



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Cali

[ VIGILADA MINEDUCACIÓN Res. 12220 de 2016 ]

***Derecho simpoiético, Derecho tentacular: la posibilidad de una filosofía legal en el  
Chthuluceno***

Juan Carlos Siuffi-Campo

Código: 8947335

Trabajo de grado para optar por los títulos de Filósofo y Abogado

**Directores:**

Diego Rodríguez Téllez

Liliana Ortiz Bolaños

Pontificia Universidad Javeriana de Cali  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Filosofía

Derecho

2024

*Por y para Katherin Campo Orozco y Juan Carlos Siuffi Díaz.  
Para El Bombillo*

## Agradecimientos

Agradecer es quizá la mejor manera de extender la mano, es afirmar que reconozco los hilos que tensan los nudos de mi ser y que gracias a ellos me puedo aferrar a la vida. Este trabajo fue una sorpresa, y como toda sorpresa, es un entreno para el corazón. Creo que me entrenó para agradecer las sorpresas. Aunque sé que nunca estoy solo, siempre me sorprenderé al ver los hilos que me sostienen. A esos agradezco hoy, estos constituyen las tramas y urdimbres del telar que soy.

Al hilo de hilos: Dios, agradezco de todo corazón, el hilo que nunca se rompe. A mis hilos vitales: Juan Carlos Siuffi Díaz y Katherin Campo Orozco, mis padres, los amo con cada fibra de mi alma. A mis hilos fundamentales: Gianinna y Suad Siuffi Campo, mis hermanas, compañeras de vida y de camada. Sin ustedes no podría ser quien soy, son la encarnación del soporte, los llevo conmigo en cada paso, y si pienso como pienso es por ustedes. A los hilos que bajan del cielo: Alma Orozco –tu vocación textil y paciente persiste en mí– y Juanita Díaz –tu determinación la llevo en mis ojos–. A los hilos terrenos de la familia: Máximo, Clara Inés, Mauricio, Johnny, Andrés, Maria Camila y Victoria Campo, Karina Vergara y Julieth. Gracias a cada uno de ustedes por la cotidianeidad y el sentido de pertenencia.

A los hilos del amor y la amistad: Angela, tus hilos me han acompañado por más de quince años de clases, nadie me ha sostenido como tú. Daniela, tus hilos fortuitos transformaron mi vida, mi pensamiento y mi corazón. Juliana, tu amistad me sostuvo en la forma de refugio incontables veces. Maia, un hilo que me enseñó a soñar. Natalia, un hilo que me ha permitido ser de incontables maneras. Isabella, el hilo de mi primera comunidad filosófica. Miguel, un hilo invisible nos une. Emmanuel, en ti encontré un hilo puro de amistad. Incontables más: Camila Paz, Angela Rodríguez, Camilo Cifuentes, Camila Castro, Camilo Echeverri, Isabella Sinisterra, Isabela Mesa, Isabela Riaño, Antonia González, Antonia González Ma, Maria Paula Díaz, Valentina Muñoz, Pamela Micolta, Mariana Lozano, Izabella Orrego, Valeria Mena, Santiago Suárez, Francisco Rivera y los de la Oficina. Tengo muchos hilos que me tensan, y cada uno de ustedes es un tesoro, me han cuidado como uno, y me han permitido ser-con ustedes.

A los hilos de la formación –pero que muchos ya son de amistad–: Claudia Lorena Esquivel, el primer hilo, el hilo de la confianza y el ánimo, la primera en creer en mí. Florencia Mora, el hilo de la esperanza y el cariño. Maria Cristina Sánchez, el hilo de la simpatía, la sensibilidad y la precisión. Sofía Maldonado, el hilo de la sincronía y la confianza. Diego Rodríguez, el hilo de la claridad y la dirección. Liliana Ortiz, el hilo de la visión y la seguridad. Onasis Ortega, el hilo de la vulnerabilidad. Jesús Carrasquilla, el hilo del *vivir* filosófico. Carolina Duque, el hilo del corazón. Teresita Sevilla, el hilo de la afabilidad. Carolina Conde, el hilo de la amabilidad.

A todos ustedes, a los que ya no están y a los que todavía no veo, les agradezco siete veces: gracias, gracias, gracias, gracias, gracias, gracias y gracias.

## Tabla de Contenido

<b>1. Enhebrar la aguja: puntadas introductorias .....</b>	<b>5</b>
<b>2. La trama: entramados en el mismo telar .....</b>	<b>7</b>
2.1. Lineología para la soledad .....	9
2.2. Tecnologías de la soledad .....	13
2.3. Tecnologías de la nihilidad .....	24
<b>3. La urdimbre: una filosofía legal en el Chthuluceno.....</b>	<b>29</b>
3.1. La vocación <i>simpoiética</i> y tentacular del Derecho: hacia mejores historias .....	30
3.2. Ante la autopoiesis: tener mejores protagonistas.....	34
3.3. Ante el capitalismo: emparentarse con lo otro.....	40
3.4. Ante la información: reclamar lo terreno.....	44
<b>4. El tejido: recortes conclusivos .....</b>	<b>47</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>48</b>

## 1. Enhebrar la aguja: puntadas introductorias

*Nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida.*

**Friedrich Nietzsche**

*Revolt! Think we must; we must think. Actually think, not like Eichmann the Thoughtless. Of course, the devil is in the details—how to revolt? How to matter and not just want to matter?*

**Donna Haraway**

*Nothing to do  
But to treat and be treated with kindness  
Preserve one another  
And cherish  
Cherish the pale blue dot.*

**Jamie xx y Oona Doherty**

La falta de imaginación no es un argumento, y por eso, este ensayo filosófico pone su fe en la imaginación jurídica, particularmente, en la imaginación jurídica que se despliega cuando hablamos del Chthuluceno. El Derecho en los últimos años ha creado mutantes: ríos, animales, montañas y glaciares han abandonado el pobre mundo de las cosas para convertirse en sujetos de derechos. Ese proceder es magia, esquizofrenia, imaginación, narración, hermenéutica y argumentación a la vez. Creo mucho en ese proyecto, y aunque los detractores abundan y muchos lo tildan de ridículo, con cierta razón y justificación, yo persisto en creer. Este ensayo filosófico cree y argumenta que el mundo puede ser rehabilitado y mejorado, y que el Derecho es un medio para ello.

En el marco del Antropoceno, el Capitaloceno y el Chthuluceno, los seres humanos nos hemos vuelto la mayor fuerza de extinción, pero como escribió Nietzsche en *La Gaya Ciencia* “el hombre más dañino es, con respecto a la conservación de la especie, tal vez aun el más útil” (p. 40). Este hecho nos ha permitido volcarnos hacia reconstituir el mundo por medio de esos sujetos de derechos que acabo de mencionar y cuya existencia busco entender en las próximas páginas. Creo que el nihilismo que corrompía a la época de Nietzsche todavía nos acompaña, y

particularmente, en una sensación de soledad existencial extrañísima. Nadie se tomaría en serio una idea que afirme que estamos *realmente* solos, como quien dice, parece muy difícil justificar que somos cerebros en cubetas. Sin embargo, atravesamos una epidemia de la soledad, vemos la erosión de la interacción social y el desvanecimiento de la comunidad. La idea de que estamos solos es un engaño. Un engaño muy profundo que nos lleva a actuar y a entender al mundo como si fuese así, por ello, necesitamos reconstituir el potencial interactivo del mundo y abrir los ojos.

Los nuevos sujetos de derecho son una respuesta a ese ceguera autoimpuesta. No queremos estar más solos, y eso es normal, entonces no es tanto que construyamos nuevos sujetos con quienes interactuar, sino que empezamos a ver la interacción con las cosas de otra manera. Nunca hemos estado solos, así como nunca fuimos modernos. Pero el procedimiento para que salgamos de ese engaño, para que nos reconectemos, no es una revolución ni una violencia desfasada. Haraway, Foucault, Latour y otros nos enseñarán, páginas más abajo, que es de pequeñez en pequeñez que saldremos de esto. Mientras tanto, este ensayo es una de esas pequeñeces, o eso quiero creer. En el mejor espíritu hermenéutico, este trabajo es la respuesta a esta pregunta –que evidentemente, suscita muchas más–: ¿en qué sentido son los sujetos de derechos no-humanos una manifestación de un derecho simpoiético y tentacular que apuesta contra el nihilismo que se expresa en la soledad, entendida como ausencia de conexión y pérdida de narratividad?

Primero, siento las bases de la lineología, o una ontología de las líneas, de Tim Ingold, él nos enseña que todo lo que es, se anuda, y, por tanto, nada es por sí mismo. Corolario a eso, quiero entender porque si nada puede ser por sí o en sí mismo, cómo es posible que discurso afines abunden tanto en nuestra era. Para entenderlo creo un concepto: “tecnologías de la soledad/nihilidad”, creo que estamos solos porque tenemos una especie de *software* instalado que nos hace entender al mundo y a nosotros solos, el término correcto es *tecnología*, lo tomo de Foucault. El concepto me parece útil y una de mis estimadas profesoras que agradezco arriba me lo explicó de la siguiente manera: la tecnología se *instala*. Identifico tres tecnologías instaladas en nuestros discursos y nuestras formas de narrar historias, pero también están instaladas en nuestras mentes y en las instituciones.

Son muchas más tecnologías, pero yo me enfoqué en las que considero que más fundamentan la posibilidad de la realización “autónoma”: el concepto de autopoiesis –como la idea de que existen sistemas que se auto-forma y se auto-sostienen, como si no necesitaran de nadie más–, el fenómeno del capitalismo –como el medio por el cual nos extrañamos y alienamos del mundo, la naturaleza y los otros, perdiendo su potencial interactivo e impidiéndonos conectar con la otredad– y el paradigma de la información –como el mecanismo por medio del cual se reemplaza el mundo terrenal por el digital, uno donde ni las cosas ni las personas son fácticamente reales–. Haraway y Arendt nos acompañan en esta parte para comprender mejor la cuestión de la soledad y la posibilidad de la creación en la pluralidad, también, la idea de que nunca hemos sido *uno* y que en realidad somos híbridos.

Segundo, a partir de esas tecnologías, propongo cómo el Derecho puede desinstalarlas, y, además, ayudar a desinstalarlas en otras instancias de la vida. Este segundo apartado busca afianzar

mejor las ideas presentadas anteriormente. Haraway en su libro *Staying with the trouble*, me enseñó dos conceptos: (1) *simpoiesis* (*sim*: en simultáneo; *poiesis*: creación) y (2) tentacularidad. El primero se refiere a la capacidad de crear-con, no de crear-se, inspirada en muchos que vinieron antes que ella, me expuso a la idea de que nada ni nadie crea por sí solo, y el Derecho no es la excepción. El segundo tiene que ver con la manera en que se da ese crear-con, la forma en que lo entiendo es como si todos los entes del mundo tuvieran tentáculos (líneas, diría Ingold) y la vida, los lugares, incluso el ente mismo, no es otra cosa sino el encuentro de muchos tentáculos, muchas líneas. El Derecho también es eso. Ese segundo apartado tiene que ver entonces con cómo el Derecho y sus protagonistas se hibridan, se compenetran, se co-crean y se co-ociden.

