

diecisiete,

Enmarcando el fin de la especie: imágenes sin cuerpos

Claire Colebrook

La que aparece a continuación es una traducción colectiva realizada por lxs asistentes, así como por el coordinador del seminario: «Catástrofe climática, neoliberalismo y producción cultural», impartido al interior del Seminario de producción fotográfica del Centro de la imagen. Las huellas del proceso de traducción pueden verse en este sitio: <https://pad.riseup.net/p/enmarcandoelfindelaespecie-keep>

La traducción fue realizada por: María Fernanda Acosta, Lucía Aiello, Daniel Alberto Almeida, Francisco Javier Anaya, Juan Pablo Anaya, Hugo Arellanes, Gastón Bailo, Valeria Barclay, Melina Cisneros, Nayeli Cruz, Eréndira Gómez, Juan Rodrigo Jardón, Anna Ko-rotkova, Zaira Marai, Pablo Benjamín Nieto, Hanna Quevedo, Mayra Roffe, Gabriela Elena Suárez, Benjamín William y Claudia Paulina Zamora. La revisión del conjunto de la traducción fue hecha por Juan Pablo Anaya.

En este texto, Claire Colebrook busca definir un tipo de mirada y de imagen que surge a partir del experimento mental de la extinción del ser humano. El texto argumenta que la posibilidad misma de la extinción planteada por el Antropoceno da lugar a un «ojo geológico» y a una tercera cara de la imagen que tiene que ver con la «materialidad deslumbrante» que hace posible a la imagen misma.

Enmarcando el fin de la especie: imágenes sin cuerpos*

Claire Colebrook

La sociedad inventa una lógica falsa y retorcida para absorber y canalizar el comportamiento de la gente que está fuera del mainstream. Supongamos que conoces todos los pros y los contras, sabes que vas a tener una vida corta, estás en posesión de tus facultades, etcétera, etcétera, pero sigues queriendo utilizar drogas duras. No te dejarán hacerlo. No te dejarán hacerlo, porque lo verán como una señal de su propio fracaso. El hecho de que simplemente elijas rechazar lo que tienen para ofrecerte. Elígenos a nosotros. Elige la vida. Elige pagar hipotecas; elige lavadoras; elige coches; elige sentarte en un sofá a ver concursos que apendejan la mente y aplastan el espíritu, llenándote la boca de puta comida basura. Elige pudrirte en vida, meándote y cagándote en un asilo, convertido en una maldita vergüenza total para los hijitos egoístas y hechos polvo que has traído al mundo. Elige la vida.

Pues bien, yo elijo no elegir la vida. Si los muy cabrones no pueden soportarlo, ese es su maldito problema.

Irvine Welsh, *Trainspotting*¹

Hay tres sentidos de la extinción: la sexta extinción masiva, un acontecimiento ahora ampliamente discutido (que hemos comenzado a imaginar y presenciar, incluso de manera anticipada); la extinción por parte de los humanos de otras especies (con las especies en peligro de extinción en la “lista roja” evidenciando nuestro poder destructivo); y la extinción de los

*Claire Colebrook. "Framing the End of the Species: Images without Bodies", en *The Death of the PostHuman: Essays on Extinction, Volume One*. Open Humanities Press, Michigan, 2014.

¹ México, Colofón, 2013. Traducción modificada por el autor de este texto.

humanos por sí mismos, o la capacidad de destruir lo que nos hace humanos. Los tres sentidos requieren una concepción matizada del clima. El clima es, a la vez, una noción envolvente, imaginada como el entorno delimitado que es inevitablemente nuestro; y una figura inquietante, porque es con el reconocimiento de que *hay clima* que la *especie* humana es ahora reconocible como un ser que, a pesar de su aparente diversidad, está atada a una unidad de poder destructivo. (Esto es tanto así que los geólogos están llegando a un consenso con respecto a una “Época del Antropoceno” donde el efecto del hombre en el planeta, supuestamente, será discernible como un estrato geológico legible [*readable*] mucho tiempo después de que el hombre deje de existir, incluso a pesar de que no habrá geólogos que estén presentes para emprender esta lectura futura imaginada.² El clima no es solo, entonces, la superficie o el terreno sobre el que nos encontramos, sino algo que nos une a este tiempo en la Tierra, con sus propios agotamientos y límites.

Existe, por supuesto, la noción meteorológica estándar de clima que atrae cada vez más nuestra atención sobrecargada y grabada en exceso (*over-taxed*); pero este concepto de clima solo es posible debido a un acontecimiento del pensamiento más amplio en el que los humanos comienzan a imaginar un tiempo profundo en el que la especie humana emerge y se marchita, y un espacio finito en el que “nosotros” estamos ahora todos unidos en una tragedia de los comunes (*in a tragedy of the commons*). Yo sugeriría que, al igual que la evolución darwiniana alteró los modos mismos del pensamiento científico e imaginativo, de tal manera que se necesitaron nuevas formas narrativas y de conocimiento para pensar al hombre como una especie que emerge en el tiempo,³ el cambio climático global es igualmente catastrófico para el imaginario humano. Nos permite pensar en el clima como el entorno que es necesario para el curso de nuestra vida, y como la frágil superficie que nos mantiene a todos juntos en una red de vida puesta en riesgo, aunque no podamos prácticamente comprender o gestionar la dinámica de esta totalidad.⁴ El concepto de clima también se divide entre el conocimiento y la negación: por un lado, hablar del clima reúne a todos los cuerpos (orgánicos y de otro tipo) en un todo único complejo, determinado de manera múltiple y dinámica; por otro lado,

² Paul Crutzen, “The Anthropocene” en *Global Change Newsletter*, vol. 41, núm.1, Estocolmo, 2000, pp. 17-18.

³ *Ídem*.

⁴ Stephen Gardiner, “A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption”, en *Environmental Values*, núm. 15, Winwick, 2006, pp. 397–413.

cualquier breve vistazo a las políticas y a la política [*policy and politics*] vinculada al cambio climático evidencia una incapacidad casi psicótica para reconocer o percibir las conexiones causales con sus consecuencias funestas. A este respecto, debemos embarcarnos en una noción de cambio climático que incluya la alteración radical del conocimiento y el afecto que acompaña a la posibilidad misma del *clima*. Solo es posible pensar en el cambio climático en el sentido meteorológico —con los seres humanos vinculados ahora a ecologías volátiles que están a la vez dañando e ignorando la cuestión— si se hace algún ajuste en las formas en que pensamos sobre las relaciones entre el tiempo, el espacio y las especies. Un sentido necesariamente expansivo del cambio climático abarca una mutación de los climas cognitivos, políticos, disciplinarios, mediáticos y sociales. El hecho de que empecemos a pensar en el clima como una condición general que vincula a los seres humanos a un tiempo irreversible y destructivo significa, primero, que el clima se convierte en un concepto indispensable para pensar en los nuevos modos de conocimiento y sentimiento que marcan el siglo XXI, en términos de nuestra creciente sensación de apego precario a un planeta frágil, y, segundo, que el clima es una coartada. Hablamos de clima, ecología, globalización e incluso de medio ambiente [*environment*] (como el que nos rodea y acoge [*environs*]), aunque la experiencia del cambio climático revela sistemas múltiples e incongruentes para los que no tenemos un punto de vista. Al mismo tiempo, nos vemos arrojados a una situación de interconexión urgente, conscientes de que los eventos más pequeños contribuyen a las mutaciones globales, mientras que nos encontramos con una compleja multiplicidad de fuerzas divergentes y líneas temporales que superan cualquier punto de vista manejable.

