


## Presentación del Dossier Arqueologías Políticas del Futuro: De la Aceleración al Antropoceno

### Dossier Presentation Political Archaeologies of the Future: From Acceleration to the Anthropocene

### Apresentação do Dossiê Arqueologias Políticas do Futuro: Da Aceleração ao Antropoceno

\*Emmanuel Biset<sup>1</sup> 

\*Isabel Cristina Naranjo Noreña<sup>2</sup> 

#### Resumen

El presente texto sostiene que la expresión *arqueologías del futuro* es un sintagma que permite explorar los cambios recientes en los lenguajes de la crítica. En vistas a ello propone tres indicios para sistematizar el pensamiento actual: provincializar el lenguaje, una crítica de los dualismos ontológicos y perturbaciones escalares.

**Palabras clave:** antropoceno; crítica; escalas.

#### Abstract

This paper argues that the expression *archaeologies of the future* is a syntagm that allows us to explore recent challenges in the languages of criticism. In view of this, it proposes three indications for systematizing current thinking: provincializing language, a critique of ontological dualisms and derangements of scale.

**Keywords:** anthropocene; critique; scales.

#### Resumo

O presente texto afirma que a expressão *arqueologias do futuro* é um sintagma que permite abordar as mudanças recentes nas linguagens da crítica. Tendo isto em consideração, propõe três indícios para sistematizar o pensamento atual: provincializar a linguagem, uma crítica dos dualismos ontológicos e perturbações escalares.

**Palavras-chave:** antropoceno; crítica; escalas.

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS/CONICET/UNC, Córdoba, Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0149-5175>.

<sup>2</sup> Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Ciencias de la Comunicación (FCC/UNC, Córdoba, Argentina). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9455-3313>.

## 1. Introducción

La expresión *arqueologías del futuro* es una expresión que explícitamente guarda una contradicción. El término arqueología, si bien en un sentido etimológico expresa la lógica (el discurso, el razonamiento) de lo antiguo (con todas las complejidades del término griego *arché*), remite a una disciplina, cuyos orígenes datan del siglo XVIII y XIX, que tiene como objetivo el estudio de civilizaciones del pasado remoto. El término arqueología parece remitir no sólo al pasado, sino al estudio de huellas de un pasado lejano, muchas veces exigiendo una hermenéutica de lo desconocido. El término futuro remite a lo que se proyecta, a las imágenes de lo que vendrá, a lo incierto alojado en el tiempo. Es imposible una arqueología del futuro, puesto que no hay huellas, restos materiales, indicios a excavar de lo que vendrá. Sin embargo, esta contradicción aloja una potencia que nos interesa desarrollar. Arqueologías del futuro nombra un trabajo paciente de excavación en los lenguajes teóricos del presente para indagar cómo nos ayudan a pensar en toda su multiplicidad los futuros posibles. Un trabajo que requiere los análisis del detalle, los rastreos minuciosos, las hermenéuticas de lo desconocido, propios de la arqueología, para indagar en las teorías presentes gemas de futuros.

La expresión *arqueologías del futuro* busca dar lugar a una investigación colectiva sobre los “lenguajes de la crítica”. Esto supone, primero, ubicarse en un campo de estudios preciso: las ciencias sociales y las humanidades críticas. Con ello nombramos una variedad de campos disciplinares (de la literatura a la antropología, de la historia a la filosofía, etc.) orientados por el intento de comprender las tramas principales del presente (la pregunta sobre “¿qué es contemporáneo?”) con el propósito de producir una transformación. Una vieja tradición que se remonta al siglo XIX cuyas indagaciones teóricas están orientadas por la necesidad de transformar las relaciones de sujeción existentes en los vínculos sociales, en los procesos de subjetivación, en el modo de tratar la naturaleza. Segundo, en el marco de las ciencias sociales y las humanidades críticas nos interesa indagar cuáles son los principales debates teóricos en la actualidad, o si se quiere, preguntar sobre cómo se han transformado los lenguajes de la crítica. Lo que conduce a intentar pensar cuáles son los rasgos generales de la escena teórica actual.

La expresión *arqueologías del futuro* nombra una exploración no cerrada. Su carácter indeterminado no es azaroso, busca expresar precisamente la dificultad para nombrar el conjunto de discusiones teóricas actuales bajo un solo término. Si uno puede reconocer bajo ciertas palabras movimientos teóricos, como *postestructuralismo* o *biopolítica*, en la actualidad no existe una única palabra que pueda mostrar en toda su complejidad los debates existentes. Sin embargo, eso no impide partir de dos indicios: por una parte, existe una efervescencia de discusiones en torno a palabras que trazan una cierta cartografía: neomaterialismo, antropoceno, aceleracionismo, especulación, giro ontológico, realismo especulativo, etc. Por otra parte, ese conjunto de palabras que aparecen reiteradamente en discusiones actuales y que resulta difícil agrupar bajo un mismo término, no deja de mostrar ciertos desplazamientos en la escena teórica actual respecto de discusiones precedentes. Cuando decimos desplazamientos estamos señalando una especie de sensación compartida sobre el agotamiento de algunos modos de proceder de la crítica. En resumidas cuentas, arqueologías del futuro busca señalar la dificultad de encontrar un solo nombre para un conjunto de discusiones en los lenguajes de la crítica contemporáneos.

Cuando se efectúa una aproximación general a los debates teóricos actuales en la crítica se encuentran dos indicios reiterados. Dos fenómenos del mundo contemporáneo que exigen una renovación de las teorías disponibles. En primer lugar, el calentamiento global o el cambio climático aparecen como problemas urgentes e ineludibles. Esto significa que no se trata de un problema entre otros, una lucha política en un conjunto más amplio, sino que es el problema que define los desafíos más acuciantes (como parece en los *extinction studies* se trata de la posibilidad de una extinción masiva de seres vivos, humanos incluidos, al corto plazo). Por ello la pregunta es: ¿qué pueden decir los lenguajes de la crítica actuales sobre la devastación ambiental? En segundo lugar, la revolución digital o la aceleración tecnológica aparecen planteando una serie de problemas irreductibles. Diferentes investigaciones muestran cómo se ha dado una aceleración creciente en la mediación tecnológica de prácticamente todas nuestras actividades (desde las relaciones laborales a los vínculos familiares). Esto ha supuesto, a su vez, que el uso de algoritmos en los macrodatos (*big data*) genera desafíos para pensar los procesos políticos y la toma de decisiones individuales. Por ello la pregunta es: ¿qué pueden decir los lenguajes de la crítica actuales sobre la revolución digital? Muchas veces pensados como fenómenos contradictorios, que convocan imaginarios opuestos, la naturaleza y la tecnología generan desafíos centrales para los lenguajes teóricos.

Si los lenguajes de la crítica buscan indagar un determinado presente, el mundo contemporáneo, para habilitar transformaciones, resulta ineludible confrontar con los desafíos que plantean la devastación ambiental y la revolución digital. Frente a esto, entendemos que en la escena teórica actual se ha producido una efervescencia creativa de perspectivas que resulta difícil, sino imposible, resumir con un mismo término. Por ello el desafío es construir una cartografía de las posiciones teóricas en la escena actual que permita mostrar la singularidad de cada aporte y ordenar los debates existentes. Asumiendo que al ser un trabajo de exploración abierto con ese evanescente asunto llamado presente se va modificando todo el tiempo. Para ello, aquí nos interesa sistematizar algunos rasgos generales que permiten ingresar a la escena teórica actual. Para ello, vamos a presentar tres consensos que desde nuestra perspectiva se reiteran en la actualidad: el distanciamiento del giro lingüístico, la crítica de los dualismos ontológicos y la perturbación de las escalas.

## 2. Provincializar el Lenguaje

La pregunta es en qué medida esta conformación de los lenguajes de la crítica posibilita o imposibilita abordar los desafíos que presentan los dos fenómenos contemporáneos señalados: la devastación ambiental y la revolución digital. ¿Es posible analizar estas cuestiones desde los lenguajes de la crítica disponibles? ¿Estos fenómenos exigen una renovación de la crítica? No es posible dar una respuesta unívoca a estas cuestiones puesto que sería necesario un análisis detallado de autores y autoras. Aun así, desde sus mismos orígenes en la tradición marxista la crítica procede a mostrar cómo ciertas categorías o teorías asumidas como dadas, universales o naturales, no son sino fruto de cierta perspectiva particular que tiene una historia específica. Al historizar aquello que se asume como dado se procede a socavar su fundamento, a volverlo contingente, y se habilitan otras posibilidades. Este modo de proceder será radicalizado cuando el giro lingüístico produzca una transformación

general de los modos de hacer teoría. Desde el momento en que el lenguaje dejó de ser un problema entre otros y se transformó en el horizonte de posibilidad de cualquier teoría, la crítica adquirió nuevos contornos. Si el enunciado básico del giro lingüístico, como señala Claire Colebrook, es aquel según el cual toda relación con uno mismo, con los otros y con el mundo está mediada lingüísticamente, el lenguaje tiene un estatuto trascendental: es la condición histórica a priori de nuestra experiencia: “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.” (COLEBROOK, 2010, p. 274). Por ello mismo, la crítica se dedica a mostrar cómo los procesos de significación sedimentados en nuestro lenguaje suponen una serie de jerarquías, exclusiones y subordinaciones que es posible cuestionar. Si nuestro mundo está definido por el lenguaje que hablamos (que heredamos y nos habla), un trabajo sobre el mismo abre a cuestionar los sentidos heredados. La crítica es solidaria y radicalizada por los aportes del giro lingüístico. Sin embargo, el giro lingüístico no será uno, puesto que dará lugar a diferentes tradiciones, inicialmente asociadas a los nombres propios de Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger (tradición analítica-pragmática, tradición continental-hermenéutica), pero donde para la crítica el estructuralismo ocupara un lugar central.

