

**Paula La Rocca
Ana Neuburger
(Eds.)**

**Imaginación y
materialismos.
Ficciones teórico-críticas
ante la crisis**

Imaginación y materialismos : ficciones teórico-críticas ante la crisis / Gabriela Milone ... [et al.]; Editado por Paula La Rocca ; Ana Neuburger. - 1a ed - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1818-8

1. Crisis Política. 2. Narrativa. I. Milone, Gabriela II. La Rocca, Paula, ed. III. Neuburger, Ana, ed.

CDD 320.09

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Imagen de portadas: Adaptación de la obra sin título de la serie “Bajo influencia (*Niki de Saint Phaile*)” (2012) de Hernán Camoletto. Colección José Luis Lorenzo.

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

Índice

Introducción

por Paula La Rocca y Ana Neuburger

13

Imaginar la lengua: asumir el riesgo de una ficción 17

La imaginación material de la lengua.

Elementos para una lingüística indisciplinaria

por Gabriela Milone

19

Haiku: una línea donde cabe la tierra

por Julia Jorge

31

Imaginar la infancia, inventar la lengua.

Ficciones sobre una lengua poética de la infancia

en *Non mais!* de Serge Ritman

por Adriana Canseco

43

Iluminaciones y rastros materiales 59

Algo así como un fulgor

por Emilia Casiva

61

Imaginación y fulgor.

Derivas fluviales en el desierto de Cabezón Cámara

por Ana Neuburger

69



Las proyecciones de <i>Delight Lab</i> y Gabriel Orge. Modos de afectación del arte contemporáneo desde la materialidad de la luz <i>por Paula La Rocca</i>	83
Crisis y humanidades: el trabajo de la imaginación	97
El latinoamericanismo como espacio teórico-crítico. Reparos sobre un “problematismo” literario <i>por Silvana Santucci</i>	99
Heterogeneidad y ficción en las ciencias humanas <i>por Natalia Lorio</i>	111
El llamado de (la) atención. Modulaciones miméticas, estéticas y éticas ante la crisis <i>por Nicolás López y Franca Maccioni</i>	129
Exploraciones materiales y figuraciones posthumanas	153
Una mitología para los umbrales. Imaginar y pensar los modos de existencia en la Tierra desde el (com)posthumanismo materialista <i>por Paula Fleisner</i>	155
La corrosión de escalas (demasiado humanas). <i>La cueva</i> de Liliana Colanzi: un ojo geológico que registra los hilos enmarañados que tejen las historias de la Tierra <i>por Belisario Zalazar</i>	173
Desviaciones de una metáfora. La difracción en Karen Barad y la interferencia de la pregunta por la escritura <i>por María Milagros González</i>	193



El llamado de (la) atención. Modulaciones miméticas, estéticas y éticas ante la crisis

Nicolás López*

Franca Maccioni †

Vivimos en una época en la que estar atentos, es decir, presentes e implicados en un espacio-tiempo compartido, resulta cada vez más raro. Como menta el título de un libro colectivo de reciente publicación, asistimos a una suerte de *Eclipse de la atención* (Fernández-Savater y Etxeberria, 2023): “*zapping, multitarea y scrolleo constante, intolerancia al silencio, incapacidad de recogimiento y concentración, distracción crónica e indiferencia permanente al entorno más inmediato... hoy en día nunca estamos en lo que estamos*” (p. 13). Que la atención ha ingresado dentro de una economía más amplia del rendimiento en la que, como las demás mercancías, está sujeta al más feroz proceso de estandarización y homogeneización es un hecho indudable, que por lo demás obliga resistir la tentación de remitir este cataclismo a una suerte de distracción generalizada. Y esto no solo porque el problema parece ser menos el de un devaneo colectivo que el de la excesiva concentración en un régimen perceptivo, que define *a priori* el campo de lo digno de ser considerado, sino sobre todo porque no sería posible dar cuenta del eclipse de la atención sin hacernos cargo de la larga duración que preparó su ocaso y de la multiplicidad de catástrofes (climáticas, económicas, sociales, epistemológicas y tecnológicas) que propiciaron su decadencia.

Probablemente, en este sentido, aludir al eclipse de la atención sea un modo más de nombrar el estatuto de un presente asediado por un sinfín de crisis. Pero quizás no sea solo un nombre más para pensar este tiempo convaleciente. Al menos como apuesta, quisiéramos pensar que en torno a la atención se juega un punto crucial para nuestras prácticas y formas de vida, porque la atención no solo describiría un campo de la experiencia

* Instituto de Humanidades / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
nlopez@mi.unc.edu.ar

† Instituto de Humanidades / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
franca.maccioni@unc.edu.ar

afectada por las mil fantasmagorías de la economía mercantil, sino también una suerte de ejercicio y hasta una tarea que permitiría, sino superar, al menos deponer el nihilismo en el que se regodean las retóricas del oca-so. Está claro que la atención no ha sido el modo de percepción privilegiado por el curso mismo de la modernidad científica y del pensamiento culti-vado a su medida. Pero no por eso ha desaparecido como fuerza actuante en el presente: aunque debilitado, el llamado de la atención aún persiste y prueba de ello quizás sea la insistencia con la que emerge como un *pedido* en diversas teorías que de modo crítico intentan responder a las urgencias de nuestro tiempo.

Siguiendo entonces las pistas tanto de su eclipse como de su rehabilita-ción, al centrarnos en la cuestión de la atención, quisiéramos leer las múltiples crisis a las que asistimos no solo como un momento de desorien-tación epistemológica, sino también afectiva y perceptiva; o mejor, un momento donde la desorientación epistemológica alcanza las proporcio-nes de una mutación antropológica o incluso ontológica. Ello explicaría también porqué resultan inescindibles, hoy, las categorías de la teoría de la percepción, las de la política, la ética y aun de la estética. Pero, al mismo tiempo, quisiéramos no dejar de insistir en la pregunta por qué se juega en la atención entendida como un modo de relación singular, ni tampoco por la exigencia que ella abre (o que en ella se abre) de a-tender (y de tender) hacia un “más allá de lo humano”. “Más allá” que llevaría menos a postular una negación o superación de lo humano en una suerte de indiferen-ción ontológica entre todos los existentes que a repensar, en la senda de la atención, otros modos posibles de tramar relaciones *miméticas, estéticas* y éticas con todo lo que hay, bajo la convicción de que “prestar atención a nuestras relaciones con esos seres que existen de alguna manera más allá de lo humano nos obliga a cuestionar nuestras prolijas respuestas acerca de lo humano” (Kohn, 2021, p. 9).