Este trabajo tiene como base esencial a Donna Haraway, Tim Ingold y a Bruno Latour. Los retomo constantemente, sus nociones de hibridación, anudación, compenetración y crear parentesco aparecen reiterativamente. Considero que son expresiones de la misma idea: nadie es por sí solo y, por tanto, nadie está solo nunca. Pero no en el sentido que ya sabemos, sino en un sentido más profundo, yo solo soy un nudo hecho de hilos de otros, y a su vez, estos también son nudos hechos de hilos de otros, y así, *ad infinitum*. Esos hilos no solo son de humanos, también son de no-humanos. No puedo encontrar mi origen ni mi comienzo, *yo* ya era antes de nacer y antes de ser concebido, *yo* ya *era* de alguna u otra manera. *Yo* no existo por mí mismo, mi *yo* se halla en otra parte. Así como la vida, la vida está en otra parte, no en el *ser* vivo. La vida está en el encuentro, en la coincidencia, en la correspondencia de las líneas/tentáculos que tienen las cosas/entes, y en cómo esos nudos nos permiten aferrarnos los unos a los otros. Yo soy lo que se aferra al otro y lo que del otro se aferra a mí. Lo vivo es lo que se aferra. El Derecho se aferra y permite aferrarse. El Derecho está vivo.

## **2. La trama: entramados en el mismo telar**

Este apartado sentará las bases de mi primera intuición respecto de los nuevos sujetos de derecho que han surgido en los recientes años: los creamos porque nos sentimos solos. De momento, no los trataré, pero sentaré las bases que justifican la necesidad de que hablemos de ellos, y adicionalmente, de que existan. Considerando la manera en que la soledad y el nihilismo se entrecruzan y se encuentran, busco elaborar un telar. Este telar tiene un primer hilo, la idea propuesta por Tim Ingold (2015) de que toda vida es social, y así, ubicar a la vida no en los sujetos (él hablará de manchas) sino en los encuentros (él hablará de líneas) entre estos. Ese hilo es grueso, no solamente está Ingold, sino también Hannah Arendt y Donna Haraway, pues estos comparten la perspectiva de que la vida está en el encuentro y por ello, es necesario ser-con, pensar-con y hacer-con los otros. Un segundo hilo que tomo es la idea de que el nihilismo provoca una negación de la vida, junto con el anterior, busco mostrar que la soledad es análoga al nihilismo porque tiene ese mismo efecto, para ello, elaboro el concepto de “tecnología de la soledad/nihilidad”. Estas tecnologías se instalan en nuestros modelos de mundo y de sujeto, nos impiden entendernos compenetrados con el resto, propongo, de forma no taxativa, tres: el concepto de autopoiesis, el

fenómeno del capitalismo y el paradigma de la información. Desinstalarlas es un imperativo y el Derecho será un instrumento útil en ese propósito.

En 2023, el Cirujano General de los Estados Unidos decretó una “epidemia de soledad” por medio de un informe que da cuenta de las tendencias al aislamiento y la soledad, citando, entre otros, el trabajo de Kannan et al. (2023) que diagnostica que el tiempo pasado a solas aumentó mientras que el tiempo pasado en interacciones disminuyó. Quizá sea tiempo de empezar a hablar de una pandemia de la soledad. Las cifras muestran que entre el 25% y el 33% de los adultos afirman experimentar soledad (Statista, 2021; Organización Mundial de la Salud [OMS], 2024), mientras que, entre los adolescentes, esta cifra se disminuye a un rango entre el 5 y el 15% (OMS, 2024). La acción institucional, por su parte, ha respondido a esto, por ejemplo, la OMS decretó la soledad como una preocupación mundial de salud pública y creó, en respuesta a ello, una “Comisión de la Conexión Social” (OMS, 2024).

Aunque la soledad, la misantropía y emociones similares siempre han estado presentes en la experiencia humana, lo que hoy entendemos por ellas es claramente un fenómeno contemporáneo. Fay Bound Alberti (2019) señala que tanto la experiencia de la soledad como el término “*loneliness*” son relativamente modernos, emergiendo alrededor de 1800. En esa época, la soledad se asociaba más con el hecho de estar solo que con el sentimiento profundo que implica hoy. Lo que hoy entendemos como soledad obedece no solamente a los cambios demográficos catapultados por la industrialización moderna, sino directamente al paradigma de la modernidad que produjo la individualización, secularización y en algunos casos, hasta la alienación de la existencia (Alberti, 2019).

En efecto, se puede identificar la atomización y la reducción del cuerpo a un autómatas por medio del *cogito* cartesiano, la separación tajante del cuerpo y la mente y las ficciones sobre la individualidad. También vale la pena pensar el rol del *flâneur*, el capitalista, la narrativa de los “grandes hombres” de la Historia y los “grandes científicos” de la Ciencia como manifestaciones de un imaginario en exceso individualista. Todos estos son grandes *individuos* se valen y se realizan *por sí mismos*. No es entonces sorpresa que la Filosofía se haya volcado hacia la pregunta por *el* sentido de la vida (individual), con la filosofía existencialista, o que se haya ubicado al sujeto –en singular– como la condición de posibilidad del conocimiento en Kant o en Descartes. Aunque aquí también vale la pena citar autores como Johann Gottlieb Fichte y otros románticos modernos que contribuyeron en la invención del “yo” omnipotente.

Hoy, la soledad se considera una de las cuestiones más importantes en la filosofía contemporánea incluso si no es siempre tratada propiamente como un tema (Balapashev et al., 2023). Este interés se puede trazar desde la filosofía del siglo XX, particularmente con la filosofía de Martín Heidegger, quien la planteó como el medio a través del cual los seres humanos se individualizan al tomar consciencia de su finitud, y a su vez, como el modo en que el ser humano se acerca a las cosas (Heidegger, 1997). De ahí en adelante, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Peter Sloterdijk y otros, entendieron la soledad como una determinación ontológica de nuestro Ser



y como la causa de los mayores problemas de nuestra época, como el totalitarismo y la alienación (Costache, 2013). Sin embargo, autores como Shaun Gallagher (2023) y Costache (2013) han identificado la necesidad de establecer con claridad lo que podemos entender como soledad y otras experiencias.

Para nuestro caso es particularmente relevante distinguir la noción de Gallagher (2023) de soledad existencial como “un estado predeterminado intrapersonal de incomunicabilidad o soledad profunda, parte de una estructura ontológica o trascendental fundamental en la existencia humana”<sup>1</sup> (p. 1171). Este concepto, desarrollado primordialmente por la sociología y la psicología a partir de interpretaciones de Heidegger y de Sartre, no será la forma en que entenderemos la soledad. En su lugar, partiremos de una concepción relacional de la soledad, viéndola como una experiencia inherentemente social relativa a la calidad y a la existencia de los vínculos que se sostienen (Weiss, 1973; Perlman y Peplau, 1981; Ozawa-de Silva y Parsons, 2020; Valenzuela-García et al., 2021).

Lo anterior explica por qué la OMS crea una comisión de la “conexión social” y no una de la soledad, el problema siempre es una cuestión relacional, y una cuestión de la calidad de esas relaciones. Veremos, en la siguiente sección, la lineología de Tim Ingold, en esta, la conexión es la única condición de durabilidad de la vida, y en ese sentido, nuestro punto de partida es que no estamos solos y nunca lo hemos estado, pero por algún motivo, lo solemos olvidar.

## 2.1. Lineología para la soledad

En *La vida de las líneas*, Ingold (2015) propone una ontología social que parte de comprender la sociabilidad como la posibilidad de aferrarnos y sostenernos los unos a los otros, a su vez, esta posibilidad es la base de toda vida. Ejemplo de ello es la fuerza que tiene un bebé en las manos para aferrarse a las cosas, en tanto somos arrojados al mundo, buscamos cómo evitar el estar a la deriva<sup>2</sup>. Los “unos y los otros” corresponden a lo que Ingold (2015) llama “manchas”<sup>3</sup>, son cualquier entidad con masa, volumen y densidad –tal y como lo puede ser un sujeto, una persona, un grupo, un individuo o un cuerpo–, pero si solo existiesen estas manchas, la vida no sería posible, pues toda vida es social. En efecto, si vemos la figura 1, lo único que encontraríamos serían manchas estáticas, incapaces de interactuar las unas con las otras, si están ahí flotando, costaría afirmar con certeza que están vivas.

### Figura 1

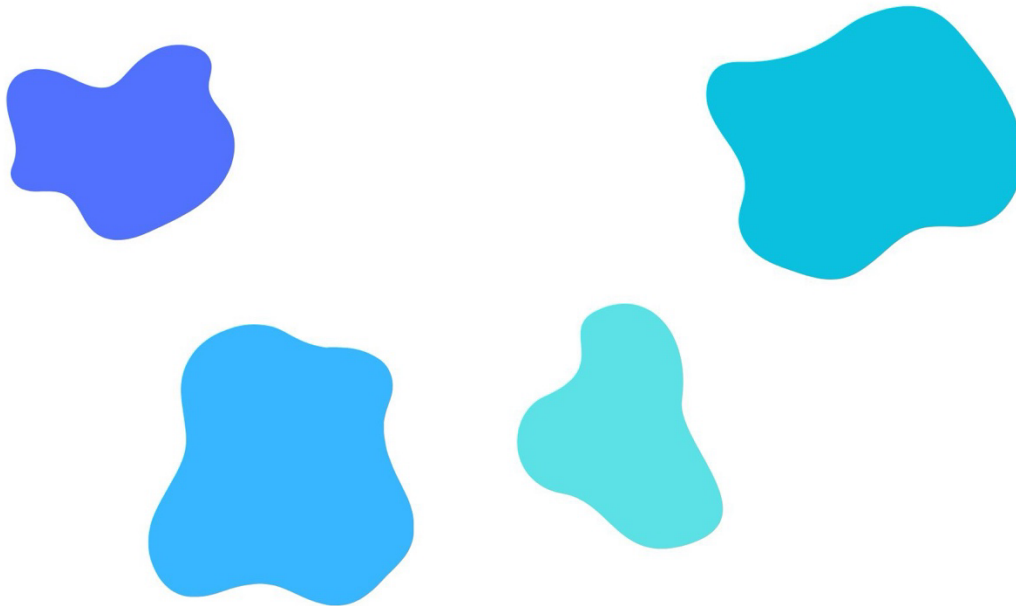
---

<sup>1</sup> “intrapersonal default state of incommunicability or profound aloneness, part of a fundamental ontological or transcendental structure in human existence”

<sup>2</sup> “We creatures are adrift. Launched upon the tides of history, we have to cling to things, hoping that the friction of our contact will somehow suffice to countervail the currents that would otherwise sweep us to oblivion.”

<sup>3</sup> Ingold usa el término “blob”, que traducimos como mancha, pero no termina de contener la tridimensionalidad que se referencia cuando se usa el término blob. Otra traducción es “gota”, pero no evoca lo mismo que mancha.