Estos señalamientos generales permiten precisar uno de los lugares de renovación de los lenguajes de la crítica: su relación con el giro lingüístico. Si el postestructuralismo será un modo de radicalizar la teoría estructuralista del lenguaje, será también un modo de contornear la posibilidad de la crítica. Nombres como Žižek, Butler o Laclau no se comprenden sino como un trabajo sobre las derivas del postestructuralismo para pensar la crítica. Ahora bien, uno de los indicios que resulta interesante pensar es cómo los lenguajes de la crítica actuales se vinculan con el giro lingüístico (y con el postestructuralismo). Resulta posible identificar allí una distancia que tiene dos rasgos posibles: o bien una distancia respecto de un modo de comprender el lenguaje, o bien una distancia respecto de la mediación lingüística como tal. Aquí vamos a tomar dos libros, distantes entre sí, que explícitamente señalan esta distancia.

El libro de Eduardo Kohn *How Forest Think* publicado en el año 2013 desde su mismo título, se podría sospechar señalando no sólo que es un antropomorfismo que atribuye un rasgo humano a los bosques, sino que toda relación con eso llamado bosque esta mediada lingüísticamente. No es posible acceder a cómo piensa un bosque sino a los sedimentos de significación desde los cuales una cultura se relaciona con ese bosque, y en todo caso es posible desnaturalizar esos significados para mostrar otros modos de vincularse con él. Frente a ello, y contra ciertos supuestos de la crítica, Kohn busca mostrar que los bosques como tales piensan, que es una especie de realidad objetiva. Para ello, comienza señalando que el encuentro con otros tipos de seres (no-humanos) nos permite abrir lo humano y en este marco es posible recuperar la semiótica de Charles Sanders Peirce. ¿Por qué? Precisamente porque permite comprender signos más allá de lo humano o cómo la vida es constitutivamente semiótica. Esto es posible desde que Peirce permite diferenciar entre signo y símbolo, esto es, el lenguaje humano es un tipo de signo que no agota los procesos semióticos. En el primer capítulo del libro, Kohn (2021) escribe un apartado titulado “Provincializar el lenguaje”, recuperando la expresión de Dipesh Chakrabarty (“Provincializar Europa”):

El contexto es un efecto de lo simbólico. Es decir, sin lo simbólico no tendríamos contextos lingüísticos, sociales, culturales o históricos tal como los entendemos. Aun así, este tipo de contexto no crea ni circunscribe completamente nuestras realidades porque también vivimos en un mundo que excede lo simbólico, y esto es algo que nuestra teoría social debe aprender a abordar. (KOHN, 2021, p. 53).

La apuesta de Kohn, según lo señalado, surge de una lectura de Peirce que muestra el carácter tríadico del signo (símbolo, índice, icono) permitiendo delimitar el ámbito del lenguaje humano. Si toda vida para Kohn está constituida como proceso semiótico, esto no significa que todo signo sea identificable con el tipo de signo específicamente humano: el símbolo. Los dominios y propiedades de lo simbólico se inscriben en un campo semántico más amplio:

Universalizamos esta distintiva inclinación humana al asumir, primero, que toda representación es algo humano y, luego, al suponer que toda representación tiene propiedades similares al lenguaje. Aquello que debería ser delimitado como algo único se vuelve la base para nuestros supuestos sobre la representación. (KOHN, 2021, p. 54).

Provincializar el lenguaje es una tarea de la teoría social, puesto que incluso fusionamos lenguaje con representación en nuestras herramientas teóricas sin mencionar explícitamente el lenguaje. En términos afirmativos, es necesario dar lugar a modos de pensamiento que no estén circunscriptos por el lenguaje, lo simbólico o lo humano. Esto supone para Kohn cuestionar la herencia estructuralista, puesto que “el tratamiento más humanista de los signos que propone Saussure” hace del lenguaje humano el modelo de todo sistema de signos. Con ello, el modo de comprender el lenguaje estructuralista heredado de Saussure que subyace a gran parte de la teoría social contemporánea se limita sólo a los signos convencionales y arbitrarios. La tarea para Kohn no es descartar la semiosis, sino abrir a un concepto de signo más amplio que permita comprender las relaciones de representación no-humanas. Ahora bien, con ello pone en cuestión una de las herramientas teóricas asumidas como irreductibles por la crítica: el carácter arbitrario y convencional de todo signo. Si esto no es así, si sólo un tipo de signos o ciertas relaciones de representación son convencionales, se abre la posibilidad de pensar, en los términos de Kohn, algo como jerarquías naturales. Existen “configuraciones de constricciones sobre la posibilidad” que cuestionan un modo del pensamiento crítico que se funda en la arbitrariedad y convencionalidad como herramientas de transformación (frente a ello es posible pensar la contingencia como “fluida eficacia de la forma”).

Si bien el libro de Kohn es un trabajo con la lingüística de Peirce en la selva amazónica ecuatoriana, construye una perspectiva amplia que indaga sobre los límites de las ciencias sociales y los desafíos políticos actuales. De un lado, desde la primera página de la introducción afirma que “la manera como nos ven otros tipos de seres importa” y reconocer esto abre la posibilidad de indagar cómo es el que el pensamiento no es un asunto exclusivamente humano. La cuestión es cómo asumir esto cambia, señala Kohn, nuestro entendimiento de la sociedad, la cultura y el mundo. Unas páginas más adelante indica que el desafío es crear un marco analítico que pueda incluir humanos y no humanos, preocupación compartida por los estudios en ciencia y tecnología, el giro animal y los estudios influenciados por Gilles Deleuze: “Junto con

estos enfoques, comparto la creencia fundamental de que la más grande contribución de las ciencias sociales –el reconocimiento y delimitación de un dominio separado compuesto por una realidad construida socialmente– es también su mayor maldición” (KOHN, 2021, p. 10). De otro lado, si este aporte no se restringe a la antropología, es también porque es un desafío político, puesto que prestar atención a cómo son posibles vínculos con existentes no humanos da lugar para Kohn a lo que Ghassan Hage llama una “alter-política”, es decir, una política afirmativa (no sólo crítica) que pueda generar un mejor nosotros, un nosotros abierto a un futuro viviente (HAGE, 2015). Con ello, la perspectiva de Kohn se inscribe en un conjunto de discusiones más amplias fundamentalmente preocupadas por el calentamiento global que indagan cómo este fenómeno exige una profunda revisión de supuestos ontológicos y posiciones políticas. Ahora bien, para lo que interesa aquí, es en este marco que se entiende la necesidad de “provincializar el lenguaje” para abrir las ciencias sociales y las humanidades hacia una comprensión diferente de la vida, de cómo piensa la vida.

Un libro más reciente, escrito en julio de 2019, titulado *Terraforming*, de Benjamin Bratton, comienza con la misma preocupación: “[...] las inminentes consecuencias ecológicas de lo que se ha denominado antropoceno sugieren que, en las próximas décadas, necesitaremos terraformar la Tierra si queremos que siga siendo una anfitriona viable para sus propias formas de vida” (BRATTON, 2021, p. 19). La preocupación general parece cercana a la de Kohn, aunque la apuesta teórica y política diverge considerablemente. En este caso se trata de una apuesta que busca pensar de otro modo la planetariedad desde una concepción de “diseño” que permita una terraformación del planeta. Como señala Bratton, más que reforzar la idea de naturaleza (o de existentes más allá de lo humano), reclamar lo artificial como aquello que puede mitigar el cambio climático. Resume su propuesta:

Un urbanismo que sea proplanificación, proartificial, anticolapso, prouniversalista, anti-antitotalidad, promaterialista, anti-antileviatán, antimitología y prodistribución igualitaria. Parte de un conjunto distinto de hipótesis: el planeta es artificialmente sintiente; la mitigación del colapso climático y la automatización ubicua pueden converger; el concepto de «cambio climático» es un logro epistemológico de la computación a escala planetaria; la automatización es un principio general que rige el funcionamiento de los ecosistemas; es probable que los cambios necesarios en la geotecnología precedan a los cambios necesarios en la geopolítica (BRATTON, 2021, p. 21).

