

Siguiendo la huella: dibujando líneas en el suelo

Following the Trail: Drawing Lines on the Ground

Nicolás Fagioli
Universidad de Buenos Aires /
Universidad Nacional de las Artes
nicofagioli@gmail.com

Enviado: 1° diciembre 2021 | **Aceptado:** 2 junio 2022

Resumen

Las reflexiones que conforman el presente artículo intentan brindar un aporte a la cuestión de la naturaleza y de la problemática medioambiental desde el punto de vista de lo que denominaremos una filosofía del suelo. Se emprenderá dicha tarea a través de los planteos de una serie de autores y autoras pertenecientes a la contemporaneidad filosófica que se han preocupado, en distinta medida y de modos muy diferentes, por la problemática de la tierra o el suelo: Donna Haraway, Tim Ingold y Bruno Latour. En el caso de Haraway nos concentraremos en la crítica a la práctica filosófica que se desprende de su análisis del vínculo del viviente con la tierra. Con respecto a Ingold, explicitaremos su denominada teoría de las líneas, de la cual se desprende una noción de suelo que representa un giro en el pensamiento filosófico en torno a lo táctil. En último término analizaremos la concepción latouriana de la tierra, poniendo el acento en el binomio terrestres/humanos. El enfoque priorizará los entrelazos entre los mismos y el desarrollo de elementos que nos permitan un entrecruzamiento de sus respectivas teorías.

Palabras clave: Suelo, línea, malla, táctil, huella.

Abstract

This article will try to inquire into the question of nature and environmental problems from the point of view of what we will call a ground philosophy. We'll undertake this task through the proposals of a series of contemporary authors who have been concerned, to different degrees and in very different ways, with the problem of land or ground: Donna Haraway, Tim Ingold and Bruno Latour. In the case of Haraway we will focus on the criticism of the philosophical practice that emerges from his analysis of the link between the living being and the earth. With respect to Ingold, we will explain his so-called theory of lines, from which a notion of ground emerges that represents a turn in philosophical thought around the tactile. Lastly, we will analyze the Latourian conception of the earth, emphasizing the terrestrial/human binomial. The approach will prioritize the interlocks between them and the development of elements that allow us to interweave their respective theories.

Keywords: Ground, line, meshwork, touch, trail.

A la huella de un siglo que otros borraron
Mintiendo los martirios del traicionado

A JOSÉ ARTIGAS, ALFREDO ZITARROSA

Introducción

La perspectiva del chamán

En las pampas de Jumana, al sur de Perú, trazadas sobre la superficie de la tierra, se diseminan a través del desierto de Nazca cientos de geoglifos con múltiples formas. Quizás destinadas a la mirada de sobrevuelo del chamán devenido en cóndor, o a la perspectiva divina de los dioses, las líneas de Nazca solo se aprecian desde una altura considerable a partir de la cual adquieren formas de mono, colibrí, hombres con corona, cactus, araña y otras figuras, mayormente zoomórficas. También abundan las figuras geométricas abstractas, espirales o meras líneas rectas.¹ Si bien es necesario adoptar un enfoque cenital para apreciarlas en todo su esplendor, algunas también pueden ser medianamente divisadas desde las colinas que rodean el desierto. Sin embargo, a ras del suelo, no son más que senderos, caminos de tierra o huellas. Sus formas resultan indiscernibles a una distancia demasiado pequeña, por lo tanto, sus creadores, aquellos que las diseñaron y las caminaron, nunca las apreciaron de un modo íntegro.

El presente escrito no tomará a las líneas de Nazca como objeto de estudio, sino apenas como una metáfora inspiradora. Históricamente, la filosofía ha adoptado la perspectiva del chamán, favoreciendo la desconsideración de lo demasiado próximo ante lo suficientemente lejano. El Filósofo, o al menos la imagen que desde Occidente se construyó de él, es aquel que puede tomar la suficiente distancia para ver las formas, para darle sentido a las líneas, sin que le sea necesario caminarlas. Gran parte de la filosofía del siglo xx, y especialmente el nuevo pensamiento materialista y posthumanista de las primeras décadas del siglo actual, ha propuesto la inestabilidad de esta concepción, postulando la necesidad de optar por una filosofía terrenal, situada, comprometida con lo concreto, lo inmediato, lo cercano. Por lo tanto, tal como lo hicieron las y los pobladores de Nazca, obreros de caminos, resignaremos el espectáculo estético, el deleite visual, para recorrer una serie de reflexiones a ras del suelo, caminando los senderos, siguiendo la huella.

Propondremos una filosofía de la proximidad, de lo inmediato, del espacio aledaño, que surge de una consideración de la tierra y el suelo. Rastreadremos en una serie de autores contemporáneos una filosofía tal con el objetivo de realizar un aporte

1 El florecimiento de la cultura Nazca se da entre los años 100 y 600 d. C., en los valles del actual departamento de Ica, al sur de Lima. Las *líneas* se extienden por una superficie de 520 km. Se conocen hasta el momento alrededor de 800 líneas rectas, 300 figuras geométricas y más de 200 figuras con forma de animales y plantas, en su gran mayoría, pero también algunas de ellas con forma humana emplazadas en general en las laderas de las colinas. Las líneas rectas pueden alcanzar hasta los 48 km, y el tamaño del resto de las figuras varían desde los 15 hasta los 300 metros de largo.

a la cuestión filosófica de la naturaleza. El suelo, la tierra, las líneas y la huella serán nuestros puntos de apoyo.

Hablar de la naturaleza desde una filosofía que se proclama «de lo próximo» resulta una cuestión problemática. De algún modo, la naturaleza se nutre de una cierta atmósfera de trascendencia o lejanía, tanto si es considerada como una Totalidad contenedora y omniabarcante (pero siempre objetivable por el ojo humano), o bien como aquello que se enfrenta a una supuesta naturaleza propiamente humana. La construcción de la noción de naturaleza en cualquiera de sus formas se revela, así, como una de las estrategias fundamentales de las que el humanismo se sirvió para construir el carácter extraordinario del viviente humano. Occidente considera a la naturaleza como lo otro, el límite que nos define. Naturaleza es lo que siempre es igual, lo que convierte al humano en la excepción a la regla. A su vez, este último es quien puede abarcarla con la mirada e interrogarla desde afuera, dilucidarla desde la lejanía y, por lo tanto, dominarla.

