

Il tema: Antropocene e post-antropocene

## Entre la parálisis y la acción: un punto de partida para pensar en la urgencia de continuar viviendo

### Between Paralysis and Action: A Starting Point for Thinking about the Urgency of Continuing to Live

LUCIANA ALVAREZ

*Universidad Nacional de Cuyo/Universidad de Zaragoza; CONICET*  
lalvarezbauza@gmail.com

**Abstract.** One of the possibilities of critical thinking involves dealing with the problems we face and not only diagnosing and revealing them. However, this ability to devise creative and responsible solutions to urgent matters involves a singular starting point. If we wish to create space for questions where multiple, diverse and contingent compositions arise, at many levels – from sensitive, artistic and biological to political, legal and institutional – we need to set the outlines which enable such capacity. It seems necessary to dismantle, let go and become detached from what still persists within us as metaphysical and transcendental inheritance. It is necessary to bring back some tools into play – some of them probably already known – into both the fields of intellectual thought and practices, in order to make room for the advent of the possible. In our article we will be addressing the issue regarding the term anthropocene, enabling a more complex analysis by examining it from various notions (life, nature, humanity, rationality, politics, prudence, contingency).

**Keywords:** antropocene, anthropos, norms of life, contingency, humility.

**Resumen.** Una de las posibilidades del pensamiento crítico supone no sólo diagnosticar y revelar, sino hacerse cargo de los problemas que enfrentamos. Pero, esta capacidad de componer respuestas creativas y responsables ante aquello que nos urge involucra un punto de partida singular. Si deseamos abrir espacios de pregun-

tas, en los cuales puedan germinar composiciones múltiples, variadas y contingentes, tanto a nivel sensible, artístico, biológico como político, jurídico e institucional, necesitamos situar(nos) los contornos que hacen a sus condiciones de posibilidad. Luce necesario desasirse, desapegarse, desarmarse de lo que todavía insiste en nosotros como herencia metafísica y trascendental, es necesario volver a poner en juego algunas herramientas, probablemente conocidas, en el campo del pensamiento como de las prácticas, para hacer lugar al devenir de lo posible. En nuestro artículo nos ocuparemos de hacer problema en torno de lo que el término “antropoceno” nombra, tensando los hilos desde las nociones de vida, naturaleza, humanidad, racionalidad, política, prudencia, contingencia.

**Palabras claves:** antropoceno, anthropos, normas de vida, contingencia, humildad.

## 1. El problema de las denominaciones, el problema del anthropos

Algo problemático resuena en el término mismo de *antropoceno*, y todavía más en el término *post-antropoceno*, aun cuando ambos se sostienen en alguna idea de temporalidad, buscando designar un momento y su posible final o sustitución; ambos hacen centro en la figura del viviente humano, el *anthropos*.

El modo, o los modos, en que ponemos palabra y nombre a aquello que nos acontece, forma parte –en alguna medida– del proceso por el cual hacemos mundo para nosotrxs. Y ello, no solo por ese hacerse del mundo en nosotrxs, sino por aquello que se instaura en nuestra percepción y acción. Rancière lo señala de modo exquisito en *El espectador emancipado*<sup>1</sup> cuando propone oponer al régimen de la representación el régimen de la eficacia estética. Sugiere que de acuerdo con el primero, el régimen de la representación, entre autores y lectores o espectadores (en su caso, trabaja sobre la situación de autores de una obra de arte, pero podemos probar su eficacia en el campo de las conceptualizaciones) se produce una continuidad temporal y corporal que hace que unxs se sientan directamente interpeladx por otrxs. Pero, frente a este régimen lineal, moderno y representacional, es posible oponer –de algún modo– el régimen de la eficacia estética o simplemente de la política, régimen de legibilidad en el que esa continuidad es interrumpida. De esa manera, aquello que la obra (literaria, teatral, cinematográfica, plástica, musical o cualquiera que sea su soporte y modo de expresión) emite no toca directamente a sus destinatarixs sino que, por el contrario, el régimen de la eficacia estética –o simplemente de la política– desestabiliza esa continuidad, ese sobreenten-

<sup>1</sup> Rancière, *El espectador emancipado*, 58-67.

dido entre autores y espectadores, para alojar en estxs últimxs una potencia autoral, que podría finalmente permitirnos pensar en la posibilidad de una acción en el lugar que ocupaba la mera pasividad receptiva. De esta manera, podemos pensar cómo las palabras que usamos para dar cuenta del mundo permiten hacer del mundo una u otra realidad, permiten instaurar lecturas capaces de promover sensaciones, sentimientos o acciones, aun cuando esas sensaciones y acciones no sean susceptibles de ser calculadas por anticipado. Como sea que nombremos lo que nos acontece, opera instaurando (en alguna medida) eso que la realidad va siendo, al igual que posibles prácticas que tiendan a su transformación o conservación de acuerdo al caso. Toda una politización, que concierne a la re-configuración de quienes hablan y la obediencia de aquellos a quienes sólo les cabe oír, se juega en el problema mismo del nombrar.