## *Un mundo de manchas*

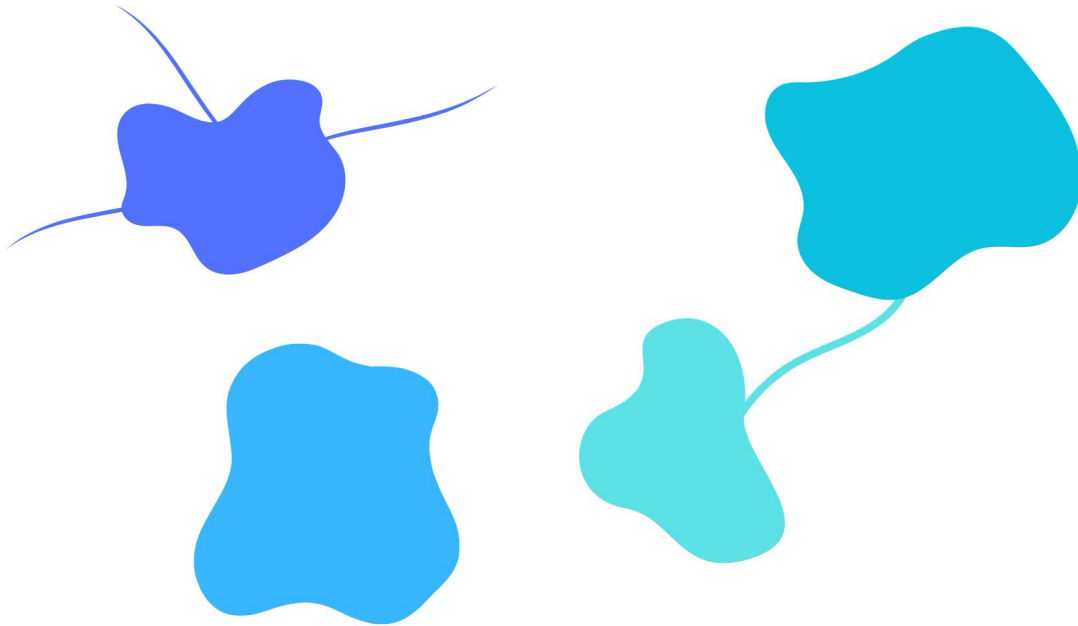


*Nota.* Elaboración propia con base en Ingold (2015)

Ahora, si esas manchas “expulsan líneas”, de acuerdo con Ingold (2015) pueden tener movimiento. Como lo muestra la figura 2, las manchas con sus líneas pueden impulsarse, acercarse y alejarse las unas de las otras, así como pueden conectar o compartir recursos, en general, interactuar. Ahí, afirma Ingold (2015), encontramos la vida: en las líneas. La interacción es imposible sin ellas. En efecto ¿cómo haría la mancha para moverse y acercarse a otra? Y una vez cerca ¿cómo harían las manchas para comunicarse, transmitir recursos, compartir? Las líneas de Ingold son una categoría para identificar toda creación o componente de una entidad (entiéndase mancha) que sirve el propósito del movimiento (de la mancha o de recursos entre manchas). Las manchas son una representación de todo lo que tiene masa, densidad y volumen, las líneas no tiene nada de esto, pero sirven como puente y vector de esos recursos que están en las manchas.

### **Figura 2**

*Las manchas con líneas*



*Nota.* Elaboración propia con base en Ingold (2015)

Por ejemplo, una célula expulsa un flagelo para moverse e interactuar con otras células, una papa expulsa las raíces para conectarse al suelo, un feto expulsa el cordón umbilical para recibir el alimento de su madre, un bebé expulsa sus extremidades para aferrarse a sus cuidadores, una araña expulsa una telaraña para atrapar su comida, una civilización tiende una carretera para llegar a otras, así sucesivamente, vemos que las líneas están en la base de la interacción. Esta propuesta teórica se puede enmarcar en la ontología social, pero ¿por qué hablar de esto?

Ingold (2015) propone esta ontología de las manchas y las líneas, él la llama una lineología, para comprender mejor las dinámicas que se dan en los grupos. Precisamente, una de las preguntas esenciales de la ontología social es la forma de ser y de existencia de los grupos. Sin embargo, Ingold (2015) rechazaría cualquier idea de que haya vida social y vida no-social, la única forma en que se da la vida es a partir de las interacciones que se co-responden, al respecto dirá que: “la vida social no está en la acreción de manchas sino en la correspondencia de líneas” (p. 11). Entonces, todo es grupo. Consecuentemente, se inspira en Marcel Mauss quien afirma que la posibilidad de interpenetración es una condición durable de vida, donde lo que le ofrezco a otra persona es incorporado a su ser, pero permanece unido a mí, y así sucesivamente, nos sostenemos y mantenemos la vida.

En este sentido, siempre somos con los otros y, por tanto, nunca somos en nosotros mismos<sup>4</sup>. Esta comprensión es crítica del atomismo y el individualismo, así como también se formula en contra de las teorías de Émile Durkheim, y otras ontologías sociales que han querido afirmar que lo “social” se da porque los grupos sean una mera pluralidad de individuos, una fusión de pluralidades (Epstein, 2014), o un “ensamblaje”<sup>5</sup>. Para Ingold (2015), en todos estos casos hay una lógica de adición que pierde de vista la tensión y la fricción que permite sostenernos los unos a los otros, centrarse en las líneas es una forma de hacer frente a esta deficiencia. Bajo este foco es posible describir el entramado del mundo y de la vida bajo una ontología de los nudos que no está orientada hacia los objetos.

En esta, los objetos como los conocemos no existen ya que todo está en constante proceso de ser, de abrirse al mundo y abrirse con el mundo. Un objeto sería algo inerte, delimitado y cerrado, nada en el mundo es así. Todo se está entrelazando, forjando nudos, plegándose, así, el mundo y la vida no se ensamblan a partir de bloques, tampoco se concadenan ni se contienen a partir de elementos o partículas, en su lugar, todo se está co-responiendo y tiene responsabilidad (habilidad de responder), como diría Donna Haraway. Inspirado en Merleau-Ponty y en Jean Luc Nancy, no busca tanto afirmar que una roca tiene conciencia, sino más bien que busca mostrar que incluso una roca, la manifestación por excelencia de un “objeto inerte” también tiene la capacidad de co-responder, porque algunas cosas, “como los árboles y las rocas son sensibles sin ser conscientes”<sup>6</sup> (Tilley, citado en Ingold, 2015, p. 85).

Como ejemplo de lo anterior, Ingold (2015) usa el cuerpo humano. La idea de que los músculos se entretejen tiene sentido, se sabe que las células musculares son fibrosas y se entrelazan, se rompen y se reparan para producir más fuerza. Sin embargo, se podría pensar que los huesos demostrarían que el cuerpo tiene un componente “armado”, “ensamblado” y simplemente articulado donde se puede separar un hueso del otro de manera intercambiable. Este no es el caso, hasta los huesos se anudan a través de los ligamentos, el componente poroso de los huesos permite su penetración y su unión simpática, solo en virtud de ella, existen.

En efecto, el otro no me engulle, no me convierto en él ni él en mí, no somos “uno”. Más bien, encuentro mis condiciones de posibilidad en ese otro, existo en virtud de ese otro. Judith Butler (2010) diría “Mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quien yo soy” (p. 72). Ingold (2015) acude a Merleau-Ponty quien dice que “los rayos del sol entran y saturan nuestra conciencia a tal nivel que son constitutivos de nuestra propia capacidad de ver, así como el viento es constitutivo

---

<sup>4</sup> Se podría hacer una lectura de Martin Heidegger afín a estas ideas a partir de las nociones del *Mitsein* y el *Mitdasein*. Particularmente cuando afirma “El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*].” (p. 144). Sin embargo, los resultados serían muy diferentes ya que para Heidegger, este mundo no es auténtico.

<sup>5</sup> Donde los individuos se encuentran con otros manteniendo parte de su individualidad (Bloch citado en Ingold, 2015).

<sup>6</sup> “Such things as trees and stones, he says, are sensible without being sentient.”

de nuestra capacidad de sentir” (p. 98). Merleau-Ponty lo llama “simbiosis”, Ingold prefiere el término “correspondencia”, Donna Haraway (2016) usa ambos.

Aunque Ingold busca explicar lo que está vivo, y en eso, muestra que todo está vivo porque respira y expira una misma atmósfera, así como porque tiene la capacidad de co-responder, considero que sus argumentos pueden ser extrapolados<sup>7</sup>. Cuando afirma que toda vida es social, también se puede afirmar que todo lo que *es*, es social en virtud de que requiere, siempre, de anudarse, vincularse, enlazarse con otras cosas para seguir siendo, otra manera de ponerlo, quizá más intuitiva, es decir que todo es relacional. Los átomos hacen enlaces químicos, las partículas interactúan y esto provoca que se dispersen y se transformen, hasta lo aparentemente inerte se relaciona de alguna u otra manera. Las ideas se oponen y hacen parte de procesos dialécticos, las imágenes se replican y se crean, incluso lo inmaterial se relaciona. Todo *es* socialmente, pero no en el sentido de que sean manchas por sí solas, sino que requieren del otro para *ser*. Nada se hace por sí mismo, siempre se vale de otras cosas para lograrlo, cualquier cosa puede ser una mancha, y consecuentemente, siempre expulsa líneas. En ese sentido es que no estamos solos, pero ¿por qué ocupa con tanta preminencia el pensamiento y el sentir contemporáneo la soledad?

Si tomamos la tesis fundacional de Hannah Arendt (1950) según la cual la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos, la ontología de Ingold es entonces, sumamente política. Primero, porque afirma que *necesariamente* estamos juntos, incluso con los no-humanos, las líneas de los unos y los otros se anudan, co-responden, compenentran, no hay otra manera de *ser*. No existe un humano en el vacío del espacio. Segundo, derivado de ello, todo está vivo, no en un sentido animista, sino en un sentido relacional donde todo siempre está interactuando con algo, buscando aferrarse a ello. Aunque todo *es* así, no podemos perder de vista los esfuerzos por construir un mundo exento de interacciones, donde se pretenden crear objetos inertes, con líneas paralelas, destinadas a nunca cruzarse. Mundo donde el sujeto adquiere preminencia y es el único vivo, no en virtud de su co-responsabilidad o de su habilidad para responder. No, el sujeto está vivo en virtud de su autonomía. Ese es el mundo fantasmagórico que hemos intentado crear para “dominar” la naturaleza, un mundo donde nos acercamos inexorablemente a lo mismo, al yo, un mundo que construye condiciones que niegan la vida.

## 2.2. Tecnologías de la soledad

Como hemos visto, la interacción es la condición de posibilidad del ser. Todo lo que es, interactúa, y todo lo que interactúa, está vivo de alguna forma (esto no implica conciencia, solo capacidad de responder sensiblemente al otro). Aunque la soledad —entendida como ausencia de conexiones— es ontológicamente imposible, considero que existen “tecnologías” que nos conducen a comprender tanto el mundo como a nosotros mismos de esa manera: desconectados, desanudados, en caída libre. Retomo el concepto de Michel Foucault, quien identifica cuatro tecnologías fundamentales: (a) de producción; (b) de sistemas de signos; (c) de poder; y (d) del

---

<sup>7</sup> También se puede hablar de traducción en la propuesta Howard Sankey

‘yo’. Estas tecnologías comprenden procedimientos, medios, costumbres, hábitos y prácticas que nos permiten dar sentido tanto al mundo como a nosotros mismos. A diferencia de los dispositivos de poder, las tecnologías no se imponen, sino que se instalan en nuestras maneras de ser, actuar y pensar. Refiriéndose particularmente a las tecnología del ‘yo’ Foucault, identificó cómo están inmersas en las condiciones religiosas, ideológicas, sociales, culturales, económicas y políticas y conllevan a elaborar modelos del “yo” (Navarro y Mejía, 2017; Esteban-Guitart, 2014; Foucault, 2008). En efecto, el “yo” se construye –o se hila, o anuda–, y como indica Donna Haraway (2016):

Importa qué asuntos usamos para pensar otros asuntos; importa qué historias contamos para contar otras historias; importa qué nudos atan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos atan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias. (p. 12)<sup>8</sup>

Entonces, los modelos del “yo”, así como del mundo son de suma importancia en vistas de que no hay una manera fundamentalmente evidente de construirlos. Bajo esta premisa, Haraway (2016), al igual que Ingold (2015) vinculan sus trabajos a la ecología ya que esta, como disciplina que estudia la relación de los organismos con sus entornos, propone modelos para pensarnos esa relación. Estos modelos importan. Por un lado, Ingold (2015) encuentra que su lineología ofrece un modelo mucho más operativo para entender las relaciones entre organismos y entorno, al afirmar que todo está vivo en virtud de que todo se relaciona, busca rescatar las distintas maneras de interacción que se presentan y el impacto que tienen, así como su enfoque en las líneas facilita incorporar las nociones de movimiento que están a la base de la vida. Por otro lado, Haraway (2016) habla de hacer una “ecología de prácticas” (p. 34) y de una “ecología afectiva” (p. 79) donde se pueda cultivar la habilidad de *response-ability*<sup>9</sup> y la *simpoiesis*<sup>10</sup>, en estas, el foco está en los encuentros y las respuestas que constantemente están ofreciéndose los unos a los otros. En efecto, sus esfuerzos teóricos se anudan con lo que ha logrado la ecología, la sociología y la antropología, al ser estas las prácticas que nos dieron la posibilidad, en la Modernidad, de preguntarnos por nuestra relación con el ambiente y la naturaleza. Las propuestas de ambos buscan desanudar las tecnologías de la soledad de la ecología, que están fuertemente amarradas a ella para lograr pervivir, para “lograr cosmopolíticas más vivibles” (Haraway, 2016).