En una fábula reciente que alegoriza la relación humana entre la memoria, la destrucción y el futuro de la vida, Nick Bostrom sugiere que las especies humanas permanecerían complacientes en relación a su historia y su futuro catastrófico siempre y cuando continuaran olvidando precisamente que su situación es catastrófica. Hemos tomado la catástrofe de la existencia humana como algo natural e irremediable: solo una contra-narración en la que vencemos la destrucción nos dejará ver hasta qué punto nos hemos acostumbrado a la muerte (*just how death-inured we have become*).⁵ Más recientemente, los científicos del cambio climático han comenzado a jugar con nuevas estrategias para despertar el afecto público:

⁵ Nick Bostrom, “The Fable of the Dragon Tyrant”, en *Journal of Medical Ethics*, núm. 31, vol. 5, Londres, 2005, pp. 273–277.

quizás el enfoque en la esperanza necesita dar paso a la movilización del miedo, mediante el cual aprendemos a “abrazar al monstruo” para pasar de la inercia y la quietud a la acción.⁶ ¿Cómo es que la especie humana, aparentemente tan hambrienta de vida y dominio, tiene convenientemente olvidadas sus propias tendencias de extinguirse a sí misma? Solo podemos plantear la cuestión de la extinción humana —el hecho de que los humanos van a extinguirse, el hecho de que causamos otras extinciones, y también que estamos extinguiendo lo que nos hace humanos— si localizamos el problema de la inacción ante el cambio climático en un terreno más amplio de destrucción ecológica. Los mismos climas —cognitivos, industriales, económicos, afectivos, tecnológicos, epistemológicos y meteorológicos— que hacen posible nuestra vida también son destructores de sí mismos (tanto destructores del yo, como destructores del clima en sí).

Existe un lamento generalizado con respecto a una trayectoria de extinción de sí mismo que está ocurriendo en el cerebro humano. Según Susan Greenfield, en su libro *ID*, estamos perdiendo la identidad: mientras nuestros cerebros alguna vez operaron mediante un poder sintetizador proveniente de la gramática, la sintaxis y la crítica, ahora estamos seducidos por una cultura de estímulos.⁷ No solo estamos perdiendo uno de nuestros poderes críticos — nuestro poder de representar o sintetizar lo que no somos nosotros mismos—, sino que estamos perdiendo nuestra propia individualidad. Porque “nosotros” somos —*en tanto* humanos, en tanto identidades— solo este poder sintetizador evolucionado. Greenfield ubica su diagnóstico de la identidad dentro de un argumento más amplio con respecto al cerebro y sus capacidades de formarse a sí mismo. Se requiere una cierta pérdida del yo para la estimulación y el placer, pero se requiere de una cierta extensión neuronal y de un cierto orden para el significado y el yo. En su trabajo anterior, Greenfield había argumentado a favor de un equilibrio saludable o normal entre la capacidad de alegrarse ante las sensaciones fugaces (como el primer trago de café por la mañana) y la habilidad de vincular las sensaciones en una red más amplia en la que estaría el yo y el significado.⁸ Si no tuviéramos capacidad para disfrutar un simple momento sufriríamos de depresión o de una búsqueda extrema de

⁶ Joe Romm, “‘Hug The Monster’: Why So Many Climate Scientists Have Stopped Downplaying the Climate Threat”, en *Think Progress*, 2012. Véase: <https://thinkprogress.org/hug-the-monster-why-so-many-climate-scientists-have-stopped-downplaying-the-climate-threat-586155657f2/>

⁷ Susan Greenfield, *I.D.: The Quest for Meaning in the 21st Century*, Sceptre, Londres, 2008.

⁸ *Ibid.*, *The Private Life of the Brain: Emotions, Consciousness, and the Secret of the Self*, John Wiley & Sons, Nueva York, 2000.

significado que nunca podríamos cumplir; los medicamentos que tratan la depresión precisamente permiten una liberación del dominio de la significación. Pero hoy —tal vez— es la insignificancia efímera la que se está apoderando de la arquitectura neuronal del siglo XXI. El carácter de diagnóstico del trabajo de Greenfield radica en su lamento con respecto a los nuevos modos y temporalidades de la cultura visual, donde los éxtasis transitorios de los videojuegos superan la concentración prolongada y el placer de las narrativas complejas y los argumentos. Este lamento acerca de la pérdida del yo humano logrado mediante el consumo excesivo de estímulos no se encuentra solo en Greenfield. Su trabajo está emparentado con otros títulos como *Los superficiales: lo que el internet le está haciendo a nuestro cerebro* (2010) de Nicholas Carr, *Distracción: la erosión de la atención y la llegada de una época oscura* de Jackson y McKibben, *Proust y el calamar: la historia y la ciencia del cerebro lector* (2007) de Maryanne Wolf, *Rapto: la atención y la vida de la concentración* (2008)⁹ de Winifred Gallagher, la teoría de N. Katherine Hayles sobre la transición de la atención profunda a la hiper-atención (2007), y el lamento de Bernard Stiegler (2010) con respecto a los cortocircuitos de la transindividuación (con los humanos que han perdido la orientación hacia el cuidado). Precisamente en el momento de su propia pérdida, el animal humano se da cuenta de lo que lo hace humano —el significado, la empatía, el arte, la moral—, pero solo puede reconocer aquellas capacidades que supuestamente distinguen a la humanidad en el momento en que están amenazadas con extinguirse.

Es posible argumentar, como lo ha hecho Giorgio Agamben,¹⁰ que siempre ha habido un sentido de la capacidad que tiene el ser humano para fracasar en alcanzar a ser humano. Podemos perdernos a nosotros mismos —extinguirnos— precisamente porque no somos más que potencialidad. Si los humanos fueran siempre ya completamente humanos, si la humanidad fuera simplemente algo actual, entonces nunca habría la posibilidad de que fracasáramos y nos diéramos cuenta de la propia racionalidad o de reconocer la humanidad racional en los demás. Es por eso que Agamben ha planteado una última oportunidad de redención precisamente en este punto de nuestra historia cuando se hace evidente que lo que

⁹ Tanto los títulos de los libros como las citas textuales que aparecen a continuación fueron traducidas del inglés por Juan Pablo Anaya Arce, coordinador de esta traducción.

¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Daniel Heller-Roazen (trad.), Stanford University Press, Stanford, 1998.

somos no es algo esencial que necesariamente llegará a ser: nuestra humanidad no es una realidad de la que podamos extraer motivos para la acción. El hecho de que olvidemos nuestra *impotencialidad* —el que tratemos a los humanos como seres fácticos con una normalidad que les dicta un modo de acción— ha llegado a un punto crítico en la Modernidad, especialmente a medida que suspendemos cada vez más el *pensamiento* sobre nuestra fragilidad en aras de la eficiencia continua. Tanto el totalitarismo como el hedonismo democrático son, para Agamben, formas de gestión que insensibilizan. Ambas actúan sobre la base del hombre como una actualidad. Es en este punto agotamiento, cuando nos hemos convertido en espectadores paralizados en un mundo en el que las imágenes aparecen como ready-mades, que podemos ver tanto que no hay ninguna garantía de que llegaremos a ser humanos como que también es humano olvidarse de uno mismo. Para Agamben, son tanto los horrores modernos del totalitarismo (donde los humanos se ven reducidos a una materia o animalidad gestionable y desechable) y el hedonismo democrático moderno (donde nos convertimos en nada más que en los consumidores de un espectáculo deslumbrante) lo que demuestra la *impotencialidad* humana, nuestra capacidad esencial para no actualizar aquello que supuestamente nos distinguiría como humanos.