¿De qué manera, entonces, abordar la noción de naturaleza desde una filosofía de la proximidad? Para generar un enfoque alternativo que nos ampare de adoptar una visión cenital y que nos libere de los vicios filosóficos que la entienden como una totalidad o un objeto, inscribimos el presente trabajo en el horizonte de pensamiento del materialismo posthumano,² el cual, en una de sus acepciones puede comprenderse como la declinación posthumana de la estética. En este marco, la naturaleza se vuelve un objeto fundamental de esta disciplina, como explica Noelia Billi:

[...] el carácter posthumano de la estética implica una necesaria revisión del estatuto de la «naturaleza», concepto fundamental para la clásica atribución de excepcionalidad a la figura humana concebida hegelianamente, por así decir: en tanto la antropogénesis consistiría en una potencia que se extrae del trabajo de negación de dicha naturaleza que aparece como «externa» pero que sólo es superada en cuanto se la asume como «interna» en el proceso reflexivo de auto(trans)formación (100).

El enfoque estético viene a proponernos un camino alternativo que nos permita concebir una noción posthumana de naturaleza. Pero estamos ante una estética cuyos alcances fueron ampliados por el enfoque materialista, excediendo los límites de la crítica de arte hasta un estudio de la experiencia sensorial que recupere el espíritu de la *aisthesis* griega y la transforme, como propone Jussi Parikka, en una «ecología de las relaciones» (128). La estética ahora se ocupa, en términos generales, de la sensibilidad y de los vínculos que se generan en determinado ecosistema, que puede ser entendido en términos de atmósfera

2 Término acuñado por Noelia Billi, Paula Fleisner y Guadalupe Lucero, quienes lo definen como «Un materialismo que se aboque a la transvaloración de toda jerarquía, invirtiendo para distorsionar. Tomar partido por las cosas, tratar a la subjetividad como una materia y a las ideas y conceptos como piedras que pueden arrojarse para romper o asentarse para sostener. Pensar qué espera la piedra y cómo se acomuna la planta. Pensar desde la planta y desde la piedra, desde el animal y desde lo muerto. Invertir como lo hacían los haitianos de la revolución de 1805: no buscar la igualdad entre blancos y negros, sino dar a los blancos un tratamiento negro y, entonces, forzando un poco el argumento, dar a los conceptos, a los discursos, a las subjetividades un tratamiento material» (Colectiva Materia 4).

cercana.³ Dada su declinación materialista, su campo de estudio debe exceder la experiencia perceptiva humana, concibiendo una Sensibilidad general de la cual la humana forma parte. Una percepción que no depende de categorías mentales, sino del mero andar por el entorno y el contagio con la realidad circundante. El existente humano se comprende, entonces, no tanto como sensible, como capaz de percibir, sino de ser sentido, de poder ser visto o tocado. Contrariando la concepción gnoseológica moderna, el hombre se ubica en un lugar de pasividad frente a la sensibilidad, estamos inmersos en ella.⁴

De este modo, al impugnar la lejanía e impermeabilidad del análisis filosófico y al circunscribir la investigación en el terreno de una estética de lo cercano, el trabajo resulta también una crítica al distanciamiento y al desinterés de la contemplación kantiana. Basándonos en esto, decantaremos por una estética de lo táctil, de lo háptico, por sobre lo visual. En este sentido, resultan antecedentes fundamentales los desarrollos de una filosofía de lo háptico en algunos filósofos del siglo xx. Ejemplos destacados de esto son los tratamientos acerca de la recepción táctil en el arte de principios del siglo pasado en Walter Benjamin («Sobre algunos temas en Baudelaire»), las consideraciones acerca de la prioridad del tacto por sobre la vista en la percepción cotidiana en la filosofía tardía de Merleau-Ponty (*Lo visible*) y los planteos en torno a lo háptico en pintura en *Francis Bacon. Lógica de la sensación* de Gilles Deleuze (2016). Sería demasiado extenso desarrollar cada uno de estos antecedentes, pero cualquiera de ellos funciona como modelo del enfrentamiento al privilegio ontológico que en la historia de la filosofía se le ha dado a la mirada de sobrevuelo y, en definitiva, al sentido de la vista.

Ninguno de los tres autores a partir de los cuales se estructura nuestra investigación –Donna Haraway, Tim Ingold y Bruno Latour– se identifican directamente con la tradición filosófica en torno a lo táctil, ni son referentes en ella, salvo quizás por algunos pasajes del segundo de ellos.⁵ Sin embargo, la forma en que encararemos la indagación puede considerarse como un modo alternativo y disruptivo de comprender lo táctil. Disruptivo porque pondremos el acento en un tipo de contacto con el mundo circundante que ha sido dejado de lado por esta tradición: el vínculo con el suelo. Consideramos esto un gesto políticamente potente dado que, si bien lo táctil ha combatido el privilegio de la vista por encima de los demás sentidos, gran parte de esta tradición lo hizo centrándose en la acción de las manos. Tocar es, generalmente, sinónimo de tocar con las manos, y las manos son sinónimo de acción, agencia, intencionalidad, técnica y transformación. Las manos son, en definitiva, los instrumentos de la razón. Partir del contacto del pie con el suelo es considerar

3 Desarrollaremos este punto en el tercer apartado del presente escrito.

4 Identificamos una sensibilidad tal, con el concepto de *carne* que Merleau-Ponty desarrolla en el capítulo «El entrelazo - el quiasmo» de *Lo visible y lo invisible*. Allí el autor postula que el estudio de la percepción debe hacer foco en el cuerpo en tanto perteneciente al mundo de lo que puede ser percibido, más que en su capacidad de percibir.

5 En *La vida de las líneas* (2018), Ingold toca explícitamente la cuestión de lo háptico en el capítulo «Volando como un globo en el espacio liso» (119-125).

lo táctil desde el vínculo háptico primordial. De este modo, el tacto pasivo de los pies,⁶ el acto de caminar, el abrir senderos en la tierra, resulta el punto de partida de una noción de naturaleza que puede construirse desde el suelo, a partir de líneas y senderos con huellas humanas y no humanas.

Rastreamos, en la primera y segunda parte del trabajo, una teoría del suelo a partir de algunos planteos de Donna Haraway y Tim Ingold, respectivamente, ambos representantes bien diferentes del materialismo contemporáneo. Esta teoría del suelo deriva inmediatamente en lo que denominamos una *teoría de las líneas*, que será analizada también en ambos autores. En la tercera parte, sobre la base de lo analizado intentaremos involucrarnos en la discusión en torno a la naturaleza, para evidenciar la potencia política que el enfoque materialista aporta a esta problemática. Para esto último nos asistiremos del pensamiento de Bruno Latour y de Peter Sloterdijk.