Quisiera proponer tres tecnologías de la soledad: el concepto de autopoiesis, el fenómeno del capitalismo y el paradigma de la información. Todas estas facilitan, de alguna u otra manera, una comprensión del sujeto y de un mundo abandonado e inconexo. Considero que estas tres son profundamente operativas ya que se responden entre sí: la noción de un sistema auto-creado y auto-subsistente es necesaria para el capitalismo, así ha comprendido a la naturaleza para justificar

---

<sup>8</sup> “It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories.”

<sup>9</sup> Este juego de palabras puede traducirse como respons-habilidad, da a entender que la responsabilidad está en la capacidad de contestar, de responderle al otro.

<sup>10</sup> significando “hacer-con”, asume la realidad de que “nada se hace a sí mismo; nada es realmente autopoietico o autoorganizativo”<sup>10</sup> (Haraway, 2016, p. 58).

su apropiación; el capitalismo, a su vez, por medio de su capacidad de abstracción facilita que el concepto de autopoiesis se propague. La información juega un rol esencial en tanto es la manifestación absoluta de la abstracción (los datos) y, de hecho, de acuerdo con Haraway (2016) los sistemas informáticos son autopoieticos. En ese sentido, el paradigma de la información no es otra cosa que el sistema de creencias mediante las cuales se asume que todo se puede reducir a datos y a información, facilitando una comprensión abstracta, alienada y autopoietica del mundo y de lo vivo. Mi propósito es caracterizarlas como tal, no entrar en un debate profundo respecto de las vicisitudes de cada uno de esos conceptos y fenómenos que han llamado a la Filosofía recurrentemente. Asimismo, esta lista no es exhaustiva, muchas más cosas pueden ser tecnologías de la soledad.

El primer embrollo, entonces es el concepto de autopoiesis. Este concepto se desarrolla gracias a la hipótesis Gaia elaborada por James Lovelock y Lynn Margulis donde se cree que la Tierra sería una “unidad autónoma ‘auto-productiva’ con límites espaciales o temporales autodefinidos que tienden a ser controladas de manera central, homeostáticas y predecibles.” (Haraway, 2016, p. 33). Sin embargo, esta postura pareciera una mala lectura del trabajo de Margulis, y si se contrasta con lo escrito por Beth Dempster, se encuentra que la Tierra entraría más bien en la categoría de los sistemas simpoiéticos que son “sistemas de producción colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control están distribuidos entre los componentes.” (Haraway, 2016, p. 33). El problema de la *autopoiesis* es la falsa idea de que lo vivo se hace a sí mismo, cuando como bien vimos con Ingold, todo lo vivo depende de otra cosa a la cual se aferra. Curiosamente, Haraway menciona que los únicos sistemas autopoieticos son los informáticos y computacionales, volveremos a esto después.

Aquí podemos ver cómo Haraway (2016) se hila con Ingold (2015), lo vivo siempre se está compenetrando, se produce colectivamente, no sabemos hasta donde nos pueda llevar, siempre está siendo, continuando. En ese sentido, necesitamos figuras<sup>11</sup> de la continuidad, necesitamos formas de entender el mundo y a lo vivo que nos permita seguir haciendo-con los otros. Cualquier discurso que parta desde la autosuficiencia, o la capacidad de auto-crearse, nos llevan a entender el mundo de manera inconexa, y por tanto, como algo que no estaría vivo. Para ello, Haraway (2016) propone como figura máxima de la continuidad el ‘Chthuluceno’. Caracterizado como la era de los seres ctónicos: aquellos que son quienes son, los monstruos, quienes son creados y deshechos y que, en ese sentido, están expuestos totalmente al exterminio. Haraway (2016) pone de ejemplo la araña *Pimosa Cthulhu*, pero también llama a las termitas, las hormigas y otra infinidad de bichos. En ellos, en su precariedad y en su pervivencia, la filósofa encuentra una fuerza vital que nos insta a hacer-con, ser-con y devenir-con para construir-con unas cosmopolíticas más vivibles, lo vivo no se da autopoieticamente. Pero los ctónicos también se caracterizan por estar bajo tierra, su raíz etimológica apunta al hades, no como el infierno, sino como el *inframundo* eso que *soporta* el mundo. Estos seres ctónicos mencionados, por ejemplo, tienen funciones de

---

<sup>11</sup> Entiéndase ideas, conceptos, herramientas.

transformar la materia para dar luz a nuevas. Por ejemplo, las térmitas consumen celulosa, las hormigas las hojas que mueren, toda esta materia orgánica se convierte en compost de la vida que le sobrevendrá, en eso está la *simpoiesis*, porque hacen-con lo extraño.

La integración que propone el Chthuluceno solo se daría al “hacer parentesco”, pero no con lo obvio, no con otros humanos, eso ya lo sabemos hacer (más o menos). Hacer parentesco implica emparentarse con seres extraños, encontrar que en la camada en la que nacimos, hay otros que no se parecen tanto a nosotros pero que sostienen profundas relaciones con nosotros, que hacen mundo con nosotros y nosotros con ellos. Justamente, debemos emparentarnos con los seres ctónicos, como los bichos y los insectos, pero también nos insta a hacer parentesco con árboles, hongos, ciborgs, en general, con todos aquellos que siempre hemos dejado por fuera y hemos querido comprender como ajenos a nosotros.

Si muchos filósofos reclaman la necesidad de ver al resto de humanos como seres emparentados a nosotros, Donna Haraway y Tim Ingold nos instan a emparentarnos más allá de lo humano, a ver a esos compañeros de camada que son ciborgs, híbridos, bichos. Con ellos también creamos mundo, ellos crean mundo con nosotros, así es que se logra la *simpoiesis* y cosmopolíticas más vivibles, anudando nuestros hilos con los de ellos, así nos aferramos mejor entre todos. En este encuentro con el otro es que se puede afirmar la vida, dando luz a creaciones que permitan soportarla y afirmarla en virtud de los nudos y encuentros con los otros, así nos podemos aferrar: en la diferencia, no en la mismidad. Por ejemplo, el Derecho puede surgir de esas interacciones, al crear normas para el trato con el otro.

La manera en que se propicia el encuentro, el “hacer parentesco” y la *simpoiesis* es por medio de la *SF*, la figura de la continuidad del Chthuluceno. *SF* es un juego de palabras y un concepto acuñado por Haraway (2016) para referirse a muchas cosas: hecho científico, fabulación especulativa, ciencia ficción, feminismo especulativo, figura de hilos<sup>12</sup>. *SF*, explica, se puede entender en un triple sentido de la figuración: Primero, como un método de trazado, al tomar uno de los hilos, se nos conduce hacia los nudos y patrones, revelando cómo se han formado los acontecimientos y cómo se están desarrollando. Segundo, las figuras de hilo no son solo el rastro, sino la cosa en sí misma: los patrones y nudos que invitan a una respuesta, aquello con lo que debemos continuar, aunque no sea uno mismo. Tercero, las figuras de hilo son también una práctica y un proceso continuo de devenir-con los otros, un hacer y deshacer que resalta la interconexión entre nosotros a través de relevos en el tiempo (Haraway, 2016).

Todas las *SF* son necesarias, demuestran la naturaleza hilada del mundo, del discurso, de lo real, de lo vivo, hay un esfuerzo por no jerarquizar las interacciones, sino por mostrar como estas se entrelazan. Particularmente, hay un esfuerzo por no jerarquizar los discursos, lo científico no va por encima de la ciencia ficción, sino que se anudan para dar sentido a la realidad. La *SF*, en tanto método de trazado sostiene familiaridad con los métodos genealógicos y arqueológicos de Foucault y de Nietzsche, estos también son *SF*. Su fin es seguir los hilos hacia donde nos lleven,

---

<sup>12</sup> En inglés es más obvio el juego de palabras pues todo lo que la autora se refiere como *SF* tiene esas iniciales: science fact, speculative fabulation, science fiction, speculative feminism, string figure.



y por encima de todo, demostrar que nada se construye por sí mismo, nada se vale por sí solo. Todo lo que es SF no se ensambla ni se superpone, se anuda, se compenetra. Por ejemplo, no podemos pensar la ciencia ficción sin los hechos científicos, así como no podemos pensar los hechos científicos sin la ciencia ficción. Todas estas figuras de hilos están anudadas, y en ese sentido, compenetradas. La SF es simpoiética, no autopoiética, en la medida en que requiere de una multiplicidad de hilos para hacer nudos, patrones y así hacer historias.

En esta cuestión de los sistemas autopoiéticos, es importante revisar las historias que nos plantean el mundo así: el Antropoceno y el Capitaloceno. Estos dos discursos, de acuerdo con Haraway (2016) no son figuras que nos permitan continuar porque instalan una narrativa que no alienta a seguir. De ahí la necesidad de llamar a nuestra era de otra forma, ella propone el *Chthuluceno*, como ya habíamos mencionado. Por un lado, el Antropoceno es el término, figura y macro-historia “oficial” de la época geológica que estamos habitando, en esta, el ser humano se ha convertido en el principal vector de la transformación geológica de la Tierra. Paul Crutzen (2000) hila un relato de los distintos efectos de la actividad humana desde la industrialización, ya nos hemos familiarizado profundamente con esto. Sabemos que hemos acabado con los recursos fósiles que tomaron miles de años en formarse, que entre el 30 y el 50% de la superficie terrestre ha sido modificada (hoy, probablemente este número sea mayor), hemos acabado con bosques, ecosistemas, con los mares, en fin. Su punto es que el ser humano es el culpable y el único responsable de resolver este problema, desde ya vemos cómo esto es un problema: los humanos por nosotros solos no podemos resolver el problema.

Para Haraway (2016), el Antropoceno es más un “límite” que una época, es un punto de inflexión, el problema es que el discurso oficial no lo ve así. Los problemas que encuentra la autora en esta figura se consignan en la tabla 1. De manera resumida, propongo que Haraway (2016) identifica en el discurso del Antropoceno la tecnología de la soledad de la autopoiesis. Derivadas de ella se erigen las ideas de la excepcionalidad humana, la primacía de las teorías individualistas utilitaristas, los relatos de la independencia, autonomía y autopreservación de la humanidad, la concepción de ubicar la capacidad de hacer historia solo en los humanos, son todas técnicas que nos hacen entendernos desconectados del entramado hilado de *Terra*. Bajo el Antropoceno, teniendo como concepto explicativo de la naturaleza la autopoiesis, nos entendemos solos, incapaces de hacer-con y de devenir-con otros, incapaces de corresponder las líneas, de extender tentáculos. Para Haraway (2016), el Antropoceno nos quiere derrotar por medio de ideas, narrativas y mecanismos que nos impiden ser-con, pensar-con, hacer-con, devenir-con y morir-con otros seres, particularmente, los ctónicos, pero también otros.