Pero, sobre todo, esta inhumanidad altamente humana parece centrarse extrañamente en el órgano que organiza al organismo humano; pues es el mismo ojo que lee y teoriza —y que mira con asombro a los cielos—, el que también es seducido, hechizado, distraído y cautivado por la inanidad. Immanuel Kant mismo ya se había basado en la tradición del asombro filosófico cuando aisló la capacidad del hombre de mirar al cielo como la fuente tanto de una ilusión que lo alejaría del conocimiento fundamentado hacia el entusiasmo, como de un comienzo indispensable de un poder de pensar que no estaría atado únicamente a la sensación.¹¹ El ojo está orientado tanto al espectáculo como a la especulación, siendo la propia especulación tanto productivamente expansiva en su capacidad de imaginar futuros virtuales como restrictivamente peligrosa en su tendencia a olvidar la vida misma de la que surge. De hecho, hay algo esencialmente autodestructivo en el ojo teórico humano: nuestra propia apertura al mundo —la mismísima relación que constituye nuestra vida— es precisamente lo que nos seduce al punto de hacernos olvidar que antes de que haya un ojo que actúe como cámara

¹¹ Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 269-270.

o ventana debe haber habido algo como una orientación o una distancia, una relación sin relación. Yo sugeriría que deberíamos de pensar, hoy, en una era de cambio climático, acerca de los lamentos moralizadores en relación con la pérdida de la razón humana —junto con otras varias teorías posthumanas— que en realidad la razón humana está constituida por un cierto olvido de sí misma. El animal humano o el ojo humano está dividido entre el espectáculo (o el modo en que lo cautiva el mero presente) y la especulación (que va más allá del presente a costa de su propia vida).

La crítica del ojo encarnado suele tomar dos direcciones: una es expandir el sentido del cuerpo, imaginar un poder perceptivo o receptivo que no es una simple instantánea del mundo, sino una apertura completa y expansiva. Aquí podríamos identificar una crítica pseudo-heideggeriana de Descartes que fue tomada por las ciencias cognitivas. Heidegger ya había diagnosticado a la metafísica occidental de Descartes como un punto de apoyo: Descartes es capaz de establecer al hombre como “sujeto” (o como eso que permanece presente) porque el pensamiento occidental siempre ha procedido mediante el olvido de la temporalidad por la que todo ser viene a la presencia.¹² Para cuando Descartes establece al sujeto como aquello que precede y proporciona un fundamento, el “humanismo” ha olvidado definitivamente que no existe tal cosa como un hombre existiendo simplemente con una esencia. Para Heidegger, lo que se requiere no es una recuperación de alguna conexión pre-cartesiana con el mundo, con el hombre y el mundo siendo co-presentes; más bien, antes que el binomio hombre-mundo hay siempre una apertura o revelación. La ciencia cognitiva contemporánea y ciertas filosofías de lo humano han recurrido a este anti-cartesianismo para insistir en que el hombre no es una cámara, ni una computadora, y que el ojo no es una ventana.¹³ Donde estos usos contemporáneos de Heidegger difieren de Heidegger es en su diagnóstico del cartesianismo como un lapso accidental en vez de una evidencia del olvido de sí mismo propio de la “esencia” humana. Estos diagnósticos pseudo-heideggerianos sugieren que el cartesianismo puede ser sobrepasado devolviendo al ser humano a una vida más rica y expansiva de la cual ha sido separado. El subtítulo del libro de Andy Clark lo dice todo: “poner

¹² Martin Heidegger, *What is a Thing?*, W. B. Barton Jr. & Vera Deutsch (trads.), H. Regnery Co., Chicago, 1968.

¹³ Mark A. Wrathall y Jeff Malpas (eds.), *Heidegger, Coping, and Cognitive science*, MIT Press, Cambridge, 2000; Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007; Michael Wheeler, *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*, MIT Press, Cambridge, 2005.

el cerebro, el cuerpo y el mundo juntos de nuevo”.¹⁴ Sin embargo, para Heidegger, hay un olvido necesario en cualquier apertura del ser: experimentar el mundo como algo presente para mí y empezar a cuestionar —tal como debemos—, desde este mundo que ya nos es dado, depende del ocultamiento o de la no-revelación que debemos dejar atrás al vivir el mundo como algo nuestro. Empezamos *in media res*, siempre ya arrojados a un mundo que se nos aparece como muchas cosas naturales y separadas. Nuestra tendencia a olvidar y a vivir la vida de manera inauténtica —no reconociendo al Ser como el sitio de toda apertura, como si el mundo fuera naturalmente de esta manera— no es algo que uno simplemente pueda dejar atrás de uno mismo como si fuera un desafortunado error filosófico. Para Heidegger, la inautenticidad o el humanismo (donde simplemente nos tomamos a nosotros mismos como una cosa privilegiada entre las cosas) no es un acontecimiento externo y desafortunado sino que tiene todo que ver con el mero modo de la apariencia del ser: vemos al ser aparecer, sin embargo no se nos revela el modo en que llega a ser. Un tipo de fenomenología después de Heidegger ha tomado, no obstante, la forma de una corrección o de un ajuste: deberíamos sobrepasar los problemas profundos sobre cómo conocemos o llegamos a tener un mundo y aceptar que el mundo solo *es* aquello que siempre ya nos es dado y que es significativo para los seres vivos. La fenomenología debería ser naturalizada y atada a un proceso de conocimiento encarnado. No somos mentes que se representan un mundo sino organismos *desde los cuales* la capacidad y la figura de la mente que conoce emergió.

Pero hay otro camino, otra forma de lidiar con la tendencia del hombre a cosificarse a sí mismo. Esta desviación que nos aleja de un subjetivismo restringido procede no ampliando el yo para incluir las emociones, dinamismos y lo no-cognitivo, sino arrancando el ojo del cuerpo. En vez de restaurar lo humano a una visión unificada y expansiva sería posible pensar en el ojo como una máquina. Esta máquina no sería una computadora, porque una máquina genuina no tiene un programa central de organización, sino que se pone en marcha a través de conexiones; es posible considerar a los sintetizadores como computadoras que reciben *inputs* y producen datos, o como máquinas en su creación y recreación de conexiones. Para Deleuze y Guattari, la referencia a los sintetizadores *no* es otra metáfora para el pensar, donde sustituimos una máquina por otra. El pensamiento *es* un sintetizador: justo como los

¹⁴ Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge, 1997.

sintetizadores musicales toman los sonidos del mundo y los repiten, creando y haciendo que muten varias diferencias, así el pensamiento puede maximizar más que disminuir la complejidad de las sensaciones:

“Un sintetizador pone en variación continua todos los parámetros y hace que, poco a poco, elementos profundamente heterogéneos acaben de alguna manera por convertirse el uno en el otro. Hay materia común desde el momento en que se produce esta conjunción. Solo ahí se alcanza la máquina abstracta o el diagrama del agenciamiento. El sintetizador ha sustituido al juicio, de la misma manera que la materia ha sustituido a la figura o sustancia formada. Ni siquiera conviene ya agrupar por un lado intensidades energéticas, físico-químicas, biológicas, y por otro intensidades semióticas, informativas, lingüísticas, estéticas, matemáticas..., etc. La multiplicidad de los sistemas de intensidades conjuga o forma un rizoma a través de la totalidad del agenciamiento, desde el momento en que el agenciamiento es arrastrado por esos vectores o tensores de fuga”.¹⁵

Antes de explorar en detalle la “multiplicidad de los sistemas de intensidades” podemos volver sobre la relación entre el ojo y la extinción de sí mismo del ser humano, entre el ojo que mira al mundo para hacer posible su supervivencia y el ojo que entonces queda perplejo o es seducido por su propio poder de producir imágenes; al punto en que el ojo puede tomar e interiorizar una imagen fija de sí mismo. Bergson ha abogado por una economía del ojo y la diferencia creativa: para liberarse de simplemente sobrevivir en el mundo, el ojo humano organiza el mundo en unidades conceptualizadas, dominando el mundo precisamente al reducir su diferencia. Este proceso intelectual permite el incremento de las tecnologías y la expansión de los sistemas de orden: el intelecto se encuentra en casa con la tecnología y la materia o con aquello que permanece igual a lo largo del tiempo y que puede ser dominado a través de la repetición. Lo que se abandona es la intensidad: las diferencias y los flujos infinitesimalmente pequeños que el ojo edita y deja fuera. Para Bergson, el problema con este modo reductor de diferencias del intelecto surge cuando la mente se vuelve sobre sí misma y queda fija en una imagen estática: el pensamiento ya no es intuitivo (como debe ser)