Pensar con Rancière nos conduce casi siempre a ese modo paradójico de la política o la politización, un modo de sustracción de la forma lineal, causal y corriente de comprender los asuntos de la política y, por qué no, del poder. Pero sobre todo, vectoriza en una dirección menos familiar las problemáticas que rozan los asuntos éticos y jurídicos. Nos permite pensar esos asuntos ensayando un desapego, o para decirlo más rancieramente: ensayando un arrancamiento, del *corset* político moderno con el que habitualmente son pensadas, tantas veces demasiado cerca de la negociación así como lejos del conflicto. Como señala Donna Haraway<sup>2</sup>, no todas las historias son buenas para contar y hacer buenas historias, o al menos para que las historias terminen mejor. Necesitamos buenos puntos de partida para llegar a algún lugar que valga la pena; para convertir el círculo, que nos lleva de un punto nuevamente al mismo punto, en una espiral o línea ondulante multiconectada. En esto pensamos cuando decimos que nuestra capacidad de componer respuestas creativas y responsables, ante aquello que nos urge, involucra un punto de partida singular. Hacer germinar composiciones múltiples, variadas y contingentes, tanto a nivel sensible, artístico, biológico como político, jurídico e institucional, requiere situar(nos) los contornos que hacen a sus condiciones de posibilidad. Parece necesario desasirse, desapegarse, desarmarse de lo que todavía insiste en nosotrxs como herencia metafísica y trascendental, es necesario volver a poner en juego algunas herramientas, probablemente conocidas, en el campo del pensamiento como de las prácticas, para hacer lugar al devenir de lo posible.

Comenzamos con Rancière para probar hacia dónde puede llevarnos la dinámica de ese pensamiento puesto en relación con otros materiales, pero sobre todo con otros pensamientos. Así llegamos, o volvemos, a

---

<sup>2</sup> Haraway, *Seguir con el problema*.

la pregunta por el término *Antropoceno* y especialmente su referencia al *anthropos*, el viviente humano.

Desde que a comienzos de los años 2000<sup>3</sup> fuera propuesto como denominación para indicar el tiempo geológico en que nos encontramos, marcado por la capacidad de los seres humanos para modificar de manera irreversible el planeta, el uso del término *Antropoceno* ha sido blanco de diversas problematizaciones. Maristella Svampa<sup>4</sup> ofrece un marco en el que hacer legibles las diversas narrativas que acompañan la creciente expansión y legitimidad del término *Antropoceno*, que apunta a la relevancia de la actividad humana en el planeta, en sus múltiples direcciones, tanto críticas como legitimadoras o celebratorias, señalando la tensión respecto de otra denominación: *Capitaloceno*, y la densidad de sentidos que cada uno de ellos alberga. Si, por un lado, la palabra *Antropoceno* parece centrarse excesivamente en lo humano, y de manera más genérica y abstracta en la humanidad, en una tendencia globalizante que otorga escasa relevancia a singularidades locales, a desigualdades regionales, nacionales, de clase, de raza y/o género; la palabra *Capitaloceno* aparece algo más elocuente respecto de la historicidad y especificidad del tipo de relaciones sociales y ambientales<sup>5</sup>, propias de un modo de producción determinado como el capitalismo pero, igualmente, parece aparejar ciertos problemas al reconducir todo diagnóstico sobre la crisis socioecológica hacia el tipo de crítica marxista. El tipo de sensibilidades que es necesario movilizar para enfrentar de algún modo los problemas vinculados al desarrollo capitalista en su fase actual, parecen requerir de nombres menos ligados a historias situadas, en las que la denuncia a los efectos destructivos del modo de producción capitalista se identifican demasiado rápido con procesos políticos totalitarios.<sup>6</sup>

En otra dirección, algunxs autores promueven la denominación de *Tecnoceno*<sup>7</sup> a fin de dar cuenta de un momento específico de la racionalidad capitalista vinculada al desarrollo tecnológico, situando el inicio de

<sup>3</sup> Si bien tomamos como punto de partida la denominación conjunta de Crutzen y Stoermer, no desconocemos que la preocupación por los efectos de la actividad humana en el planeta posee una historia bastante más larga que, algunxs autorxs (Crutzen, "Antropocene", 13; Trischler, "El Antropoceno", 42) sitúan incluso en el siglo XVIII, a medida que el proceso de industrialización fue exponiendo sus efectos materiales.

