

Complejidad y situación

Ariel Pennisi¹ y Miguel Benasayag²

Recibido: 22/05/2025; Aceptado: 30/05/2025

Cómo citar: Pennisi A. y Benasayag, M. (2025). Complejidad y situación. *Revista Hipertextos*, 13(23), e104. <https://doi.org/10.24215/23143924e104>

Resumen. En esta sección de debate, los autores ensayan una serie de reflexiones sobre cómo repensar la subjetividad en una nueva etapa histórica que denominan “complejidad”. Esta etapa se caracteriza por una forma emergente de autoproducción del mundo, en la que operan procesos materiales que ya no pueden ser comprendidos desde los marcos modernos, que ubicaban al ser humano como sujeto central de la historia. La época actual está atravesada por un núcleo impensable, es decir, por dinámicas que no pueden resolverse con voluntarismo ni con declaraciones de buenas intenciones. Frente a tal escenario, los autores se interrogan por el lugar que ocupa la especie humana dentro de un entramado más amplio, donde ya no se trata del protagonista exclusivo, sino de un elemento más en un ecosistema complejo. En este contexto, proponen pensar en “situaciones” como unidades vivas, dinámicas y orgánicas, que no remiten a clasificaciones estáticas, sino a formas de copresencia y relación entre elementos heterogéneos. La situación implica asumir el conflicto, la indeterminación y la opacidad como condiciones propias del presente, en lugar de intentar eliminarlos. Desde su perspectiva, el actuar ya no se limita al sujeto humano, sino que debe pensarse también a partir de los ecosistemas, sus procesos, sus límites y sus posibilidades.

Palabras clave: Situación, Complejidad, Modernidad, autoproducción del mundo.

Complexity and situation

Abstract. In this debate section, the authors explore a series of reflections on how to rethink subjectivity in a new historical phase they call “complexity.” This phase is marked by an emerging form of world self-production, where material processes can no longer be understood through the modern lens that positioned human beings as the central subjects of history. The current era is shaped by an unthinkable core — dynamics that cannot be resolved through voluntarism or mere declarations of good intentions.

¹ Ariel Pennisi es ensayista, docente e investigador (UNPAZ, UNA), codirector de Red Editorial, integrante del Instituto de Estudios y Formación de la CTA A y del IPyPP, autor de *Nuevas instituciones (del común)* (2022), *Papa Negra* (2011), *Globalización. Sacralización del mercado* (2001), coautor de *Del contrapoder a la complejidad –con Miguel Benasayag y Raúl Zibechi* (2023), *El anarca* (filosofía y política en Max Stirner), *Si quieren venir que vengan. Malvinas: genealogía, guerra, izquierdas* (2022), *Renta básica. Nuevos posibles del común* (2021), entre otros. Integra el Grupo de Estudio de Problema Sociales y Filosóficos en el IIGG-UBA. Es responsable editor de Coyunturas. Contacto: arielpennisi@yahoo.com

² Miguel Benasayag: investigador en biología, psicoanalista, Doctor en Psicopatología en la Universidad de Paris VII, Diploma en Investigación de Tercer ciclo en Biología, Neurofisiología en la Universidad de Montpellier (Francia). Publicó: *Clínica del malestar* (2025), *Contraofensiva* (2023), *La singularidad de lo vivo* (2018), *El compromiso en una época oscura* (2021) *Elogio del conflicto* (2018), *El cerebro aumentado el hombre disminuido* (2015), *El mito del individuo* (2013), *Che Guevara. La gratuidad del riesgo* (2012), *Pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social* (2010), entre otros. Formó parte activa del PRT-ERP; estuvo detenido durante cuatro años en la década del '70, hasta exiliarse a Francia.

Faced with this scenario, the authors question the place of the human species within a broader network, where it is no longer the exclusive protagonist but one element among many in a complex ecosystem. In this context, they propose thinking in terms of “situations” — living, dynamic, and organic units that are not static classifications but rather forms of interaction and relationality among heterogeneous elements. A situation implies accepting conflict, indeterminacy, and opacity as inherent conditions of the present, rather than trying to eliminate them.

From this perspective, action is no longer limited to the human subject but must also be thought in terms of ecosystems — their processes, limits, and possibilities.

Keywords: Situation, Complexity, Modernity, self-production of the world

Complexidade e situação

Resumo. Nesta seção de debate, os autores ensaiam uma série de reflexões sobre como repensar a subjetividade em uma nova etapa histórica que chamam de “complexidade”. Esta etapa é caracterizada por uma forma emergente de autoprodução do mundo, na qual os processos materiais já não podem ser compreendidos a partir das lentes modernas que colocavam o ser humano como sujeito central da história. A época atual está atravessada por um núcleo impensável — dinâmicas que não podem ser resolvidas por meio do voluntarismo ou de meras declarações de boas intenções.