¹⁵ *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi (trad.), University of Minnesota Press, Mineápolis, 1987, p. 109.

como una fuerza dinámica creadora, sino que aparece como un cerebro, un ser representante, una sustancia pensante o un “hombre”.¹⁶

Este argumento sobre el ser *no* como una sustancia, sino, más bien, como la condición para la percepción organizada de la sustancia, tiene una historia filosófica y moral larga. Aristóteles argumentó que lo que nos distingue como seres humanos no es meramente la percepción del mundo, ni el consumo del mundo, sino la capacidad de nuestra percepción y consumo para ir más allá de lo que *es* y considerar lo que *debe* ser. Platón por su parte también argumentó que no tenemos que meramente percibir, sino pensar en lo que se nos da *para ser percibido*. Ahora bien, esta distinción moral se vuelve formal en la Modernidad. Si Aristóteles argumentó que lo que nos distingue como seres humanos no es meramente la percepción del mundo, ni el consumo del mundo, sino la capacidad de nuestra percepción y consumo para ir más allá de lo que *es* y considerar lo que *debe* ser; y si Platón también argumentó que no tenemos que meramente percibir, sino pensar en lo que se nos da *para ser percibido*, esta distinción moral se vuelve formal en la modernidad. Es decir, Platón y Aristóteles admiten que el hombre es un ser biológico pero con una capacidad para razonar; una capacidad que distingue a los seres humanos de otros seres. Pero la teoría del sujeto moderno, con Descartes postulando una *sustancia* diferente —o *res cogitans*— crea una diferencia de tipo y de modalidad con respecto a los seres humanos y su relación con las imágenes. “El hombre” es el ser para el cual el mundo le es dado para su representación; lo que el hombre mismo es nunca puede ser conocido en sí mismo, sino únicamente después del acontecimiento mismo de la percepción del mundo. Para Foucault, este cambio de un mundo que posee su propio orden y jerarquías a una cierta distinción entre el mundo ordenado y el hombre como el ser que elabora una representación fue el que marcó un *a priori* histórico: el cambio no había sido un acontecimiento sucedido en el tiempo, sino que lo que había cambiado era la modalidad del tiempo mismo. En la Modernidad el tiempo histórico es aquel a través del cual “el hombre” reconoce que él emerge de condiciones materiales, al mismo tiempo en que la propia lógica de la vida, que requiere que trabaje, hable y forme conjuntos sociales, puede ser conocida únicamente después de su acontecer.¹⁷

¹⁶ Henri Bergson, *Matter and Memory*, Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer (trad.), George Allen, Londres, 1913, p. 196.

¹⁷ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Tavistock, Londres, 1970.

Si los premodernos buscaron elevar a los humanos por encima de los otros animales, la Modernidad rechaza cada vez más la superioridad humana y se opone a ver al hombre como un animal racional porque el hombre es *razón pura*. Kant no argumenta que tengamos que ser algo más que meros seres biológicos o animales, él insiste en que no somos seres en lo absoluto. Más bien, solo hay seres porque hay algo así como una fuerza organizadora o sintetizadora. Existe un mundo porque hay un sujeto a quien se le da un mundo. No tiene sentido esforzarse en percibir o conocer el yo, intentar capturar el yo como algo que podría ser visto. En el origen lo que hay es una potencialidad *para ver* desde la cual constituimos un mundo que es visto. Luego imaginamos —*ex post facto*— que tiene que haber un yo que habría de estar ahí para ser visto. Mientras que Kant argumentaba que debe haber algo como *el* sujeto que existiría como la condición para toda intuición (aun cuando este sujeto no pueda ser conocido), Bergson¹⁸ argumentó que no había ningún sujeto que intuyera las imágenes, solo había imágenes o percepciones *desde las cuales* postulamos alguna cosa —el cerebro— que nos provee la imagen ilusoria de aquello que sería la causa de las imágenes.

Pero si la filosofía pre-moderna, al menos desde Platón en adelante, argumenta que no *deberíamos* pensarnos solo como apetitos, ya que somos responsables de nuestra relación organizativa con el mundo, la filosofía moderna sostiene que *solamente* somos relaciones que organizan [*we are only organizing relations*]. No hay un yo que percibe: hay percepciones, a partir de las cuales se constituye algo así como un yo. No podemos explicar la relación del ser con las imágenes debido a los intereses y apetitos que serían su basamento natural. Los deseos y los apetitos son posibles solo porque hay producción de imágenes: en el origen está la relación. Aquí podemos pensar en Freud para quien los placeres son posibles debido a una génesis *a priori* de la relación entre el deseo y lo deseado: la libido es una fuerza que forma un conjunto relativamente estable o “invertido” [*cathected*] de equilibrio continuo, relacionado con el mundo exterior en términos de su propia tendencia hacia la quietud.¹⁹ Desear solo es posible debido a una distribución *a priori* que emerge desde la percepción: una relación entre el ser y lo otro se forma *a través* de la percepción y no precede a la percepción.

¹⁸ *Op. cit.*

¹⁹ Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Gregory C. Richter (trad.), Broadview Press, Londres, 2001.

Algo completamente distinto estructura las afirmaciones modernas sobre la relación entre la mente y la imagen. No es simplemente el caso del yo que emerge de organizar la percepción, sino también el que la percepción puede destruir al yo. En *Más allá del principio de placer*, Freud observa a su nieto aventar un carrito de hilo hacia fuera de su cuna y traerlo hacia adentro mientras que entona “Fort/Da” (lejos/aquí) y es a partir de esta observación que Freud argumenta que además de la formación de un límite estable entre el yo y el mundo, hay también una tendencia a querer destruir o aniquilar esa distancia. Si el placer consiste en gestionar la relación entre el que percibe y el influjo gestionable de estímulos, entonces *más allá* del placer reside una tendencia a la aniquilación de la distancia, una disolución del organismo que percibe y de sus límites.

¿Qué tal que el cerebro que supuestamente está correctamente orientado (en su modo humano) hacia la síntesis estuviera en riesgo de retroceder, de dar un paso hacia atrás en su propia evolución? Desde hace algún tiempo se ha observado una ansiedad con respecto a las meras imágenes: la sociedad del espectáculo,²⁰ un mundo de simulación,²¹ un mundo de consumo pasivo²² o de mera exhibición sin ningún aura,²³ un mundo de hiper atención en lugar de atención profunda,²⁴ que a la vez parece destruir los poderes evolucionados del cerebro y que sin embargo también da lugar a cierta ilusión destructiva con respecto al cerebro como imagen. Si nos hemos lamentado durante tanto tiempo —desde Kant al menos— que el hombre tiende a olvidar que es un sujeto y tiende a considerarse a sí mismo como una sustancia, entonces ¿por qué estamos tan alarmados hoy por la tendencia del cerebro a destruir cualquier imagen o sentido de sí mismo, para ser nada más que los estímulos que recibe? Después de todo, la pérdida de uno mismo parece ser el cumplimiento de un largo y moderno esfuerzo por conseguir la anti autoconciencia, es decir, la pura inmediatez.²⁵ ¿Hemos llegado —quizás involuntariamente— a la transformación pronosticada por Emerson del yo en un

²⁰ Guy Debord, *Society of the spectacle*, Black & Red, Detroit, 1973.