Un enredo multiespecie

La elección de Donna Haraway –bióloga, zoóloga y filósofa– y Tim Ingold –un antropólogo que, según sus palabras, se encuentra en camino hacia la filosofía–⁷ responde a que ambos, en algún momento de su obra y con estilos bien distintos, edifican sus reflexiones basándose en una serie de elementos compartidos: en primer lugar, la cuestión de la tierra o del suelo como punto de partida de la meditación filosófica, tema que cada uno de ellos aborda con enfoques diferentes. En segundo término, una insistencia a entender la experiencia en términos de líneas, cuerdas, nudos, enredos, mallas y marañas, figuras que denotan la intención de orientar el pensamiento por caminos entrelazados de manera compleja pero con recorridos específicos y tramas particulares, rehuyendo de toda referencia a una totalidad en las conexiones o a una red organizada con enlaces exhaustivos y simétricos. Es decir, se inscriben en una ontología de las relaciones, pero definida por vínculos locales y situados que conectan *algo* con *algo*, más que *todo* a *todo*. En tercer lugar, ambos recurren a la efectiva estrategia de apelar a la figura de lo tentacular para explicar una dinámica específica del espacio y para prefigurar nuestra relación con el entorno inmediato.

Comenzaremos explorando estas consignas en la filosofía de Donna Haraway. En *Seguir con el problema*, la autora construye su argumentación a partir de múltiples metáforas que aluden a la tierra, a lo subterráneo, al suelo y a las profundidades. Estas apuntan a revelar la inestabilidad ontológica del existente humano construido por la modernidad filosófica. La imagen del Hombre occidental, delimitado y autopoietico, construido por esa misma filosofía de sobrevuelo lejano y desinteresado que posee el

6 Sobre la diferencia entre tacto pasivo y activo ver lo desarrollado por Merleau-Ponty al respecto en *Fenomenología de la percepción* (329).

7 Ingold confiesa: «Yo estoy escapando de la etnografía hacia la Filosofía» (*La vida de las líneas* 19).

privilegio de observar las formas a distancia, se desintegra, tal como ocurre con las formas de Nazca, al ser observado de cerca. El *Ántropos* destructor se evidencia como un débil proyecto en extinción.

Haraway elabora lo que denomina un pensamiento del *compost*, a partir del cual pueden redefinirse los límites de lo humano. Un humano *compostado*, que puede pensar desde el enredo, pone en riesgo su condición de *Homo* soberano. Desde una filosofía de la tierra, lo humano puede ser pensado como *humus*. A su vez, las humanidades resignan su afán de saber universal, totalizador y globalizante, y son comprendidas como *humusidades*.

Lo humano como humus tiene potencial, si pudiéramos trocear y triturar al humano como *Homo*, ese proyecto detumesciente de un jefe ejecutivo auto-creado destructor del planeta. En lugar de una conferencia sobre el Futuro de las Humanidades en la Universidad de Reestructuración Capitalista, ¡imagínense una sobre el Poder de las Humusidades para un Embrollo Multiespecies Habitable! (Haraway 62).⁸

¿Cuál es el potencial que Haraway ve en lo humano como humus? El humano es, principalmente, un bicho terrestre, la obstinación filosófica por la dilucidación de una naturaleza propiamente humana endureció sus límites y lo alejó de la tierra, lo transformó en un ser de las alturas. Un pensamiento del *compost* obliga a prestar atención a un espesor, al aglutinante que nos impide despegar los pies del suelo. De este modo, a fuerza de metáforas terrestres, se desestabilizan los dualismos clásicos de la filosofía. Los binomios antagónicos pierden fuerza ante un pensamiento que enturbia los límites, que media *entre* sujeto y objeto, *entre* naturaleza y cultura, *entre* mente y materia. Todo binomio filosófico se sostiene gracias a este proyecto de *Hombre* claramente delimitado, en cuanto el contorno se vuelve difuso, no queda claro qué se encuentra de un lado y qué del otro. Las *humusidades* redirigen la mirada desde el cielo y su infinita lejanía a la tierra bajo nuestros pies, fuerzan a atender y priorizar el contacto inmediato.

Pensar se parece, de algún modo, a una forma de caminar. Un caminante para Haraway es alguien que puede enredarse, que puede «rastrear las líneas de vivir y morir», «cultivar respons-habilidad», que puede «hacer presente para sí aquello que está haciendo», que puede «vivir en consecuencia», en definitiva, alguien que puede «hacer *compost*» (67). Caminar rastreando las líneas implica un verdadero descentramiento de lo humano y de las humanidades, así como también una reorganización de la cuestión medio ambiental. En definitiva, postular al humano como el gran destructor del planeta es un modo de presentarlo también como su salvador, un modo de poner *en*

⁸ En este mismo tono, Jussi Parikka se interroga: «¿Podemos seguir siendo solo humanidades en una era de ingeniería a escala planetaria y de enormes cambios en cuanto al propio terreno físico en que vivimos?» (138). Por cuestiones de extensión, los planteos de Parikka no serán abordados en este artículo, pero serán incluidos en un trabajo futuro que se proyecta como continuación de este, y que continúa la investigación examinando la cuestión de la huella humana en la naturaleza.

sus manos la solución.⁹ El potencial de las humedades es volver habitable una «tierra herida», mantenernos con los pies en el suelo para poder conectar líneas ingeniosamente en el embrollo. El proyecto filosófico moderno probablemente quisiera desenredarlo, dilucidarlo, esclarecerlo, para representarlo nuevamente ordenado, reestructurado, humanizado. Sin embargo, este embrollo no es una totalidad que pueda ser observada y manipulada desde afuera, es el propio movimiento de los materiales. Seguir con el problema implica tomar las decisiones adecuadas, atar los nudos necesarios.

La figura de la tierra inspira también las conocidas propuestas de la filósofa por un mundo nuevo llamado Terrápolis y un nuevo espacio-tiempo llamado Chthuluceno, alternativo al ya agotado Antropoceno. Ambos, lugar y tiempo en los que la filósofa afinca su pensamiento, se presentan como propuestas políticas, como una conducta a adoptar y, a la vez, como ya existentes en un mundo subterráneo y marginal. La acción política consiste en cambiar el foco y otorgarles visibilidad y potencia agentiva. El primero de ellos, Terrápolis, es definido como un lugar *n*-dimensional en donde viven «los bichos de todas mis historias», una fabulación especulativa, abierta, mundana, indeterminada y politemporal. Es un mundo no post-humano sino com-post, que pone fin a «la cosmopolítica globalizadora kantiana y la cascarrabias configuración de mundos humano excepcionalista heideggeriana» (Haraway 33-34). La crítica a Heidegger es contundente, más allá de que con su ser-en-el-mundo el filósofo alemán haya despejado el camino hacia un pensamiento situado, Haraway pone el acento en el no cuestionamiento a los límites de lo humano. El hombre heideggeriano sigue siendo la excepción a la regla, a la naturaleza. Es por esto que Terrápolis no es el Mundo-Globo de la modernidad, un mundo representado desde afuera por una razón soberana y universal:

Terrápolis es rica en mundo, está inoculada contra el posthumanismo pero es rica en com-post, está inoculada contra el excepcionalismo humano, pero es rica en humus, y es lo suficientemente madura como para contar cuentos multiespecies. Esta Terrápolis no es el planeta natal del humano en tanto Homo –esa autoimagen fálica de lo mismo, re- y des- intumesciente y siempre parabólica– sino del humano metamorfoseado por un juego de lenguas indoeuropeo en *guma*, trabajador del suelo y en el suelo (Haraway 34).