**Tabla 1**

*Críticas de Donna Haraway al Antropoceno*

Crítica	Descripción
---------	-------------

El mito del Antropoceno	Las historias del ser humano ( <i>anthropos</i> ) terminan mal, en "doble muerte", y no están relacionadas con la continuidad ( <i>ongoingness</i> ). Son historias con un mal actor.
El hombre como creador de la historia	La especie "Hombre" no es la creadora de la historia.
La excepcionalidad del hombre + herramienta	La narrativa del "Hombre con herramientas" como creador de la historia es una visión excepcionalista de los humanos.
La excepcionalidad de las historias humanas	Las historias humanas deben ser reemplazadas por historias de Gaia, historias sim-ctónicas, donde los terrícolas viven y mueren de manera entrelazada en figuras de hilos multiespecies.
La burocracia y jerarquía del Antropoceno	El Antropoceno tiende a ser burocrático y jerárquico. Las revueltas necesitan otras formas de acción y relatos que brinden consuelo, inspiración y efectividad.
Uso de teorías utilitaristas individuales	A pesar de su uso de sistemas ágiles y teorías autopoieticas, el Antropoceno sigue dependiendo de una teoría relacional anticuada basada en individualismo utilitarista.
Restricciones a las ciencias en el Antropoceno	Las ciencias del Antropoceno están demasiado limitadas por teorías evolutivas restrictivas y no pueden pensar adecuadamente sobre la simpoiesis, la simbiosis, las ecologías interconectadas y los microbios.
El elitismo del Antropoceno	El término "Antropoceno" es utilizado principalmente por intelectuales de regiones y clases privilegiadas, pero no es representativo para gran parte del mundo, especialmente para comunidades indígenas.

*Nota.* Elaborado con base en Haraway (2016).

Por otro lado, el Capitaloceno, es otra manera de llamar la época geológica que estamos atravesando. Jason Moore (2014) identifica dos desarrollos que nos permitirían decir que el centro de las transformaciones geológicas es el sistema capitalista y no propiamente el ser humano: “1) la hegemonía global de las relaciones de valor, [...]; y 2) la reducción significativa en la composición de valor de la producción de mercancías a nivel sistémico, facilitada por la ampliación masiva del espacio para la acumulación mediante la apropiación.” (p. 32). Sin embargo, Moore (2014) se alinea con Haraway en tanto critica la forma en que el Antropoceno impone límites que no construye históricamente, es decir, que asume como dados sin reconocer

las interacciones que le anteceden. Adicionalmente, propone una comprensión *relacional* del capital como “una relación simultáneamente de clase, riqueza y naturaleza” (p. 35). Hasta el capital está anudado de más hilos de los que parece.

Sin embargo, para Haraway (2016) el discurso del Capitaloceno peca de lo mismo y hasta de más que el Antropoceno por estar relatado en “el idioma del marxismo fundamentalista, con todos sus adornos de modernidad, progreso e historia, dicho término está sujeto a las mismas o incluso más severas críticas” (p. 50). Su problema con estos discursos es que son historias teleológicas, deterministas y planeadas, en efecto, Moore (2014) dirá que “el límite ‘ecológico’ del capital es el capital mismo” (p. 35). Pero no se trata de simplemente desechar al Capitaloceno o al Antropoceno y todo lo que nos enseñan y nos permiten imaginar, en efecto, nos legaron la capacidad de contar historias grandes, y podemos hacerlo sin el determinismo y la teleología que infecta esos discursos. Hay que compostarlos y usarlos para dar más vida, no quedarnos con ellos y asumir el inexorable fin.

A partir del Capitaloceno podemos analizar el fenómeno del capitalismo como tecnología de la soledad. Moore (2014) muestra que la ley del valor que puede reducir todo a mercancía es particularmente problemática. En esta es inmanente “el espacio abstracto, el tiempo abstracto y la naturaleza extra-humana abstracta, [...] –como naturaleza social abstracta– pero no idéntica a la forma-valor (la mercancía) ni a la sustancia del valor (el trabajo abstracto)” (p. 38-39). El truco del capitalismo, explica, está en justamente en realizar una abstracción y postularla como un orden natural del mundo. Esto lo retoma, precisamente, de Haraway (1988) quien habla del “truco de Dios”. Este no es más que un ejercicio de abstracción que postula un modelo como el “objetivo”, el “universal”, ocultando, no obstante, que la abstracción se realiza por un individuo –el sujeto hegemónico– y termina instaurando su modelo como objetivo y universal. Pensar el mundo en términos de la ley del valor es justamente un “truco de Dios” porque hace que el espacio, el tiempo y la naturaleza humana y no humana se vuelvan abstractos, negando todas las relaciones simpoiéticas que dan luz al mundo tal y como lo conocemos. Niega los nudos, los patrones, la compenetración, vuelve al mundo plano, abstracto y carente de relaciones para así afirmar que todo lo que está en él (los recursos) puede y debe ser apropiado.

El abstractismo nos lleva a comprender el mundo y a nosotros mismos de manera plana, descontextualizada y fragmentada. Su auge en los estados europeos colonizadores permitió que se concibiera el tiempo como lineal, el espacio como algo vacío y la naturaleza como externa a las relaciones humanas. Ingold (2011), en su crítica a este enfoque, plantea que el espacio es el término más “abstracto, vacío y desconectado de las realidades de la vida y la experiencia” (p. 145). Este enfoque nos hace creer que el espacio es desprovisto de interacción, un mero medio o vacío, como solemos imaginar el espacio cósmico. En cuanto al tiempo, su concepción lineal facilita la explotación y la medición del trabajo, además de su uso para gobernar los aspectos de la vida mediante la medida universal de la “hora” (Marx, 2013; Thompson, 1967; Ingold, 2011; Munn, 1992). El punto clave es que abstraer implica eliminar lo contingente de lo que se observa, lo que lleva a despojar a aquello que se está apreciando de su capacidad y naturaleza interactiva, simpoiética. El capitalismo, con su lógica de abstracción para valorizar, nos lleva a entender el

mundo, las personas y los objetos como desprovistos de relación con algo o alguien, únicamente para ser entendidos a partir de un valor abstracto que le es imputado. Marx (1980) hablará de “enajenación”.

En efecto, en los *Manuscritos Económicos y Políticos*, Marx (1980) propone tres determinaciones del trabajo enajenado. La primera tiene que ver con cómo el trabajador ve el *producto del trabajo* como algo ajeno. Al instaurarse la división del trabajo, los empleados se dedican a labores específicas y nunca a realizar la totalidad de un objeto. Este ejercicio de fragmentación hace que el trabajador no vea en el producto del trabajo algo suyo, sino algo ajeno, que a su vez, lo domina. La segunda es la enajenación con el *acto de producción*, el trabajador se siente fuera de sí cuando trabaja, no es una actividad donde este se realice sino una en la cual se ve forzado; esto produce que su relación con la actividad (de manera general) sea pervertida y desemboque en una enajenación de su propia capacidad de accionar y transformar el mundo, generar es castrarse. La tercera es la enajenación respecto del *ser genérico del hombre*, donde su propio cuerpo y la naturaleza fuera de él se vuelvan extrañas. Los animales también producen, usan el género para hacer naturaleza inorgánica, “objetos”, con la finalidad de satisfacer sus necesidades. En ese sentido, la producción es contingente, no universal, como la que realiza el trabajador explotado. Consecuentemente, el humano se enajena de su propia capacidad de producir un mundo objetivo, y por tanto, está enajenado del resto de seres vivos, desprovisto de conexiones.

En síntesis, el capitalismo en tanto tecnología de la soledad, representa al ser humano, a los objetos, a la naturaleza y a la actividad de una manera abstracta. Ello implica entenderlos de manera fragmentada, dividida y desconectada porque así es la única manera en que se puede apreciar su valor. La división es quizá uno de los hilos mejor tensados del capitalismo, Adam Smith (1996) en *La riqueza de las naciones*, explica como la *división* del trabajo es lo que permite el desarrollo de la capacidad productiva y consecuentemente, la riqueza de las naciones. La división siempre es una forma de abstracción, es una manera en que se somete todo a la misma unidad de medida, inclusive el tiempo y el espacio puede ser apreciado cuando se abstraen de ellos su contingencia. De esto no se sigue que se deba renunciar a la capacidad de abstraer, de todas formas, en mayor o menor medida esto es lo que hacemos al pensar y al escribir. Pero, sí nos impone la responsabilidad de pensar-con más materialidades, signos y posibilidades, de pensar asumiendo la finitud de lo pensado y nunca asumir lo abstracto como un espejo perfecto de la realidad. En la medida en que todo está conectado con algo, afrontaremos la última tecnología de la soledad: la información.

Byung-Chul Han (2014) partirá de esta idea: “la información ya no es informativa, sino deformativa; la comunicación ya no es comunicativa, sino acumulativa.” (p. 89) para confrontarnos con las dificultades que plantea el desarrollo informático. Como dijimos líneas arriba, Haraway (2016) ya había indicado que un ejemplo de un sistema autopoietico son los analizados por la ciencia de la computación y lo cibernético. Pero no son sistemas útiles para entender lo vivo. Byung-Chul Han desarrolla a lo largo de su obra esta tesis analizando cómo el

desarrollo de la computación, lo cibernético, lo digital, y en general, la tecnología (pero no en el sentido foucaultiano sino común de la palabra), termina por intentar acercar más lo vivo a lo cibernético, teniendo como implicaciones la incapacidad de accionar, de encontrarse y de pensar.

La mera idea de que la comunicación es acumulativa hace ecos a lo que expresaba Tim Ingold (2015): las manchas no se acumulan, no se adicionan, concretamente, lo que *es*, se anuda. Pero tanto Ingold (2015) como Haraway (2016) han mencionado como sí existen esfuerzos por desproveer al mundo de su capacidad interactiva, particularmente en el esfuerzo humano. Ingold (2015) mencionaba cómo las comprensiones constructivistas de la sociología y la antropología plagaron el pensamiento e impedían pensarse en los términos anudados que él propone. Haraway (2016) menciona como los discursos del Antropoceno y el Capitaloceno, así como otros mecanismos nos pueden pervertir la mirada, tal vez no es posible hacer un mundo sin nudos, pero eso no significa que no lo hayamos intentado. Ese intento se manifiesta en las tecnologías (no en el sentido foucaultiano) que han sido creadas en el entramado capitalista. Byung-Chul Han (2014) afirma que el mundo parece adquirir “más rasgos de fantasmas” porque las *cosas* que existen en el mundo digital no tienen significación, son meras informaciones, son fantasmas, a partir de eso acuña el concepto de *no-cosas*.

En el libro *No-Cosas*, explica cómo el orden natural empieza a ser desplazado por el digital. Retoma a Hannah Arendt, quien afirma que las cosas se encargan de darle sostén a la vida humana, a las cosas nos podemos aferrar, la tesis ingoldiana no es netamente de él, está entramada con la de muchos más. Han (2021) continúa, citando a Vilém Flusser (un teórico de la información), que la información es ahora lo que determina el mundo en que vivimos, y muchos sostendrían esta postura. Evidencia de ello es la preeminencia que tiene ahora la ciencia, las bases y los centros de datos, así como las inteligencias artificiales, todas estas buscan proporcionar medios, métodos y posibilidades de analizar datos, para obtener información que sirva a la toma de decisiones para predecir y reducir la incertidumbre respecto de lo que puede pasar (Han, 2021; Adriaans, 2024). El propósito de la información no es el de crear nuevas narrativas o el de hilarse a las establecidas, tampoco busca crear-con, la información se impone, formula una única narrativa que tiene pretensiones de universalidad fundamentándose en la optimización capitalista. Los datos aparecen más como sustento de la necesidad de optimizar más que de la necesidad de narrar.