Diante desse cenário, os autores questionam o lugar da espécie humana dentro de uma rede mais ampla, onde ela já não é a protagonista exclusiva, mas um elemento a mais em um ecossistema complexo. Nesse contexto, propõem pensar em “situações” — unidades vivas, dinâmicas e orgânicas, que não remetem a classificações fixas, mas a formas de interação e relação entre elementos heterogêneos. A situação implica assumir o conflito, a indeterminação e a opacidade como condições próprias do presente, em vez de tentar suprimi-las.

A partir dessa perspectiva, o agir já não se limita ao sujeito humano, mas deve ser pensado também a partir dos ecossistemas — seus processos, seus limites e suas possibilidades.

Palavras-chave: Situação, Complexidade, Modernidade, auto-produção do mundo

1.

Desde nuestro punto de vista, atravesamos un momento histórico signado por procesos materiales que impiden la determinación voluntarista de las condiciones de existencia. Es decir, que materialmente no es posible asumirlos ni comprenderlos desde la mirada moderna, esa que nos instalaba como sujetos de la historia. Llamamos provisoriamente “complejidad” a esta etapa histórica en la cual emerge una nueva forma de autoproducción del mundo. Esta época está marcada por un núcleo impensable, algo que no puede ser desplegado a partir de una declaración de buenas intenciones. Es decir, que podemos desarrollar nuestras hipótesis, elucubrar pronósticos, incluso sentir cierto miserable placer en la comprensión, pero, ¿podemos creernos realmente lo que comprendemos? Pero si no logramos creer lo que nosotros mismos estamos transmitiendo, ¿cómo es posible actuar?

La emergencia de la complejidad se puede ubicar entre el agotamiento de la modernidad analógica y la irrupción de la interfaz digital como principal mediación (de la relación con nosotros mismos, con los otros y con el mundo). El largo período moderno, cuyos primeros indicios datan de fines del siglo XI, comienzos del XII, y cuyo lento agotamiento se empieza a percibir en siglo XIX, supuso el despliegue de los dispositivos colonial, humanista y capitalista, en sus versiones religiosas y laicas. Se trató de un largo y multidimensional pasaje de la historia en el cual la promesa “teleológica” de un mundo por venir, un paraíso en vida, fue depositado en el buen uso de la razón por parte de los humanos que, según Descartes, debían asumirse como amos y poseedores de la naturaleza.

Es menester aclarar que, más allá de la dimensión narrativa, la llamada “época del hombre” y su lógico antropocentrismo, no coinciden en su realidad material con una centralidad real de la especie humana. Nos parece importante comprender que “antropocentrismo” es el nombre de un dispositivo cultural, material, biológico, técnico, dentro del cual la especie humana es pensada y formada por individuos más o menos aislados los unos de los otros y cada uno de su medio. Es decir, que el último relumbrón de la era moderna estuvo ligado a la figura del Hombre, no como real centro de la historia, sino como dispositivo dentro del cual la especie humana ocupó un lugar paradójicamente no central. Por eso, cuando un tal Foucault se refirió a la muerte del Hombre – que, se supone, continuaba en la saga a la muerte de Dios–, ni siquiera intentó buscar reemplazantes, ya que se trataba de la inviabilidad del dispositivo Hombre. Es decir, de la discontinuación de un entramado vital, técnico, económico, religioso, institucional, en el que la especie humana ocupó un rol (y, dentro de su campo de acción, la voluntad y la razón). En el fondo, la capacidad de orientar procesos y determinar acciones se correspondía con ese modo de autoproducción del mundo.

En ese sentido, nuestra investigación sobre la época que nos toca no incluye ningún sentimiento nostálgico, ya que partimos de la verificación del final de un modo de producción de mundo, e intentamos comprender procesos que, surgidos a nuestras espaldas, nos miran hoy de frente, entre impávidos y risueños. La civilización que apostó a la fuerza de la técnica, dejando atrás toda fragilidad, se condenó a un final catastrófico, ya que negar la fragilidad nos condena visiblemente a la debilidad tan temida, nos conduce a ese desenlace que pretendíamos evitar. Finalmente, la fuerza no es otra cosa que un efímero momento entre dos debilidades.

Vivimos hoy como si no solo no pudiéramos comprender, sino, además, como si no pudiéramos comprender que no comprendemos... El hecho de que en entre el final de la modernidad y la emergencia del nuevo modo de autoproducción del mundo la destrucción supera

a la producción: si hace 50 años cuando nos desplazábamos en automóvil del punto A al punto B el hecho de viajar representaba un porcentaje superior a la destrucción material –por ejemplo, ambiental–, hoy, siempre en términos de autoproducción del mundo, en el mismo viaje del punto A al punto B, el porcentaje de destrucción es mucho mayor que el hecho de viajar. Al mismo tiempo, observamos que nadie puede parar ese “viaje” y, más aun, nadie lo desea. ¿Entonces?