Bratton, que en cierta medida se inscribe en las perspectivas abiertas por el aceleracionismo de izquierda, escribe un “manifiesto” (que es también la configuración institucional del Strelka Institute) asumiendo que sólo un plan artificial que vuelva a terraformar el planeta sirve como respuesta al cambio climático. El compromiso con lo artificial, señala Bratton, supone un giro ontológico no centrado en la multiplicidad de existentes en eso llamado previamente naturaleza, sino que estamos en “un mundo material que actúa sobre sí mismo en patrones inteligentes regulares”. Por ello se trata de diseñar una planetariedad artificial viable, lo que implica redefinir lo político en función de sus condiciones técnicas de posibilidad. Ahora bien, este manifiesto es una crítica de la cultura como un bien único en sí mismo y una apuesta por la automatización como un modo de codificar la acción y la abstracción mediante cuerpos vivos y medios no vivos. Esta crítica es también un claro distanciamiento de las consecuencias del giro lingüístico en su versión textualista:

Los proyectos para los cuales la representación del mundo da lugar al mundo más que a la inversa, o que consideran que la coplanetariedad de organismos, máquinas y ecologías son en realidad personajes de un gran «Texto» en disputa, son una expresión ineficaz del animismo primermundista del siglo XXI. No puedo evitar preguntarme si las secuelas del postestructuralismo han obstaculizado la forma en que las humanidades abordan la planetariedad hoy en día; y, si es así, ¿cómo podemos deshacer esto? (BRATTON, 2021, p. 61).

La tarea, explícitamente formulada por Bratton (2021, p. 62), es deshacer los obstáculos producidos por el postestructuralismo: “¿Es esta otra forma en que la autoestima de la ahora convaleciente generación del 68 se niega a retirarse de una vez y dejarnos arreglar el desastre que provocaron?”. De hecho, el apartado de esta crítica frontal se titula “(Casi) todo está fuera del texto”, donde la alusión a Jacques Derrida es obvia, y donde se vincula de modo directo una limitación teórica con una consecuencia política. Si bien es un tanto apresurado, por no decir problemático, vincular una corriente teórica con consecuencias políticas explícitas, aquí sirve lo de Bratton para indicar esa necesidad en los lenguajes de la crítica actuales de escapar de las supuestas limitaciones del giro lingüístico. Sería posible, como en cualquier discusión teórica, establecer pormenorizadas observaciones, reclamar análisis puntuales, discutir enunciados veloces. No se trata aquí de eso, sino simplemente de señalar un desplazamiento, tomar nota de cierto cansancio con lo que parecen ser hábitos consolidados de la crítica fundada por la versión postestructuralista del giro lingüístico. La renovación de los lenguajes de la crítica parece estar vinculada a un distanciamiento con el giro lingüístico y específicamente su versión postestructuralista. Colebrook (2010, p. 299) escribe: “La teoría reciente da cuenta de un retorno a la vida y a los sistemas vivientes, lo cual se ha hecho con la sensación de haber llegado al fin del paradigma lingüístico o del giro lingüístico.”

La revisión de los supuestos del giro lingüístico, en los autores analizados, parece dirigirse o bien a pensar cómo los existentes no-humanos entran en las ciencias sociales o bien a indagar cómo una artificialidad planificada puede dar lugar a una terraformación. Si los problemas vinculados al calentamiento global o la revolución digital parecen vincularse con estas afirmaciones, la cuestión es cómo estas observaciones suponen una transformación del método de la crítica. Los lenguajes de la crítica parecen muchas veces asentados en cierto culturalismo, esto es, se construye un modo de proceder fundado en situar los sentidos sedimentados por una tradición cultural en las relaciones con uno mismo, con los otros y con el mundo. Las concepciones naturalizadas o los sentidos asumidos como dados pueden ser revisados porque se muestra su carácter contingente (desde marcas históricas, coloniales, de género, etc.). El culturalismo de la crítica asume en última instancia una ontología dualista, donde cultura nombre el conjunto de significados construidos históricamente (y que por ello pueden ser deconstruidos) frente a un orden de lo dado, la realidad o la naturaleza. De hecho, la radicalización de esta perspectiva parece conducir en ciertos casos a una culturización de la naturaleza (una afirmación del tipo: “la naturaleza no existe, existen procesos históricos de naturalización o desnaturalización”), lo que no es sino una incorporación que extiende los atributos de una zona a la otra. En un debate dedicado a pensar si “ontología” es otro nombre de “cultura” para la antropología (discutiendo la novedad del giro ontológico en antropología), Martin Holbraad defiende el antagonismo entre los dos términos:

[...] podemos observar que los llamados «constructivistas sociales» (también conocidos como posmodernos, relativistas, etc.), que generalmente no soportan dualismos de ningún tipo, son posiblemente los más extremos en este sentido. Para ellos *todo lo que hay* son puntos de vista diferentes: puntos de vista sobre puntos de vista, representaciones de representaciones, cultura al cuadrado, naturaleza desvanecida. Pero esta supuesta refutación del llamado «cartesianismo» no hace sino magnificar la premisa básica del dualismo, según la cual la alteridad sólo puede entenderse como una divergencia entre representaciones contrastadas de la realidad (CARRITHERS *et al.*, 2010, p. 182).

Esto nos conduce al segundo punto que quisiéramos precisar aquí como rasgo de una arqueología del futuro: la revisión de ciertos dualismos ontológicos.

### 3. Crítica de los Dualismos Ontológicos

La tradición crítica desde por lo menos ciertos textos de Karl Marx se dedica a revisar ciertas categorías universales mostrando cómo dependen de ciertas coordenadas histórico-ideológicas específicas. Analizando, por ejemplo, cómo ciertos derechos mentados como naturales o humanos no son sino expresión del derecho burgués surgido con el capitalismo. Esta revisión de universalismos será radicalizada desde los aportes de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Sea como genealogía de la moral, sea como destrucción de la tradición metafísica, darán lugar a una profunda sospecha sobre los sedimentos culturales y las formaciones teóricas heredadas. Una sospecha que habilita un método de socavamiento que se remonta a la antigüedad griega. Estos dos autores, junto con Sigmund Freud, serán centrales para las modalidades de la crítica construidas alrededor de los años 60 en el pensamiento francés. Las lecturas por parte de la izquierda teórica de estos pensadores alemanes permitirán realizar una deconstrucción de la tradición occidental mostrando las jerarquías, clasificaciones, dicotomías, exclusiones, que la constituyen. Este señalamiento resulta central aquí puesto que los lenguajes de la crítica actuales tienen una relación paradójica con esta tradición: por un lado, gran parte de los aportes de los lenguajes teóricos actuales surge de la revisión crítica de dos dualismos ontológicos consolidados en nuestras teorías y prácticas, nos referimos a las oposiciones entre naturaleza y cultura y entre humano y no-humano; por otro lado, esta misma crítica de los dualismos heredados en su radicalización llevará a un cuestionamiento de los “pensamientos de la sospecha” que surgen en el pensamiento francés contemporáneo. Como si se pudiera decir, al mismo tiempo, que la teoría actual surge de una radicalización de la sospecha y de un abandono de la misma.

Nos interesa avanzar en una exposición de estos dos aspectos. Ante todo para señalar que si existe un consenso común en los nuevos lenguajes de la crítica surge de la necesidad de romper con estos dos dualismos. La oposición entre naturaleza y cultura, que es la constitución de dos regiones ontológicas con características específicas, es cuestionada en diversas disciplinas, desde la antropología a la tecnología. La distinción entre lo humano y lo no-humano, que supone la demarcación de fronteras estables entre tipos de existentes diferentes, también será cuestionada dando lugar a lo que se ha llamado posthumanismo. Un extraordinario libro de Ana L. Tsing, titulado *The Mushroom at the End of the World*, comienza del siguiente modo:



Desde la Ilustración, los filósofos occidentales nos han mostrado una Naturaleza grandiosa y universal, pero a la vez pasiva y mecánica. La Naturaleza era un telón de fondo y un recurso para la intencionalidad moral del Hombre, que podía domesticarla y dominarla. Se dejaba a los fabulistas, incluidos los narradores no occidentales y “ajenos a la civilización”, la tarea de recordarnos las alegres actividades de todos los seres, humanos y no humanos. Varias cosas han venido a socavar esta división del trabajo (TSING, 2021, p. 5).