Terrápolis *nace* del suelo, de la tierra. El Mundo-globo, en cambio, es construido, acoplado desde la lejanía.¹⁰ El Hombre nace espejado en ese mundo-globo, su excepcionalidad se funda en su capacidad de verlo como una totalidad y representarlo en una imagen.

⁹ Lynn Margulis, con un espíritu similar, afirma: «Desde mi punto de vista, el movimiento humano que pretende responsabilizarse de la Tierra viviente es hilarante, la retórica del impotente. El planeta cuida de nosotros, no nosotros de él. El arrogante imperativo moral que nos empuja a tratar de guiar a una Tierra caprichosa o de curar a nuestro planeta enfermo es una prueba de nuestra inmensa capacidad para el autoengaño. Más bien necesitamos protegernos de nosotros mismos» (135).

¹⁰ Profundizaremos en la cuestión de la asociación del mundo con la figura del Globo en la tercera sección, cuando abordemos la filosofía de Peter Sloterdijk.

Gran parte de la filosofía ha sido, históricamente, la herramienta de construcción de dicha imagen. El filósofo es el pensador soberano para el cual el globo fue construido, uno depende del otro. Terrápolis, en cambio, obliga a caminar las líneas para conocerlas, el conocimiento se encuentra a ras de un suelo denso. Podría decirse que no hay conocimiento más profundo que el superficial, pero la superficie recorrida tiene un espesor, un grosor habitable, dinámico, que enturbia los límites.

De esta superficialidad profunda surge el espacio-tiempo en el que la autora se inscribe, el Chthuluceno, una era de divinidades telúricas, de seres intraterrenos. Haraway no propone un mero reemplazo para el Antropoceno, sino «un nombre para otro lugar y otro tiempo que fue, aún es y podría llegar a ser» (61). Chthuluceno es una propuesta política, es el modo de contar otra historia que no narre el paso desafortunado de un *Ántropos* destructor, sino un modo de enredarnos en una historia de seres subterráneos. Del mismo modo en el que el Antropoceno se construye en torno al accionar humano sobre la tierra, el Chthuluceno posee un «espíritu familiar» que asiste a la autora en su construcción, la araña *Pimoa Chtulhu*. «Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras» (Haraway 61). Haraway se asiste de ella para dilucidar modos originales de dirigir el pensamiento, para generar enredos entre diferentes disciplinas, sumergir los conceptos en un lodo semiótico-material. El resultado es una narración compleja, con dimensiones aparentemente lejanas conectadas por una trama única. La autora comprende a un pensamiento tal como «simpoiético», en contraposición a uno que se crea a sí mismo y determina claramente sus límites, uno «autopoiético». Los sistemas simpoiéticos se definen como siempre asociados, sin unidades de inicio, ni consiguientes unidades interactivas (*cfr.* 63). Del mismo modo: Los Mundos Mortales (Terra, Tierra, Gaia, Chthulu, y toda esa miríada de nombres y poderes que no son para nada griegos, latinos, ni indoeuropeos) no se crean a sí mismos: no importa la complejidad ni los múltiples niveles de los sistemas (Haraway 63).

Ambos Terrápolis y Chthuluceno nos ubican en un lugar determinado, son una propuesta por un pensamiento situado, local, fragmentario, conectado con los parentescos generados a partir de contactos específicos. Haraway no propone una nueva era, como el Antropoceno o el Capitaloceno, ni un modo de comprender la totalidad del mundo, sino que hace visible *una parte del mundo*, y la postula como camino a seguir, como salida política y estética. Esto nos invita a reconocer trayectos específicos, con parentescos puntuales: «intento seguir el camino de los hilos para poder rastrearlos y encontrar marañas y patrones cruciales para seguir con el problema en tiempos y lugares reales y particulares. En este sentido, SF¹¹ es un método de rastreo, seguir un hilo en

11 La fórmula SF son las iniciales de *science fiction*, *speculative fabulation*, *string figures*, *speculative feminism*, *scientific facts* y *so far* (ciencia ficción, fabulación especulativa, figuras de cuerdas, feminismo especulativo, hechos científicos y hasta ahora). Son utilizadas por Haraway para rastrear distintos hilos de su pensamiento tentacular: «Los seres tentaculares me enredan en SF. Sus muchos apéndices hacen figuras de cuerdas, me entrelazan en la *poiesis* –la gene-

la oscuridad» (Haraway 21-22). La autora nos propone perseguir una huella, tejer una trama material sin determinismos ni conclusiones totalizadoras y definitivas. Un nuevo «tropo teórico» inspirado en figuras de cuerdas que, como si del espectáculo visual de las líneas de Nazca se tratara, deben también alejarse de la vista para ser contempladas.

La tentacularidad va siguiendo el camino de las líneas, y sus anudamientos y embrollos asocian figuras, crean parentescos. El resultado es un cúmulo de asociados, cosas, sujetos, objetos, que emergen en el camino de experiencia de las líneas: «Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo [...] Los asociados no preceden al anudado; las especies de todos los tipos son consecuentes con los enredos mundanos conformadores de sujetos y objetos» (Haraway 36). La cuestión de las líneas y sus recorridos tentaculares continúa en nuestra exploración de la teoría del suelo de Tim Ingold.

Pisadas sobre la senda

Muy cercano a Haraway en múltiples aspectos, Ingold recurre también a figuras de líneas, nudos, embrollos, e incluso también invoca la figura de una araña para explicitar un modo de conocimiento del entorno. En su texto *La vida de las líneas* se desarrolla una teoría del suelo que apunta a dilucidarlo como una superficie profunda, móvil, cuya condición es, también, la de un enredo de líneas. Ingold apunta más firmemente a diferenciarse de la concepción moderna del suelo, en la cual es más bien un piso, plano e impenetrable, que sirve de fundamento basal y seguro al conocimiento.¹² Los modernos entendieron al suelo como piso, sin espesor, sin profundidad, como una superficie uniforme y preexistente. El suelo moderno no es otra cosa que una base sobre la cual el conocimiento viaja a través de la superficie y «se construye hacia arriba como una superestructura, sobre los cimientos curvos de su razón» (*La vida de las líneas* 77).