Siguiendo la propuesta esbozada por Yves Citton (en Fernández-Sava-ter y Etxeberria, 2023), en esto que quisiéramos pensar como un primer acercamiento a una noción que se nos reveló por demás potente y abierta a una multiplicidad de despliegues heterogéneos, buscaremos señalar al-gunos modos posibles de “combatir el extractivismo en la utilización de los recursos naturales y en la explotación de nuestros recursos mentales tratando de mirar de otra manera” (p. 39). Lo haremos indicando algunas modulaciones posibles de lo que proponemos pensar como una *mímética*,

una *estética* y una ética de la atención, convocando, para ello, a pensadoras y pensadores que, desde diversas temporalidades, tradiciones y contextos, aportaron a (y apostaron por) potenciar su fuerza.

Mimética de la atención

Se trata de “prestar atención”. Tal parece ser el imperativo *crítico*. Ahora bien, ¿qué significa atender? ¿Quién atiende? ¿A qué se atiende? Pero, formuladas así, ¿estaríamos planteando bien las preguntas? ¿No están ya forzadas por el cliché de una gramática en cuyos pronombres relativos se cuela una asimetría, un dualismo que separa al objeto del sujeto de la atención, e imprime, desde los términos mismos de la interrogación, una distribución desigual de atributos y una jerarquía incuestionada entre lo atendiente y lo atendido?, ¿no sería eso, acaso, lo que la exigencia de “prestar atención” apuntaría a poner en entredicho? ¿Cómo pensar la atención más allá del paradigma sujeto/objeto? O, en todo caso, ¿cómo sostener la pregunta por aquello que la atención le imprime al modo corriente como comprendemos dicho paradigma, instándonos a imaginar otros modos de pensar el sujeto, la agencia y sus relaciones con la experiencia de la mirada, de lo que mira y lo mirado?

Insistamos. Se trata de “prestar atención”, de responder a la invocación de aquello que “llama la atención”, que demanda un tender-hacia otro que uno mismo: un prestar que es también un responder y un dar refugio a lo que solicita y se dona en un encuentro sinestésico de los sentidos. Werner Hamacher (2012) sostenía al respecto que la atención no es “un don de quien la practica, sino un don que primero tiene que recibir para poder ejercerlo” (Hamacher, 2012, p. 867). Es como si la noción de atención llevara consigo una idea ampliada e inquietante de la percepción, de acuerdo con la cual *atender* no sería una capacidad subjetiva ni tampoco un rasgo que remitiría exclusivamente a una relación entre seres humanos, sino el médium en el que incluso una exigencia que es ajena al humano puede encontrarse con una respuesta humana. Si bien es cierto que la atención como relación con lo Otro ya ha sido pensada en el ámbito de la mística cristiana y judía, en términos de apertura hacia lo divino y trascendente, se trata para nosotros de resituar su potencia en lo mundano e inmanente. Recuperando a Eduardo Kohn (2021) podríamos decir que en la atención se juega algo del orden de “la realidad de un tipo de mirada que se extien-

de más allá de las formas humanas de ver” (Kohn, 2021, p. 308), lo cual obliga a revisar los supuestos antropocentrados de nuestras concepciones antropológicas y metafísicas.

“Lo que vemos no vale –no vive– a nuestros ojos más que por lo que nos mira”. Así da comienzo Georges Didi-Huberman (2010, p. 13) a su libro dedicado a pensar el arte minimalista y, con ello, a poner en entredicho “proposiciones metafísicas muy antiguas”: la de los pensamientos binarios y del dilema que obligan a elegir *entre* “lo que vemos (con su consecuencia excluyente en un discurso que lo fija, a saber la tautología) y lo que nos mira (con su influencia excluyente en el discurso que lo fija, a saber la creencia)” (Didi-Huberman, 2010, p. 47). Frente a la victoria represiva que suponen ambas caras de una misma moneda que conduce a la indiferencia –“moneda de quien intenta escapar a esa escisión abierta en nosotros por lo que nos mira en lo que vemos”–, se trata, sugiere, de “inquietarse por el *entre* y solo por él” (Didi-Huberman, 2010, p. 47).

Para nombrar ese umbral de reversibilidad entre mirar y ser mirado que la atención pone en juego, Didi-Huberman recupera la noción materialista de “aura” que Walter Benjamin elaborara ya en 1939. De acuerdo a Benjamin:

[A] la mirada es inherente la expectativa de ser devuelta por aquel que fue su destinatario. Donde esta expectativa tiene su respuesta (que, en el pensamiento, tanto puede fijarse a una mirada intencional de la atención como a una mirada en el sentido más llano del término), allí recae sobre la mirada la experiencia del aura en su plenitud. “La perceptibilidad”, así juzga Novalis, es “una atención”. La perceptibilidad de la que habla [Novalis] no es otra que la del aura. La experiencia del aura se basa entonces en la transposición de una forma de reacción corriente en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el ser humano. El observado o el que se cree observado levanta la mirada. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo con la capacidad de levantar la mirada. (2012, p. 233)

Especular con la posibilidad de que la capacidad de devolver la mirada sea inherente o incluso constitutiva de las cosas, de modo tal que la agencia, en el ejercicio de la atención, pueda también ser atribuida a objetos inanimados, es un tópico que retorna de manera recurrente en ciertas zonas

de la teoría contemporánea. Jane Bennett (2022), en *Materia vibrante*, por caso, insiste en el esfuerzo teórico-crítico que supone “provocar una atención hacia las cosas y sus afectos” en un intento por proponer una “forma contracultural de percepción” que recuse la indiferencia de una mirada para la cual “el mundo aparece como si solo consistiera en sujetos humanos activos que se enfrentan a objetos pasivos y a sus mecanismos gobernados por leyes” (Bennett, 2022, p. 19). Necesitamos, insiste, ejercitar una “atención cultivada, paciente, sensorial, hacia las fuerzas no-humanas que operan fuera y dentro del cuerpo humano” (Bennett, 2022, p. 19).

Así, con el objetivo de delinejar una ontología positiva de la materia vibrante capaz de atender a lo que denomina el “poder-cosa” y la “agencia de los ensamblajes”, la apuesta de Bennett por ejercitar un cultivo de la atención emerge, también, como un *método* posible para rehabilitar en el presente el “encantamiento del mundo”. En sus términos, reencantar lo existente, siguiendo a Michael Saler (en Bennett, 2022) permitiría no solo recuperar “el ‘deleite’ [humano] en cosas maravillosas sino el potencial de ser colocado bajo su hechizo, de ser hechizado” (p. 28) por lo no-humano. La eficacia del hechizo pareciera depender aquí al menos de dos condiciones. Por un lado, de la necesidad de especular en torno a un principio de semejanza entre los cuerpos orgánicos e inorgánicos: será el afecto (impersonal), principio de la vitalidad, el que, equiparado a la noción de materia, permitiría señalar una común propiedad de los cuerpos –“son *todos* afectivos” (Bennett, 2022, p. 17)–. Por el otro, una sesuda reflexión en torno al método que obliga a imaginar tácticas para orientarse ante lo desconocido. Como sugiere en otro de sus libros, “el encantamiento como estado de ánimo requiere una forma cultivada de percepción, una atención exigente y meticulosa a la especificidad singular de las cosas” (Bennett, 2001, p. 37). Por ello, ante la pregunta por “¿cómo reconocer la opaca pero ubicua intensidad del afecto impersonal?”, Bennett (2022, p. 18) anota que el cultivo de la atención debiera ser acompañado de gestos concomitantes. Dosificar la tendencia crítica a la desmitificación –que insiste en investir todo lo existente con una agencia que le pertenecería solo a los humanos–; asumir “cierta predisposición a sonar ingenuo o necio, a afirmar eso que Adorno llamó sus rasgos de ‘payasada’” (p. 18); y “cultivar un poco de antropomorfismo –la idea de que la agencia humana tiene ciertos ecos en la naturaleza no-humana– para contrarrestar el narcisismo de los humanos que están a cargo del mundo” (p. 22) serían algunos de ellos.