<sup>4</sup> Svampa, "Antropoceno como diagnóstico y paradigma," 34-9.

<sup>5</sup> En rigor, queremos referirnos aquí al tipo de relaciones que mantenemos con todas las dimensiones de la vida en el planeta Tierra que hacen posible a su vez la vida humana.

<sup>6</sup> Mientras escribo este artículo, en el mes de abril de 2022, tiene lugar la invasión de Ucrania por parte de Rusia que, entre una multiplicidad de cuestiones, ha permitido visualizar los modos en que continúa funcionando la identificación de cualquier crítica hacia el capitalismo e imperialismo occidental con la amenaza totalitaria.

<sup>7</sup> Seguimos en este punto el trabajo de Flavia Costa, quien a su vez refiere su uso por parte de Peter Sloterdijk.

ese periodo en torno del año 1945, con el despegue de la Era Atómica en algunos casos, así como del auge del consumo masivo de combustibles fósiles con su correlativo agotamiento de recursos energéticos disponibles en el planeta y altísimas ratios de emisión de carbono. Esta denominación, que se comprende como una especificación dentro de las consideraciones que habilita el término *capitaloceno*, atiende a las huellas que los seres humanos dejamos en el mundo como consecuencia de la “puesta en marcha de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo”<sup>8</sup>, con potencialidad de exponer no sólo a las poblaciones humanas y no humanas actuales, sino a las futuras, atendiendo la potencialidad efectiva de afectación material del planeta.

En cualquier caso, a través de estas denominaciones se busca nombrar, por un lado, una fase temporal geológica propiamente dicha, en el sentido de un nuevo tiempo en la existencia material del planeta Tierra que, a diferencia del Holoceno –correlativo al periodo de relativa estabilidad climática y atmosférica posterior a las glaciaciones en que la multiplicidad biológica pudo desplegarse junto con la vida humana– designa un periodo en que tales posibilidades se encuentran gravemente comprometidas, en virtud de actividades humanas. Por otro lado, se designa la especificidad de esta fase geológica en función de aquello que de manera significativa opera produciendo las transformaciones planetarias propias de esta fase como lo son: el cambio climático, la pérdida masiva de biodiversidad, cambios atmosféricos irreversibles, destacando en cada caso la simple acción humana, un modo de producción singular, o el desarrollo de tecnologías de alto riesgo y complejidad.

En esta ocasión no nos interesa sumar una nueva denominación alternativa a la breve lista que el pensamiento crítico ya tiene esbozada. En su lugar nos moviliza hacer problema en torno de lo que el propio término *Antropoceno* nombra, tensando los hilos desde las nociones de vida, naturaleza, humanidad, racionalidad, política, prudencia, contingencia. Buscamos, a través de este ejercicio crítico, situar los contornos de prácticas de resistencia deseables y posibles que no nos conduzcan, una vez más, a los abismos de la conciencia, la razón, o la voluntad soberana y autónoma, que parecen estar profundamente imbricadas en las consecuencias ecológicas que advertimos como letales.

## 2. Más allá del viviente humano

Uno de los ejes más polémicos de la actual crisis socioecológica vinculada al cambio climático y el nivel de presión ambiental que implican las

---

<sup>8</sup> Costa, *Tecnoceno*, 9.