Este diagnóstico le permite a Han (2021) ubicar muchos más problemas: la sociedad del cansancio, la sociedad de la transparencia, los enjambres, la hiperactividad, por nombrar algunos. De esto no se sigue que todo se explique desde dicho reemplazo, pero sí tiene mucho que ver. Lo que devela con bastante precisión es que, en nuestra época, la información nos enajena del mundo porque se instala como un modelo de optimización, buscando que todos repitamos lo mismo para vivir de la manera más óptima. En esta forma de vivir, reinan los algoritmos, y los humanos somos dirigidos por ellos. Lo que importa son los efectos a corto plazo, lo evidenciable, lo sorprendente, y, por tanto, la verdad se desvaloriza, se envía a un orden más allá del terreno, la “infosfera”, y estando allá, hace que vivamos en una era de la “información posfactual”, acá no hay nada que nos sostenga (Han, 2021). La información, en ese sentido, es una tecnología de la soledad, pero se sustenta en algo más grande: el exceso de positividad.

El argumento se puede encontrar planteado en otros términos en *La Sociedad del Cansancio*. En este, elabora su diagnóstico de las enfermedades que caracterizan nuestra era: la hiperactividad, el trastorno límite de personalidad y la depresión son todas producto de una “violencia neuronal” que son producto de un exceso de positividad. La enfermedad no se explica desde un otro que me hace daño, como lo son un virus o una bacteria, esta es la base del paradigma de la inmunología, pero ya no estamos allí. Ahora, las enfermedades mencionadas no parten de una negatividad extraña al sistema sino de una violencia propia al sistema: “estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad” (Han, 2014, p. 11). Ese exceso de positividad se manifiesta en las condiciones de vida: la superproducción, el superrendimiento y la supercomunicación, el prefijo “super” indica exceso y masificación de lo *mismo*, Han (2014) usa intercambiablemente el término anterior con el de “positivo”. Afirmar el exceso de positividad es indicar que lo *mismo* se replica como un cáncer, que no hay diferencia, y por lo tanto, no hay negatividad. Otro problema se presenta: ya no es simplemente que alguien nos imponga que sea todo lo mismo y se haga en exceso y masivamente, ahora es que nosotros *mismos* somos quienes nos sometemos a la sociedad del rendimiento, nosotros mismos nos subyugamos. Por eso Han (2014) afirma que el modelo foucaultiano de la vigilancia y el castigo no es aplicable a nuestra época, hoy, nosotros mismos nos auto-vigilamos y nos auto-castigamos. Así es que hay un exceso de positividad en los cuerpos y las mentes, porque somos nosotros mismos los que nos castigamos, ya ni siquiera es un otro (una fuerza negativa) sino un ‘yo’ mismo que busca replicarse y producirse.

En esencia, el exceso de positividad es un problema porque el mundo no puede estar compuesto de lo mismo (positivo), requiere de lo otro (negativo), para que haya algo a lo cual aferrarse. Este argumento es, en mi opinión, otra manera de poner el de Ingold y el de Haraway, necesitamos de la otredad para ser, porque requerimos aferrarnos a algo distinto a nosotros, necesitamos corresponder las líneas de los demás. Mazo y Restrepo (2022) lo plantean como una carencia ontológica, si el otro desaparece, el ‘yo’ también. La negatividad es *la* condición de posibilidad de la vida, no un mero capricho. Necesitamos de una fuerza positiva y negativa para amarrar un nudo, así como para contar una historia. Necesitamos de la negatividad del otro, y aunque siempre está ahí, de alguna u otra manera, los nudos de la contemporaneidad son sumamente endebles.

Justamente, el camino para Han es el de reconstruir una negatividad significativa, y por eso hay que abrir paso al disenso (Jose Medina, 2012) y a la rabia (Bartles, 2021), porque es solo por medio esa otredad que se puede realizar una dialéctica que llene al mundo de algo. Necesitamos, primordialmente, encontrarnos con el otro, pero el exceso de positividad rinde eso difícil inclusive. Ray Oldenburg (1997) afirma que, desde la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de las áreas residenciales construidas buscan ‘protegernos’ de la comunidad más que permitirnos conectar con ella. La vida se ha privatizado, y los “terceros lugares”, definidos por él como aquellos lugares públicos que pueden “recibir los encuentros regulares, voluntarios, informales y felices de los

individuos más allá del hogar y el trabajo” (Oldenburg, 1999, p. 16)<sup>13</sup>, han disminuido significativamente producto de la organización del espacio y de la tecnología (en el sentido corriente). Como ejemplo de ello podemos ver el fenómeno de los suburbios y las comunidades cerradas o el pensarse la ciudad para los automóviles y no para los peatones. Todos estos fenómenos comparten el extrañamiento del otro.

En efecto, hacer comunidad se vuelve más difícil porque los sitios de encuentro fortuito, como cafés, los bares, salones, tiendas generales, los parques, las plazas, entre otros, están desapareciendo. Estos representan la oportunidad de confrontarse con la otredad, de encontrarse, de exponerse a una potencia negativa, y desde ese momento están desapareciendo. Tim Ingold (2011) afirmará que los lugares solo existen en virtud de que son nudos atados con los hilos de los caminantes, esos hilos son las líneas que ellos mismos producen con su movimiento, con su caminar. En ese sentido, los lugares solo existen por su capacidad de reunir a las personas, un lugar que no reúne a nadie no es un lugar. Si afirmamos, como dicen Maza y Restrepo (2022) que “el lugar del otro, en tanto espacio que ocupa la alteridad, se viene extinguiendo, y cada vez más con mayor contundencia” (p. 276), estamos entonces diciendo que los lugares también desaparecen porque no hay como atarlos. La desaparición de los lugares es una preocupación mayor, Hannah Arendt ya lo explicaba.

En *Los Orígenes del Totalitarismo* advierte que mientras que las Tiranías requieren de la destrucción del espacio público, los Gobiernos Totalitarios también intervienen en el espacio privado al provocar una soledad. Al respecto, afirma que:

La dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre. (Arendt, 1951, p. 460)

Aparece entonces el fenómeno de masas de la soledad como la manifestación de la carencia de relación objetiva con el resto de los humanos. Ya que, “el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.” (2009, p. 67). Un sujeto solo está por sí mismo, es una constante reafirmación de la mismidad, y en ese sentido, no se aferra a nada, ni siquiera *es*. Así, “la soledad organizada es considerablemente más peligrosa que la impotencia inorganizada porque amenaza asolar al mundo tal como nosotros lo conocemos —un mundo que en todas partes parece haber llegado a un final— antes de que un nuevo comienzo surja de ese final y tenga tiempo para afirmarse por sí mismo.” (Arendt, 1951, p. 463). El hombre privado no puede existir, y aquí me tomo el atrevimiento de complementar a Arendt, porque hay otros testigos no-humanos de lo que hace. Incluso el espacio privado está plagado de objetos que atestiguan, que pueden contar las historias de lo que vieron, solo si estamos dispuestos a escucharlos.

---

<sup>13</sup> “host the regular, voluntary, informal, and happily anticipated gatherings of individuals beyond the realms of home and work.”

Acá podemos decir: Eichmann no pensaba por su casi total incapacidad de ver las cosas desde el punto de vista de otra persona. Una lectura que podemos hacer de esto es que la incapacidad de Eichmann de tener conexiones humanas facilitó su rol en la *Shoah*, al solo pensar desde sí y nunca desde el otro nos damos cuenta de que la soledad, literalmente, mata y es genocida. El caso de Eichmann es fundamental, porque permite entrever las dificultades de nuestra era respecto a la soledad. Ya no es mera cuestión de que un tirano restrinja la capacidad de accionar de los sujetos al eliminar el espacio público, ya los mismos sujetos son los que se ponen en aislamiento y en soledad, ya son los mismos sujetos quienes participan de eliminar el espacio público y, a su vez, activamente eliminan su propio espacio privado. A lo anterior hay que agregarle la desaparición de la infraestructura social requerida para la conexión e interacción, que, en últimas, es lo mismo que la desaparición del otro.

Sosteniendo nuevamente que el mundo que habitamos y recorremos se crea en interacción con humanos y no-humanos, podemos entender que la soledad se instituye nuevamente como una amenaza a la vida en la medida en que provoca la aparente desaparición de los lugares, de plano, ya que un solo sujeto no puede hacer lugar. La información es solo una manifestación de la pérdida de la narratividad, al igual que el capitalismo y la autopoiesis, la noción de lo auto-creado, el sometimiento a lo idéntico, el combinar todas estas nociones nos muestra un entramado tecnológico que nos hace entendernos en soledad y entender al mundo en soledad. Si nuestra pretensión es pensar, contar mejores historias, hacer cosmopolíticas más vivibles nos vemos en un entrecruce muy difícil con las tecnologías de la soledad, considero que más que eso, son tecnologías de la nihilidad.

### 2.3. Tecnologías de la nihilidad

Las tecnologías de la soledad son tecnologías de la nihilidad. Los ejemplos que dimos, la autopoiesis, el capitalismo y la información, al hacernos entendernos y entender al mundo en términos solitarios, necesariamente nos llevan a entenderlos como una nada, algo que no brinda apoyo, que no permite aferrarse. Siguiendo el argumento de Ingold (la vida de las líneas), si toda vida es relacional, las herramientas que no permitan comprendernos y al mundo así, estarían negando la vida. Aunque el nihilismo es entendido ampliamente como la negación de valores, sentido o verdad en el mundo (Hatab, 1987), me interesa usar a Nietzsche para matizarlo. El nihilismo en la obra nietzscheana aparece a la vez como solución y como problema, de ahí la distinción entre nihilismo pasivo –el problema– y activo –la solución–. Esta puesta en conflicto muestra la dificultad esencial a la hora de trabajar el concepto, y de poder utilizarlo para afirmar la vida. Su integración es difícil, el mismo Nietzsche escribió: “No quiero la vida *de nuevo*. ¿Cómo la soporté? Creando. ¿Qué me permite soportar verla? La imagen del superhombre que *afirma* la



vida. He intentado afirmarla yo mismo, pero...¡ay!”<sup>14</sup> (Nietzsche citado en Kaufmann, 1974, p. 19)

Para Nietzsche (1974), la sociedad de su época se enfrentaba a la desvalorización de los valores, a la disolución de toda base sólida que habían construido para afrontar la vida: el cristianismo, particularmente, se estaba quedando sin la fuerza para sostener. El nihilismo pasivo aparece cuando los sujetos, ante dicha disolución, caen en una desesperanza absoluta, cuando no encuentran nada en lo cual asentarse. Estos, como borregos, necesitan de la instauración de un sistema moral que aceptar, no se sienten en la capacidad de darse sus propios valores ni su propio sentido. El nihilismo activo, la solución, es este que parte desde dicha disolución y encuentra en ella la vía creativa mediante la cual se afirma la vida, en esa contingencia se puede construir, en el absoluto del paraíso no. Saber que no hay una última verdad, que no hay algo universal ni absoluto que restrinja nuestra vida es profundamente desesperanzador, pero al tiempo, es lo que permite la creación, pero primero hay que recorrer el camino de diluir lo que se nos presenta como universal y absoluto. Para después, construir algo, en esto, el eterno retorno se vislumbra.

El concepto del eterno retorno aparece como una necesidad para hacer frente el nihilismo pasivo, es la condición a partir de la cual se puede ejercer un nihilismo activo que afirme la vida, incluso en medio de que esta sea “igual”. Este es el carácter trágico, la vida se repetirá, idénticamente, y nuestra única opción para soportarla es crear. La sensación de ligereza, de que no hay nada que nos afirme o que nos sostenga, la devaluación de los valores tiene que ver con eso: con la sensación de que nada pesa, nada importa, nada puede sostenernos. Nietzsche ve en el eterno retorno el peso más pesado que, que trágicamente nos vincula a la vida, nuestra tarea es asumirlo gayamente.