En la concepción ingoldiana, la vida no se desarrolla *sobre* el suelo, sino *en él*, es un espacio habitable desde su interior. El suelo es comprendido no desde el constructo que la experiencia humana hace de él, sino desde el paradigma de las plantas o los animales que anidan, en quienes es más evidente esta penetración. Sin embargo, todo forma parte de ese espesor móvil y cambiante, necesario para el fluir constante de los materiales:

ración— de fabulación especulativa, ciencia ficción, hecho científico, feminismo especulativo, *soin de ficelles* y hasta ahora. Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras. SF es contar cuentos y narrar hechos; es el patronaje de mundos posibles y tiempos posibles, mundos semiótico-materiales, desaparecidos, aquí y aún por venir» (61).

12 En esta cita de la *Crítica de la razón pura* de Kant se refleja esta intuición moderna: «Si me represento la superficie de la Tierra (de acuerdo con la apariencia sensible) como un plato, no puedo saber hasta dónde se extiende. Pero la experiencia me enseña: que hasta donde quiera que llegue, siempre veo un espacio en torno a mí, en el cual podría avanzar aún más [...] El conjunto de todos los objetos posibles de nuestro conocimiento nos parece ser una superficie plana, que tiene su horizonte aparente, a saber, aquello que abarca la entera extensión de ella, y que nosotros hemos llamado el concepto racional de la totalidad incondicionada» (Kant A 759 / B 787).

[...] la superficie del suelo no es ni superficial ni infraestructural, ni inerte. Es, más bien, intersticial. Literalmente «estando entre» la tierra y el cielo, es la más activa de las superficies, el sitio primario para este tipo de reacciones, de las que la más fundamental es la fotosíntesis, de la cual toda vida depende [...] Donde sea que transcurre la vida, sustancias terrenales se ligan con el medio del aire en la continua formación del suelo. Evidentemente las plantas crecen dentro del suelo, no sobre él (*La vida de las líneas* 72-73).

Superficie intersticial, entre-medio del aire y el mundo subterráneo, el suelo comunica y genera vida. Es un campo de diferencias, una malla o matriz de líneas en incesante movimiento y creación. Si esto define al suelo, y en ello se basa su diferencia con el piso, no puede resultar lo mismo caminar sobre uno que sobre el otro: «las botas no impresionan trayectorias sobre una superficie pavimentada. La gente, mientras camina por las calles, no deja rastro de sus movimientos, no hay constancia de que hayan pasado. Es como si nunca hubieran estado» (Ingold, *Being Alive* 44) [traducido por el autor]. El suelo ingoldiano es lo contrario al tipo de superficie que la modernidad entendió como suelo, una superficie nivelada, homogénea, preexistente e inerte. Caminar sobre uno o el otro genera experiencias bien diferentes. Quien camina sobre la tierra deja huella, experimenta sus accidentes, los acompaña con su esfuerzo muscular, se compromete en la maraña de líneas. Percibiéndolo *en movimiento*, el caminante deja su rastro en él, lo conoce *kinestésicamente*, su mismo caminar es en sí mismo el acto de conocerlo. El suelo moderno, en cambio, es apenas una condición para el conocimiento, está contagiado por una noción abstracta de espacio que se entiende como una forma *a priori* de la sensibilidad. Una interpretación materialista del suelo debe reemplazar esta base imaginaria, sólida y preexistente, por una matriz dinámica, plástica, y poco definida. Para ello Ingold propone un conocimiento que se basa en la experiencia del caminante, cuyo movimiento se afina y armoniza con los accidentes del camino.

Como nos enseña el ejemplo aristotélico, el caminar mientras se piensa es una costumbre aconsejable, sin embargo, la historia intelectual moderna los ha opuesto. De hecho, el discurso moderno ha dividido al cuerpo sobre la base de esta confrontación entre caminar y conocer. Ingold sostiene que la razón instrumental se basa en esta oposición:

Marchando locamente –mitad en la naturaleza, mitad afuera– el bípedo humano se figura como una criatura constitucionalmente dividida. La línea divisoria, aproximadamente al nivel de la cintura, separa las partes superior e inferior del cuerpo. Mientras que los pies, impulsados por biomecánica necesidad, apuntalan e impulsan el cuerpo dentro (*within*) del mundo natural, las manos son libres para entregarle los diseños o concepciones inteligentes de la mente sobre (*upon*) él: para el primero, la naturaleza es el medio a través del cual se mueve el cuerpo; para este último se presenta como una superficie a ser transformada (*Being Alive* 35) [traducido por el autor].

De la cintura hacia arriba somos concedores y transformadores del mundo, lo observamos con los ojos, lo pensamos con el cerebro y lo dominamos con las manos, de la cintura hacia abajo estamos confinados al sostén y al deseo. Podríamos decir que a nuestra mitad superior le corresponde la razón, la cultura y el pensamiento, y a la inferior, la mera naturaleza. Esto justifica la disponibilidad de esta última para el ser humano: «Los hombres han hecho historia con sus manos; han dominado la naturaleza y la han controlado. Y la naturaleza así controlada incluye al pie, cada vez más regulado y disciplinado a lo largo de la historia por la tecnología, hecha a mano, de botas y zapatos» (*Being Alive* 46) [traducido por el autor]. El pensamiento se relaciona con el suelo solo en tanto aquel se da en reposo y este le sirve de sostén. Resulta necesario hallar un modo en que la dinámica del suelo se vincule con el conocimiento, y de este modo devolver la unidad a un cuerpo dividido. La teoría de las líneas propuesta por el autor es una salida posible.

Según Ingold, una línea surge «cuando la gente o las cosas se aferran entre ellas» (*La vida de las líneas* 23). Al igual que sucedía en los juegos de cuerdas de Haraway, las líneas ingoldianas se anudan adoptando formas determinadas, conectan puntos específicos, cuentan una historia. En lugar de ver un mundo de objetos conectados, Ingold ve un enredo de líneas que se anudan temporalmente formando atados. El entramado total de líneas es denominado malla (*meshwork*). Podríamos definirla como un tejido de experiencias, recorridos y cruces contingentes en el cual la conexión no es total (ni totalizante), sino que se dan trayectos determinados, tramas específicas con cruces imprevisibles. «La cuestión sobre las cosas es que ocurren, vale decir, prosiguen y se extienden a lo largo de sus líneas. [...] El mundo de las cosas, propongo, es un mundo de nudos, un mundo sin objetos, o sea, un WWO (*world without objects*)» (*La vida de las líneas* 39). Ingold propone un reemplazo de los objetos por atados de líneas.