Volveremos sobre los vínculos entre atención e ingenuidad más adelante. Quisiéramos por el momento detenernos en la trama de relaciones que se abre entre atención, semejanza y antropomorfismo, para explorar lo que, tras las huellas de Benjamin, podríamos llamar una *mimética* de la atención. En una carta dirigida a Adorno el 7 de mayo de 1940, Benjamin, adoptando también una suerte de antropomorfismo táctico, insistía en que la noción de aura instaba a especular que “debe haber algo humano en las cosas que no es creado por el trabajo” (Adorno, Benjamin, 1998, p. 312). Ya en 1933 en “Doctrina de lo similar” y en “Sobre la facultad mimética”, Benjamin había argumentado que existe una corriente de correspondencias cósmicas que sería anterior a la determinación del mundo como un objeto enfrentado a un sujeto. El comportamiento del niño que juega a imitar las cosas y que les da vida con su cuerpo sería testimonio de una experiencia semejante en la que el mundo todavía no se ha vuelto, como para el adulto, una materia pasiva, sino una que está viva, emite señales y actúa a su modo. La mimesis, en tal sentido, no sería la “representación” de un objeto por un sujeto, sino el hacerse semejante (no igual) de lo diferente, en función de una similitud que es percibida como común al sujeto y al objeto. En esa medida, la facultad o capacidad mimética, como la atención, sería menos una propiedad humana que un “don” –es decir, algo que nos es dado– y, más específicamente, el “don de dejar participar al espíritu en esa medida de tiempo en que las semejanzas salen a relucir fugazmente en el flujo de las cosas, solo para volver a sumergirse enseguida” (Benjamin, 2010a, p. 212, trad. modificada).

Fue también Benjamin quien advirtió con insistencia que nos hemos vuelto pobres en capacidad de producir y percibir semejanzas. Una mirada sobre la historia de dicha facultad nos muestra que, en el largo proceso de racionalización, el modo mimético en que las antiguas prácticas (por caso, las astrológicas o mágicas) lograban correlacionar la vida de los astros y los sucesos terrenos, lo micro y lo macrocósmico, lo humano y lo no humano, fue perdiendo terreno frente una visión físico-matemática del universo. Para Benjamin (2010a) “es evidente que el mundo perceptivo del ser humano moderno contiene muchas menos correspondencias mágicas que el de los pueblos antiguos o el de los primitivos” (p. 209). Sin embargo, no deberíamos entender esta disminución o mutación en términos de ocaso o, peor, de superación, ya que, aunque atenuada, la mimesis sigue siendo una fuerza oculta pero actuante en el presente; fuerza que

conserva supervivencias de modos de pensamientos contra-modernos, y hasta contra-civilizatorios, por cuanto se resisten a ser domesticados por la prevaleciente economía del rendimiento (cfr. Levi-Strauss, 1984).

Prueba de ello quizás sea la importancia paradigmática que adquiere la semejanza en diversas teorías contemporáneas que hacen de la atención a la vez su objeto y su método. Teorías que se resisten a partir de una diferencia radical que permitiría trazar límites claros y distintos entre lo humano y lo no-humano, apostando por marcar modos de *participación*, que ponderan las capacidades de agencia compartidas por la totalidad de lo existente. Las fuerzas afectivas, en Bennett; el pensamiento, la representación y el uso de signos, en Kohn, emergen de manera ejemplar como gestos potentes que buscan rehabilitar la atención a las correspondencias, las similitudes, las analogías, las semejanzas y las confusiones productivas.

En este sentido, siguiendo las huellas de una mimética de la atención, entendemos que la insistencia en revitalizar un antropomorfismo táctico, que encontramos, por caso, en Bennett y en Benjamin, debiera ser entendida menos en el sentido clásico de proyección de atributos humanos a lo no-humano, que como un modo fructífero de ejercitar, por medio de la imaginación, la facultad mimética en el presente. Modo que obliga a resistir las periodizaciones teleológicas y el goce escatológico en el pensamiento de la crisis, para atender, en cambio, a la larga duración de un gesto que fabula medios de intensificar los campos de posibles que no agotaron su potencia en la historia efectiva. En esta constelación, entonces, podríamos recuperar el “antropomorfismo a contracorriente” que Marguerite Yourcenar (1980) supo ver en Roger Caillois y que Gabriela Milone (2017) retoma a su vez para repensar la imaginación material del presente. O también, el “antropomorfismo desgarrado” que Natalia Lorio (2021) busca hacer resonar, desde Bataille hacia Didi-Huberman, para pensar los alcances de una antropología de las imágenes heterológicas y sublevadas.

Si, como sugiere Vinciane Despret (2018), en la actualidad “el rechazo de las anécdotas (que plagan tan notablemente el discurso de los aficionados), y sobre todo la sospecha maníaca respecto del antropomorfismo, aparecen como la marca de una ciencia auténtica” (p. 61), no resulta casual que la atención despuete no solo como gesto de percepción “contracultural”, “a contracorriente” y “contra-moderno”, sino también como modo “contracientífico” de recusar el paradigma de la dualidad sujeto/objeto abriendo la exigencia de ejercitar una “observación *no controlada*” (Des-

pret, 2018, p. 63). “Prestar atención a los detalles que pueden importar, interpretar intenciones, atribuir un conjunto complejo de motivos y de significaciones” basado en “razonamientos por analogía”, se abre así como una vía posible para recomenzar la potencia del “antropomorfismo desbocado” que caracterizó a los naturalistas del siglo XIX en los que primaba la “generosidad de atribución de subjetividades” de la cual ha intentado librarse la práctica científica desencantada (Despret, 2018, p. 59). Parafraseando una vez más a Despret (cfr. 2018, p. 33) podríamos decir que, en una mimética de la atención que cultiva ciertas formas de antropomorfismo como táctica, ya no se trata de comprender lo no-humano con la vara de los motivos humanos, porque ya no es lo humano lo que está en el centro de este asunto, sino una práctica en la que se juega un modo singular de relación entre quien mira y quien es mirado y un modo singular de producir saber a la altura de su exigencia.