Cuando hablamos de modernidad, no nos referimos a una narrativa, sino a procesos materiales, un modo de autoproducción del mundo en el que tanto la especie humana, como los ecosistemas y la prepotencia técnica ocupan un lugar. Se dirá que la modernidad consistió en un gran relato, tal vez, un relato triunfante que logró hacer del mundo un ambiente a imagen y semejanza de la razón. Entendiendo que las narrativas forman parte de los dispositivos como elementos que describen, explican, legitiman, se puede hoy afirmar que la narrativa cartesiana nunca tuvo un correlato lineal con los procesos materiales, en todo caso, formó parte del dispositivo moderno, con distintos grados de adecuación. Las narrativas permiten habitar un mundo de producciones singulares y ofrecen a sus habitantes formas de inteligibilidad y comprensión, aunque también sobreentendidos y complejos puntos ciegos (empezando por creer que el relato se corresponde con la realidad material). El punto de vista del “ingeniero”, que distingue un problema y produce una solución, pasó de ser un punto de vista más a erigirse en una visión del mundo. Se trató del mundo de Ser, señalado por el pensador argentino Rodolfo Kusch por su impronta colonial, para la cual el problema consistía en la falta de Ser de una parte de la humanidad (o la falta de humanidad de una parte de la especie humana) y la solución.

Paradójicamente, el mundo del Ser –tal como Kusch nombra al occidente colonial–, que se creyó eterno, que supuestamente traía la solución definitiva (digamos, “solución final”, para mencionar la expresión parida por el matemático Hilbert y retomada oscuramente más tarde por la experiencia nazi), llega a su fin mientras que otras ontologías (animismo, totemismo, analogismo) logran perdurar cíclicamente y coexistir, incluso mixturarse. Esas ontologías o, como las llama Philippe Descola, de manera todavía demasiado occidental, “disposiciones del ser”, contienen claves para una nueva cartografía de los posibles en el marco de este nuevo modo de autoproducción del mundo que llamamos “complejidad”. La modernidad u ontología “naturalista” (en el lenguaje de Descola), no logra metabolizar lo que su modo de producción genera, pero tampoco logra mutar, por eso, hoy hablamos de “hiper-modernidad”, es decir, nafta al fuego.

Los dispositivos son estructuras materiales, dinámicas, objetivas que determinan una taxonomía de hecho, dentro de la cual, los diferentes existentes ocupan, como vectores, lugares determinados. En ese sentido, como dijimos, cuando hablamos del antropocentrismo de la modernidad, no queremos decir que efectivamente el humano estaba en el centro, sino que, dentro del dispositivo Humano, la especie humana ocupó un cierto lugar, pudiendo existir bajo el molde del “individuo”. Se trata de una particularidad del dispositivo moderno, ya que, como muestran distintas etnografías y estudios antropológicos, existen otras ontologías en las cuales la especie humana no se concibe como una sumatoria de individuos ni como protagonista absoluta. Siguiendo el trabajo de Descola, de América a Oceanía, de comunidades asiáticas a pueblos subárticos, se observan formas de relación de la especie humana con otras especies animales y entidades naturales, que marcan una fuerte continuidad, mientras que los criterios de distinción pasan por cualidades, acciones, necesidades. Cuando la modernidad distingue naturaleza y cultura, por ejemplo, la sensibilidad amerindia considera al cosmos como una totalidad animada dentro de la cual conviven distintos modos de aprehensión. Abundan los ejemplos.

La pregunta que nos hacemos, cualquiera sea la ontología en cuestión, es por el lugar que ocupa la especie humana, en tanto participa de un entramado y un ecosistema que no la tiene como protagonista. O sea, si el “Hombre” de la modernidad ha muerto, la pregunta es ¿quién o qué actúa?, ¿cuál puede ser la figura, el modo bajo el cual un acto resulte posible? En ese sentido, la dominancia de la figura del individuo en la modernidad nunca coincidió al ciento por ciento con el rol de la especie humana en todo momento o con la magnitud de la experiencia personal en cada situación. Si el Hombre es un dispositivo, el individuo no es la persona física, sino el modo de existencia de la humanidad dentro de ese dispositivo. El individuo es un conjunto que incluye dimensiones técnicas (dispositivos comunicacionales, digitales, etc.), arquitectónicas (edificios, urbanismo), económicas (dinero, consumo), estructuras psíquicas, etc. En ese sentido, la experiencia de una persona en la metrópolis incluye un porcentaje muy alto del dispositivo, frente a uno muy bajo de lo personal (es decir, aquello que liga su corporalidad a los ciclos u otras dimensiones). Mientras que en los modos de vida premodernos o en formas de vida rural, es probable que la relación porcentual se invierta en favor de la dimensión experiencial, de la singularidad que empuja en una vida (por sobre tecnologías, disposiciones viales o racionalidades económicas). Aunque, no es menor el hecho de que más del 85% de la población mundial vive en ciudades, atravesada por la lógica metropolitana y, cada vez, por nuevos niveles de desterritorialización.