Esto resulta un alejamiento de algunas teorías contemporáneas a la suya, pertenecientes a los estudios de cultura material, las que, según nuestro autor, siguen demasiado apegadas a una ontología del objeto.¹³ Lo que pretende, en última instancia, es subrayar las diferencias entre una filosofía que ponga la atención en el trayecto de las líneas y aquellas que, según su visión, se preocupan por la vinculación entre objetos. En la primera se pone el acento en la relación, en el trayecto y la dinámica de la línea, siendo el nudo una mera detención temporal. En la segunda, los objetos se representan como bloques rígidos e impenetrables, un mundo ensamblado, como bloques unidos por cadenas, en el cual «las interioridades no pueden revolverse ni mezclarse, solo pueden fusionarse en la constitución de elementos compuestos» (*La vida de las líneas* 45). En un mundo así no se cuentan historias, sino que se ensamblan estructuras. Las líneas trazan trayectos, no resultan en una composición de elementos rígidos, más bien intenta acercarse a un tejido sin costuras, en el cual la diferenciación depende de un encuentro

13 El autor se distancia explícitamente de la denominada *Ontología orientada a objetos*, elaborada por Graham Harman (2015) (*La vida de las líneas* 38-39).

de líneas y nudos que establecen ciertos altos en el movimiento. Los intersticios, las junturas, son zonas grises, espesores que cumplen la doble función de separar y unir los conjuntos de líneas que conforman la malla. Anudar líneas no es articular un ensamble de elementos rígidos, con límites exteriores establecidos y una interioridad sólida. La diferencia es sustancial, anudar una línea con otra, o sobre sí misma, no es lo mismo que articular una cadena a un bloque. La línea guarda una memoria de la tensión, de la historia que fue narrada. La tensión de la cadena, en cambio, no deja huella.

La crítica apunta principalmente a la teoría actor-red de Bruno Latour. Recordando al pensamiento tentacular de Haraway, Ingold recurre a la figura de una araña y su tela para explicitar sus diferencias con su contemporáneo francés. En el texto «When ANT Meet SPIDER: Social Theory for Arthropods», una hormiga (ANT = *Actor Network Theory*) entabla una charla filosófica con una araña, en la que discuten acerca de sus respectivas visiones del mundo. En uno de sus contrapuntos, la araña desafía a la hormiga a definir su colonia, la hormiga responde que una colonia de hormigas es una colmena de actividad, no un superorganismo colectivo, sino numerosos organismos individuales que funcionan como nodos de una red: «Cada hormiga en la colonia es parte de la acción y la lleva delante de su propio modo; es, si quiere, un *act-ant*» (Knappett y Malafouris 210). De este modo, la responsabilidad y la agencia se distribuyen alrededor de todos los integrantes de la red. La hormiga agrega además que esta red incluye también a aquellas entidades no-hormigas que puedan participar de la actividad en el mundo en el que habitan. Para la hormiga, este es un mundo muy parecido al de la araña, cuya red conecta múltiples elementos de la misma manera. Sin embargo, la araña desacuerda en todo con la hormiga y argumenta:

Las líneas de mi tela no son en absoluto como aquellas de su red. En su mundo sólo hay entidades, partes y piezas de diversos tipos que se juntan o ensamblados de forma tal para que las cosas sucedan. Cada «relación» en la red, entonces, es una conexión entre una entidad y otra. Como tal, la relación no tiene presencia material. Pues la materialidad del mundo, en su visión, está totalmente abarcada en las entidades conectadas. Las líneas de la telaraña, por el contrario, son hiladas ellas mismas a partir de los materiales exudados de mi propio cuerpo y se van disponiendo a medida que me muevo (Knappett y Malafouris 210-211).

Ingold acusa a la teoría actor-red de conservar con demasiada fuerza los límites definidos de los objetos, lo que Haraway llamaría un pensamiento autopoiético, con límites claros. En un mundo de objetos definidos, no hay lugar para la dinámica simpoiética, para el enredo. La propuesta apunta a una filosofía de las relaciones que le confiera primacía a los vínculos por sobre las entidades, a los procesos por sobre los sucesos, y al desarrollo y el movimiento por sobre las estructuras. Al pensar las cosas como meros conglomerados de líneas, los organismos y los entes se convierten en nudos temporales. La tela de la araña no es una red en donde todo está conectado a todo y cuya agencialidad está repartida entre los componentes, es más bien un enredo dinámico de materiales,

«la acción no es tanto el resultado de una agencia que es distribuida alrededor de la red, sino que emerge del inter-juego de fuerzas que son conducidas a lo largo de las líneas de la malla» (Knappett y Malafouris 212). Las formas que adopta dependen de las circunstancias particulares, por ello la araña sentencia: «El mundo, para mí, no es un ensamble de partes y piezas sino una maraña de hilos y caminos. Llamémoslo una malla, con el fin de distinguirla de su red» (212).

La crítica ingoldiana a Latour quizás peca de ser demasiado injusta, el antropólogo utiliza la teoría actor-red como antagonista a su teoría de la malla. Sin embargo, no sería del todo justo acusar al filósofo francés de que en su teoría no haya más que entidades u objetos. Esto queda evidenciado en el propio trabajo de Latour sobre la noción de tierra. Si bien no es una cuestión que se haya destacado en los análisis dedicados al filósofo francés, profundizaremos en ella vía Haraway, quien rescata algunos pasajes correlacionándolos con su propia teoría. Analizaremos también sus consecuencias para la cuestión de la naturaleza con el fin de argumentar a favor de que, si bien la crítica ingoldiana es atendible, los aportes a una filosofía de la tierra en Latour son lo suficientemente valiosos como para que las debilidades de la teoría actor-red aparezcan como un problema marginal.

Naturaleza y tierra, hacia una filosofía de la proximidad

La relación de Haraway con Latour es bien distinta a la de Ingold. La filósofa ve en su caracterización de los *Terrestres* a los posibles habitantes capacitados para caminar en el Chthuluceno.¹⁴ Los Terrestres podrían ser los pobladores de Terrápolis, los condenados a pensar con los pies en el suelo. Los *Humanos*, en cambio, representan la porción contraria, la que busca soluciones desde las alturas. Los Terrestres son los verdaderos *alineados*, aquellos capacitados para seguir las líneas en el enredo: «Alineación» es una metáfora rica para caminantes [...] ¡La alineación en la configuración de mundos tentacular debe ser un asunto seriamente enredado! (Haraway 75). Los Terrestres son verdaderos rastreadores, siguen la huella contando una historia.¹⁵ Alinearse, afinar con el enredo de las líneas implica, lejos de dilucidar el enredo desde el exterior, enredarse *con* ellas. De este modo Latour se inscribe también en nuestra filosofía de la proximidad. Su crítica apunta a develar la incoherencia y la contradicción interna que revela el pensamiento de sobrevuelo:

14 El término original del inglés es *Earthound* (Latour 276).

15 Resulta adecuado aclarar aquí que así como hay una noción de naturaleza que se desprende de nuestra idea filosófica de huella, también hay una huella que dejamos en la naturaleza, relacionada directamente con la dialéctica proximidad-lejanía. Nuevamente recurrimos a los planteos de Jussi Parikka en su texto *Una geología de los medios*, quien corre el foco desde la atractiva inmaterialidad de los medios informáticos hacia su huella material y tangible, tanto refiriendo a los fósiles del *hardware* obsoleto como a la basura espacial que orbita el planeta. De este modo, a la luz de sus tratamientos, la proximidad que proponemos no parece coincidir con la de la huella humana en la naturaleza. Una huella profunda que alcanza kilómetros por debajo de la superficie terrestre, pero también por encima de ella. Para más información sobre este tema, ver Parikka (2021).