actividades humanas, está relacionado con la tensión naturaleza/cultura, pero sobre todo con la pregunta por aquello que es específicamente humano y que, por lo mismo, tiende a sortear determinaciones naturales o biológicas. Pues, si bien como seres humanos nos reconocemos como vivientes, advertimos igualmente que algo en nosotros desborda lo estrictamente biológico. Toda una cantera de pensadores contemporáneos dan cuenta de algunas aristas de este problema acudiendo al término *biopolítica*, al menos a todo aquello que el problema biopolítico hace pensable. Lejos de planteos que podríamos denominar naturalistas<sup>9</sup>, para los cuales la vida constituye la base del orden político, así como de aquellos que conciben la vida (o la naturaleza) como objeto de control, regulación y transformación por parte del orden político y la actividad humana, la grilla de inteligibilidad biopolítica<sup>10</sup> produce un desplazamiento insistiendo en la inestabilidad de cada uno de estos polos: vida y política. Si hay algo que ella introduce es esta inestabilidad y fragilidad de los bordes entre vida -biológica y corporal- y política. La vida, lejos de ser el fundamento estable y transhistórico, constituye a la vez un producto artificial y transformable por procesos sociales y relaciones de poder. Del mismo modo, la política deja de ser un ámbito externo y ajeno a una naturaleza dada que debe regular. Por el contrario, se ve profundamente transformada en sus fines y objetivos a partir de tomar en cuenta que involucra a seres humanos que son al mismo tiempo sujetos de voluntad y razón, y seres vivientes. De esta manera, la “vida” no constituye el fundamento ni el objeto de la política, sino su borde: un borde que debe ser a la vez respetado y sobrepasado, en tanto la vida supone tanto una dimensión dada, a la vez que abierta a su devenir.

El término *Antropoceno* ha buscado designar las mutaciones a nivel geológico correlativas a –o derivadas de– la actividad humana en el planeta. Pero, cuando señalamos la actividad humana como centro o eje del problema de la crisis socio-ecológica actual, tendemos a buscar posibles soluciones a través de tecnologías socio-políticas que son correlativas a una concepción específica de lo humano. Algo, o mucho, de esto resuena el planteo de Haraway<sup>11</sup> cuando persiste en su incomodidad ante una denominación que parece reducir la experiencia de este mundo en ruinas, a la experiencia que hace del mundo, el ser humano como ser excepcional. La excepcionalidad supone que tanto el problema como sus posibles solu-

---

<sup>9</sup> En relación a ello queremos llamar la atención respecto del sesgo del naturalismo en el campo de la filosofía práctica, y especialmente en el campo del derecho, para los que la vida, especialmente el viviente humano, pertenecen al ámbito de la naturaleza trascendente e inmutable, que es preciso no traspasar, y por lo mismo ajena a la historia y la política.

<sup>10</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad I*; Foucault, *Defender la sociedad*; Foucault, *Seguridad, territorio, población*; Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*.

<sup>11</sup> Haraway, *Seguir con el problema*, 60.

ciones se centran en el viviente humano, desconociendo hasta qué punto la vida engloba una multiplicidad inconmensurable de formas posibles, de las cuales la vida humana constituye una –entre miles de millones– y se encuentra asimismo en permanente transformación o, como sugiere Emanuele Coccia<sup>12</sup>, en continua metamorfosis.

Comprender la imbricación profunda de lo humano con lo no humano, sea viviente o no viviente, lejos de minimizar o neutralizar la responsabilidad del *anthropos*, acudiendo a narrativas que inscriben la actual crisis socio-ecológica en el devenir inevitable del mundo, permite recuperar lo no humano como constitutivo a nosotrxs mismxs y, por lo mismo, imprescindible para la continuidad de nuestra vida en el planeta.

Necesitamos comprendernos imbricadxs en la naturaleza y los procesos biológicos para responder creativamente. Pero esto sólo es posible desde la dimensión de viviente que nos constituye, de lo contrario continuaremos respondiendo como venimos haciéndolo desde hace al menos doscientos años: desde la superioridad y excepcionalidad humana que nos ha permitido el desarrollo indiscriminado de actividades que han terminado por exponernos a nuestro propio límite como especie. En lugar de pensarnos como seres pensantes y capaces de cultura, frente a una naturaleza-objeto sometida a los designios de nuestra voluntad y razón; podríamos reconocer hasta qué punto nuestro cuerpo puede comprenderse como una porción limitada e infinita de la historia del planeta, de su suelo, su aire, su materia<sup>13</sup>, que se ha ido metamorfoseando continuamente en virtud de los procesos de las diversas especies que existen, así como de aquellas que van dándose su propia forma. Formamos parte de la vida que no existe más allá de sus infinitas determinaciones. Desde hace ya varios años Bruno Latour no ha dejado de recordarnos que no pertenecemos a la naturaleza, en el sentido de que ella no constituye un dominio que nos es extraño, del mismo modo que podemos decir que no tenemos un cuerpo, o al menos que el cuerpo no nos pertenece sino que somos seres corporales, o somos un cuerpo. De modo que la naturaleza no es, sino en su implicación con la cultura y en virtud de ello sugiere:

No intenten definir sólo la naturaleza, pues tendrán que definir también el término “cultura” (lo humano es aquello que escapa a la naturaleza: un poco, mucho, apasionadamente); no intenten definir tan sólo “cultura”, pues de inmediato necesitarán definir también el término “naturaleza” (lo humano es aquello que no puede escapar “totalmente” a los condicionamientos de la naturaleza). Lo que significa que no nos hallamos ante dominios, sino ante un solo y mismo concepto dividido en dos partes que se encuentran ligadas,

<sup>12</sup> Coccia, *Metamorfosis*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 24.

si puede decirse así, por un fuerte elástico. En la tradición occidental no se puede hablar jamás de una sin hablar de la otra: no hay otra naturaleza que esta definición de la cultura y no hay otra cultura que esta definición de la naturaleza.<sup>14</sup>

En este sentido, algunas afirmaciones de Coccia permiten movilizar esa vertiente del discurso naturalista sobre la crisis socio-ecológica al insistir en la artificialidad, o cuando menos en el carácter “no dado” de la naturaleza. Desde su particular punto de vista, las relaciones con el mundo nunca son simplemente físicas o naturales, sino necesariamente políticas. “Estar en el mundo significa, para cada especie, vivir en el espacio concebido y construido por otros. Vivir significa ocupar, invadir un espacio ajeno y negociar un espacio compartido.”<sup>15</sup> En una línea que podemos hacer resonar con los desarrollos de Canguilhem<sup>16</sup> relativos a la normatividad vital, Coccia nos recuerda que “lo que insistimos en llamar medio ambiente natural no es natural.”<sup>17</sup>

De igual manera, Canguilhem entiende que la experiencia de la vida se encuentra transida por la normatividad, pero no en el sentido de que sea necesario seguir determinadas pautas de conducta para mantenerse con vida; ni mucho menos que sea necesario seguir pautas de conducta de acuerdo a un modelo natural cuya adecuación sea deseable por sí misma. En su lugar, las normas operan en relación a la vida a través de la búsqueda de todo viviente humano por mantenerse vivo y acrecentar su potencia, y en ese sentido puede decirse que la vida es normativa: introduce cambios en la regulación de su comportamiento para perseverar en la vida.<sup>18</sup> En ese andar errante que es lo propio de la vida, la normatividad biológica establece relaciones funcionales con su medio —interno o externo— que le permiten a un individuo, singular, vivir. De modo que: entre lo normal y lo patológico no media una diferencia meramente cuantitativa —que por exceso o defecto la terapéutica médica tenderá a restablecer— sino que sólo puede reconocerse una situación de enfermedad cuando un individuo encuentra afectada su normatividad biológica. Esto es, cuando pierde capacidad para crear nuevas normas en condiciones ambientales diversas. La enfermedad —o lo patológico— carece de sentido más allá de la experiencia singular del individuo, en tanto la enfermedad no puede objetivarse más que como la experiencia de un individuo enfermo

---

<sup>14</sup> Latour, *Cara a cara con el planeta*, 29.

<sup>15</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 157.

<sup>16</sup> Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*.

<sup>17</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 159.

<sup>18</sup> Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, 61-2.

la frontera entre lo normal y lo patológico es precisa si se considera sucesivamente a un solo individuo, lo normal en condiciones dadas puede convertirse en patológico si estas condiciones cambian y el individuo se mantiene igual. Pero esta delimitación entre lo normal y lo patológico, como veremos, no puede determinarse para una totalidad de individuos.<sup>19</sup>

Si consideramos que lo propio de la vida es darse normas para reconfigurar su estabilidad fisiológica, es la normatividad, y no la normalidad, lo que caracteriza lo vital. En lugar de remitir la composición singular de un individuo a una regla deseada, ley de la naturaleza, y valorar su falta de adecuación como patológica, Canguilhem nos insta a reconocer en ella una simple norma de vida, como tal, equivalente y no jerarquizada en relación a otras composiciones igualmente singulares.

Como es propio de cualquier posición material, comprender la artificialidad de nuestro mundo como espacio vital no quiere decir que cada individuo forja su mundo propio, sino que como seres biológicos participamos junto con otros seres (cuya individualidad comienza a volverse problemática), humanos y no humanos, en su conformación. De manera que

El espacio en el cual vivimos es el producto de alguien distinto a nosotros. [...] Como el mundo es el mismo para todos y para todas las especies, cada actividad de concepción es también una actividad que difumina las fronteras, agita el mundo de las demás especies.<sup>20</sup>

Esta singular comprensión de lo vital, desprendida de toda teleología, nos anima a encontrarnos con el mundo como un espacio vital que siempre está por hacerse, pero el modo que podamos –junto a otras especies– hacernos un mundo vivible requiere de comprender hasta qué punto el mundo es un mundo compartido, un mundo en común.