Es interesante la novela que tiene como protagonista a Robinson Crusoe, personaje obligado a morar en una isla producto de su naufragio. El escritor británico Daniel Defoe muestra como Robinson se dedica a reconstruir el dispositivo que, en realidad lo constituye en su vida corriente. Así, a su alrededor reproduce la parte “no personal”, combinando técnicas y materiales, formas de trabajar y organizarse; ya que la persona “sola” no puede sobrevivir como si se tratase de un humano puro. De hecho, la novela formó parte de polémicas en torno a la forma “individuo”, entre la antropología ingenua de los liberales y el pensamiento colectivista de los jóvenes hegelianos de izquierda, de Feuerbach a Marx y Proudhon. Los primeros toman al individuo aislado como una unidad de experiencia, como un agente económico necesario y suficiente que, de manera agregativa compondría la red de intercambios de la sociedad capitalista; los últimos, parten del carácter relacional de eso que llamamos “individuo”, dispositivo cuyas relaciones incluyen dimensiones técnicas, urbanísticas, económicas, religiosas, etc.

La otra pregunta tiene que ver con la forma de diferenciar un existente de otro, dentro de la misma especie o entre especies, en el marco de un modo de autoproducción del mundo u ontología. Por ejemplo, en ontologías diversas a la moderna, la especie humana no aparece separada de las otras especies, del ecosistema o incluso lo inerte del paisaje. Lo narrativo, el pensamiento articulado, los mitos, las expresiones no funcionan en un plano diferente a los procesos materiales, sino que se emergen de éstos manteniéndose relativamente al ras. Cada “ontología”, cada cultura, para decirlo así, corresponde a eso que llamamos “modos de autorproducción del mundo”. Ahora bien, en estas producciones se dan modos de individuación, modos de existencia del conjunto. En ese sentido, no hay otra cultura, más allá de la moderna, en que la especie humana aparezca individuada como una unidad separada de su medio y, menos aún, como sujeto o único vector. Por ejemplo, en el animismo la individuación (el recorte) establece unidades dadas por posesión un alma (lo que, en términos occidentales, significa auto-animada), pero esta cualidad es compartida por humanos plantas animales o montañas. Entonces, cuando se trata de comprender estas formas de individuación no encontramos una unidad humana separada sino otro tipo de clasificación taxonómica...

Ahora bien, pensando específicamente en la especie humana, no hay que dejar de preguntarse qué tipo de individuaciones y composiciones se juegan o son posibles en este momento histórico. Correrse del vicio antropocentrista (un antropocentrismo, en esta época, ya a destiempo) significa, también, abandonar el protagonismo del sujeto para intentar comprender cómo en la autoproducción del mundo todo participa, los ecosistemas, las culturas y los lenguajes, los procesos autonomizados de la técnica y, claro, la especie humana. No es un mundo producido según la dialéctica del sujeto y el objeto, sino una coproducción signada por la tozudez de lo real. Para los huérfanos de la modernidad, se imponen al pensamiento algunas preguntas: ¿qué lugar y qué modo de existencia corresponderá a la especie humana en la nueva individuación, hoy centrada en el puro funcionamiento? Si el humano no es más el “sujeto”, ¿quién o qué actúa? Más aún, comprendemos que el trillado “no actuar” de las filosofías y sabidurías orientales, puede ser comprendido como una condenación a toda veleidad humana de pretender ocupar el puesto del timonel.

Nos resulta útil pensar la autoproducción del mundo en los términos de un espacio vectorial en el cual todo participa de una resultante siempre dinámica. A su vez, la resultante no está en ninguna parte más que en todas las partes. Dentro de un esquema de este tipo, los vectores existen física y materialmente, al contrario de la resultante del juego de las fuerzas, que no posee una materialidad o existencia propia más allá de los vectores. La resultante solo se manifiesta como fuerza, como realidad, en cada uno de los vectores del sistema. Por eso, cuando la antropología estudia comunidades, aldeas, pueblos, según sus mitologías, rituales y prácticas, asumimos que se trata de comprender modos de producción y autoproducción, antes que identidades culturales. Si hablamos de cazadores o de recolectores, no importa tanto el mito fundacional o la cosmogonía, como los procesos materiales que, en todo caso, integran también mitos y creencias. Del mismo modo, cuando analizamos Babilonia, es decir, las metrópolis contemporáneas, observamos hasta qué punto cada elemento como parte de procesos complejos interviene en la producción de ese dispositivo que llamamos “individuo”.