¿Dónde reside usted cuando dice que tiene una «visión global» del universo? ¿Cómo se protege usted de la aniquilación? ¿Qué ve? ¿Qué aire respira? ¿Cómo se calienta, se viste, se alimenta? Y si no puede satisfacer estas necesidades fundamentales de la vida, ¿cómo es posible que pretenda seguir hablando de todo lo que es verdadero y bello, como si usted ocupara alguna escala global más elevada? (Latour 144).

El pensador interrogado por Latour posee las características de un Dios, simula la perspectiva del creador que aprecia su obra como una totalidad. Latour está mentando aquí la crítica a la figura filosófica del Globo, desarrollada por Peter Sloterdijk en su monumental investigación de tres volúmenes, *Esferas*. A la intención globalizadora del pensamiento, Sloterdijk contrapone las atmósferas cercanas, construidas a partir de un contacto íntimo, las esferas «son en principio, mundos interiores de relación fuerte, en lo que “viven, penden y son” quienes están aliados mutuamente en una atmósfera autógena o en una relación vibrante que los supera» (Sloterdijk 129-130). Consideraremos «microesferas» a las múltiples relaciones bipolares y pluripolares localizadas en los diferentes «espacios íntimos de resonancia». De la interacción de esas microesferas pueden emerger espacios complejos de resonancia más amplios o «macroesferas», las que, a pesar de construirse *desde adentro*, se experimentan como algo exterior o trascendente.¹⁶ El problema con estas últimas surge cuando se realiza un ejercicio de inversión y se produce un salto desde el espacio de la interioridad esferológica a una exterioridad globalizante, confundiendo el conjunto de esferas íntimas y locales, en el cual estamos inmersos, con un Globo al cual podemos contemplar desde una exterioridad que nos permite contemplarlo y abarcarlo como una totalidad.

Según Sloterdijk, este artificio, esta imagen distorsionada de la macroesfera devenida en Globo, ha dominado históricamente el pensamiento teológico, filosófico, científico y político. Una filosofía de la proximidad que proponga una ontología de las relaciones cercanas debe aceptar su inmersión en los materiales y esto implica una suerte de humildad metafísica, un punto de vista parcial, contagiado por su medio.¹⁷

16 Sobre esta cuestión resultan fundamentales los tratamientos de Gernot Böhme, quien ha estudiado en profundidad la relación entre cultura y medio ambiente, y también ha intentado elaborar una noción estética de atmósfera. El mismo afirma que toda atmósfera, para experimentarse como tal, debe presentarse como estando *ahí afuera*: «The subject experiences them as something “out there”, something which can come over us, into which we are drawn, which takes possession of us like an alien power» [El sujeto las experimenta como algo «ahí afuera», algo que puede invadirnos, en lo que somos atraídos, que se apodera de nosotros como un poder extraño] (159) [traducido por el autor].

17 Acerca de la inmersión en los materiales, Ingold afirma: «Como cualquier otra criatura, los seres humanos no existen al “otro lado” de la materialidad, sino que nadamos en un océano de materiales. Una vez que nos damos cuenta de nuestra inmersión, lo que este océano nos revela no es la homogeneidad anodina de los distintos matices de la materia, sino un flujo en el que materiales de los más diversos tipos –a través de procesos de adición y destilación, de coagulación y dispersión, y de evaporación y precipitación– sufren una continua generación y transformación. Las formas de las cosas, lejos de haber sido impuestas desde afuera sobre un substrato inerte, se elevan y son sostenidas –como también lo somos nosotros– dentro de esta corriente de materiales. Como con la misma Tierra, la superficie de cada sólido no es sino una corteza, el más o menos efímero congelamiento de un movimiento generativo» (*Los materiales contra la materialidad* 27).

El concepto de naturaleza que Latour construye en *Cara a cara con el planeta* se fundamenta en este rechazo de la idea totalizadora del globo. Sobre las bases de la esferología sloterdijkiana, la naturaleza adopta las notas distintivas de cercanía e intimidad de las esferas, por lo tanto, no puede comprenderse como una totalidad omniabarcante y exterior a nuestra experiencia inmediata.

Esta crítica arrastra consecuencias directas para la cuestión medioambiental, dado que la impugnación de la idea de Globo obliga a una revisión a la categoría de Antropoceno. Latour presenta una crítica que se complementa con la de Haraway, recordemos que esta última develaba que detrás de la alarma ante el Hombre destructor se oculta la intención de imponer como única salvación a un Hombre salvador. Observando el problema desde un lugar que se integra con esto último, Latour propone abandonar la idea de un *Ántropos* único del antropoceno: «¿El *Ántropos* del Antropoceno? Es Babel después de la caída de la torre gigante. ¡Por fin lo humano ya no es unificable! ¡Por fin ya no está fuera del suelo! ¡Por fin no está fuera de la historia terrestre!» (Latour 142). La humanidad también debe desentenderse de la idea de lo global, no puede existir algo así como la Humanidad, la igualdad es también un ideal a ser abandonado.¹⁸ De este modo, el *Ántropos* destructor/salvador del planeta puede ser dejado temporalmente de lado, para poner el foco en otros modos de convivencia con nuestro entorno.

Ya se trate de la idea de Antropoceno, de la teoría de Gaia, de la noción de un actor histórico y universal como la Humanidad, o de la Naturaleza tomada como un todo, el peligro es siempre el mismo: la figura del Globo autoriza a saltar prematuramente a un nivel superior «confundiendo las figuras de la conexión con las de la totalidad» (Latour 151). Latour propone reemplazar la idea de la conexión global por la de bucles locales que forman vínculos cercanos y se retroalimentan entre sí. Del mismo modo que sucedía con las líneas ingoldianas o los juegos de cuerdas de Haraway, los bucles latourianos describen trayectorias específicas, conectan nodos puntuales que narran una pluralidad de «historias de Gaia». Historias mundanas para componer la tierra herida, porque «lo que se llamaba naturaleza ha estallado en asuntos humanos ordinarios» (Haraway 74). Los Terrestres latourianos son verdaderos caminantes, caminantes de senderos, de trayectorias locales que rehúyen de los «dudosos placeres de las tramas trascendentes de la modernidad» (74). Los Nazcas, obreros de las líneas, de tramas materiales, serían candidatos adecuados.