Comunalidad, bajo estas coordenadas, no supone únicamente que vivimos junto a otras especies de seres en un mismo espacio, sino el hecho de que ser un viviente humano supone que somos algo más que humanos, en el sentido que somos seres multiespecie. No hay ni habrá posibilidad vital para lo humano si no hay mundo como posibilidad vital para la multiplicidad de especies que somos. En cierta manera, la crisis epidemiológica global vinculada al Covid-19, expresó con agudeza todas las contradicciones, así como los fantasmas, que subyacen a nuestra pre-concepción de lo humano. El virus quedó inscripto en nuestra legibilidad del fenómeno como un otro, absolutamente separado de nosotrxs, que circulaba amenazante nuestros espacios privados, que lograba inmiscuirse allí

<sup>19</sup> Torrano, “De la norma biológica a la norma política,” 126.

<sup>20</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 159.

donde habíamos vedado su paso. La frontera entre lo público y lo privado, lo abierto y lo cerrado, lo propio y lo ajeno, lo humano y lo no humano, se reconfiguró a la par que la crisis epidemiológica mostraba sus aristas más mortíferas. Acercarnos a la posibilidad de nuestra propia muerte nos llevó decididamente a replegarnos en nuestra supuesta excepcionalidad. Con esto no buscamos cuestionar, cuando menos en términos globales, las decisiones gubernamentales tendientes a preservar la escalada de contagios, con sus diversas y exponenciales consecuencias sociales y económicas, sino simplemente llamar la atención sobre el hecho de que nuestra respuesta corrió decidida por el perfil biopolítico –o mejor aún tanatopolítico– que anuda identidad, soberanía y guerra.<sup>21</sup> Frente a la muerte sentida en toda la entereza de su amenaza hubo demasiado poco espacio para pensar –y menos aun experimentar– modos de vivir-morir capaces de ser significados colectivamente. Más bien nos vimos constreñidxs a alguna de las diversas formas del *Sálvese quien pueda!*

De manera similar, en el contexto de crisis socio-ecológica actual, la centralidad del viviente humano resignifica todo acontecer en el mundo como parte de un proceso regido por la causalidad y la voluntad humanas sobre ese mundo que constituye objeto, o simple soporte, de su actividad. En cierta medida, recurrir al señalamiento de la actividad humana como agente distorsivo hace del mundo un absolutamente otro, mundo natural acabado y regido por sus propias reglas, respecto del cual nos cabe tomar distancia en un repliegue que suponga sustraernos de su devenir; tanto como tomar distancia salvándose quienes puedan mediante la adaptación y la exclusión, en una mera prórroga de la muerte.

Sin desconocer la enorme responsabilidad que como especie nos cabe, es igualmente cierto que el mundo se encuentra en constante transformación sin que resulte posible para los seres humanos construir o reconstruir condiciones de pleno equilibrio. En rigor, el mundo no nos pertenece, sino que simplemente estamos en el mundo, somos-con el mundo. La constante metamorfosis de lo viviente requiere mantener condiciones mínimas de transformación que hagan posible ese mismo proceso a través cual cual llegamos a ser nosotrxs mismxs por medio de la migración, el contagio, la incubación y modificación de otrxs<sup>22</sup>, sin el cual la vida misma no es posible. Esta dimensión es la que aparece en juego cuando advertimos el ritmo vertiginoso en el que se están produciendo una serie de cambios en nuestro planeta. Es en este punto en que urge reconocer, como sugie-

<sup>21</sup> Para un desarrollo más profundo de la implicaciones entre todas estas dimensiones es recomendable leer una vez más los desarrollos sobre el nudo biopolítico desplegado por Foucault en *Historia de la sexualidad I; Defender la sociedad; Seguridad, territorio, población; Nacimiento de la biopolítica*.