En esta cita de Tsing se encuentran algunos indicios centrales para abrir el problema de cómo socavar esta división del trabajo entre Naturaleza y Humanidad. Ante todo, porque comienza con una precisión histórica que ubica esta oposición en la modernidad, específicamente en la Ilustración. Luego, porque la sitúa geográficamente respecto de pueblos no occidentales o supuestamente no civilizados donde la misma no funciona. Por último, porque la referencia a lo occidental es también una referencia histórica de más largo alcance. No resulta menor que Tsing se inscriba en el campo de la antropología, pues será un lugar privilegiado para efectuar la revisión de la oposición entre naturaleza y cultura. Y ello porque es una disciplina en buena medida constituida por esa oposición, desde sus antecedente remotos en Jean-Jacques Rousseau el límite entre naturaleza y cultura ha estado presente en los desarrollos de la antropología. Quizás por esa misma constitución desde este dualismo, y por la atención a aquellos pueblos donde no funciona, será un lugar central para revisar la misma. Nos interesa recuperar aquí dos indicios teóricos. En primer lugar, Bruno Latour desde una antropología de los modernos, esto es, realizando un trabajo de campo en laboratorios científicos occidentales (la ciencia como lugar privilegiado, paradigma, de la civilización occidental), comenzará a cuestionar los supuestos que ordenan el mundo en dos regiones ontológicas opuestas. En su famoso *Nous n'avons jamais été modernes* desarrolla una tesis histórica compuesta de dos movimientos opuestos: la modernidad como el momento donde proliferan existentes híbridos, pero también la modernidad como el momento de purificación que imposibilita lo híbrido. De un lado, tenemos la proliferación de existentes que son híbridos de naturaleza y cultura, de humano y no humano (y un laboratorio es por excelencia eso, humanos, aparatos, teorías, animales), pero al mismo tiempo la necesidad de purificar esa hibridez marcando dos zonas con características claramente diferentes:

La hipótesis de este ensayo [...] es que la palabra “moderno” designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas, aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por «traducción», mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura. El segundo, por «purificación», crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro. (LATOURE, 1993, p. 28):

En la perspectiva de Latour, estos dos procesos opuestos funcionan como hipótesis histórica, puesto que la ubica en la modernidad (a pesar de que es necesario distinguir entre modernidad y modernos), y muestra las limitaciones existentes para realizar una antropología de nosotros mismos. Una proliferación de existentes híbridos que no podemos pensar por las prácticas de purificación que nos atraviesan (y que constituyen también un armazón institucional). Esta imposibilidad se encuentra en Latour también en la oposición entre política y ciencia, o si se quiere entre el mundo

natural cuyo estudio le pertenece a las ciencias naturales o exactas y el mundo social cuyo estudio le pertenece a las ciencias sociales o las humanidades. Esto significa, a su vez, que no es posible una política más allá de lo humano, puesto que por principio aparecen excluidos de acción (o libertad):

[...] a la ciencia le corresponde la representación de los no humanos pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; a la política le corresponde la representación de los ciudadanos pero le está prohibido tener una relación cualquiera con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología (LATOURE, 1993, p. 53).

La perspectiva de Latour es, a la vez, teórica y política. Teórica porque avanza hacia la necesidad de construir una teoría que pueda dar cuenta de los existentes híbridos, o de las mediaciones que reordenan los modos de existentes (Teoría Actor-Red). Política porque apuesta por avanzar hacia una política más allá de lo humano, lo que tempranamente llamará un “parlamento de las cosas”, y que luego le permitirá pensar la composición de un mundo común entre existentes humanos y no humanos. La referencia a Latour aquí no es menor, puesto que será una referencia muy presente en los nuevos lenguajes de la crítica. Incluso para establecer una diferencia, o construir una posición distante de sus planteamientos, su señalamiento sobre la Constitución Moderna es una y otra vez recuperada.

En segundo lugar, Philippe Descola desde una antropología de pueblos no occidentales propone pensar en términos de ontologías que excedan la oposición naturaleza y cultura. Desde el comienzo de su libro *Par-delà nature et culture* ubica también en coordenadas históricas (“unos decenios después de la muerte de Montaigne”) el surgimiento de una cosmología dualista compuesta de una naturaleza muda e impersonal y una humanidad que interpretaba, una cosmología que escamotea su etnocentrismo al pensarse como universal. Si bien se consolida en la modernidad, Descola muestra que “la gran división” surge de una larga historia que tiene como antecedentes principales la autonomía de la *physis* desarrollada en la Grecia clásica y sistematizada por Aristóteles y la autonomía de la creación que surge de la tradición cristiana. Desde esta tradición es que se va a constituir la cosmología que consagra la gran división como autonomía de la naturaleza y autonomía de la cultura:

El dualismo del individuo y el mundo resulta entonces irreversible, piedra angular de una cosmología en la que se encuentran frente a frente las cosas sometidas a leyes y el pensamiento que las organiza en conjuntos significantes, el cuerpo convertido en mecanismo y el alma que lo rige según la intención divina, la naturaleza despojada de sus prodigios y ofrecida al niño rey que, al desmontar sus engranajes, se emancipa de ella y la somete a sus fines. (DESCOLA, 2021, p. 109).

Esta cosmología habilita pensar las diferencias como “diversidad cultural”, esto es, está constituida por un monismo naturalista frente a una relatividad cultural. Esto supone la coexistencia de dos campos de fenómenos accesibles según conocimientos distintos. Dos tipos de realidad en la que hay que pensar su interdependencia. Frente a ello, no sólo es necesario mostrar mediante análisis históricos que la oposición entre la naturaleza y la cultura no es universal, sino crear un nuevo campo analítico fundado en diversas ontologías entendidas como esquemas generales que permiten la objetivación del mundo y de los otros. Desde aquí se entiende aquello señalado por Holbraad: el

antagonismo entre cultura y ontología. Puesto que pensar la diferencia en términos de diversidad cultural es subsidiario de una sola ontología que opone naturaleza y cultura. Las diferencias no son culturales, son ontológicas. El dualismo entre naturaleza y cultura pertenece solo a una “ontología naturalista” en los términos de Descola. La ontología naturalista, escribe, “[puede] definirse por una continuidad de la fisicalidad de las entidades del mundo y una discontinuidad de sus interioridades” (DESCOLA, 2021, p. 261). En esta ontología, la diferencia entre los humanos y los no-humanos radica en que los primeros tendrían conciencia reflexiva, subjetividad, capacidad de significar mediante el lenguaje el mundo, y ello permite pensar sus diferencias, la discontinuidad como la forma de la diversidad cultural. Y esto tiene ineludibles consecuencias prácticas (éticas y políticas):

En la ideología moderna, la discontinuidad de los humanos frente a los otros existentes es producto, en efecto, de una concepción de su interioridad como doblemente subjetiva: la conciencia de sí hace la subjetividad, la subjetividad permite la autonomía moral, la autonomía moral funda la responsabilidad y la libertad, que son los atributos del sujeto en cuanto individuo portador de derechos y deberes con respecto a la comunidad de sus iguales. Tradicionalmente definidos como desprovistos de esas propiedades, los animales y las plantas están, por lo tanto, excluidos de la vida cívica; no es posible entablar con ellos relaciones políticas o económicas, pues carecen del estatuto de sujeto. (DESCOLA, 2021, p. 287)

Como fue referido, por lo menos desde Nietzsche y Heidegger, la tradición filosófica cuestiona dualismos heredados en la tradición occidental. Incluso como supo señalar el mismo Heidegger, una lectura crítica no lleva simplemente a invertir un dualismo, puesto que en tal caso se itera la misma lógica solo invertida. Diferentes corrientes teóricas como el postestructuralismo francés, los feminismos contemporáneos, los estudios postcoloniales, han profundizado esta vía de trabajo, mostrando cómo en los significados heredados existen una serie de dualismos que es necesario revisar. Por ello se podría interpretar los trabajos de Latour y Descola, en tanto indicios de un momento teórico que insiste con la necesidad de revisar el dualismo entre naturaleza y cultura y entre humano y no-humano, como una continuidad de la crítica de los dualismos. Vale destacar, por ejemplo, que ya el trabajo de Jacques Derrida sobre Jean-Jacques Rousseau en *De la gramatología* daba cuenta de un trabajo crítico sobre la oposición entre lo natural y lo artificial en relación al abordaje de la escritura (DERRIDA, 1998). Sin embargo, esta continuidad supone también una discontinuidad, puesto que el problema, según señalan autores como Latour o Descola, es que la crítica de los dualismos precedentes se ubicó en el ámbito de la cultura. Dicho de otro modo, seguía suponiendo un mononaturalismo (incluso pensado como un real inaccesible) donde las diferencias surgen en los conjuntos de significados, es decir, los dualismos no serían sino matrices culturales que es necesario revisar. Frente a ello, los autores analizados señalan que el problema es que ello mismo supone un dualismo precedente que opone naturaleza y cultura. Al mismo tiempo que se asume que es necesario revisar los supuestos impensados en el conjunto de significados heredados, se excluye de ello todo un mundo carente de significados. Esto construye el mismo proceder de la crítica, asumir que la naturaleza es independiente de nuestros significados o que el mundo es un real inaccesible, es lo que permite deconstruir los sentidos heredados que la interpretan de un modo u otro.