§ Aunque la cuestión de la atención no incumba únicamente a la visión, la mirada –pero podríamos decir algo similar también de la escucha o el tacto– es un tópico privilegiado para repensar la atención como don de receptividad más que como capacidad subjetiva. A este respecto, es curioso remarcar que una mimética de la atención como la que Benjamin postuló bajo la idea de aura –y que Didi-Huberman recupera para pensar, por su parte, la experiencia de lo visual ante los cubos minimalistas– no resulte del todo diferente a la revisitación del animismo que vienen llevando adelante antropológos contemporáneos como Eduardo Viveiros de Castro y Eduardo Kohn. También allí, con diferentes matices, una experiencia de la mirada se alía con un pensamiento más rico del mundo no humano. En *Metafísicas caníbales*, Viveiros de Castro (2010) presenta la cosmología amerindia como “un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos–, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas semejantes” (p. 34). Para el pensamiento indígena, todos los seres ocupan o pueden ocupar un punto de vista, por lo cual son virtualmente personas. Ahora bien, “la forma como los humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes cósmicos

es profundamente diferente de la forma como esos seres los ven y *se ven*" (Viveiros de Castro, 2010, pp. 34-35). Los "animales predadores y los espíritus", por ejemplo, "ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores" (Viveiros de Castro, 2010, p. 35). Kohn, por su parte, ejemplifica este intercambio de perspectivas contando una inquietante experiencia de devolución de la mirada, de la que participan los *runa* (humanos) y los *puma* (jaguares, pero, más genéricamente, predadores). La anécdota que abre *Cómo piensan los bosques* sugiere que, en un encuentro fortuito, "si un jaguar te reconoce como un ser capaz de devolverle la mirada –alguien como él mismo, un tú– te dejará en paz. Pero si te llegara a ver como una presa –un *eso*– es muy probable que termines muerto" (Kohn, 2021, p. 1). Sucede que "al devolverle la mirada al felino les permitimos a los jaguares la posibilidad de tratarnos como sí-mismos. Si, en cambio, desvíáramos la mirada, nos tratarían como y seguramente nos convertiríamos en objetos –literalmente, en carne de presa, *aycha*–" (Kohn, 2021, p. 128). Desplazándose del centro de la escena, al atender de este modo al mundo más-que-humano, el humano del relato de Kohn participa de una reciprocidad de la que no es causa. Por ello, para una atención mimética y no subjetivamente fundada, "la manera como nos ven otros tipos de seres importa" (Kohn, 2021, p. 2), pues define también el propio rango de lo humano como un ser no excepcional, sino relacional.

A diferencia de estas perspectivas antropológicas, habría que resaltar que Benjamin, de quien partimos, vería en una contra-modernidad, una modernidad subterránea, y no necesariamente en culturas distantes o extrañas a la moderna, la posibilidad residual de una experiencia mimética semejante. Así, por ejemplo, aparece súbitamente el universo bajo la "severa mirada india" del niño, ser mimético por anonomasia, que "persigue a los espíritus cuyo rastro husmea en las cosas" (Benjamin, 1987, p. 55, trad. modificada). Para él, "la Tierra está repleta de los más incomparables objetos que se ofrecen a la atención y actividad infantiles"; en los detritus de la ciudad, los niños "reconocen el rostro que el mundo de los objetos les vuelve precisa y solamente a ellos" (Benjamin, 1987, p. 25). Otro tanto sucede en el contacto de la ciudad con el flâneur, el ocioso paseante a quien "el espacio le guiña los ojos" (Benjamin, 2005, p. 424).

Estética de la atención

Habiendo trazado ya algunas líneas de lo que propusimos pensar como una mimética de la atención, quisiéramos abrir ahora la pregunta por una posible modulación estética de la experiencia (de lo) singular que la atención pone en juego. Lo hacemos siguiendo las huellas de una intuición que vemos aparecer en el libro *En tiempos de catástrofe* de Isabelle Stengers (2017). Allí, en un capítulo precisamente titulado “Prestar atención”, leemos:

Lo que somos intimados a olvidar no es la capacidad de prestar atención, sino el *arte* de prestar atención. Si hay arte, y no solamente capacidad, es porque se trata de aprender y cultivar la atención, es decir, literalmente, *prestar atención*. Prestar en el sentido de que la atención, aquí, no se refiere a lo que es *a priori* definido como digno de atención, sino lo que obliga a imaginar, a consultar, a encarar consecuencias que ponen en juego conexiones entre lo que tenemos la costumbre de considerar como separado. En pocas palabras, prestar atención requiere saber resistir a la tentación de juzgar. (Stengers, 2017, p. 78)

Entre el arte y la capacidad, Stengers nos deja abierta una vía para indagar en las posibles relaciones entre estética y atención. Siguiendo su gesto, se trataría de una vía balizada por dos exigencias: una que “obliga a imaginar”, la otra que demanda “saber resistir la tentación de juzgar”. Ambas, de algún modo, custodian la emergencia de lo singularizado que la atención hace posible, como si se tratara de una singularidad que conserva siempre algo del orden de lo desconocido e inquietante –que obliga a imaginar– a condición de que no olvidemos el trabajo negativo que la atención supone como su condición de posibilidad –la suspensión del juicio–. En cierta manera, para atender a lo desconocido, es necesario “evitar el riesgo de encontrar lo que se busca”, de transformar el mundo en coto de caza de las intenciones. Sobre una premisa similar, en “La atención y la voluntad”, recopilado en *La gravedad y la gracia*, Simone Weil (1994) anotaba:

Una mala manera de buscar. Con la atención fija en un problema. Un fenómeno más de horror al vacío. No se quiere ver perdido el trabajo.

Obstinación en proseguir la caza. No es preciso querer encontrar: porque, como en el caso de la dedicación excesiva, se vuelve uno dependiente del objeto del esfuerzo. Se hace necesaria una recompensa externa, algo que el azar proporciona a veces, y que uno está dispuesto a recibir al precio de una deformación de la verdad. (...) Retroceder ante el objeto que se persigue. Solamente lo indirecto resulta eficaz. No se consigue nada si antes no se ha retrocedido. (Simone Weil, 1994, p. 90)

Entre el suspender y el recibir, la atención emerge así como una suerte de pasividad activa que demanda un paso atrás o, para decirlo con Fernández-Savater (2023), que solicita “una especie de espera y de vaciamiento que permita acoger lo desconocido” (p. 17). Weil pensó que un modo posible de vaciarse sería el de asumir la propia estupidez, deponiendo el orgullo que motoriza la precipitación de las respuestas (cfr. Savater, 2023, p. 18). Hacer lugar a las preguntas, sostenerse en la duda y la especulación que deja lugar al trabajo de la imaginación, dilatando las categorizaciones racionales que direccionan el pensamiento, parece ser también un gesto necesario para cultivar la atención a lo singular. Recordemos aquí a Bennett y su “predisposición a sonar ingenua” como una de las tácticas necesarias para ejercitar una atención paciente. Y sumemos a Yves Citton (2023), cuando agrega:

Estamos de verdad atentos cuando, más allá de los clichés, observamos mejor, prestamos una atención distinta de la que basta para reconocer meramente una categoría o un tipo general. Entonces sucede algo: *singularizamos un objeto.* [...] *La atención es algo que singulariza.* (Yves Citton, 2023, p. 36)

Entre la singularización, el trabajo de la imaginación y la dilación del juicio, entonces, se abre espacio el ejercicio de la atención como arte. Y esto no solo por el hecho de que estaríamos menos ante una capacidad que frente a una disposición que debe ser ejercitada, sino también porque el arte es, en algunas ocasiones, un laboratorio privilegiado para el cultivo de la atención. Merleau-Ponty supo reconocer el lugar paradigmático del arte para pensar una experiencia de la percepción en estos términos. Partiendo de la constatación de que percibir no es igual a definir, porque definir es un acto que corresponde al juicio y no a la percepción, agregaba:

En Cézanne, en Juan Gris, en Braque, en Picasso, de diferentes maneras, encontramos objetos –limones, mandolinas, racimos de uvas, paquetes de cigarrillos– que no se deslizan bajo la mirada como objetos “bien conocidos”, sino, por el contrario, la detienen, la interrogan, le comunican extrañamente su substancia secreta, el propio modo de su materialidad (...). (Merleau-Ponty, 2008, p. 59-60)

La filosofía de la percepción de Merleau-Ponty no fue tan lejos como para afirmar que la “visión de las mismas cosas” podía ser interpretada también en el sentido objetivo del genitivo, como un poder-cosa inherente a “su materialidad”, tal como expusimos anteriormente en relación con la mimética de la atención. Sin embargo, sí supo ver en el arte un modo de atención que coincide con los términos en que se está problematizando su ejercicio en las teorías contemporáneas; teorías que buscan revitalizar su estatuto postulando el *arte de la atención* como un modo singular de producción de saber (*poiético*), que si es mimético, no lo es en el sentido clásico que lo comprende como representación y copia, sino, como sugerimos anteriormente, en términos de participación y comunicación. Rafael Sánchez-Mateos (en Fernández-Savater y Etxeberria, 2023) lo dice de este modo:

Cuando se dice que el arte imita la naturaleza, en realidad no se trata de representar su imagen generando una copia, sino, como decían los viejos gnósticos, de volver a recrear su fuerza generativa en el propio acto creativo. No una copia del mundo, sin una posibilidad de él, pergeñada en el marco de una reciprocidad activa, donde lo cultural se compone con lo natural y viceversa. La verdadera originalidad del arte quizás se esconde en la reconexión con estas fuerzas originarias que atraviesan toda existencia. (Sánchez-Mateos, 2023, p. 107)

En esa suerte de reconexión propiciada por el *médium* de la atención, pareciera ponerse en juego la especificidad de la creación artística, allí donde la atención que opera al crear “nos invita a las intermediaciones entre los seres y a una especie de *huelga humana*” en la que, en los términos de Sánchez-Mateos, crear sería “como criar algo que está vivo y, criar algo vivo, que exige grandes dotes creativas, es creer que lo creado a su vez es creativo” (en Fernández-Savater, Etxeberria, 2023, p. 111). Que la crea-

ción artística no es una propiedad humana lo sabemos, entre otros, gracias a Etienne Souriau (2022), quien supo explorar y ampliar ese sentido artístico compartido en un más allá de lo humano.

Pero insistimos. Si nosotros decimos *estética de la atención* y no solo *arte de la atención*, es porque queremos hacer hincapié, también, en lo que –desde un trabajo de investigación colectivo, dirigido por Luis García– venimos explorando en torno a la posibilidad de postular una *racionalidad propiamente estética* capaz de disputar su lugar en la producción de conocimiento *entre* (y ante) la ciencia o la política. Insistir en la herencia y rehabilitación de un saber estético (*poiético*) posibilitaría a su vez recuperar una larga tradición de pensamientos que, ya en la propia modernidad, “se planteó la exigencia de una ‘cultura’ no reducida a los dictámenes de una subjetividad desencarnada, a la vez que las posibilidades de una ‘naturaleza’ no reducida a la del mecanicismo científico” (García, 2023). La tradición del discurso estético, en este sentido, quizás sea la que insistió con mayor énfasis en privilegiar el lugar de la imaginación, en ponderar lo singular, en componer naturaleza y cultura y, sobre todo, en someter a una profunda reflexión crítica el supuesto según el cual solo los juicios categorizantes, que subsumen lo singular en tipo generales, serían capaces de producir conocimiento. Por todo ello, la atención en este sentido podría ser un modo más de nombrar la rehabilitación de una cierta orientación estética (pero no estetizante) del conocimiento, de la experiencia y de la relación entre los existentes.

§ Simone Weil (1994) escribió que “lo bello es algo a lo que se puede prestar atención” (p. 20). La idea de que la experiencia de lo bello y la atención pueden pensarse juntos la encontramos ya en Kant. No desconocemos la dificultad que supone reponer algo del pensamiento kantiano para aportar a una escena de la teoría contemporánea que, explícita o implícitamente, parece pensarse en contra de su legado. La primacía de la epistemología por sobre la ontología, así como también el giro subjetivista que propició su teoría, emergen hoy como blancos paradigmáticos para quienes asumen el desafío teórico de atender a las exigencias de lo no-humano y del cambio climático (cfr. Biset, 2022). Sin embargo, si se trata de insistir en las potencias de pensar una *estética de la atención* (a lo bello) su referencia resulta, aunque incómoda, insoslayable. Y esto no solo porque la *Critica de la facultad de juzgar*

asumía ya explícitamente la necesidad de imaginar formas de unidad de un mundo fragmentado entre *teoría* (como ciencia que solo conoce el mundo como sensible) y *práctica* (como pensamiento de lo supra-sensible) o entre las “cosas en sí” y el “sujeto”, haciendo de la *crítica* algo radicalmente distinto a la determinación doctrinaria de un campo de objetos del saber. Sino, sobre todo, porque con ella se asumía ya la multiplicidad y singularidad de una naturaleza que excedía los marcos de comprensión científicos (mecanicistas) de su época, reclamando el ejercicio de otros modos de pensamiento. *Pero hay formas de la naturaleza tan múltiples...* (Kant, 1992, p. 91).