Así como relativizamos al mito fundador de los antropólogos, relativizamos deliberadamente la idea del progreso o los aires civilizatorios de gobernantes, historiadores o ciudadanos, es decir, la idea de que los individuos actúan en tanto tales, que los humanos constituyen el sujeto de la acción. Es que, en las grandes ciudades, en lugar de ritos, hay medidas desacralizadas, y en el lugar de los mitos aparecen ideas separadas del cuerpo y, en definitiva, de la vida. Por eso, en las ontologías no modernas, el comienzo y el final integran un movimiento cíclico, mientras que en el imaginario del progreso, hay foja cero y la novedad total como formas de desterritorialización eso que en los ciclos funciona como comienzo y como final. Mientras que los mitos reterritorializan la novedad y, siempre en las ontologías no modernas, el pensamiento articulado no se separa de los procesos, en un mundo dominado por ideas, los posibles de la lengua se separan y someten a los procesos. Los mitos y ritos, decíamos, mantienen a las ideas y a la lengua misma al ras.

2.

La técnica, fenómeno antropológico por excelencia, forma parte hoy de un pivote epocal. Las nuevas tecnologías ya no pueden ser pensadas como un simple instrumento, la alta tecnología construye un mundo, un nuevo mundo en el cual nosotros, ya transformados, intentamos encontrar nuestro modo de vida. A partir de la irrupción de la mediación digital nos encontramos ante la emergencia de una nueva “casa del ser”, y, con ello, de una nueva taxonomía. Más allá de la ingenuidad que compara los dispositivos digitales con herramientas rupestres y de la necesidad

economicista que ve en la Inteligencia Artificial una etapa más en el desarrollo del capitalismo (por derecha y por izquierda), es necesario comprender la potencia de estas nuevas tecnologías, su capacidad de formateo y su carácter colonizante respecto de otras dimensiones de nuestra especie y de lo vivo.

Los relatos están a la orden del día a la hora de legitimar el uso exhaustivo de dispositivos digitales, o, en espejo, para ponerle palabras al nuevo Apocalipsis. ¿Cómo nos contamos lo que está pasando, más allá de tecnofobia y tecnofilia? Siempre, a un cierto nivel de autoproducción del mundo emergen relatos, pero lo que vive bajo los relatos son los ciclos, las relaciones de las especies (incluida, claro, la humana), con la geografía, la cultura, la técnica. Por eso, no se trata para nosotros de discutir relatos, ni de identificar intereses corporativos (que los hay), sino de estudiar qué lugar ocupa nuestra especie en esta nueva taxonomía, donde la técnica crea un mundo, una nueva casa que no sabemos habitar.

En principio, el lugar del humano sufre un desplazamiento que se refleja en la categoría empresarial o productivista de “recurso humano”. Es uno de los aspectos que reflejan la correspondencia entre la digitalización de la experiencia y el neoliberalismo. Pero la diferencia entre el momento en que surgen los departamentos de RRHH en las empresas –para despotenciar la capacidad organizativa de los trabajadores y aislar su dimensión productiva– y nuestra época radica en que las tecnologías digitales tienden a relegar la intervención humana a un segmento que cumple una función, a un recurso capturado por el puro funcionamiento, incluso más allá de la plusvalía. Ocurre con Big Data, con la Inteligencia Artificial generativa, con los chats interactivos, con la modelización digital en el campo de la salud, etc. Es decir, que la unidad “hombre” ya está dislocada. Es desde esa perspectiva que la lectura de los ajustes económicos actuales adquiere un nuevo relieve epocal: hay una parte de la población que, en lugar de conformar un “ejército de reserva” subordinado a los movimientos del capital, directamente queda confinada como un stock permanente, que puede ser reutilizado tanto como descartado.

La nueva casa tecnológica no es inocua, pone en peligro la unidad orgánica, la mismidad como base intensiva orgánica, la singularidad de la vida. Los dispositivos o modos que llamamos orgánicos no se reducen a los organismos vivos, porque si bien; todo ser biológico es orgánicamente estructurado, la organicidad, como modo de ser, se puede aplicar igualmente a la lengua, a la técnica, al urbanismo, a la economía (lo que en otros trabajos presentábamos bajo el nombre de “mixtos”). Junto al campo biológico se compone de manera integrativa con dimensiones culturales y técnicas. Frente al modo de existencia orgánico, siempre en el marco de la hibridación que se presenta como una tendencia irreversible (orgánico/digital), crece la tendencia agregativa, para la cual las dimensiones corporal y cultural son subordinadas, cuando no, directamente un obstáculo. Por ejemplo, un cuerpo vivo sigue siendo el mismo gracias a los cambios orgánicos que experimenta. Así, un bebé pierde casi todas las moléculas y células que lo constituyen al momento de su nacimiento en un plazo muy corto, pero sigue siendo el “mismo”. De hecho, la cualidad de “mismidad” se da gracias bajo la condición de la pérdida y la reproducción en permanencia de las partes que lo componen. Porque la organización de un ser vivo corresponde a una invariante que él mismo mantiene como tal a lo largo de su historia. Lo que cambia es su estructura, es decir, el número y la naturaleza de sus componentes, justamente, para proteger y mantener su “mismidad”. Los llamados “mixtos” participan de este modo de ser, pero dependen de los seres vivos para existir; por ejemplo, una lengua muere y se transforma en un simple agregado cuando los humanos no la hablan más. Los organismos vivos poseen esta autonomía o capacidad de autoproducción que Francisco Varela llamó Autopoiesis. Se trata del eje intensivo que

organiza su proceso vital. En cambio, las máquinas sólo se mantienen iguales a sí mismas si conservan sus partes extensivas, debido a su constitución partes extra partes.