<sup>22</sup> Coccia, *Metamorfosis*, 48.

re Haraway, que vivimos en un mundo dañado, que vivimos entre ruinas, puesto que –como señalaba Canguilhem– estamos perdiendo nuestra potencial normatividad vital que supondría darnos normas que nos permitan mantenernos en la metamorfosis continua de la vida. Podemos entregarnos pasivamente a nuestra propia extinción o hacer algo para evitarla pero, para ello “Debe componerse un mundo común vivible pedacito a pedacito, o no se compondrá nada.”<sup>23</sup>

### 3. Una vez más: la ruina anticipada de la ciudad ordenada

Así, volvemos al comienzo de nuestro planteo: nos interesan las palabras que nos ayudan a hacer legible el mundo porque a través de ellas creamos y recreamos sensaciones y acciones capaces de mantenernos en la metamorfosis continua de la vida, que implica –como sabemos– múltiples modos de vivir-morir. En esta dirección Haraway propone pensar nuestro tiempo en el mundo acudiendo a una historia que hilvana la tentacularidad de la araña *pimoiá cthulhu* (habitante de los bosques de California) con la de los seres *chthónicos*, ese enjambre de bichos cuyo *compost* compartimos los seres humanos en el pasado, el presente y –posiblemente– el futuro. *Chthuluceno* es para Haraway el nombre de un mundo “hecho a partir de historias y prácticas multiespecies en curso de devenir-con, en tiempos que permanecen en riesgo, tiempos precarios en los que el mundo no está terminado y el cielo no ha caído todavía”.<sup>24</sup> Más allá del nombre, nos interesa hacer estallar aquello que resiste e impugna. *Chthuluceno* dice de los protagonistas de una historia que es la historia de un futuro posible para los seres humanos y no humanos en el planeta Tierra. La historia del *anthropos*, en su lugar, narra la historia de un mundo en ruinas, un mundo en riesgo a consecuencia de la excepcionalidad y la arrogancia de los seres humanos. Pero sobre todo nos interesa porque la historia del *anthropos* se alinea con prácticas y tecnologías sociales e institucionales que no sólo no nos permiten salir del problema en el que nos encontramos sino que, en buena medida, han facilitado el haber llegado hasta aquí. El humanismo, como pensamiento pero también como tecnología, descansa “sobre una concepción de ‘ser humano’ visto como ente excepcional que desde siempre estuvo llamado a trascender la naturaleza y a liberarse, negándolas, de las determinaciones que ésta le impone”.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Haraway, *Seguir con el problema*, 74.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>25</sup> Muñoz-Gonzalez, “Humanidades en tiempos del Antropoceno,” 435.

No hay naturaleza dada, no hay humanidad acabada, ni ciudad ordenada. Vivimos en un mundo por hacerse. Y repetimos: debemos componer un mundo común pedacito a pedacito, o no se compondrá nada.

En un texto reciente<sup>26</sup> advertíamos la imposibilidad de elaborar respuestas verdaderas, globales, definitivas o unilaterales para enfrentar los problemas que nos asedian. Lo hacíamos llamadxs por la pregunta sobre el saber científico y las prácticas –tanto institucionales (es decir jurídico-políticas) como no institucionales– que suelen derivarse de determinados postulados de saber. Y en esta oportunidad volvemos a encontrarnos con el mismo atolladero: no sabemos cómo hacer un mundo común vivible. Sólo sabemos que debemos hacerlo pedacito a pedacito; y que debemos hacerlo-con.

No hay norma, ley, ni racionalidad que nos indique qué debemos hacer. No hay ciudad ordenada.<sup>27</sup> Y no la hay porque los modelos institucionales con que contamos: más de cincuenta acuerdos internacionales (sea que se trate de tratados, acuerdos, convenciones, protocolos, declaraciones u otros) que tienen por objeto regular las más diversas actividades humanas a fin de preservar, conservar y/o proteger el medio ambiente se han hecho pedazos en nuestras narices, o peor aun: frente a los misiles y el crecimiento exponencial de las últimas semanas en presupuestos soberanos destinados a seguridad. No cabe duda que esos modelos se corresponden, y se explican con y por la racionalidad tecnocientífica. Responden a la pregunta ¿Qué debo hacer?, como expresión de una normatividad que ha tenido históricamente por objeto trascender la naturaleza y cancelar la política. Pero esta no es la única respuesta posible.

Nos resta la humildad, en el profundo y maloliente<sup>28</sup> sentido del término, de reconfigurar las normas de una vida común, en el sentido en que las concibe Canguilhem, que nos permitan, en cada espacio y tiempo singular, continuar viviendo. Normas producidas en cada situación estratégica, como respuesta siempre precaria y contingente. Normas *creativas* en el

<sup>26</sup> Alvarez y Jacky Rosell, “Verdad, ciencia y derecho.”