18 Latour afirma: «En efecto, hablar del “origen antrópico” del calentamiento climático no tiene ningún sentido si entendemos por “antrópico” algo como la “especie humana”. ¿Quién puede pretender hablar de lo humano en general, sin suscitar inmediatamente mil protestas? Voces indignadas se elevarán para decir que no se consideran de ninguna manera responsables de estas acciones a escala geológica; ¡y tendrán razón!» (142).

Consideraciones finales

Paul Klee representa al dibujar como una línea que se fue a caminar. Luego de detallar una serie de ejemplos de líneas dibujadas, Klee explica: «En todos estos ejemplos, la línea principal y activa se desarrolla libremente. Sale a caminar, por así decirlo, sin rumbo por el simple hecho de caminar» (105) [traducido por el autor]. La imagen que el artista construye sintetiza la ontología relacional que recorre nuestra exploración, nuestro disparador, las huellas de la cultura Nazca, son líneas caminadas. Aunque recorridos intencionales que se oponen a nuestra preferencia por los senderos improvisados y espontáneos, nos proveen de todos los elementos con los que desarrollamos la investigación. La línea, como elemento fundamental sobre el cual anclamos las reflexiones, el suelo, como ejemplo de una maraña de líneas que cuestiona nuestros límites, y la proximidad, como toma de posición para anclar la filosofía a la tierra y derribar al pensador de sobrevuelo. Cada uno de los autores y las autoras convocadas anudó las líneas a su manera y sus tramas, si bien entrelazadas, narran relatos diferentes, se cruzan y se complementan, pero cada una de ellas ilumina diferentes sectores del problema.

En Haraway, la tensión de los nudos expone el aspecto político de la cuestión. La línea que recorre intenta revelar los engaños que pueden subyacer a nuestras buenas intenciones. Reconocernos como destructores es un paso importante, pero más importante es entender que la salvación no es diametralmente asimétrica, que al hombre destructor no le corresponde un hombre salvador o reparador. La salida está en un cambio de enfoque, en dar vuelta el punto de vista. El *Ántropos* salvador, aunque dispuesto a sanar la tierra herida, adopta la mirada del chamán, observando desde afuera su objeto de salvación. La filósofa propone no solo bajar a la tierra, sino internarse en sus profundidades, el espacio-tiempo que propone con los mundos de Terrápolis y el Chthuluceno no son imágenes, metáforas o utopías, son mundos reales, marginales y subterráneos, ocultos bajo las líneas que traza el hombre destructor/salvador. Son propuestas políticas que nacen de hundir el pensamiento en la tierra. Hacerlos visibles es caminar con ellos, es crear parentesco, aliarse y alinearse.

En la teoría ingoldiana de las líneas el enfoque se orienta hacia una original indagación del cuerpo. La gran historia de la humanidad es la gesta de la razón, de la vista y de las manos. Todo lo contenido por la vista, si puede entrar al cálculo de la razón, entonces es posible de ser transformado por las manos. La filosofía de la técnica, de algún modo, es la historia de esta relación. El cuerpo, entonces, está dividido, la mitad superior ha condenado a la inferior al deseo y a la naturaleza. Esta mitad relegada es la que pertenece al suelo, la que habita los mundos telúricos de Haraway. Ingold propone dilucidar un pensamiento que surja del propio contacto del suelo, una historia de lo táctil que no sea contada desde las manos, un pensamiento que, lejos de estar en reposo, se vaya templando con los accidentes del camino. El mundo de las líneas surge, necesariamente, de dicho contacto. A partir de él puede entenderse un mundo sin objetos, una malla de líneas en permanente movimiento. La fábula de la araña nos

libra de un pensamiento de redes que conectan objetos, para pensar un tejido como un juego de fuerzas y tensiones que determinan las acciones y los atados que emergen. No hay ensamble, ni una conexión de *todo* con *todo*, hay nudos específicos que permiten que *algo* se conecte con *algo*.

Este pasaje del *Todo*, hacia *algo*, se ve explicitado en la visión de la tierra de Latour. A través de sus planteos, nuestra investigación puede decantar en un concepto materialista de naturaleza que anude las diferentes líneas trazadas y se emancipe de cualquier idea de totalidad. Del mismo modo que Sloterdijk nos permite emancipar la idea de mundo de la de Globo. La filosofía de la proximidad termina de tomar forma en este abandono de la lejanía que requiere un pensamiento global. La imagen del Filósofo que observa el Globo, es comparable con la del chamán que ve las líneas y con la del *Ántropos* destructor/salvador de Haraway. La noción de naturaleza puede construirse desde una percepción situada, que recorre las líneas y observa las conexiones desde cerca. Así, los Terrestres latourianos son los habitantes del Chthuluceno, los que piensan, junto con Ingold, a través de los pies. La naturaleza es una cuestión de asuntos mundanos, en contacto directo con nuestra realidad cotidiana. Los tres autores nos proveen de elementos para pensar nuestro problema inmediato, urgente y cercano. Bajar de las alturas implica aprender a caminar otras líneas, narrar otros relatos, y otras nuevas historias que cambien la Historia.

Referencias

- Benjamin, Walter. «Sobre algunos temas en Baudelaire». *El París de Baudelaire*. Eterna Cadencia, 2012.
- Billi, Noelia. «La naturaleza y la estética filosófica. El pensamiento de la naturaleza en el materialismo posthumano». *Revista doisPontos*, vol. 15, n° 2, 2018, pp. 99-106.
- Böhme, Gernot. *Atmospheric Architectures. The Aesthetics of Felt Spaces*. Bloomsbury, 2017.
- Colectiva Materia. *Cuadernos materialistas*, 2016. Disponible en <https://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterialistas/1>
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Arena Libros, 2016.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema*. Consonni, 2019.
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo*. Caja Negra, 2015.
- Ingold, Tim. «When ANT Meet SPIDER: Social Theory for Arthropods». *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Eds. Carl Knappett y Lambros Malafouris. Ed. Springer, 2008, pp. 89-94 [traducción inédita de Andrés Laguens, abril 2014].
- . *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge, 2011.
- . «Los materiales contra la materialidad». *Papeles de trabajo*, n° 11, 2013, pp. 19-39.

- —. *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Klee, Paul. *Notebooks. Volumen 1: The Thinking Eye*. Lund Humphries, 1961.
- Knappett, Carl y Lambros Malafouris. *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Springer, 2010.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta*. Siglo XXI, 2017.
- Margulis, Lynn. *Planeta simbiótico*. Debate, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta, 1993.
- —. *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión, 2010.
- Parikka, Jussi. *Una geología de los medios*. Caja Negra, 2021.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas II: Globos*. Siruela, 2004.