Pero a Nietzsche hay que leerlo en clave ontológica (Oñate y Zubía citando a Vattimo, 2009), eso significa que hay que acercarse al nihilismo de la misma manera. El problema con el nihilismo es de naturaleza ontológica, es decir, nos indica *qué* hay y *qué puede* haber. El nihilismo pasivo es aquel que nos indica que no hay nada, nada que importe, al menos, y no lo habrá. La superación de ese nihilismo es uno activo que nos indica que “Ninguna configuración es eterna. Lo eterno, lo que se repite y va y vuelve es el devenir del ser.” (Oñate y Zubía, 2009, p. 100). El nihilismo pasivo es, en cierta medida, un problema de soledad porque indica que hay *nada* por afirmar, *nada* que afirmar ni *nadie* quien afirme. El sujeto está solo, flotando, escapando de la vida. Un nihilista activo es aquel que, por medio de su voluntad de poder, crea *algo* sobre lo cual afianzarse, una base para movilizarse desde ella, asumiéndola como soluble, pero con la certeza de que, de disolverse, puede crear otra, *ad infinitum*. El nihilista activo sí parte de la idea de que las cosas que *son*, lo son en virtud de su contingencia, no requiere de una certeza absoluta ni universal. Sabe que, para poder movilizarse desde ellas, debe crear otras, debe crear nudos que las hagan más capaces de sostener a aquellos que se aferran.

---

<sup>14</sup> “I do not want life *again*. How did I endure it? Creating. What makes me stand the sight of it? The vision of the overman who *affirms* life. I have tried to affirm it myself-alas.”

Byung-Chul Han (2012), siguiendo la dialéctica hegeliana, identifica en la contemporaneidad un exceso de positividad que impedía el pensamiento y la acción misma. Surge entonces un problema si tomamos a Nietzsche, quien al afirmar el eterno retorno de lo “igual” nos pone en una encrucijada que deseo resolver: ¿cómo puede ser vivificador que lo *igual* vuelva? ¿Cómo podemos encontrar en el eterno retorno una respuesta a la soledad? Hay que ser precisos respecto de nuestra comprensión de la igualdad, a simple vista, el eterno retorno pareciera una afirmación de la mismidad, de la positividad, pero este no es el caso.

Para Nietzsche, las ontologías del platonismo y del cristianismo son nihilistas al supeditar la vida a un ‘más allá’ que esté exento de otredad, ese ‘más allá’ (el *topos ouranos* platónico o el Paraíso cristiano) es el único deseable y realmente existente, es el único que *es*. Así, “se trata de una dialéctica letal del dolor como sacrificio para merecer llegar al otro mundo más allá del cielo, el mundo de las Ideas perfectas, que —supuestamente— estará libre de «lo otro»” (Oñate y Zubía, 2009, p. 97). En cambio, en “el eterno retorno hay un enlace entre lo mismo y lo otro”, la potencia negativa necesaria para pensar, actuar y rebelarse está presente bajo esta ley ontológica —la del eterno retorno—. Las ontologías del más allá se esfuerzan por convencer al sujeto de sacrificar la constante otredad del mundo actual a cambio de la mismidad del más allá, pero no por eso logran desproveer al mundo actual de todo el potencial interactivo que lo puebla. Se trata de un engaño, un auto-convencimiento, un sacrificio y un engaño que se dice el mismo sujeto para quedarse solo en este mundo y buscar perfeccionar esa soledad en el mundo superior. Así, niega toda la vida contingente y mutable que tiene, a cambio de que haya algo absoluto y universal en otro plano, en eso, renuncia a vivificarse en esa contingencia, a crear-con, a interactuar con el otro. El sujeto no está solo, pero se engaña a sí mismo y termina creyendo que lo está, las tecnologías de la soledad son modelos mediante los cuales nos acercamos a nosotros mismos y a la realidad, y por eso hay que deshacerlos relacionamente, estas también fueron creadas pensando que afirmarían la vida. El problema es asumirlas como la única narrativa, el único acceso a la realidad.

Entonces, es en ese sentido que el eterno retorno representa la realización, y al tiempo, la superación del nihilismo (Toribio, 2020), en él está la posibilidad de invertir, de subvertir y mirar hacia atrás, porque “Los más iluminados consiguen a duras penas librarse de la metafísica y ya están volviéndose a mirarla con superioridad: y, sin embargo, también aquí, como en el hipódromo, al final de la recta es necesario girar” (Nietzsche, citado en Oñate y Zubía, 2009, p. 104). Años después de la “muerte de Dios” histórica, obtenida por la Ilustración positivista e historicista, nos enfrentamos a que “ahora se queda, ella [La Ilustración] también, sin fundamento, dialécticamente auto-contrapuesta a las aporías del tiempo lineal.” (Oñate y Zubía, 2009, p. 96).

Hoy devaluamos a la Ilustración, preguntándonos si siquiera llegamos ser ilustrados, también devaluamos la Modernidad sin siquiera saber si hemos sido modernos, lo cierto es que nos enfrentamos a un problema fundamental: la razón que nos condujo aquí parece no poder llegar más lejos. Nietzsche ya advertía que el platonismo, el cristianismo y el pesimismo del Siglo XIX demostraban lo enraizado que está el nihilismo en el pensamiento occidental, incluso matando a Dios, afirmaba que su sombra seguiría persistiendo. Creo que su sombra hoy persiste en toda la

soledad que enfrentamos, sobre todo en los discursos que nos afirman que no hay nada por hacer y en los que nos logran alienar del Otro que tenemos en frente.

Hoy, la Ciencia se presenta a nosotros con discursos derrotistas, desesperanzadores y preocupantes como el Antropoceno y el Capitaloceno, pero a diferencia del Dios que tomaba su lugar antes, esta tiene la capacidad de reconocer la dificultad a la hora de definir la verdad y ella misma se ha prestado para afirmar que no busca la verdad, no dice la verdad y tampoco se le puede exigir la verdad, pero no por ello está exenta de buscarla (Massimi, 2021). Sin embargo, es cierto que las decisiones deben tomarse con base en lo que indique la Ciencia y su concepción de Verdad, los discursos del Antropoceno y el Capitaloceno se basan en ella para afirmar que no hay nada que hacer, que estamos en el punto de no retorno convenciéndonos de que nuestros esfuerzos por salvar el planeta son fútiles. Donna Haraway (2016) es aguda al mostrar que el discurso del Antropoceno se gana su lugar en las ciencias porque un premio nobel y un químico atmosférico –Paul Crutzen– fue el primero en usarlo, posterior a él, es que se vuelve el discurso científico no-oficial.

Ya lo sabemos, para Haraway (2016), en los discursos mencionados hay una fuerza exterminadora de los seres ctónicos porque asumen su desaparición y muerte sin más. Estos seres tienen una característica esencial: pueden hacerse y des-hacerse, parecen los nihilistas activos por excelencia. Las termitas y las hormigas que ella describe en sus capítulos son las encargadas de transformar *Terra*, de deshacer las construcciones de los humanos y no-humanos, consumen la celulosa de las maderas para crear sociedades en la Savana. Las hormigas dispersan las semillas de las acacias y se realizan-con ellas. Los relatos que Haraway nos cuenta sobre bacterias en los estómagos de las termitas, de las hormigas que escriben en las semillas de las acacias, de cómo los corales se repueblan nos confirman que nada en este mundo es estéril. Por tanto, todo tiene la potencialidad de ser material para crear-con, así es como se construyen cosmopolíticas más vivibles, recordando que todo lo que nos rodea crea-con nosotros, somos *simpoiéticos*, todo puede afirmar la vida si se lo permitimos. Pero ¿por qué nos cuesta tanto verlo así? ¿Por qué es tan difícil renunciar al engaño de las tecnologías de la nihilidad?

Bruno Latour (1993) nos dirá que nunca hemos sido modernos y que estamos en un estado de crisis porque nuestros preceptos “modernos” no nos han sido muy útiles. En las distintas manifestaciones del positivismo (lógico, jurídico, científico...) nos hemos esforzado en construir categorías delimitadas, áreas de estudio específicas, hemos buscado clasificar el mundo de manera precisa y perfecta, solo para enfrentarnos a problemas/realidades/fenómenos que son híbridos. La propensión sistemática del sujeto/objeto nos ha hecho que intentemos clasificar las cosas que existen en la categoría de objeto con una única consecuencia/finalidad: quitarles autonomía, reducirlas a cosas inertes, infértiles: ¿cómo no nos sentiríamos solos si hemos adoptado un discurso nihilista que nos ha hecho sacrificar la interacción, la otredad, la potencia negativa con las cosas a las que nos acercamos? Lo curioso es que el mismo Latour (1993) nos mostrará que ha sido justamente en este ejercicio de negar a los híbridos que más ha propiciado su proliferación. Efectivamente queremos engañarnos al pensar que este mundo ha perdido su potencial interactivo, cuando en realidad, es profundamente fecundo en ese respecto.

Esta división pone en evidencia que la empresa moderna nos ha dejado más solos, nos ha hecho decir que lo que podemos ver es inerte, es dispensable, es *nada*. El discurso que divide la naturaleza y la cultura es uno también de corte nihilista, estas divisiones (que ya mostraba Nietzsche que eran perversas e inútiles), solamente nos impiden acercarnos a la vida, nos impiden relacionarnos y este es el verdadero nihilismo de la contemporaneidad: un sujeto cuya compañía solo existe en un plano metafísico absolutamente autónomo, que sigue siendo un fin en sí mismo, ¿pero para qué? Kant nos legó ese problema cuando incurre en el solipsismo metodológico, cuando usa el “yo pienso” para fundamentar toda una metafísica (Apel, 1991), que hoy hemos sido llamados a superar, pero también a darle la vuelta.

Lo que propone Nietzsche en *Humano demasiado humano* no es solamente superar la metafísica, sino volver a ella, encontrar el camino de vuelta y tomarlo: este también es el eterno retorno, *nosotros volver*. Pero no volver por volver, en ese camino de vuelta nos encontramos con todos los artefactos, dispositivos, prácticas y tecnologías que la humanidad y los otros seres vivos dispusieron para poder eventualmente superarlos, retornamos a los otros humanos y a otros seres vivos, no nos elevamos a un plano superior de la existencia, volvemos para encontrarnos. La invitación que extiende Nietzsche a llegar a ser quienes somos (Nietzsche, 1974, pág. 270) hay que entenderla con base en la posibilidad del reencuentro, crearnos a nosotros mismos no es una empresa autopoiética, es una labor *simpoiética*.

Haraway (2016) retoma a Carla Hustak y Natasha Myers (2012) quienes escribieron *Involuntary Momentum*, creo que aquí podemos ver también la manifestación del eterno retorno. Según los autores, es posible leer la interacción entre la especie *Ophrys* de orquídeas y sus polinizadores desde una ecología afectiva en lugar de una economía calculadora que busca maximizar el *fitness* de la especie. En la ecología afectiva, la transformación de los organismos hace que estos involucionen (o se involucren)<sup>15</sup>, más que simplemente evolucionar, abriendo paso a entender las relaciones entre insectos y plantas desde los afectos, sensaciones y prácticas que desarrollan, buscando rescatar el potencial creativo e interactivo que se da entre las especies, no únicamente la maximización de su *fitness* (Hustak y Myers, 2012).