Dicho de otro modo. En la facultad de juzgar estética, como “tránsito”, como “miembro intermedio”, Kant ensayó un medio de enlace entre entendimiento y razón en el que la imaginación juega libremente. Sumado a ello, en la modulación estética del juicio como *reflexionante* (y no determinante) nos dejó una vía abierta para pensar un rasgo específico que la atención, creemos, pondría en juego: no la suspensión del juicio en general, sino la demanda de un modo de juzgar singular. Ni inductivo, ni deductivo, ni subsuntivo; el juicio reflexionante sería aquel capaz de atender a lo existente en su singularidad, allí donde ni las categorías ni los universales estarían dados a priori, sino que deben ser buscados en la reflexión. Un juicio estético (y no de conocimiento) que al carecer de reglas, como la atención, no podría ser enseñado ni imitado, sino solo ejercitado y continuado. En este sentido, el juicio reflexionante, realizado de manera singular cada vez por cada quien, se sustraería del orden de lo reproducible (y de lo apropiable por violentas jerarquizaciones y verticalidades) abriendo, en cambio, una lógica de lo *ejemplar* que no proporciona reglas, sino que suscita e invita a otrxs horizontalmente a ejercitar un pensamiento semejante. Por último, “la conformidad a fin (sin fin)”, quizás también pueda ser pensada, en este sentido, como una suerte de ficción teórica con la que Kant evitó pensar lo múltiple y desconocido de la naturaleza como un caos informe, haciendo primar, en cambio, el uso de las potencias ficcionales del *como si* para especular en torno a una “feliz casualidad”: *como si* hubiera en la naturaleza un intelecto análogo al nuestro, *como si* hubiera una libertad común que, en el juicio reflexionante, experi-

mentamos al buscar formas de darnos leyes a nosotros mismos tal y como la naturaleza se daría leyes a sí misma.¹

Ética de la atención

Rechazar la idea de la pasividad de la materia, reabriendo para el presente la doctrina de lo similar, y suspender la categorización del mundo para que lo singular tenga su tiempo y su lugar, son gestos que conducen el problema de la atención al espacio de una interrogación ética. Para Bennett (2022), el materialismo vital que defiende es inseparable de un “propósito ético” en tanto supone un

nuevo tipo de atención a la materia y a sus poderes (...) [que] puede estimular una mayor conciencia acerca de hasta qué punto todos los cuerpos son parientes, en el sentido de que están inextricablemente inmersos en una densa red de relaciones. (Bennett, 2022, p. 51)

Esto es lo que, a su modo, también Benjamin buscó pensar en sus reflexiones sobre lo creatural. En “Franz Kafka” de 1934, el filósofo berlines introduce la idea de “atención” [*Aufmerksamkeit*] para pensar sus implicancias más allá del registro estético, aproximándose, en cambio, a una dimensión ética. Aunque la categoría de *Kreatur* no posee un significado unívoco en Benjamin, la mayor parte de las veces designa lo común entre los seres humanos y no humanos, acogiendo en su concepto tanto a lo animado como a lo inanimado en toda su extensión: humanos, sí, pero también animales, plantas, cosas, artefactos, astros o ángeles. Por ello dice Pablo Oyarzún (2016) que “criatura”, para Benjamin, “es todo, a condición de que se lo perciba en su irreducible e irrepetible singularidad” (p. 42).

Al final de la tercera sección del ensayo, tras ocuparse de las criaturas deformadas presentes en las narraciones kafkianas, Benjamin define la atención, retomando palabras de Malebrache, como una clase de oración: “Si Kafka no rezaba –cosa que no sabemos–, poseía, sin embargo, en grado sumo lo que Malebranche llama ‘la oración natural del alma’: la atención. Y en ella, como los santos en sus oraciones, incluyó a todas las criaturas”

1 Esta no es “nuestra” lectura. O al menos no lo hubiera sido sin las clases de Luis García que suscitaron en nosotros una reflexión semejante.

(Benjamin, 2009, p. 35). Para aproximarnos a lo que Benjamin parece tener en mente cuando pone en juego la noción de atención en relación con lo creatural, quizás convenga detenernos un momento en la semántica del término. *Aufmerksamkeit* es la traducción alemana del latín *attentio*, formado por las partículas *at* (hacia) y *tendere* (tender). Desde este punto de vista, no sería ilógico adjudicar a la idea de atención –por su gesto de tender hacia lo otro, en su estar en tensión por lo otro–, un tinte místico o religioso, como, por otra parte, Benjamin deja sugerido con la alusión a Malebranche no menos que con su recurso a lo creatural. Anabella Di Pego (2015) precisa, a este propósito, algunos de los diversos sentidos de la palabra alemana *Aufmerksamkeit*:

Aufmerksamkeit significa “prestar atención”, “escuchar atentamente algo”, pero también “ser amable” o “tratar con cuidado”. Además, encontramos en alemán la expresión *Aufmerksamkeit schenken*, en donde la atención aparece vinculada al verbo “regalar” que debería entenderse en el sentido del “don”, es decir, algo que se otorga desinteresadamente sin esperar nada a cambio. De este modo, el narrador se aproxima a la mística en tanto que se brinda a la criatura, le presta atención en este sentido amplio de escucharla atentamente y tratarla con cuidado. (Di Pego, 2015, p. 3)

Atender es, entonces, estar y ser atento, ofrecer un cuidado y permanecer a la escucha, “estar presente” y “prestar atención”. También en torno a la atención se pone en juego una subversión del misticismo, por cuanto la apertura a la alteridad no tiende hacia la trascendencia (como en la plegaria cristiana de Malebranche), sino que más bien atiende a la inmanencia de la creación (como en Kafka), lo cual confiere un carácter mundano, profano e inmanente a su misticismo. La devoción, si la hay, es por lo creatural, no por el Creador, y la atención es el vehículo de la escucha y el cuidado de todas las criaturas, sin distinción de rango.

Entre los textos que parecen documentar el profundo compromiso de Benjamin con la respuesta ética a lo creatural, quizás ninguno lo haga con mayor nitidez que “El narrador”, su famoso ensayo dedicado al escritor ruso Nikolai Leskov. La categoría de *Kreatur* cobra allí un papel central en el cuestionamiento del silenciamiento impuesto técnica o lingüísticamente a la naturaleza por el ser humano. Si, en este escenario, para Benjamin adquiere importancia la pregunta a la vez ética, política y epistémica de

cómo puede el lenguaje (humano) hacer justicia (al lenguaje de las cosas, vale decir, de las criaturas), la narración ofrecería una respuesta posible al problema. Porque la narración, más como “don” que como arte, es el cultivo de la atención a la criatura en su singularidad, y en esa medida, es el elemento una y otra vez renovado en el que el ser humano –Benjamin dirá mejor “el justo”– permitió a lo creatural alcanzar expresión. Trayendo a colación la temprana filosofía del lenguaje de Benjamin, la cual corregía una antigua tradición metafísica que afirmaba que solo los humanos, a diferencia de los animales, las plantas o las cosas, estaban dotados de lenguaje, Oyarzún (2016) sostiene que la narración pondría en acto un “proceso lingüístico” capaz de “desanda[r] la sobre-nominación y sus graves consecuencias” (p. 38), y reencontrar, en ese proceso, la puerta de acceso a la justicia para las cosas. Benjamin refrenda este aspecto en el relato *La alejandrita* de Leskov, que nos lleva al tiempo primigenio de las correspondencias cósmicas:

Piénsese en la narración *La alejandrita*, que transporta al lector a ese tiempo antiguo en que las piedras en el seno de la tierra y los planetas en las alturas celestiales aún se preocupaban del destino humano, y no como hoy en día, cuando tanto en los cielos como bajo la tierra todo se ha vuelto indiferente al destino de los hijos del hombre, y ya de ninguna parte les habla una voz o les obedece (...). (Benjamin, 2016, p. 66)

Aunque la época de esa paradisíaca comunión creatural parece haber desaparecido, la “mirada” atenta del narrador, dice Benjamin, “no se aparta de aquella esfera ante la cual se mueve la procesión de las criaturas”, y por eso “le guarda fidelidad” a ese tiempo en el que la naturaleza comunicaba su propia esencia espiritual, antes de que fuera sobrenominada por el lenguaje humano.