Los lenguajes de la crítica actuales comparten este consenso común: es necesario revisar el dualismo entre naturaleza y cultura. Pero no es necesario revisarlo bajo las modalidades tradicionales de la crítica o la deconstrucción, puesto que estas estrategias en cierta medida lo siguen suponiendo (hay una especie de “constructivismo social” como fundamento último de la revisión de dualismos). Es esto lo que intenta nombrar el desplazamiento de la cultura a las ontologías. Y encuentra desde los indicios recuperados en Latour y Descola revisiones concretas. Si Latour cuestiona lo que llama Constitución Moderna desde un trabajo en los laboratorios científicos occidentales, haciendo una antropología de los modernos, existe también una tradición asociada a los estudios sobre tecnología que lleva a resultados parecidos. Desde el *Manifiesto for Cyborgs* de Donna Haraway al aceleracionismo se encuentran modos de cuestionar el dualismo dentro de la tradición (HARAWAY, 1985). Resultan ejemplares, en este sentido, los aportes del xenofeminismo que, como señala Helen Hester, tiene al “antinaturalismo” como uno de sus principios: la naturaleza como espacio conflictivo atravesado por la tecnología: “La distinción siempre precaria entre naturaleza y cultura ha sido irrefutablemente disuelta por los cambios que se produjeron en la ciencia y la tecnología.” (HESTER, 2018, p. 25). Si el xenofeminismo busca una disolución de lo natural como límite es porque el cuerpo es un lugar posible de intervención tecnopolítica (tecnologías reproductivas, implantes, hormonas, etc.). Si Descola muestra los límites de una ontología naturalista (frente al animismo, el totemismo, el analogismo) en tanto genera una especie de canibalismo benevolente donde se incorpora a los no-modernos en nuestra ontología, será Eduardo Viveiros de Castro quien sistematice esto en la oposición entre multiculturalismo y multinaturalismo. Viveiros de Castro muestra desde sus trabajos con pueblos amazónicos cómo existen dos ontologías contrapuestas: una que parte de una naturaleza única donde lo humano es un desprendimiento excepcional, de modo que una misma naturaleza puede ser interpretada por múltiples culturas (multiculturalismo); otra que parte de una humanidad común, al inicio todo era humano, y la diferenciación o especiación es una distancia respecto de esa humanidad común (multinaturalismo). Si en el primer relato existe una realidad física o natural única desde la cual en un proceso histórico o evolutivo surge la humanidad, en la otra existe una inestabilidad constitutiva desde que todo puede ser humano:

El relativismo cultural, o multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación. Los amerindios proponen lo contrario: por un lado, una unidad representativa puramente pronominal: es humano todo ser que ocupe la posición de Sujeto cosmológico; todo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como «activado» o «agentado» por un punto de vista; por otro lado, una diversidad radical real u objetiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 54).

#### 4. Perturbaciones Escalares

La crítica de los dos dualismos esbozados conducen a una vacilación conceptual en un doble sentido: de un lado, porque términos como naturaleza, cultura o humanidad como singulares universales pierden sentido, el multinaturalismo de Viveiros de Castro algo como la naturaleza sólo se entiende en nuestra cosmología y otras abren hacia multinaturalismos, una perspectiva como la de Haraway destituye la

posibilidad de pensar algo como lo humano con límites claros y distintos respecto de tecnologías. Es en este sentido que se ha expandido en los lenguajes de la crítica la referencia a conceptos como *pluriverso* o *multiverso* para intentar pensar la multiplicidad de mundos: la inexistencia del mundo como totalidad abre la posibilidad de pensar la composición conflictiva de mundos. Marisol de la Cadena y Mario Blaser en la Introducción de un libro titulado *A World of many Worlds* escriben: “[...] la práctica de un mundo de muchos mundos, o lo que llamamos un pluriverso: mundos heterogéneos que se reúnen como una ecología política de prácticas, negociando su difícil ser juntos en la heterogeneidad” (CADENA; BLASER, 2018, p. 4). De otro lado, es una vacilación no sólo en vistas a la multiplicidad sino cuestionando el mismo sentido del concepto, puesto que si son problemáticos los supuestos del concepto de naturaleza o del concepto de cultura, por no decir nada de una definición de humanidad con límites excluyentes, resulta necesaria la apertura hacia un nuevo vocabulario. Nuevamente en este caso se han desarrollado en los lenguajes de la crítica una serie de conceptos, por principio indefinida, que busca configurar un nuevo vocabulario. La referencia constante a Gaia (antes que a naturaleza, planeta, tierra, etc.), el uso del término *planetariedad* (no globalización o mundialización), la expansión del término *cosmopolítica* (y no política a secas), son algunos indicios de la necesidad de una invención conceptual a la altura de la crisis de los dualismos. Dicho en otros términos, de la crítica de los dualismos referida surgen dos desafíos: multiplicidad e invención.

La vacilación de los conceptos que puede adquirir esas dos formas encontrará particular prestancia en el tercer consenso de los nuevos lenguajes de la crítica: las perturbaciones escalares (*derangements of scale*), recuperando una expresión de Timothy Clark. El problema de la escala o de las escalas en plural está en el centro de buena parte de las discusiones sobre los desafíos de la crítica actuales. El término “escala” refiere aquí a cómo ciertas medidas del tiempo y el espacio han constituido los límites de lo pensable. La pregunta es hasta qué punto ciertas medidas del tiempo y el espacio condicionan los lenguajes de las ciencias sociales y de las humanidades. El problema de escala se plantea, en los términos que aquí interesan, cuando “antropoceno” comienza a ser el término utilizado para describir la época. Si bien surgido como propuesta para nombrar la era geológica que sucede al Holoceno, nombra una época signada por las huellas a escala geológica producidas por el ser humano. La actividad antropogénica, en una multiplicidad de dimensiones, está produciendo efectos irreversibles en el planeta que conducen, según estima algunas autoras como Elizabeth Kolbert (2015), a la sexta extinción masiva de seres vivos. En este sentido, antropoceno funciona como un concepto que busca describir una época y establecer un diagnóstico que genera cambios posibles. En relación al problema de la escala, antropoceno viene a mostrar la referencia a tiempos geológicos, que se miden en millones de años, y la referencia a espacios planetarios, no sólo porque el impacto humano se da en todo el planeta, sino porque abre a pensar algo como lo cosmológico. Como se señala en el *Feral Atlas*: “[...] la incompatibilidad de escalas es importante para comprender el antropoceno, el antropoceno es un conjunto de escalas incompatibles.” (TSING *et al.*, 2020).

Julia Adeney Thomas señala que el concepto de antropoceno, antes que cambio climático o calentamiento global, muestra la radicalidad de los peligros a los que se enfrenta la humanidad. Peligros que sólo pueden advertirse si se articulan las ciencias sociales con disciplinas como la biología o la bioquímica. Si antropoceno designa el nombre de un peligro, este peligro es un asunto de escala y de valor para Thomas.

Escalas: “Al considerar el antropoceno, todas las escalas importan, pero no está claro que todas importen por igual a nuestra disciplina. La primera cuestión, por tanto, es qué escalas –y seguramente hay varias– son las más adecuadas para los esfuerzos de los historiadores por entender nuestra crisis global” (THOMAS, 2014, p. 1589). Valores:

Dado que hay más de una forma precisa de describir la figura humana, dependiendo en parte de la escala, debemos necesariamente elegir dónde centrar nuestra atención, y estas elecciones revelan nuestros valores. Tendremos que debatir y definir la figura de lo humano que nos parece más digna de proteger (THOMAS, 2014, p. 1589).

El antropoceno lleva a indagar en las múltiples escalas que es necesario atender para comprender y enfrentar los cambios que están sucediendo, sin la bioquímica no se puede entender la acidificación de los mares, sin la geología no se pueden comprender los cambios en los estratos terrestres, y así es posible avanzar en disciplinas que cuestionan los límites definidos de los que se ocupan ciencias sociales y humanidades. Thomas, por ejemplo, muestra cómo para la historia resulta en la actualidad imprescindible apelar a las investigaciones de la paleontología, la microbiología y la bioquímica. Por ello:

Los biólogos trabajan a muchas escalas y, al relacionarse con ellos, los historiadores aprenden fructíferamente a ver lo humano también a diferentes escalas: como especies a lo largo de milenios, como amalgama de microbios y como impregnación de productos químicos industriales. La realidad puede describirse de muchas maneras verdaderas pero inconmensurables (THOMAS, 2014, p. 1604).

Existen dos desafíos: para comprender el mundo es necesario pensar con múltiples escalas no son solo inconmensurables sino muchas veces conflictivas entre sí, pero por ello mismo se introducen cuestiones de valor, decisiones ético-políticas, donde para Thomas las ciencias sociales y las humanidades tienen mucho para aportar. Por su cercanía con los problemas de escala, nos interesa recuperar aquí cómo en los campos de la historia y la geografía se piensan estas perturbaciones escalares.