El nuevo tipo de colonización tiene que ver con la posibilidad de que la tendencia agregativa aplaste dimensiones de lo vivo de manera irreversible. La irrupción digital marca una tendencia epocal a resolver la crisis del antropoceno con un salto hacia adelante, hacia una especie de hipermodernidad (algunos hablan de tecnoceno, capitaloceno, etc.). Las modificaciones incipientes que estamos verificando en el cerebro, en la subjetividad, en los cuerpos, en los modos de producción, recién comienza. En ese sentido, nos preguntamos qué puede ocurrir si lo vivo no logra domesticar a la técnica, si las formas de actuar que nos demos no logran fisurar, forzar, ocupar esta nueva casa tecnológica. Si la tendencia se acrecienta, es muy probable que el modo de autoproducción no sea viable. Hay taxonomías que no son viables, ya que los ecosistemas resisten o reaccionan, los cuerpos perecen o se reinventan, y la destrucción se vuelve proporcionalmente muy superior a la construcción (lo que hacemos destruye más de lo que conserva o construye). Por eso no llamamos “actuar” a lo que “hacemos”.

¿Qué dicen los neoliberales tecnófilos? ¿Cuál es su relato? Para ellos lo vivo debe subordinarse al principio modular de funcionamiento, ya que no reconocen unidades vivientes, conjuntos organizados por dimensiones irreductibles, en definitiva, desconocen la singularidad de lo vivo. Sólo ven piezas, módulos que se agregan para hacer posible la aumentación del funcionamiento, con datos, información, combinatorias algorítmicas, correlaciones, en definitiva, una “inteligencia”, incluso una “vida” sin cuerpos. Por ejemplo, ven a la modificación por biología sintética de la vida sobre otro soporte como algo completamente viable, confundiendo lo posible con lo viable, justo en un mundo en el cual lo posible (lo que las nuevas tecnologías instauran como nuevos posibles) se vuelve obligatorio. Entonces, lo que se puede hacer a partir de las innovaciones que no cesan, se debe hacer. En un tiempo en que la innovación no se inscribe ya en ningún horizonte de progreso, tiene el sólo sentido de nuevos posibles que debe ser obedecidos. Es la servidumbre voluntaria de la hora.

La desregulación no es solamente económica y política, sino ontológica, desde el momento en que se pretende la superación de todo lo orgánico, incluso la biología misma. Cuando se habla de una inteligencia artificial superior a la inteligencia humana, cuando se pretende que el diseño en laboratorio puede corregir los “defectos” de los cuerpos o de las vidas nacientes, cuando se incita a la producción de un cuerpo fitness o incluso se concede que la cibernética podría significar una etapa superior del cuerpo aumentado... ¿se trata de una suerte de fisicalismo sin biología? De hecho, le reduccionismo de los transhumanistas es una forma de fisicalismo. Y es justamente esa simplificación brutal lo que hace a la no viabilidad, ya que, más allá de la fantasía, no hay reemplazo de lo real por información, sino aplastamiento, letalidad.

En el imaginario transhumanista, capitaneado por grandes magnates de las high tech, el paroxismo no se ahorra disparates y se llega a hablar de la conquista de nuevos planetas. Ahora bien, desde una lectura sintomática, estos planteos dejan ver hasta qué punto la forma de autoproducción que tiene en su centro a las tecnologías digitales no es viable. Para ellos, desde su punto de vista metafísico que subordina lo vivo al funcionamiento, no es un problema que nuestro mundo colapse por inviable, en todo caso, se tratará de buscar otros planetas que puedan ser el “soporte” para el desarrollo ilimitado de la tecnología.

Ocurre que hay un solo mundo y una sola casa. Nosotros hablamos de una hibridación irreversible que involucra a lo vivo, la cultura, los ecosistemas y las tecnologías. Ahora bien, en el

marco de esa hibridación, decíamos, se mecen dos tendencias, una mayoritaria para la cual lo existente puede desagregarse y recombinarse sin fin, y otra minoritaria que pone el acento en las unidades orgánicas como parte de la singularidad de lo vivo. La tendencia agregativa no es simplemente un discurso ni un modo de dominación en el sentido capitalista clásico, sino que, por su lógica interna, coloniza la materialidad de los procesos vivos (biológicos, subjetivos, culturales). La tendencia orgánica (bio-dependiente) defiende la ciclicidad de lo vivo, se detiene en la inutilidad de las formas de vida y, de manera situada, tal vez en el sentido de una “contraofensiva”, busca domesticar el vector tecnológico, incorporar los posibles que éste supone, pero no como su manual implícito indica, sino en el marco de los posibles que emergen de proyectos y trayectos políticos, artísticos, educacionales, económicos... siempre vivos.

