, Étienne. 2017. *Sobre los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Stengers, Isabelle. 2003. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- Tsing, Anna L. 2023. *Los hongos del fin del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Tsing, Anna L., Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, y Feifei Zhou. 2021. «Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene». Stanford University Press. 2021. <http://feralatlant.org>.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, Andrew S. Mathews, y Nils Bubandt. 2019. «Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20». *Curr. Anthropol. Current Anthropology* 60 (S20): S186-97.
- Valentim, Marco Antonio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas canibales*. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo, y Déborah Danowski. 2024. «El pasado aún está por venir». *Arqueologías del porvenir*. <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>
- Wolfe, Cary. 2013. *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

**Emmanuel Biset** ([emmanuel.biset@unc.edu.ar](mailto:emmanuel.biset@unc.edu.ar)) es doctor en Filosofía por la Univeristé Paris 8. Actualmente forma parte del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. Ha publicado los libros: *Violencia, justicia y política* (Eduvim, 2012) *El signo y la hiedra* (Alcion, 2013), *EL ritmo y la distancia* (Ubu, 2015). Asimismo ha compilado los libros: *Ontologías políticas* (Imago mundi, 2011), *Sujeto. Una categoría en disputa* (La cebra, 2015), *Soberanías en deconstrucción* (UNC, 2019) y *Arqueologías políticas del porvenir* (UNC, 2023).

Recibido: 8 de julio, 2024.  
Aprobado: 15 de julio, 2024.