²¹ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Sheila Faria Glaser (trad.), University of Michigan Press, Michigan, 1994.

²² Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, J. M. Bernstein, Londres, 1991.

²³ Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Penguin, Harmondsworth, 2008.

²⁴ N. Katherine Hayles, “Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes” en *Profession*, núm. 13, 2007, pp. 187-199.

²⁵ Geoffrey H. Hartman, *Beyond Formalism; Literary Essays, 1958-1970*, Yale University Press, New Haven, 1970.

globo ocular transparente?²⁶ Y, sin embargo, este alcance de lo que fue alguna vez un imperativo romántico y existencial para la conciencia de no ser otra cosa que su relación perceptual con el mundo, un puro proceso sin un fundamento cosificador, es visto desde una posición de duelo y alarma.

En primer lugar, consideremos todas las formas en que “nosotros” estamos en este momento reaccionando con horror a nuestra propia capacidad de *no* ser nosotros mismos.

Esto va de las afirmaciones neo-kantianas de que sin el compromiso con alguna idea de quien soy yo —sin una identificación continua de lo que yo haría si fuera fiel a la idea que tengo de mí mismo— entonces “yo” no soy una mismidad en ningún sentido.²⁷ También hay reclamos neurológicos con respecto a la importancia de la síntesis continua, que van desde la ansiedad moral de Greenfield en relación a una cultura de meros estímulos, a la afirmación de Antonio Damasio de que el yo no es —como Descartes quizás aceptaría— una cosa que siente, sino una estructura receptiva y creativa de sensaciones *desde la cual* podría ser posible tener una actitud de instantánea [*snapshot attitude*] ante la realidad. Si perdemos de vista a ese yo que siente, a ese cerebro emocional, o a esa afectividad natural, conectada y orientada al mundo, entonces corremos el riesgo de confundir la mente con una simple máquina o computadora.²⁸

Cuando hoy —con horror— miramos las mentes jóvenes, nos preguntamos cómo se han convertido en nada más que cámaras o dispositivos computacionales. Los cerebros jóvenes de hoy no están afectados por u orientados hacia el mundo; ellos manipulan los números de Facebook con una fuerza algorítmica cruel, e ingieren imágenes sin digerirlas o rumiarlas. Observamos, con horror, cómo el cerebro humano regresa a ser no tanto un lector de Proust sino algo más parecido a un calamar, o a lo simplemente vivo.²⁹ Esta tendencia a ser nada más que una pantalla para las imágenes se observa al mismo tiempo como la horrible

²⁶ Ralph Waldo Emerson, *Nature and Selected Essays*, Penguin, Harmondsworth, 1982.

²⁷ Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

²⁸ Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, Nueva York, 2000

²⁹ Maryanne Wolf, *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*, Harper Collins, Nueva York, 2007.

tendencia del cerebro hacia la extinción de sí mismo (una amenaza interna y siempre presente) y como algo accidental o extrínseco (algo que nos ha asaltado desde afuera, a través de la tecnología y la Modernidad).

Los diagnósticos de la capacidad del cerebro y de la humanidad para destruirse a sí misma son persistentes y múltiples, van desde un supuesto paso hacia atrás en la evolución neuronal causado por la cultura del espectáculo-estímulo a diversas ansiedades relacionadas con la sobreingestión (donde nos saturamos a nosotros mismos de imágenes destructivas y de varias drogas psicotrópicas que disminuyen los poderes de síntesis del cerebro). Y, sin embargo, al mismo tiempo esta liberación de la intuición de las imágenes del yo organizador del subjetivismo cartesiano es aclamada como una redención de la rigidez del hombre: ya no nos esclavizamos a nosotros mismos a la noción de sujeto autónomo, desencarnado, despojado de afectos y divorciado del mundo. Uno de los muchos y variados modos de posthumanismo aclama el fin del excepcionalismo del ser humano y los modelos orientados a la cognición, y en su lugar comienza a partir de un mundo ya integrado, dinámico y conectado. No hay “realmente un problema difícil” con respecto a la relación entre la mente y el mundo, porque la mente es un efecto de las relaciones, no algo que tiene que actuar para representar a un mundo con el que posteriormente debe relacionarse.³⁰ No es el caso que comencemos la vida como seres que elaboran representaciones que después devienen a través de la receptividad. Más bien, en el origen hay una apertura primaria al mundo *a partir de la cual* la cognición organizada y el sentido del yo como sujeto u hombre emerge. Es desde una apertura primaria al mundo —un mundo primariamente sentido— que ahí emerge aquel que mira.

Esta observación ambivalente acerca de la tendencia a extinguirse a sí misma de la capacidad del cerebro para producir imágenes no pertenece únicamente a la filosofía, la teoría o las tesis recientes sobre el cerebro. También hay relatos populares sobre la corrosión de nosotros mismos debido a nuestro consumo excesivo de todo, desde el internet al Facebook hasta el consumir grasas y calorías vacías, lo que indica que los mismos mecanismos que llevaron a nuestra expansión son los mismos que nos conducirán a nuestra desaparición. Más allá de todos los lamentos y proclamaciones morales con respecto a nuestro alejamiento de la

³⁰ Owen Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, Cambridge, 2007.

actividad de la razón humana, y más allá de todas las celebraciones post-humanas que afirman que no existe el “hombre” y que estamos realmente siempre ya en sintonía con una red de vida, podríamos preguntarnos cómo es posible para los seres humanos tener esta aprehensión llena de pánico (o de júbilo) respecto a la pérdida de su yo. Si los humanos realmente son uno con el mundo del que no son más que perceptores vivientes y creativos, ¿por qué nos hemos sentido mentes desconectadas y racionales durante tanto tiempo? ¿Cómo fue que se instauró el “error de Descartes”? O, si la mente y la razón son nuestras propias potencialidades creadoras de nosotros mismos, ¿cómo es que el espectáculo del mundo nos ha seducido al punto de destruirnos a nosotros mismos? ¿Por qué son nuestras propias creaciones, tecnologías y deseos, los mismos mecanismos que nos impiden ser más propiamente nosotros mismos? Es como si nuestra excesiva glotonería de imágenes —desde la seducción de las marcas comerciales y los estímulos visuales hasta el voyeurismo propio del llamado *disaster porn* en los medios— evidenciara la fragilidad del cerebro para ser nada más que sí mismo; una mera pantalla en lugar de un todo correctamente autoorganizado. Resulta que los miles de años de complejidad evolutiva pueden desaparecer a través del consumo excesivo. Así como el deseo de grasas y azúcares que impulsó al cuerpo a cazar, a desarrollar tecnologías para la estabilidad metabólica y a la supervivencia, termina por llevar al cuerpo a la obesidad, la hipertensión y a una muerte temprana; de la misma manera el ojo penetrante que estimuló al cerebro a convertirse en el de un animal que lee e interpreta, también puede estar en la primera fila de las causas de la atrofia cognitiva de la especie humana. ¿Y esto no nos dice algo profundo sobre el clima: que el daño que la especie humana está haciendo a su propio entorno no es un accidente que de otra manera habría podido evitar, precisamente debido a que el clima —en tanto que conforma *nuestro* entorno— es algo que dada nuestra propia dependencia estaríamos impedidos a realmente ver?