3.

Por un lado, es necesario renunciar a la búsqueda de una naturaleza indemne detrás de los procesos de autoconstrucción del mundo que incluyen, en nuestra época, el vector tecnológico con una fuerza hasta entonces inédita. Por otro, no acreditamos (más bien, lo contrario) la mirada constructivista que somete lo real a la desagregación y la recombinación orientada por una cierta imagen de funcionamiento. El desafío consiste en la búsqueda de taxonomías viables, pero bajo la prueba del principio epistemológico de X tolerancia, es decir, el punto en que los ecosistemas, los grupos, los cuerpos, significan un límite concreto, inmanente (no moral o trascendente). Cuando hablamos de “taxonomías” no nos referimos a clasificaciones o nominaciones, sino a verdaderos mapas fenoménicos y existenciales.

Es el frotamiento con lo real, principio que se juega sobre los ciclos subyacentes. En todo caso, la búsqueda de ciclos es una hipótesis para las condiciones de complejidad que nos tocan. Las altas tecnologías instauran posibles que presionan sobre los modos de vivir, al punto que lo “posible” parece volverse obligatorio. Entonces, los modos de producción y los proyectos vitales corren detrás de los posibles de las tecnologías. Pero la subordinación es muy costosa, ya que los posibles de la tecnología no son los posibles de los seres vivos, hay una incompatibilidad que puede resultar aplastante para lo vivo. O bien, la subordinación sin resto a una lógica que por su constitución y modo de funcionamiento interno opera por agregación, sin necesidad de frotamiento con lo real, consolida la colonización como si se tratara de una especie que avanza por sobre otra.

Desde el punto de vista social podemos tomar ejemplos históricos de esta “no viabilidad”, esta no “X-tolerancia”, algunos bastante rimbombantes, como el comunismo soviético, pero también experiencias que consideramos más virtuosas (aunque no viables), como las comunidades hippies o los kibutz. La constante en ambos casos es el exceso de relato por arriba sin la correspondencia procesos por abajo. En el siglo XX se confundió relatos y procesos, queriendo adaptar los segundos a los primeros, con la violencia que eso supone. De ese modo se saturó el actuar alcanzando la inviabilidad.

El caso del ucraniano Trofim Lysenko (biólogo, botánico), quien fue puesto a cargo de la Academia de Ciencias Agrícolas de la Unión Soviética, cuando afirmó que los caracteres adquiridos son hereditarios, es decir, que las transformaciones dirigidas por el hombre (digamos, por el camarada) resultaban tan potentes que podían transmitirse genéticamente, ya que no habría determinación (ni genética en particular, ni biológica en general) capaz de perseverar en su ser, erróneo desde el punto de vista del Partido. ¿Por qué logró interesar a Stalin con esa teoría? Quizás porque un planteo semejante “demostraba” que cuando el relato era “justo”, adquiriría una potencia

tal que podía modificar lo real. Es una suerte de inesperado giro lingüístico totalitario que precede a los posestructuralistas y compañía.

De otra parte, los psicólogos de la misma línea pretendían demostrar que lo adquirido era mucho más fuerte que lo innato. Pretendían demostrar que lo biológico no determinaba nada, sino que toda realidad es cultural. Al punto de buscar gemelos para hacer estudios que demostraran que el hecho de ser biológicamente gemelo no significaba nada. Son formas de formateo de la realidad por el relato, no como interpretación, sino por una necesidad (por ejemplo, la necesidad de Stalin de imponer su discurso). Se necesitaba un hombre nuevo incluso en su ADN. Curioso materialismo metafísico de las ideas desterritorializadas.

Hoy nos toca asumir la ausencia de ese sujeto que se forjó con categorías del siglo XIX y se puso a prueba en las contiendas del siglo XX. Ni sujeto de la historia, ni sujeto cartesiano, ni sujeto del lenguaje. Vivimos un mundo de dispersión individualista que acentúa cada vez más la dispersión por sobre el individuo que, en realidad, deja de ser tal. Al desagregarse sus conductas de consumo, de salud, de producción, de entretenimiento, a partir de la mediación digital cada vez más exhaustiva, difícil es seguir hablando de un individuo que conserva su interioridad o el efecto de los tropismos que constituyen a todo lo que vive. De ahí que el perfil emerge como nueva imagen de lo individual. Tal vez, en relación a un deseo de fuga respecto del peso que significa sostenerse como “sí mismo”. El devenir de cada uno de nosotros en nuestro propio perfil es lo que queda después del proceso de dislocación de la unidad de la persona. ¿Qué ocurre, entonces, con la cooperación social, con las redes solidarias y las luchas localizadas?