Dipesh Chakrabarty ha escrito una serie de textos que se han convertido en referencias ineludibles para indagar qué supone el problema de las escalas. En *The Climate of History* comienza señalando que como historiador los estudios que había dedicado en los últimos veinticinco años sobre la globalización, la historia del capital o los estudios subalternos no le sirven para pensar el cambio climático definido como una intervención humana a escala geológica. Estamos entonces ante un planteamiento explícito de los desafíos del antropoceno para un historiador. Para responder a ello, Chakrabarty señala que la primera consecuencia es que la antigua distinción entre historia natural e historia humana ha colapsado. Por ello, para comprender el antropoceno no es suficiente con las historias del capital o de la globalización, resulta necesario introducir otro actor: la especie. El antropoceno, señala Chakrabarty, obliga a pensar conjuntamente historia global del capital e historia de los humanos como especie. Este señalamiento no puede pasar desapercibido, puesto que un historiador como Chakrabarty especializado en problematizar universales históricos, no sólo

desde la historia del capital, sino desde los estudios subalternos y poscoloniales que han discutido ideas de sujeto y procesos de subjetivación, señala la necesidad de recurrir al concepto de especie para pensar el mundo actual. De hecho, por esto mismo, el antropoceno lleva a indagar los límites de una comprensión histórica, es decir, vuelve a formular la pregunta sobre qué es y qué no es histórico (o historizable):

Llamar a los seres humanos agentes geológicos es ampliar nuestra imaginación de lo humano. Los seres humanos son agentes biológicos, tanto colectiva como individualmente. Siempre lo han sido. La historia humana no tenía sentido cuando los humanos no eran agentes biológicos. Pero sólo podemos llegar a ser agentes geológicos histórica y colectivamente, es decir, cuando hemos alcanzado unas cifras y inventado unas tecnologías a una escala lo suficientemente grande como para tener impacto en el propio planeta. Llamarnos agentes geológicos es atribuirnos una fuerza a una escala parecida a la que hubo en aquellos tiempos en que se produjo una extinción masiva de especies. (CHAKRABARTY, 2009, p. 57)

Kathryn Yusoff desde la geografía, con una perspectiva crítica, analiza cómo el antropoceno trae discusiones centrales sobre las escalas en este campo. En la misma palabra geografía existe una referencia a lo “geo” que implica una referencia a escalas (¿el planeta, la tierra, Gaia?) y a su variabilidad. En un texto escrito conjuntamente con Nigel Clark, señalan que el antropoceno desde una perspectiva crítica lleva a cuestionar, de un lado, la unidad del *anthropos* mostrando sus variaciones, divisiones y exclusiones y, de otro lado, que la propia tierra aparece cada vez más como algo múltiple, dividido, no-idéntico. Por ello, Yusoff y Clark proponen pensar en términos de “formaciones geosociales” como encuentro de las ciencias sociales y las ciencias de la tierra para pensar manifestaciones concretas de procesos dinámicos espacio-temporales. Si lo “geosocial” es una composición de tierra y sociedad, es porque precisamente en la combinación de ambas dimensiones se puede pensar los desafíos actuales: “Las fuerzas geológicas, como materialidad social constitutiva, introducen intrincadas y a menudo contradictorias relaciones espaciales, problematizando los fundamentos mismos de las propuestas espaciales largamente sostenidas sobre las relaciones sociales y la organización del poder.” (CLARK; YUSOFF, 2017).

Recuperando los trabajos de Elizabeth Grosz y Elizabeth Povinelli, Yusoff indaga los desafíos de lo “geo” como fuerza geológica (fuerza inerte) que desafía no sólo concepciones espaciales, sino que lleva a pensar de otro modo los procesos de subjetivación y las prácticas políticas. Si una perspectiva crítica muestra el carácter político de ciertas distinciones categoriales de un campo como la geografía, aquí el desafío es otro: desde que se introduce lo geológico es necesario repensar a la vez espacio y política:

[...] un compromiso con la redescipción radical de la relación (que podría convertirse en política y podría no hacerlo) entre los modos de subjetividad y la tierra, y sus materialidades y temporalidades; modos de descripción que presten atención a cómo se utiliza la categorización ontológica de la materia para hacer el trabajo político (YUSOFF, 2018, p. 214).

Este cruce entre lo geológico y lo social es lo que le permite a Yusoff pensar en términos de “antropocenos negros”, mostrando cómo la exposición a los daños ambientales es algo ya producido por el colonialismo siempre desde formas de lo inhumano. Lo inhumano es tierra pero es raza también, materia geológica pero también persona codificada como materia. Pensar entonces a la vez el eje planetario y el eje racializado:

Me interesa el papel de la geología en la temporalización de las posiciones de los sujetos para mantener las formaciones geosociales racializadas en el contexto emergente de una consideración de los «antropocenos negros». En general, se trata de compromisos con el antropoceno que insisten en una política de reconocimiento de los apocalipsis de los sujetos negros y marrones dentro del ecocidio del colonialismo y el Imperio, y desafían la visibilidad de otra historia inhumana dentro de la historicidad de la colonialidad en curso del pensamiento y la relación en las economías de la materia (YUSOFF, 2019, s/p.).

Sea en la historia, sea en la geografía, encontramos la misma referencia a la perturbación de escalas que produce el antropoceno. Los humanos, la especie, la imagen de aquel meteorito que se propone como causa de la extinción de los dinosaurios. ¿Cómo pensar estas dimensiones? ¿Cómo dar cuenta en nuestros relatos históricos de tiempos que se remontan de explosiones estelares al sol apagado? ¿Cómo dar cuenta en nuestros relatos espaciales de intervenciones planetarias o exoplanetarias? En un texto titulado precisamente “Scale”, Timothy Clark señala que escala remite a una extrapolación calibrada entre las dimensiones del tiempo y el espacio. Esto significa que algo como las escalas remite al problema de la medición, o mejor a qué figuras nos damos para pensar el tiempo y el espacio. No en abstracto, como una teoría del tiempo o una teoría del espacio, sino cómo la irrupción del cambio climático como problema vuelve ciertas medidas irrisorias. Clark escribe en tal sentido que “[...] los modos dominantes de crítica literaria y cultural son ciegos a los efectos escalares en modos que hoy requieren ser atendidos.” (CLARK, 2019, p. 22). Pero no se trata simplemente de proponer algo como mejores escalas, como si se pudiera decir, una escala estatal del espacio es reemplazada por una escala planetaria. No, antes que eso, se trata de mostrar cómo existe una crisis escalar o perturbaciones escalares, es decir, cómo ciertas formas de medir han quedado desfasadas:

Aquí, una agencia no humana apenas calculable trae consigo una sensación general, no focalizada, de deslegitimación e incertidumbre, una confusión en las antes claras arenas de la acción o los conceptos sobre la igualdad. Los límites entre lo científico y lo político se vuelven inciertos; la distinción entre el Estado y la sociedad civil es menos clara; y los procedimientos y modos normales de entender comienzan a aparecer como formas dudosas de contención de lo político, lo ético y lo intelectual (CLARK, 2019, p. 24).

Como hemos referido anteriormente, la perturbación de las escalas es un problema teórico, pero también un problema político, pone en evidencia cómo cualquier acción política supone medidas de ámbitos de intervención. Aún más, aquí se juegan nociones de responsabilidad que exceden medidas de tiempos generacionales o espacios con fronteras:



[...] el efecto más prominente de pensar en el cambio climático es una perturbación escalar que también equivale a una implosión de las competencias intelectuales. Es mucho más fácil para los críticos mantenerse dentro del círculo familiar a la profesión de representaciones culturales, ideas, ideales y prejuicios, que ponerse a investigar el largo plazo de relaciones físicas de causa y efecto, o los costos ambientales de una infraestructura, ambas cuestiones que involucran a una agencia no humana y que conllevan modos de experiencia fuera de las humanidades, tal como están constituidas en la actualidad. (CLARK, 2019, p. 41).

Si bien en esta cita hay indicios, la expresión “perturbación escalar” abre una serie de dimensiones a problematizar. En otros términos, si bien se comprende que el punto de partida es aquel donde el antropoceno requiere revisar ciertas coordenadas desde las cuales pensamos el tiempo y el espacio, o las escalas que constituyen los lenguajes de la crítica, resta pensar cuáles son las dimensiones de esa perturbación. ¿Cómo puede ser desglosada esta perturbación escalar? ¿Es posible sistematizar esas perturbaciones? ¿Dar lugar a una dimensión afirmativa?