Ambas preguntas —la de la destrucción de sí mismo y la de la destrucción del entorno— son problemas económicos. (Tanto Freud como Bergson argumentaron que el yo era un efecto de una inversión, al posponer la descarga de energía y permitir un conjunto de fuerzas que serían relativamente estables a lo largo del tiempo). El animal humano retrasó el consumo de recursos inmediatos, desarrolló técnicas de caza y agricultura para almacenar energía, y así liberar energía y recursos para un mayor desarrollo técnico-intelectual-moral.³¹ El

³¹ Francisco J. Ayala, “The Difference of Being Human: Morality”, en *PNS*, vol. 107, núm.2, 2010, pp. 9015-9022.

ojo que observa también retrasó la respuesta inmediata, desarrollando conceptos y tecnologías perceptivas que permitieron una mayor sofisticación representacional. V. S. Ramachandran especula que el yo y la noción de la mente emergieron de una tendencia a anticipar las acciones de los demás con el fin de sobrevivir. El ojo que observa se convierte así en un aparato de lectura y organización, permitiendo que el “hombre” se vuelva un sujeto. Estas mismas tecnologías de replicación e inversiones que impulsan la vida —que nos permiten crear tecnologías cinemáticas, computacionales, de realidad virtual y televisivas— eventualmente sacrificarían al cerebro lector para dar pie al ojo simplemente estimulado.

Más allá del interés general que tiene el observar una ansiedad generalizada con respecto a la propia capacidad del cerebro para destruirse a sí mismo, en primer lugar, a través del poder perceptivo que generó su propia supuesta potencialidad, es posible orientar esta discusión hacia la percepción del futuro.

¿No es el problema de ambas posturas —la terrible predicción de que estamos perdiendo nuestra capacidad de síntesis y la afirmación posthumana de que en realidad no somos, propiamente, más que un poder dinámico para percibir— que para la charla sobre la pérdida todavía dependamos de una noción normativa de lo humano, mientras que lo que se requiere hoy es una percepción inhumana? Para toda la charla sobre el *cambio climático* asumimos que el clima es lo que nos rodea o acoge [*environs*], y que el cambio —o el peligro del cambio— debe ser calculado de acuerdo al grado en el que permite o impide la continuación de la existencia de los humanos.³² Si la biodiversidad es a primera vista buena, entonces, ¿cualquier ecosistema —incluso aquel que emerja tras la extinción humana— seguramente respondería al requerimiento para la continuación de la vida? Y si la biodiversidad no es a primera vista buena, y es únicamente buena en tanto que le ofrece servicios a los seres humanos, entonces las razones por las que deberíamos finalmente actuar para preservar la biodiversidad —para continuar viviendo— parecen obstaculizadas precisamente por nuestra pulsión por la vida. El mismo ojo que le ha abierto un mundo a la especie humana le ha permitido también plegar al mundo alrededor de nuestro punto de vista crecientemente miope. Hoy en día podríamos comenzar a cuestionar el punto de vista apropiado desde el

³² Michael Mann, “Defining Dangerous Anthropogenic Interference”, en *PNAS*, vol. 11, núm. 106, 2009, pp. 4065-4066.

cual podemos observar y evaluar al ojo humano que observa: ¿habríamos de hacerlo desde nuestra más grande voluntad de sobrevivir; o no sería mejor comenzar a ver el mundo y a nosotros mismos sin dar por sentado nuestro indiscutible derecho a la vida?

Nuestra propia narración del cerebro y su emergencia como *el* entorno propiamente sintetizador desde el cual todos los otros entornos productores de imágenes deben ser considerados, nos protege del pensamiento mismo acerca de las imágenes inhumanas que nos confrontan en los límites del ojo encarnado. Podemos recordar aquí la crítica de Deleuze a Bergson, que es técnica y contraria al vitalismo. Bergson, así como muchos otros modernistas tempranos se lamentaban por el sacrificio del ojo dinámico y vivo por conveniencia tecnológica. Para Bergson, el intelecto fragmenta [*cuts up*] el mundo para lograr cierta eficiencia gerencial y luego se somete a ese mismo cálculo técnico. La mente comienza a operar con una imagen de sí misma como si fuera algún tipo de máquina de visión. La redención, para Bergson, radica en volver a trazar el camino, recuperando una vitalidad que ya no sería la del organismo delimitado. La intuición iría más allá del cerco de su propio interés para alcanzar una percepción del tipo de duración de lo vivo, o lo que Bergson definió como *élan vital*. Para Deleuze, por el contrario, el problema es que el ojo permanece demasiado cerca de lo vivido. (Así que, hoy en día, cuando le exigimos “realidad” a la televisión y al cine, o si criticamos la producción cultural por ser demasiado irrelevante o divorciada de la vida cotidiana, lo hacemos porque pensamos que existe una cosa como la vida y la realidad a la que la visión debería estar subordinada). En lugar de pedirle al ojo que se vuelva orgánico una vez más, y que vuelva a encontrar su lugar en la vida, Deleuze se pregunta por una percepción inhumana: ¿podemos imaginar el mundo sin nosotros, precisamente *no* como *nuestro* medio ambiente o clima? Basándose en el bergsonismo, más que en el ejemplo concreto de Bergson acerca de la pérdida que habría supuesto la percepción cinematográfica, Deleuze llama a la filosofía a “abrirse a las duraciones inhumanas y sobrehumanas (*duraciones* que son inferiores o superiores a la nuestra), para ir más allá de la condición humana”.³³ Es el poder de fragmentar [*cutting power*] del ojo lo que debe pensarse: el ojo habría de ser abordado como un tipo de sintetizador, pero no digital sino de carácter analógico. Es decir: el ojo no necesita liberarse de las distinciones impuestas para volver al flujo de la vida, sino que debe buscar cortes y distinciones cada vez más finos, más allá de sus umbrales orgánicos.

³³ Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (trads.), Zone Books, Nueva York, 1988, p. 28.

¿Cómo podríamos imaginar un mundo sin percepción orgánica, sin los puntos de vista centrados de los seres sensibles y orientados al mundo? ¿Existe la percepción sin un mundo? (Pensemos, aquí, en el comentario de Heidegger de que una piedra “no tiene” mundo, lo cual es una forma de decir que una piedra no tiene clima, porque una piedra no tiene preocupación por “su” mundo o medio ambiente.) Esto no sería un mundo sin lectura, como si el abandonar el ojo de la gramática nos devolviera a una inhumana falta de vida. En cambio, la lectura tomaría una forma radicalmente diferente. Después de que los humanos hayan dejado de estar presentes en el planeta, su historia seguirá siendo legible en un sentido cuasi humano: los estratos de la Tierra estarán marcados con cicatrices de la capacidad humana para crear cambios climáticos radicales y volátiles. Pero uno podría considerar una forma de lectura más allá de este modo casi humano y perspicaz: si, siguiendo a Heidegger, la piedra no tiene mundo, ¿cómo explicamos los registros o archivos fósiles que lleva la piedra? Lo que podría pensarse es la extinción del ojo climático [*climatic eye*]: ¿podemos imaginar un modo de leer el mundo y sus cicatrices antropogénicas que se libere a sí mismo de plegar la superficie de la Tierra en torno a la supervivencia humana? ¿Cómo podríamos leer o percibir otras líneas de tiempo, otros puntos de vista y otros ritmos? El registro fósil abre un mundo *para nosotros*, en la medida en que nos permite leer hacia atrás desde el presente del cerebro hasta un momento antes de la lectura; los estratos persistirán más allá de la lectura humana, pero si la inscripción continúa, ¿es demasiado exagerado decir que la Tierra permanecerá como una “lectura” de al menos un punto del universo? Usamos este término en la crítica literaria y de arte con frecuencia, diciendo que cierta película ofrece “una lectura” de un determinado acontecimiento: no nos referimos simplemente a que el autor esté leyendo un acontecimiento, ya que eso puede o no haber sucedido. La Tierra después de los humanos ofrecerá “una lectura” de la historia de una especie, tal como podríamos decir que *Robinson Crusoe* ofrece “una lectura” de la raza, el imperio y el capitalismo, incluso si ni Defoe ni sus lectores realmente le dieron ese sentido a la lectura.

¿Por qué hemos asumido que la lectura y la legibilidad deben tomar formas sintácticas?