Una fidelidad a la naturaleza como esta es la que permite a Benjamin (2016) vincular la narración con la “magia liberadora” del cuento de hadas, porque el cuento “no pone en juego a la naturaleza de modo mítico, sino que es la alusión a su complicidad con el ser humano liberado” (p. 72). Como “salidos de los cuentos de hadas”, dice Benjamin (2016), “son los seres que conducen el cortejo de las criaturas de Leskov: los justos” (p. 73). Cuando Wenzel, el orfebre narrador de *La alejandrita*, pone toda su atención y cuidado en la piedra profética se convierte en “una encarnación

del devoto” (Benjamin, 2016, p. 78) y, por ello, también en el paradigma del justo. Que Benjamin haya vislumbrado la cima de la justicia en la capacidad de Wenzel para prestar atención al estrato más bajo de las criaturas (lo pétreo), nos habla a las claras de que la vocación de justicia del narrador –siendo este, precisamente, “la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo” (Benjamin, 2016, p. 79)– no se limita a los asuntos humanos, porque es capaz, como lo demuestra la obra de Leskov, de sondear la “profundidad de la jerarquía de sus criaturas” (Benjamin, 2016, p. 74) en búsqueda de un lenguaje que les haga justicia:

La jerarquía del mundo de las criaturas, que tiene en los justos su elevación suprema, desciende por múltiples gradaciones hasta el abismo de lo inanimado. [...] Todo este mundo de las criaturas no se profiere tanto a través de la voz humana, sino en aquello que podría nombrarse con el título de una de sus narraciones más significativas: *La voz de la naturaleza*. (Benjamin, 2016, p. 75)

Para Benjamin se trata aquí de “dejar hablar la voz de la naturaleza” (Benjamin, 2016, p. 75), asumiendo, fiel a lo que podríamos llamar su multilingüismo teológico, que el lenguaje del narrador no es creación o invención, sino una participación y un prestar oídos a “la voz del narrador anónimo, que existió antes de toda literatura” (Benjamin, 2016, p. 77) y que no sería sino la propia naturaleza creatural. Instando a sus propios lectores a ser receptivos, como Wenzel, a aquella voz impersonal y anónima, Benjamin redefine las tareas del materialismo político, aproximando su perspectiva a lo que Fernández-Savater llama un “comunismo de la atención”. Al pensar el ser en común en estos términos, Benjamin funda un concepto no antropocéntrico de justicia, y al definir la justicia por fuera del marco humanista del derecho, indica también la genuina inclinación ética de un materialismo creatural que lleva a la necesidad de despertar la atención hacia la materia de lo creado en sus formas más ínfimas o deformadas, que así pueden recibir, en y por esa misma atención, un trato justo.

§ El narrar – todavía perdurará. Pero no en su forma “eterna”,
en la secreta, magnífica calidez, sino en [formas] descaradas,
atrevidas, de las que aún no sabemos nada.

Walter Benjamin

La narración se aproxima a un tipo de fenómeno mimético, que parece evocar el recuerdo de una forma aurática de la experiencia que aun persiste. El relato orienta la atención tanto como la atención orienta el relato; y la narración depone el silenciamiento impuesto injustamente a lo creatural. En la fábula, en ese mundo de la boca abierta, como dijera Agamben (2007), en el que “el hombre hechizado enmudece [y] la naturaleza hechizada toma la palabra” (p. 189), aun se afirma una potencia para repensar nuestros modos de atender al entorno.

Que la narración –el contar historias– conserva todavía una fuerza imprescindible para conectar afectivamente con el mundo más-que-humano, es algo que vienen poniendo de manifiesto diversas pensadoras contemporáneas que encuentran en el cultivo del relato una potencia inusitada para responder a las urgencias del presente. El lema parece ser: debemos hacernos toda una historia de aquello que fue considerado una mera banalidad para así aprender a contar otras historias capaces de modificar la Historia (cfr. Despret, Stengers, 2023). Como el arte de prestar atención, el arte de contar historias no puede ser enseñado como una metodología²: supone una reflexión

2 Quedaría por hacer una necesaria distinción entre metodología y método ya que, a lo largo de estas páginas, hemos sugerido que la atención podría ser a la vez el método y la meta de un camino que, aunque, cada vez singular, no deja por ello de ofrecer tácticas para ser ejercitado en común. Digamos por el momento que entendemos que el contar historias no podría pensarse como una metodología, si es que ella supone un conjunto de reglas y preceptos que garantizarían a priori una expresión acorde al llamado de la atención. Sin embargo, no por eso deberíamos entender la narración como una práctica que se sustraer al ámbito del conocimiento. Quien lo dice mejor es Anna Tsing (2023) cuando afirma:

Escuchar y contar una avalancha de historias es un *método*. ¿Y por qué no ser un poco más audaces y calificarlo como ciencia, como una adición de conocimiento? El objeto de investigación de esa ciencia es la diversidad contaminada; su unidad de análisis, el encuentro indeterminado. Para aprender algo debemos revitalizar las artes de la observación e incluir en ellas la etnografía y la

cada vez singular de lo singular. Pero como la atención, la capacidad de narrar sí que puede ser ejercitada, incluso seguida: quizás por eso todas ellas insisten también en la necesidad de fabricarse una memoria ancestral de esas narradoras y narradores ejemplares cuyo gesto induce a ser continuado.