<sup>27</sup> Nos referimos al modo particular en que Rancière concibe la política como correlato de un régimen de lo sensible. La filosofía política, en general, intentaría dar propuestas de solución del conflicto político de la desigualdad mediante la instauración de procedimientos de ejercicio del poder, de distribución de ese poder, que constituyen intentos –finalmente infortunados– de denegar lo antagónico de la política. Pero lo político no puede domesticarse so pena de constituirse en mero orden policial, pues lo político surge a nivel de lo imposible, lo impensable. El litigio por las partes y sus partes no puede preconstituirse, obedece a esa tensión contingente entre la desigualdad y la igualdad. Rancière, *El desacuerdo*.

<sup>28</sup> Recuérdese que en la etimología del término humilde se encuentra humus, a su vez relativo a la tierra, que está en la tierra o vive en ella, de donde se deriva el sentido de bajeza de origen o pobreza. En rigor, refiere a la capa superficial de la tierra formado por ciertos productos de origen orgánico que viabilizan la descomposición de los animales y los vegetales muertos. Siguiendo este derrotero, Haraway, llega a hablar de humusidades en lugar de humanidades. *Seguir con el problema*, 62.

sentido de no encontrarse preestablecidas, sino en vías de establecerse en cuanto respuesta; normas *responsables* en el sentido de dirigirse a problemas y contrariedades situadas, a situaciones estratégicas, no universales ni necesariamente universalizables.

Nuestra reflexión se propone como una problematización en relación a las condiciones de posibilidad, a los puntos de partida, para hacer vivible un tiempo futuro. Desprovistos como estamos del faro iluminador de la razón, el camino a seguir se dibuja como el entrelazado experimental de miríadas de resplandores, la articulación no planificada de pedacitos de mundos vivibles. Recuperando el sentido denso que Foucault le otorga a la concepción microfísica del poder con la pretensión de escapar al relato del poder de soberanía, y el discurso jurídico que le es correlativo, es preciso no olvidar que

Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.<sup>29</sup>

Quizás, tal como lo percibe Latour, hay diversas maneras de volverse locx con la ecología.<sup>30</sup> Podemos experimentar con la idea misma de locura o sin razón. Sabemos que *locura* no es más que el nombre dado a una situación estratégica en una determinada sociedad (con sus configuraciones de tiempo y lugar), un modo preciso de apuntar el índice al borde constitutivo de la racionalidad. Recreando esos bordes, persistiendo en los problemas que convocan, haciendo que algunas locuras (que definitivamente son mejores que otras) pasen a incorporar el catálogo de nuestras razones, es que podremos ir componiendo unos pedazos con otros. No creemos que debamos ni podamos descubrir una trayectoria o un camino por el que salir de nuestro atoladero, más bien experimentando, poniendo a prueba, aliando, desuniendo y enmarañando prácticas y pensamientos, es que pueda dibujarse un futuro posible.

## Bibliografía

Alvarez, Luciana y Jacky Rosell, Emiliano. “Verdad, ciencia y Derecho. Un ejercicio de humildad.” En Bohoslavsky, J. P. (ed.), *Ciencias y pande-*

<sup>29</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 118.

<sup>30</sup> Latour, *Cara a cara con el planeta*, 27.

- mia. Una epistemología para los derechos humanos*: 154-169. La Plata: EDULP. Editorial de la Universidad Nacional de la Plata, 2022.
- Briones, Claudia; Lanata, José Luis y Monjeau, Adrián. "El futuro del Antropoceno," *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, núm. 84, 2019: 21-32. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653159>
- Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1971.
- Coccia, Emanuele. *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021.
- Costa, Flavia. *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.
- Crutzen, Paul. "The 'Antropocene.'" En Ehlers E., Krafft T. (eds.) *Earth System Science in the Anthropocene*: 13-8. Springer, Berlin, Heidelberg, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1977.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el College de France: 1975-1976*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978- 1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Libro digital, EPUB, 2017.
- Muñoz-Gonzalez, Diana María. "Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo," *Tópicos. Revista de Filosofía*, 61, 2021: 423-48. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1183>
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Svampa, Maristella. "El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur," *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 2019: 33-54. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161>
- Torrano, María Andrea. "Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política," *Revista Estudios de Epistemología*, 10, 6, 2013.
- Trischler, Helmut. "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?," *Desacatos* 54, mayo-agosto, 2017: 40-57.