Aquí me gustaría referirme a lo que los geólogos han planteado como la nueva era del Antropoceno, en la que se imagina que —tras el fin de la existencia de los humanos— nuestra

cicatriz en la Tierra será legible por algo así como un geólogo del futuro. No imaginemos únicamente lo que será legible para un mundo sin lectores, también debemos desplegar e imaginar, desde la geología, un modo diferente de producción de imágenes estratigráficas. La estratigrafía, en el presente, es un modo de leer capas del pasado, pero la postulación de la era del Antropoceno depende de que miremos nuestro propio mundo e imaginemos cómo será cuando ya se haya convertido en pasado. Al imaginar este mundo después de los seres humanos estamos leyendo lo que no ha sido escrito o inscrito aún. Podemos ver ahora, por los cambios en la composición de la Tierra, que habrá un estrato perceptible que —de una manera similar a nuestra datación de las épocas geológicas en las capas de la tierra— será legible. Este estrato o texto terrestre no existe aún; lo abstraemos del ojo humano y de su lectura del pasado inhumano para imaginar lo que será legible, después de los seres humanos, de un modo análogo a como lo hace hoy en día el ojo humano. Solo se puede acceder a este punto de vista post-antropocéntrico si comenzamos a ver este mundo más allá de los límites del clima, y si comenzamos a ver al clima como una expresión —entre otras— de un tiempo y una vida inhumana mucho más amplia. Quizás entonces la indignación moralista acerca de la muerte de la visión activa y sintética, o el saludo prematuro del mundo como algo que ya es posthumano, necesita ser atemperada por el pensamiento de un cerebro que mira más allá de sí mismo. Lo que *no* deberíamos hacer es tratar de recuperar o reparar una visión propiamente humana; ni pensar —tan fácilmente— que hemos abandonado la miopía humana de una vez por todas.

Lo anterior permite un nuevo pensamiento acerca de la tendencia del cerebro a extinguirse a sí mismo. Si hay una cierta ansiedad con respecto a la seducción del cerebro-ojo a causa de las imágenes al punto de la distracción, ¿no es la figura cerebro evolucionado, autoorganizante, conectado y conectante también un anzuelo o figura que nos impide cuestionar el valor del cerebro productor de imágenes? Hay una extraña torsión operando entre los gritos agudos que se lamentan por el embrujo sufrido por el cerebro a causa del espectáculo, y la supuesta imagen contraria del cerebro-mente bueno que florece. En respuesta, deberíamos preguntarnos seriamente qué abonan todos estos diagnósticos del cerebro lector y su deterioro a un pensamiento sobre el arte y el cambio climático.

Primero, si el ojo que lee tenía un modo apropiado —si el cerebro humano tenía como potencialidad propia una visión sintáctica que realiza una síntesis y que ordena el mundo— ¿cómo evaluaríamos los últimos siglos de juicio estético, que se han basado en destruir la capacidad del cerebro para un consumo comprensivo? Uno no tiene que ser fanático de Duchamp y las vanguardias para notar que hay algo interesante, cuando menos, en producciones visuales que ponen en cortocircuito el reconocimiento. De hecho, habríamos de decir que el cambio climático no debería exigirnos que volvamos a ciertos modos de lectura, comprensión y comunicación narrativa sino que debería despertarnos de nuestro sueño narrativo humano-demasiado-humano.

En la última cuarta parte de la película *127 horas* (2010) de Danny Boyle, la voz del personaje principal aparece en *off* y declara que todos los momentos de su vida lo han ido llevando hasta ese punto. Vemos la pantalla dividida en tres partes, una de ellas muestra el indicador de batería de su cámara de video prácticamente agotado. A estas alturas, y por todo lo que sabe el personaje, su testimonio y la película filmada por él mismo nunca será vista; y sin embargo —y a pesar de que nadie conocerá su testimonio—, él proclama un momento destinado a ser el punto de unión entre el final de su propia vida y la historia misma del planeta: desde el primer cometa que impactó a la Tierra para crear la vida hasta ese punto final de la narración de sí mismo todo estaba destinado a converger en este presente filmado (o eso cree el personaje). Este punto temporal —uno de los momentos culmen de la película— es a la vez uno de heroísmo humano, confirmado por la última escena donde su familia y después él se encuentran sentados en un sofá de los suburbios observando a la audiencia del cine de la misma manera en que nosotros hemos visto su triunfo. Y sin embargo, momentos antes, en el instante exacto en que el personaje elucubra acerca de su destino, el campo de visión de la película explota en una visión *geológica* (a geological vision): el punto de vista de la cámara es atrapado por el sol deslumbrante, el cual se disuelve en capas de roca y agua más allá de la percepción y el tiempo humano. Esta seducción cinemática es bastante diferente a nuestra tendencia a ser cautivados por rostros, cuerpos u objetos de consumo y orden.

Este ojo geológico (*geological eye*) no es simplemente el ojo destructivo (*destructive eye*) de la vanguardia visual sino que opera de manera paralela al ojo tranquilizador (*lulling eye*) propio del poder humano para reconocer formas. No es solo la afirmación voluntaria del

deseo de lo humano de afirmar su supremacía al liberarse de imágenes instrumentales y reconfortantes. Es una visión positivamente geológica, una seducción que no proviene de la luz que nos calienta y nos ilumina sino de una radiación que va más allá del organismo. Esta luz aparece a través de las grietas de nuestros propios mecanismos de supervivencia: en el cine de Danny Boyle podemos verla en *Sunshine*, del 2007 (en donde la luz del sol hacia la que viaja la misión espacial se figura como aquello que debe verse pero que permanece como *no visible*), y en la escena sublime de la ópera de Sydney como un páramo helado en *28 Semanas después* (2007). Los mismos títulos de estas películas —que se refieren a horas, semanas o días— son períodos intensamente vividos en los que algo como lo no vivido y lo no vivible toma lugar.

Jacques Rancière ha comentado acerca de una cierta doble naturaleza de la imagen que define al arte: al referirse a la *Cámara lúcida* de Roland Barthes, Rancière señala que Barthes (que había comenzado su carrera con el objetivo de desnudar las imágenes de su mito o del anzuelo que las constituía; y que lo hiciera *al leer* lo que parecía estar enigmáticamente cristalizado en la imagen como el resultado de la historia humana y el trabajo) revirtió esto al afirmar un poder deslumbrante de la imagen *en cuanto tal* que ocurre cuando la fotografía se convierte en un arte.³⁴ Para Rancière, esto no es digno de mención debido a cierto interés en la biografía de Barthes, sino debido a que revela la doble relación del arte con la imagen, una duplicidad inherente no solo a la fotografía sino también a la novela. Para Rancière, la novela como arte a la vez describe y crea imágenes, y llama nuestra atención hacia (al tiempo que destruye) cualquier idea simple de que la imagen es secundaria y que casi desaparece ante aquello que indexa. Rancière no está tan en deuda con la vanguardia francesa como Barthes o Deleuze, para quien el arte es la liberación de afectos y perceptos más allá de lo vivido; o Derrida, para quien la literatura es una precariedad absoluta que no tiene ninguna referencia fuera de la que traza desde sí misma. Pero hay un sentido en la noción de arte de Rancière que es como una liberación de la imagen de cualquier cosa que no sea su propia materialidad deslumbrante sin ninguna referencia o relación, una superación de cierto antropocentrismo de la imagen estética. Es como si una liberación de los sistemas de referencia *humana* de alguna manera diera paso al brillo de la luz en sí misma.

³⁴ Jacques Rancière, *The Future of the Image*, Gregory Elliott (trad.), Verso, Londres, 2009.