Responder a estas preguntas no resulta sencillo, el consenso común parece ser actualmente sólo negativo: la perturbación. Esta perturbación conlleva dos indicaciones: la necesidad de pensar escalas múltiples y discontinuas o conflictivas entre sí. Esto implica pensar en las variaciones de escalas, variaciones no sometidas al concepto de medida: una variación que no puede ser reducida a una unidad absoluta. Escalas múltiples en un doble sentido: los múltiples tiempos y espacios en el mundo, los múltiples tiempos y espacios de cada mundo. En el primer caso, pensar como señalaba Chakrabarty, cómo hay que pensar a la vez historia del capital, historia de la especie, quizás también historias naturales, geológicas, biológicas, que muchas veces son inconmensurables entre sí. En el segundo caso, pensar en mundos divergentes, o si se quiere, entre existentes antológicamente diferentes con tiempos y espacios diversos, por ello pensar en la discontinuidad o el antagonismo entre los tiempos o espacio de cada mundo. Sobre el colapso de múltiples cronologías, el mismo Chakrabarty escribe:

Con este colapso de múltiples cronologías –de la historia de las especies y de los tiempos geológicos en nuestra propia vida, dentro de la memoria viva– la condición humana ha cambiado. Este cambio de condición no significa que las historias relacionadas pero diferentes de los humanos como humanidad dividida, como especie y como agente geológico se hayan fundido en una gran historia, y que una sola historia del planeta y de la historia de la vida en él pueda servir ahora en lugar de la historia humanista (CHAKRABARTY, 2015, p. 180).

## 5. Conclusión

Los tres aspectos que hemos esbozado como indicios de la reconfiguración de los lenguajes de la crítica –distanciamiento del giro lingüístico (y específicamente de su versión en la *French Theory*), crítica de los dualismos y las perturbaciones escalares– no son transformaciones exclusivas del ámbito de la teoría. Incluso es posible señalar que en múltiples sentidos los aspectos señalados se entrelazan. Así, por ejemplo, si no existe una única gran división (naturaleza *vs* cultura) puede haber diferentes

magnitudes, estratificaciones, escalas, es decir, múltiples mediaciones que no sólo hacen divisible el límite entre todo dualismo sino que habilitan la multiplicidad de existentes (MOSS, 2017; WODDS, 2017).

Esto tres aspectos cuestionan explícitamente un armazón institucional construido por la oposición entre ciencias sociales y ciencias naturales, o por la referencia a las “humanidades”. En el corazón de los problemas abiertos por los nuevos lenguajes de la crítica están los límites y posibilidades de las ciencias sociales y de las humanidades. En este sentido, existen una serie de indicios institucionales que es posible rastrear al respecto, desde colecciones de libros (como “Posthumanities” dirigida por Cary Wolfe en University of Minnesota Press o “Critical Climate Change” dirigida por Claire Celebrook en Open Humanities Press), creación de Centros de Investigación (como el The New Centre for Research & Practice o el AURA: Aarhus University Research on the Anthropocene), la organización de conferencias o congresos (como el Speculative Realism: A One Day Workshop en 2007 en Goldsmiths University o el Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do antropoceno à Idade da Terra en el Museu Nacional – UFRJ). En este marco, las compilaciones realizadas por Richard Grusin para el Center for 21<sup>st</sup> Century Studies son un indicio más que relevante. Los tres libros publicados muestran un modo de construir un mapa de los debates teóricos actuales: *The Nonhuman Turn*, *Anthropocene Feminism* y *After Extinction* (GRUSIN, 2015, 2017, 2018). En el primero de estos libros, Grusin señala que una gran variedad de enfoques críticos recientes está comprometida con un descentramiento de lo humano y una preocupación por lo no-humano (en una variedad de formas: animales, plantas, afectos, cuerpos, sistemas orgánicos y geofísicos, materialidades o tecnologías). Grusin sitúa una variedad de corrientes teóricas en este giro no-humano: la Teoría del Actor-Red, las teorías del afecto o giro afectivo, los estudios sobre animales, la teoría del ensamblaje, las ciencias del cerebro, los nuevos materialismos, la teoría de los nuevos medios, el realismo especulativo y la teoría de los sistemas.

El desplazamiento hacia lo no-humano no implica una convergencia de supuestos ni una homogeneidad de teorías, por el contrario, se trata de una diversidad irreductible. En esta diversidad coinciden en el descentramiento de lo humano y en un cuestionamiento a la teleología que supone hablar de posthumanismo. No se trata de un “giro” (con todo lo complejo de este término) que ordene linealmente un progreso que pasa del humanismo al posthumanismo. Se trata de pensar, siguiendo a Latour, que nunca hemos sido humanos. Grusin sintetiza de este modo su propuesta:

Cada uno de estos diferentes elementos del giro no-humano deriva de movimientos teóricos que argumentan (de una forma u otra) contra el excepcionalismo humano, expresado la mayoría de las veces en forma de dualismos conceptuales o retóricos que separan lo humano de lo no-humano –concebido de forma variable como animales, plantas, organismos, sistemas climáticos, tecnologías o ecosistemas. Uno de los rasgos que vinculan vagamente estos giros es que todos ellos se opusieron, de un modo u otro, a los giros más lingüísticos o representativos de los años setenta a los noventa– como los giros textual, cultural, ideológico o estético [...] Del mismo modo, estas metodologías tan diferentes compartían una resistencia al estatus privilegiado del sujeto masculino autónomo de la tradición liberal occidental, especialmente en su rechazo a oposiciones lógicas tan fundamentales como humano/no humano y sujeto/objeto (GRUSIN, 2015, p. X).

Grusin precisa de este modo tres aspectos comunes del giro no-humano: crítica del excepcionalismo humano y de los dualismos que supone; oposición a diversas formas del giro lingüístico y resistencia al sujeto masculino autónomo del liberalismo. Estos aspectos convergen en un intento de desarrollar lenguajes de la crítica que no dependan del “constructivismo social”, en tanto despoja al mundo no-humano de acción o lenguaje. El constructivismo social supondría que el valor, la acción o el significado de la naturaleza dependen de su inscripción en una construcción cultural determinada. Negar acción a la naturaleza, los organismos o las tecnologías, como hemos esbozado, supone una serie de problemas ontológicos y políticos que se busca cuestionar. De hecho, esta misma cuestión es la que requiere una reformulación de lo que se entiende por crítica debido a lo que se puede llamar el impulso antinaturalista de la teoría crítica: “[...] todos los aspectos naturalizados de la sociedad (estado y economía, clases y estereotipos raciales, roles de género y normas de comportamiento) deben ser desnaturalizados y desmaterializados para «liberarlos» de la maldición del determinismo y la opresión. El impulso parece claro: *contra la naturaleza*.” (ROSA; HENNING; BUENO, 2021, p. 4). El desafío planteado es cómo dar lugar a lenguajes de la crítica que no dependan del constructivismo social. Desde nuestra perspectiva, los nuevos lenguajes de la crítica están siendo formulados desde los tres consensos señalados: distancia del giro lingüístico, crítica de los dualismos ontológicos y perturbación de las escalas. Es esto lo que no permite esbozar una arqueología del futuro como rastreo de las huellas de los lenguajes críticos de la teoría actual.

Si el punto de partida de este texto fue la paradoja inscrita en una expresión como *arqueología del futuro*, fue porque allí se aloja una potencia: un camino para explorar las potencias y limitaciones de los lenguajes de la teoría. Nos interesa finalizar con una indicación suplementaria sobre el término *futuro*. El camino realizado ha sido un trabajo sobre huellas de la teoría actual, pero huellas que de modo inherente se abren al problema del futuro. En todo aquello vinculado a la palabra *antropoceno*, puesto que precisamente la posibilidad de la inexistencia del mundo aquello que se nombra (eso que aloja la palabra extinción). En todo aquello vinculado a la palabra tecnología, en sus múltiples declinaciones, se juegan los desafíos y límites de un futuro artificial. No se trata de lenguajes teóricos que busquen predecir o señalar cómo será el futuro, simplemente se trata de otra cosa: la crítica actual pasa en buena medida por las disputas por el futuro. Desde múltiples perspectivas se ha señalado que las posiciones de izquierda parecen haber perdido la posibilidad de disputar imaginarios de futuros posibles.

El futuro, sea lo que sea, parece colonizado por imágenes que proyectan nuestro mundo actual. Por ello, corrientes como el aceleracionismo, pero no sólo, sostienen que una de las tareas urgentes del pensamiento crítico es volver a disputar los imaginarios de futuro. Esto significa por lo menos dos cosas, por un lado, que no existe el futuro: existen procesos abiertos de futurizaciones (futuridades o futurabilidad son conceptos que buscan mostrar ese carácter abierto y múltiple (BERARDI, 2019; GATTO, 2018); por otro lado, que algo como el porvenir es irreductible para una crítica que sigue pensando en términos emancipatorios. No se trata de postular ideales, ni imágenes de futuro consolidadas, simplemente señalar su carácter abierto, disputable y constitutivo para la emancipación. Por ello, el carácter plural de las arqueologías del futuro. Que no son, sino, una exploración abierta para la imaginación conceptual.