La forma que, desde el colectivo A Pesar de Todo, encontramos ante el gran sentido alicaído de la modernidad y la dispersión a escala de un individuo debilitado –desagregado y recompuesto en perfiles– es la situación. Se trata de una unidad de medida existencial, histórica, vital, que permitiría comprender y actuar dentro de la época de la complejidad.

Llamamos situación a una unidad territorializada con cierto principio orgánico, donde la relación entre los elementos que la componen no está dada por la contigüidad mecánica, sino por una continuidad dinámica, en virtud de la cual todos los elementos son por y para los otros. La situación no se define por un perímetro (espacial o cronológico), sino por la intensidad de un elemento que la funda o unifica, por eso no hay un sujeto previo. Como ocurre, según Immanuel Kant, con los organismos, donde cada parte es por y para la otra, en la situación la resultante está en cada elemento que la integra. Pero es condición la participación de vivientes para que haya situación, ya que, sin coproducción, sin estímulo o perturbación para un ser vivo, no hay emergencia de sentido.

Por un lado, la situación absorbe la complejidad, ya que consiste en una multiplicidad de vectores, ninguno de los cuales es la resultante; por otro, no se basa en la conjura del carácter conflictivo de la acción, sino que permite un actuar que lidia, metaboliza mejor o peor, pero dando lugar al conflicto. Es el modo de existencia posible dentro de la complejidad, las situaciones que habitamos y nos componen. Además, pensar y actuar en situación, supone aceptar que no hay situación 2 como en una secuencia lineal, porque no se puede prever desde la situación 1 lo que va a ocurrir. En todo caso, se pueden generar mejores o peores condiciones ante la posibilidad de una situación 2. Antes que una épica del progreso o de la revolución, nos encontramos con una responsabilidad algo más modesta: cómo no arruinar la situación 1. Justamente, la situación 1 es la única que existe, por lo cual sostenemos que siempre estamos en la situación 1, mientras que sostener la posibilidad de una situación 2 en mejores condiciones, es una hipótesis o una apuesta.

La situación, decíamos, absorbe características de la complejidad. La situación como conjunto complejo conserva un grado importante de indeterminación y, en última instancia, permanece opaca incluso para sus habitantes. En un conjunto complejo no todo es representable ni traducible como información, resistiendo a la modelización digital. Habría, además, una crítica de hecho a la acción como parte de la subjetividad moderna, desde el “no actuar” como punto de vista situacional. Se trata de poder ver, de percibir cómo se orienta una situación, cómo se juegan las fuerzas que la componen para no arruinar las posibilidades orgánicas.

El contraste pasible de ser pensado (en realidad, de hacernos pensar), en la época de la complejidad, se da entre situación y dispersión, organicidad y modulación agregativa. Creemos que a los “amos” en el mundo se les escapa también de las manos; esa es una clave, ya que no pueden dominar ni controlar los procesos de los cuales ellos se benefician. Como al resto, el problema de fondo se les va literalmente de las manos; es por eso que debemos comprender la novedad profundamente y, en ese sentido, la pregunta por el “actuar” no se dirige a una especie humana identificada con el “dispositivo Hombre”, sino a una comprensión sobre el “actuar” de los ecosistemas (con sus paisajes, ríos, animales). Donde, como decíamos más arriba, cuenta también la retención de la acción, la posibilidad de una percepción ampliada sobre los flujos de fuerzas y los procesos materiales. Una nueva figura del actuar aparece hoy y domina el horizonte, es el funcionamiento de las máquinas algorítmicas sobre las cuales proyectamos todos los fantasmas, propios de un nuevo animismo; mientras tanto, por abajo, en la realidad de los procesos, delegamos masivamente las funciones culturales, subjetivas, educativas... de modo que el “actuar” se vuelve casi imposible.

Es un gran desafío asumir la complejidad desde cada situación que se habita, en interioridad. Cada situación se las ve en inmanencia con el modo de autoproducción que llamamos “complejidad” y que puede ser considerado una ontología en ciernes. Al mismo tiempo, en cada situación, las tendencias al funcionamiento representan las diferentes formas de la destrucción de la vida. Aprender a habitar, forzar, incluso domesticar la nueva casa tecnológica es algo que requiere inventiva situacional, ya que no hay protocolos universales para ello, en todo caso, el único protocolo es aquel que nos indica la forma precisa y no siempre explícita para asumir los posibles tecnológicos como si se tratara de los propios posibles. La servidumbre como si se tratara de nuestra más ansiada libertad. Es necesario dirigir la mirada a lo que incomoda, a veces desde un deseo algo confuso, incluso desde desplazamientos ambivalentes o simplemente desde un instinto algo astuto de supervivencia; ahí donde con suerte participamos de una trampa activa, ahí donde la alegría de no saber (frente a las certezas tristes) se confunde con la tendencia orgánica, afirmativa, de una hibridación que, como decíamos, es irreversible.