En esta medida todo el arte hasta llegar a las vanguardias sería únicamente arte e imagen al mismo tiempo únicamente en el grado en el que fuera antimimético, fuera ajeno a cualquier forma de referencia, como si el arte se asemejara a Dios y estuviera libre de cualquier necesidad de ser algún tipo de cosa o estuviera liberado de cualquier relación constitutiva. Esto, para Rancière, es la naturaleza de dos lados de la imagen.

Propongo que el experimento mental de la extinción da lugar a un tercer lado de la imagen. Al referirme a la extinción como un experimento mental, quiero moverme en dos direcciones. Si pensamos acerca del paso experimental hacia la extinción como una forma de pensamiento —si imaginamos al pensamiento a la manera de una variación que toma lugar como una función pero que esencialmente pone en riesgo toda función—, entonces pensar la vida como algo consciente requiere pensar a la mente como algo intrínsecamente destructivo. El pensamiento ocurre cuando las relaciones entre los términos son destructivas, cuando existe un no saber o una incapacidad de aprender. La vida no ocurre a la manera de una constante repetición de sí misma sino a la manera de una variación experimental que puede ser elucidada como un riesgo, pero el riesgo implica una apuesta, una estrategia o incluso el aventurar algún tipo de ser, mientras es únicamente después de la variación que podemos referirnos *ex post facto* (después de los hechos) a una mutación que es interpretada como buena para algún ser o para alguna adecuación del medio ambiente. Esta también es la razón por la que “medio ambiente” [*environment*] (como “clima” en su estrecho sentido meteorológico) no es un término que sea muy útil, dada la noción de rodear o alojar [*environing*]: como si los seres variaran para adecuarse a un mundo. La extinción —en tanto experimento mental— destruye semejantes nociones: solo existe variación que no es la variación *de* ningún ser. Así que si la extinción es un experimento mental, esto es porque el proceso de extinción es una variación sin un fin determinado de antemano: pensar tiene un poder aniquilador.

Un determinado pensamiento de la extinción, delimitado a la extinción de los humanos, abre una variabilidad o intrusión de un lado diferente de la imagen. Esta es una imagen geológica, desencarnada o post-antropoceno, en la que hay una forma de captar el mundo que no sería el mundo para un cuerpo, ni el mundo como un cuerpo. Este modo impersonal de las imágenes difiere de una inmanencia vanguardista de materias estéticas o sensaciones porque

estas nociones tienden hacia una autosuficiencia como la de Dios. La vanguardia buscó pensar la liberación de la imagen del hombre, pero al hacerlo creó un subjetivismo subrayado en el que “nosotros” deberíamos de liberarnos a nosotros mismos de una función y volvernos percepción pura o devenir puro. En la era de la extinción podemos ir más allá de una voluntad propia de aniquilación de sí mismo en la que la conciencia se destruye a sí misma para dejar nada más que su propio no ser puro; podemos comenzar a imaginar imágenes para otros mundos inhumanos. Esto quiere decir: en lugar de pensar al posthumano, en el que destruimos todas nuestras propias fijeza y nos volvemos un puro proceso, podemos mirar positivamente a lo inhumano y a otros procesos de creación de la imagen o procesos de lectura.

¿Qué sucede si uno piensa en la visión de nadie, del mundo humano sin humanos que todavía está ahí para ser visto? Lo que queda podría aún tomar la forma de “una” visión o un ojo referente: la escena de un mundo humano como si se viera sin ningún cuerpo. La postulación de una era antropocena (o la idea de que la especie humana habrá marcado el planeta a tal grado que seremos discernibles como estratos geológicos) despliega la idea de una producción de imágenes humanas —similares a las que ya hemos leído en un pasado inhumano en las capas de la tierra—, pero lo hace imaginando un mundo en el que los humanos estarán extintos. El experimento mental del antropoceno también altera la modalidad de lectura geológica, no solo para referirse al pasado tal como es para nosotros, sino también a nuestro presente tal como será sin nosotros. Imaginamos una lectura o lectura en ausencia de espectadores o lectores, y lo hacemos a través de imágenes en el presente que extinguen el dominio del presente. La figura de una ópera de Sydney congelada, un Londres donde Trafalgar Square está desolado, capas de roca distorsionadas a través de la lente de una cámara que no es el punto de vista de ningún cuerpo, un Manhattan submarino o una luz solar tan brillante que destruiría el ojo: todos estos experimentos se esfuerzan por imaginar un mundo *como imagen* (como referente) pero no referencial *para* ningún cuerpo. Estas imágenes no tienen sustento y son insostenibles: ellas —como la idea de la extinción misma— siempre serán para nosotros, y siempre serán cooptadas por los anzuelos narrativos que fragmentan. Sin embargo, indican una era o época que ha comenzado a sentir —a tener una sensación de— un mundo sin cuerpos.

Para citar este artículo:

Colebrook, Claire. “Enmarcando el fin de la especie: imágenes sin cuerpos”. Traducción colectiva, Juan Pablo Anaya (coord.), en portal Diecisiete: www.diecisiete.org, edición nº 11, sección Escrituras. Diciembre, 2020.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen (trad.), Stanford University Press, Stanford, 1998.

Franciso J. Ayala, Francisco J. “The Difference of Being Human: Morality”, en *PNS*, vol. 107, núm. 2, Washington DC, 2010, pp. 9015-9022.

Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Sheila Faria Glaser (trad.), University of Michigan Press, Michigan, 1994.

Beer, Gillian. *Darwin’s Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983.

Benjamin, Walter. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Penguin, Harmondsworth, 2008.

Bergson, Henri. *Matter and Memory*. Nancy Margaret Paul y W. Scott Palmer (trads.). George Allen, Londres, 1913, p. 196.

Bostrom, Nick. “The Fable of the Dragon Tyrant”, en *Journal of Medical Ethics*, vol. 5, núm. 31, 2005, pp. 273–277.

Clark, Andy. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. MIT Press, Cambridge, 1997.

Crutzen, Paul. “The Anthropocene”, en *Global Change Newsletter*. vol. 41, núm. 1, 2000, pp. 17-18.

Damasio, Antonio R. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt, Nueva York, 2000.

Debord, Guy. *Society of the spectacle*. Black & Red, Detroit, 1973.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi (trad.), University of Minnesota Press, Mineápolis, 1987, p. 109.

Flanagan, Owen. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*. MIT Press, Cambridge, 2007.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Tavistock, Londres, 1970.

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Todd Dufresne (ed.), Gregory C. Richter (trad.), Broadview Press, Londres, 2001.

Gardiner, Stephen. “A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption”, en *Environmental Values*, núm. 15, 2006, pp. 397–413.

Greenfield, Susan. *I.D.: The Quest for Meaning in the 21st Century*. Sceptre, Londres, 2008.

—. *The Private Life of the Brain: Emotions, Consciousness, and the Secret of the Self*. John Wiley & Sons, Nueva York, 2000.

Hartman Geoffrey H., *Beyond Formalism; Literary Essays, 1958-1970*. Yale University Press, New Haven, 1970.

N. Katherine Hayles, N. Katherine. “Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes” en *Profession*, núm. 13, 2007, pp. 187-199.

Heidegger, Martin. *What is a Thing?* W. B. Barton Jr. y Vera Deutsch. H. Regnery Co., Chicago, 1968.

Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*. Ed. Mary J. Gregor (trads.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 269-270.

Korsgaard, Christine. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford University Press, Oxford, 2008.

Rancière, Jacques. *The Future of the Image*. Gregory Elliott (trad.), Verso, Londres, 2009.

Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Wrathall, Mark A. y Malpas, Jeff (eds). *Heidegger, Coping, and Cognitive science*. MIT Press, Cambridge, 2000.

Wheeler, Michael. *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. MIT Press, Cambridge, 2005.

Wolf, Maryanne. *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*. Harper Collins, Nueva York, 2007.