\*\*\*

El presente Dossier consta de cinco artículos que, de un modo u otro, abordan aspectos de la escena teórica que hemos sintetizado en las páginas precedentes. En el caso del texto de Ezequiel Gatto, *Del futuro y lo estratégico*, tal como viene realizando en distintos artículos y libros, trabaja sobre los desafíos teóricos que supone pensar el futuro, abriendo su sentido hacia la multiplicidad potencial de “futuridades”. En el texto incluido en el presente Dossier, Gatto analiza tres dimensiones de un pensamiento del futuro: la imaginación maquínica para abordar las relaciones entre imaginaciones de futuro y tecnologías digitales, el diseño como un modo de trabajar sobre la producción y el uso de los objetos y la improvisación como un modo de actuar no planificado. Estas tres dimensiones se incorporan para discutir la estrategia de políticas en relación al futuro.

El artículo de Javier Blanco y María Luz Ruffini, *Neguentropía, futuro y poder. Trazas para pensar la transformación política en el tecnoceno*, trabaja sobre aspectos abiertos por la obra de Bernard Stiegler. A partir de ciertos textos de este autor, se aboca a discutir un tema central en los diversos abordajes del futuro: la entropía. Para ello, Blanco y Ruffini analizan la relación entropía/neguentropía para discutir la simetría que se traza en el pensamiento de Stiegler. Si desde la recepción del pensamiento de Jacques Derrida, Stiegler construyó un pensamiento particular de la técnica, el artículo avanza en cómo abre una perspectiva política a futuro. Blanco y Ruffini trabajan sobre la posibilidad de construir futuros desde una política algorítmica que asume una mirada organológica sobre lo digital.

El artículo de Pedro Sosa, *La dimensión política del materialismo entre la propuesta especulativa de Quentin Meillassoux y la teoría de la filosofía de Louis Althusser*, trabaja sobre una de las discusiones claves de la escena teórica actual: los sentidos y alcances del materialismo. Si bien existe una enorme cantidad de discusiones en torno al neo-materialismo, ante todo referido a cierta versión vitalista del mismo en autoras como Jane Bennett o Karen Barad, en este caso se ocupa de otra corriente de igual relevancia: los debates en relación a la tradición vinculada al materialismo dialéctico. Para ello, Sosa trabaja sobre la relación entre Louis Althusser y Quentin Meillassoux mostrando cómo parten de aspectos comunes, pero se diferencian en sus enfoques. En ambos casos, definen el materialismo como la afirmación de una dimensión externa al sujeto que se puede conocer, pero se distancian en el modo de considerar las prácticas sociales que determinan la filosofía. Discutir las definiciones actuales de materialismo, sus dificultades y sus potencias, resulta central para pensar arqueologías materialistas del futuro.

El artículo de Bárbara Cristina Soares Santos y Ariosvaldo Pereira dos Santos Junior, *O que está aquecendo nossa terra? O calor entre o antropoceno e a colonização*, aborda posiblemente el concepto más discutido actualmente en el campo de las ciencias sociales y las humanidades críticas: el de antropoceno. Si uno de los aportes centrales del concepto de antropoceno, como señala Dipesh Chakrabarty, es discutir los límites de las ciencias sociales o las humanidades centradas sólo en una historia humana o un análisis del desarrollo del capitalismo, uno de los aspectos más problematizados del concepto es su presunto universalismo abstracto (desde la categoría de especie humana) que oculta las diferencias de responsabilidad en el calentamiento global. En el marco de estas discusiones, el artículo trabaja el antropoceno desde los problemas vinculados a la colonización y la raza incorporando un pensamiento fractal y amerindio para pensar globalmente esas cuestiones.

El artículo de Marcelo de Tróí, *Raça, gênero e sexualidade no caldeirão da emergência climática: quando a arte e o ativismo engendram futuros*, trabaja sobre un aspecto central del pensamiento crítico actual: la cuestión de la interseccionalidad. Con ello se hace referencia a la necesidad de realizar análisis que crucen las cuestiones de raza, género y clase. La tesis del artículo, central para los futuros posibles, es que un abordaje de la crisis climática no puede prescindir de un trabajo sobre estas tres dimensiones. En otros términos, el artículo señala que resulta necesario pensar las relaciones entre crisis climática e interseccionalidad. Para ello, no sólo trabaja aspectos conceptuales, sino que analiza diversos activismos.

Les deseamos a todas y todos una buena lectura.

## Referencias

- BERARDI, Franco. *Futurabilità*. Roma: Nero, 2019.
- BRATTON, Benjamin. *La terraformación*. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- CADENA, Marisol de La; BLASER, Mario (ed.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- CARRITHERS, Michael *et al.* Ontology Is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, v. 30, n. 2, p. 152–200, jun. 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Clima e historia. Cuatro tesis. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, n. 31, p. 51–68, 2009.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The h-human condition in the anthropocene. *The Tanner Lectures*, Yale University, Yale, p. 52, 2015.
- CLARK, Nigel; YUSOFF, Kathryn. Geosocial Formations and the anthropocene. *Theory, Culture & Society*, London, v. 34, n. 2–3, p. 3–23, maio 2017.
- CLARK, Timothy. Escala: perturbaciones escalares. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, Ciudad de México, v. 51, n. 146, p. 18–43, 2019.
- COLEBROOK, Claire. The linguistic turn in continental philosophy. In: ALAN D: SCHRIFT (ed.). *The history of continental philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010. v. 6.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores, 1998.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2021.
- GATTO, Ezequiel. *Futuridades*. Rosario: Casagrande, 2018.
- GRUSIN, Richard (ed.). *After Extinction*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2018.
- GRUSIN, Richard A. (ed.). *The nonhuman turn*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2015.
- GRUSIN, Richard A. (ed.). *Anthropocene feminism*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2017.
- HAGE, Ghassan. *Alter-politics*. Melbourne: Melbourne University Pres, 2015.
- HARAWAY, Donna. *Manifiesto para cyborgs*. Valencia: Eutopía, 1985.
- HESTER, Helen. *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- KOHN, Eduardo. *Cómo piensan los bosques*. Buenos Aires: Hekht, 2021.
- KOLBERT, Elizabeth. *La sexta extinción*. Barcelona: Crítica, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología moderna*. Madrid: Debate, 1993.

MOSS, Lenny. Detachment Theory: agency, nature and the normative nihilism of new materialism. In: ELLENZWEIG, S.; ZAMMITO, J. H. (ed.). *The new politics of materialism*. New York: Routledge, 2017.

ROSA, Hartmut; HENNING, Christoph; BUENO, Arthur (ed.). *Critical theory and new materialisms*. New York: Routledge, 2021.

THOMAS, Julia Adeney. History and Biology in the Anthropocene: Problems of Scale, Problems of Value. *The American Historical Review*, Washington, v. 119, n. 5, p. 1587–1607, 1 dez. 2014.

TSING, Anna Lowenhaupt. *La seta del fin del mundo*. Madrid: Capitan Swing, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *et al. Feral atlas: the more-than-human Anthropocene*. Stanford: Stanford University Press, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz, 2010.

WODDS, Derek. Scale Variance and the Concept of Matter. In: ELLENZWEIG, S.; ZAMMITO, J. H. (ed.). *The new politics of materialism*. New York: Routledge, 2017.

YUSOFF, Kathryn. The Anthropocene and geographies of geopower. In: COLEMAN, M.; AGNEW, J. (ed.). *Handbook on the geographies of power*. London: Edward Elgar Publishing, 2018. p. 203-216.

YUSOFF, Kathryn. Geologic realism: on the beach of the geologic time. *Social Text, Durham*, v. 37, n. 1, p. 1-26, 2019. <https://doi.org/10.1215/01642472-7286240>.

**Declaração de Co-Autoria:** Emmanuel Biset e Isabel Cristina Naranjo Noreña declaram que o trabalho de redação foi realizado de forma conjunta pelos dois autores acima identificados e ambos concordam integralmente com a versão submetida à revista pelo(a) primeiro(a) autor(a) e que assume total corresponsabilidade ética e científica em relação ao conteúdo do manuscrito.

\*Minicurrículo do/as Autore/as:

**Emmanuel Biset.** Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba e pela Université Paris 8 (2009). Investigador do CONICET. Docente junto à Facultad de Filosofía y Humanidades da Universidad Nacional de Córdoba. Pesquisa financiada pela Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Proceso nº PICT-2019-04074). E-mail: emmanuel.biset@unc.edu.ar.

**Isabel Cristina Naranjo Noreña.** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (2015). Docente junto à Facultad de Ciencias de la Comunicación da Universidad Nacional de Córdoba. Pesquisa financiada pela Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Proceso nº PICT-2019-04074). E-mail: fitopirela@gmail.com.