Por ejemplo, Donna Haraway cuando en *Seguir con el problema* busca ejercitar el arte de narrar historias *simpoieticas* y *naturoculturales* en las que el relato enredado de los múltiples acoplamientos de especies compañeras encuentre su expresión, lo hace desde la figura que denomina SF: modalidad que sigue a (y se ejerce junto a) otras que ensayaron y problematizaron las maneras de narrar cultivando las artes de prestar atención. En una nota al pie, Haraway (2019) escribe:

LaBare sostiene que la SF no es en sí un género, ni siquiera en el sentido extendido de películas, cómics y todo lo demás, además de libros y revistas. La modalidad SF es, más bien, una modalidad de atención, una teoría de la historia y una práctica de configuración de mundos. LaBar escribe: “lo que llamo modalidad SF ofrece una manera de enfocar esa atención, de imaginar y diseñar alternativas al mundo que es, por desgracia, la cuestión. (p. 307)

Para pensar historias alternativas e imaginar otros mundos posibles, convoca también a Úrsula K. Le Guin (en Haraway, 2019) quien buscó “con cierto sentimiento de urgencia la naturaleza, el sujeto, las palabras de la otra historia, la no contada, la historia de la vida” (p. 184). Fue Úrsula la que hizo toda una historia, incluso una teoría, de

historia natural. Pero aquí surge un problema de escala. Una avalancha de historias no se puede resumir de una forma clara y concisa: sus diferentes escalas no encajan netamente una dentro de otras, sino que atraen la atención hacia geografías y tiempos que se interrumpen mutuamente. Esas interrupciones, a su vez, suscitan más historias. Tal es el poder de la avalancha de historias como ciencia. Pero son precisamente esas interrupciones las que se salen de los límites de la mayoría de la ciencia moderna, que exige la posibilidad de una expansión infinita sin necesidad de cambiar el marco de investigación. Las artes de observación se consideran arcaicas precisamente porque no pueden “escalarse” de ese modo. La capacidad de hacer que el marco de investigación que uno utiliza se aplique a mayores escalas, sin alterar las cuestiones que se están investigando, se ha convertido en una característica distintiva del conocimiento moderno. (pp. 75-76)

la ficción o, mejor, de una ficción capaz de contrarrestar el exceso de historias contadas con un único actor real, el Hombre-Héroe, para el cual todo lo demás no era sino un medio, cuando no un obstáculo a ser superado o una mera banalidad insignificante.

Así, la apuesta por contar estas *otras historias* parece delimitar un espacio de experimentación balizado, al menos, por dos urgencias concomitantes. Por un lado, la de hacer lugar a la agencia de esas otras existencias singulares más-que-humanas opacadas por la centralidad del Hombre-Héroe (en tanto especie). Singularidades, que al decir de Anna Tsing (2023), demandan “practicar las artes de la observación” desde una “curiosidad radical” que permita involucrarnos en “proyectos multiespecíficos de creación de mundos” (p. 48), creando otras historias que nos insten a repensar los modos en que concebimos la Historia:

Por “historia” entendemos tanto una práctica humana de narración de relatos como el conjunto de restos del pasado que convertimos en dichos relatos. Convencionalmente los investigadores solo consideran los restos de carácter humano, como archivos y diarios, pero no hay razón alguna para no ampliar nuestra atención a las huellas y rastros que dejan tras de sí los no humanos, dado que estos también contribuyen a hablar de interrelaciones transespecíficas en un marco de contingencia y coyuntura, esto es, los componentes del tiempo “histórico”. Para participar de dicha interrelación, no es necesario hacer historia de una única manera. Independientemente de que otros organismos sean capaces o no de “narrar relatos”, el hecho es que contribuyen a esa superposición de huellas y rastros que entendemos por historia. Desde esta perspectiva, pues, la historia es el registro de múltiples trayectorias de creación de mundos, humanas y no humanas. (Tsing, 2023, p. 290)

Por el otro, la de ensayar formas diferentes de contar las historias (de la historia y del pensamiento) que recusen la “gran historia fálica de las primeras y últimas palabras” (Haraway, 2019, p. 98) del Hombre-Héroe (en tanto género). Joanna Zylinska (2023), por caso, asume ese desafío desde lo que propone como una Ética mínima para el Antropoceno. Hoy, nos dice, que no es solo el pensamiento, sino las

vidas en general (humanas y no humanas) las que se encuentran bajo amenaza, se trata de contar “una historia diferente” y de hacerlo desde lo que denomina una “racionalidad post-masculinista” (pp. 14-18).

Referencias

- Adorno, Theodor W. y Benjamin, Walter (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2009). “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”. En *Obras, libro II / vol. 2*. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2010a). “Doctrina de lo similar”. En *Obras, libro II / vol. 1*. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2010b). “Sobre la facultad mimética”. En *Obras, libro II / vol. 1*. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2012). “Sobre algunos motivos en Baudelaire”. En *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Benjamin, Walter (2016). *El narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Bennett, Jane (2001). *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, And Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Bennett, Jane (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja negra.

- Biset, Emmanuel (2022). Escena postextual de la teoría. *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 9(12), 124-150. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/chuy/article/view/1185>
- Despret, Vinciane (2018). *¿Qué dirían los animales si les hicieramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.
- Despret, Vinciane & Stengers, Isabelle (2023). *Las que hacen historias. ¿Qué le hacen las mujeres al pensamiento?* Buenos Aires: Hekht.
- Didi-Huberman, Georges (2010). *Lo que vemos, lo que nos mira.* Buenos Aires: Manantial.
- Di Pego, Anabella (2015). *¿Más allá del humanismo? Walter Benjamin y la cuestión de la animalidad.* En *Actas de las X Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía* (FaHCE-UNLP), La Plata. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7598/ev.7598.pdf
- Fernández-Savater, Amador, Etxeberria, Oier (Coords.) (2023). *El eclipse de la atención.* Barcelona: Ned Ediciones.
- García, Luis Ignacio (2023). “*¿Nunca fuimos modernos? Bruno Latour y la simetría de la estética*”. *Revista Aisthesis* [En prensa].
- Hamacher, Werner (2012). *Lingua amissa.* Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno.* Bilbao: Consonni.
- Kant, Emmanuel (1992). *Crítica de la facultad de juzgar.* Caracas: Monte Ávila.
- Kohn, Eduardo (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano.* Buenos Aires: Hekht.

- Levi-Strauss, Claude (1984). *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lorio, Natalia (2021). “Rasgos de la apertura en Bataille y Didi-Huberman: una radicalización de la imagen insumisa”. *Revista de Filosofía*, 53(151), 96-138. <https://revistadefilosofia.ibero.mx/index.php/filosofia/article/view/120>
- Merleau-Ponty, Maurice (2008). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Milone, Gabriela (2017). Figuras, palabras y piedras. *Cuadernos Materialistas*, (2). <https://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterialistas/2-milone>
- Oyarzún, Pablo (2016). Introducción. En W. Benjamin. *El Narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Soriau, Étienne (2022). *El sentido artístico de los animales*. Buenos Aires: Cactus
- Stengers, Isabelle (2017). *En tiempos de catástrofe. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Tsing, Anna (2023). *Los hongos del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Weil, Simone (1994). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.
- Youcernar, Marguerite (1980). El hombre que amaba las piedras. *Gaceta. Universidad Veracruzana*, (70-77). <http://www.uv.mx/gaceta/Gaceta70/70/pie04.htm>