En ese sentido, existen mutaciones que, aunque no aportan nada desde la lógica del *fitness*, evidencian las interacciones y cómo los organismos responden a la existencia del otro. Sus vidas están unidas, y la desaparición de uno implica la pérdida de afectos, sensaciones y prácticas en el otro. Involucionar es enrollarse, volver hacia dentro, mientras que la evolución es desenrollarse. Las especies involucionan en la medida en que encuentran nuevas formas de ser-con las otras. En el ejemplo mencionado, la orquídea adopta la forma de los genitales femeninos de sus polinizadores y emite feromonas sexuales que atraen a los machos. La lógica del *fitness* y del neo-darwinismo interpreta esto como un triunfo exclusivo de la orquídea al lograr que su polinizador disperse sus semillas; sin embargo, para Hustak y Myers (2012), esto puede leerse en términos

---

<sup>15</sup> Nuevamente, hay un juego de palabras que es difícil de replicar en castellano. Hustak y Myers hablan de “involution”, como “involución”, pero también puede entenderse como “involucramiento”.

afectivos como un *momentum involutivo*, que muestra cómo las especies se atraen y repelen, cómo inventan nuevas maneras de vivir-con las otras.

En el eterno retorno está la creación: las especies forjan parentescos, nudos, híbridos. Volver es una necesidad, relacionarse es una necesidad; sin embargo, algunos discursos impiden que esto suceda, ya que restringen nuestra capacidad narrativa y creativa, sumiéndonos en tecnologías de la soledad, como la información, que no buscan otra cosa que no sea la optimización abstracta. Son los afectos, las prácticas y las sensaciones los que nos hacen regresar y permiten que los otros vuelvan a nosotros. Gracias a ellos, creamos.

El eterno retorno es el peso más pesado porque nos obliga a re-encontrarnos con el pasado y con la historia, a darnos cuenta de que nunca hemos estado solos, por más que sea importante la capacidad individual y la potencia. El eterno retorno es el peso más pesado porque nos obliga a construir más nudos, a crear más hilos, a caminar todavía más. Este proceso, considero, es simpoiético. No superamos a la metafísica porque en ella hay un potencial interactivo gigantesco, nuestra relación con ella se explica más por una ecología afectiva que por una noción de progreso racional, volvemos a ella como el insecto vuelve a la orquídea. Consecuentemente, nos enfrentamos a que vivir en este planeta dañado nos exige pensar y actuar de manera simpoiética: ¿cómo lograrlo?

La necesidad primordial es *crear-con*. Pero crear no es posible sin destruir, hay que deshacer ciertos nudos para tomar esos hilos y atar otros. Para Vattimo (2004), la hermenéutica es el medio para realizar el nihilismo activo. La hermenéutica asume gran parte del nihilismo destructivo al revisar qué ideas piensan ideas, al hacer genealogías y arqueologías de las líneas que se corresponden. Pero también tiene una capacidad creativa, la hermenéutica parte desde esas contingencias para hilar nuevas contingencias, permite que haya una infinidad de interpretaciones del problema para así, continuar con él, y ofrecer una infinidad de soluciones. ¿Cuál problema? El de los tiempos difíciles que estamos atravesando, el de la angustia y el temor. Necesitamos quedarnos con el problema, porque en el mejor espíritu hermenéutico, la pregunta –el problema– tiene primacía ontológica, y, por tanto, para comprender, necesitamos preguntas, necesitamos un problema. Si nos quedamos sin problema, nos quedamos sin posibles respuestas, sin comprensión.

De aquí en adelante quisiera ver cómo el Derecho, y particularmente su hermenéutica, permiten quedarnos con el problema, necesitamos de un Derecho consciente de su capacidad de propiciar y proteger las ecologías afectivas, un Derecho que se entienda como un arte para vivir y pensar *simpoiéticamente* en un planeta dañado. Afirmar la vida es extender tentáculos, líneas, es encontrarse, el Derecho puede hacer eso y puede *proteger* eso. El Derecho puede crear y en eso, evitar que estemos solos. Necesitamos entonces reconocer cómo a pesar de nuestros esfuerzos por delimitar y categorizar, solo hemos provocado la creación de más nudos, no necesariamente más vivibles, pero definitivamente, bien atados.

### **3. La urdimbre: una filosofía legal en el Chthuluceno**

Lo que intento hacer a continuación es pensar una filosofía legal que vaya acorde a los postulados de Donna Haraway (2016) del Chuthuluceno. Propongo que necesitamos revisar la vocación *simpoiética* y tentacular del Derecho si (1) mostramos que el Derecho puede relatar y permitir que se relaten mejores historias que se basen en el concepto de *science art worlding*, entendido como “sistemas modelo de pensamiento y acción simpoiética multijugador y multiespecies localizado en un lugar particularmente sensible.” (Haraway, 2016, p71)<sup>16</sup>; y (2) que el Derecho requiere de mejores protagonistas, no podemos quedarnos simplemente con el sujeto-de-derecho tal y como lo conocemos, porque claramente, su misma conceptualización se ha transformado profundamente. Necesitamos revisar, regresar y compostar la dualidad cosa/sujeto-de-derecho en el Derecho para poder continuar con el problema y así construir cosmopolíticas más vivibles.

Este ejercicio también busca comprender la forma en que el Derecho puede contribuir a la desinstalación de las tecnologías de la soledad. De ahí que dedique un apartado a la forma en que esto puede suceder. Veremos que el Derecho puede afrontar el concepto de autopoiesis si deja de pensarse a sí mismo y a sus sujetos como entidades autopoieticas y transiciona hacia una concepción simpoiética, veremos que es posible hibridar el Derecho y así, garantizar el ser-con, el devenir-con. Posteriormente, trataremos la cuestión del fenómeno capitalista, acá hay mucha tela que cortar, pero quiero mostrar primordialmente que el Derecho tiene la facultad de luchar contra la enajenación por medio de las garantías que puede ofrecer, no solamente a los seres humanos sino también a la naturaleza. Finalmente, trato la cuestión del paradigma de la información para analizar la manera en que el Derecho tiene una aptitud particularmente narrativa y que no tiene por qué reducirse a una cuestión de datos.

Esta parte busca compenetrarse con todo lo anterior al mostrar que el Derecho, al enfrentar todas las tecnologías de la soledad, es una narración que se compenetra con el resto de SF. Así, puede afirmar la vida, así, crea-con los otros seres, discursos y sistemas. El Derecho tiene tentáculos, siempre los ha tenido, como todo lo vivo. El Derecho no es una mera abstracción o un mero sistema de normas, definirlo no es mi interés, solo pretendo dar cuenta de que se mueve, y en ese movimiento, da cuenta del eterno retorno, da cuenta de que es posible tener una vía *simpoiética*, no solamente creativa, porque al final, nada crea por sí mismo.

### **3.1. La vocación *simpoiética* y tentacular del Derecho: hacia mejores historias**

El Derecho siempre ha sido una cuestión de arte, creatividad e invento, así como de multiplicidad y pluralidad. Sus fuentes son amplias, la costumbre ocupa un lugar significativo en el Derecho, así como las prácticas, tendencias y teorías. El Derecho no se puede hacer a sí mismo, requiere de muchos influjos para constituirse, de muchos hilos para anudarse. En eso está su carácter *simpoiético* y tentacular, es decir, su capacidad de crear-con otros y en esa instancia, de relacionarse con otros. Michel Foucault (1973) ya advertía que las prácticas judiciales sirven para definir “tipos de subjetividad [y] formas de saber” (p. 7) que, a su vez, implican la constitución de

---

<sup>16</sup> “model system for sympoietic, multiplayer, multispecies thinking and action located in a particularly sensitive place.”

relaciones entre el hombre y la verdad. Pero este proceso es pequeño y mezquino, al respecto dice: “fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas.” (Foucault, 1973, p. 7). Esto lo estipula mientras discurre con Nietzsche y su noción de más bien tomar el nudo e intentar identificar cada uno de los hilos que lo constituye, esos hilos son las condiciones políticas y económicas<sup>17</sup>.

Haraway (1991; 2016) nos habla de la necesidad de buscar el vínculo y desconfiar del holismo, de hacer parentescos en tanto *ciborgs*, de compostar lo que tenemos, en ese sentido es que quiero pensar un Derecho *simpoiético* y tentacular. Como una forma de hacer parentesco, al llevarnos a conectar con otros seres por medio de su protección, representación<sup>18</sup> y emancipación; esto implica renunciar al holismo jurídico, a asumir las contradicciones y las antinomias que ya existen y ver su potencial interactivo. También verlo como una manera de hacer *compost*, al retomar lo que hemos hecho y en lugar de buscar hacer borrón y cuenta nueva, en lugar de querer hacer una revolución o una “constituyente” para quemarlo todo, ser ecológicos, tomar la basura y compostarla para tener un suelo más fértil. Mis ideas no son “nuevas”, los Estudios Críticos del Derecho ya habían abierto camino en esto con sus principios de indeterminación, antiformalismo, contradicción y marginalidad; y la Teoría Feminista Legal con su renuncia al consenso (Wacks, 2014). Ahí están los tentáculos del Derecho, en que se agarren y sientan a todos los seres vivos híbridos que pueblan la tierra y que figuran en el ordenamiento, en servir como medio para narrar mejores historias, en hacer nudos, redes y lazos. El Derecho siempre ha tenido tentáculos, siempre se ha entremado con las condiciones políticas y económicas para siempre construir la realidad que habitamos.

Haraway (2016) presenta cuatro casos donde la ciencia y el arte se compenentran para contribuir modestamente a la regeneración y a la rehabilitación del planeta, estos son ejemplos de los *science art worldings*, que no es otra cosa que modelos de mundo donde la ciencia y el arte se desarrollan enmarañadamente, haciendo nudos. En ese esfuerzo, se deviene-con otros seres, se trabaja-con ellos. Los cuatro casos se realizan en zonas críticas, donde el estado del planeta y de los seres es profundamente preocupante: (1) la Gran Barrera de Coral de Los Ángeles; (2) la República de Madagascar; (3) las tierras indígenas Inupiat en Alaska; y (4) Black Mesa y las tierras de los indígenas Navajo y Hopi en Arizona. En cada una de estas, Haraway (2016) da cuenta de proyectos que buscan facilitar encuentros y sincronicidades para preservar las vidas de todos los seres que participen, humanos o no. Así, juegan el rol de *actantes*, término de Latour (1993) quien por esto entiende entidades que son híbridas al poder componerse de propiedades de sujeto, de objeto, de discurso y de existencia. El Derecho facilita esto, el Derecho puede hacer *science art worldings* porque –como todo– tiene la potencia de hibridarse.

---

<sup>17</sup> “las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad.” (p. 13).

<sup>18</sup> No representación en el sentido de tomar vocería, sino de representarlos en el sentido de figurarlos.

Quiero mostrar estancias de hibridación del Derecho, pero antes de eso, quiero tomar por base a Gianni Vattimo (2004) y su esfuerzo de hacerle justicia al Derecho. Nos dirá que los juristas y los filósofos comparten el rol que juega el fundamento<sup>19</sup> en sus trabajos, particularmente, a la hora de interpretar. Los juristas siempre buscan referirse a un fundamento, a algo dado, que justifica lo que piden o lo que hacen en la esfera del Derecho, acá vemos la utilidad de nociones como el precedente o la Constitución. Sin embargo, la hermenéutica jurídica contemporánea, que tanto bebió de Nietzsche, se confronta con “La irremediable falta de fundamento que caracteriza al Derecho y que finalmente desconcierta todo esfuerzo por legítimarlo como “justo” puede decidir que su propia tarea sea revelar esta situación desenmascarando la impostura de todas las pretensiones fundacionales.”<sup>20</sup> (p. 139). En esto Vattimo (2004) encuentra al nihilismo, en interpretaciones apocalípticas o mesiánicas, y su postura es la misma de Nietzsche: para superarlo, hay que asumirlo. Por tanto, el rol de la interpretación es el de un “proceso acumulativo de disolución de la violencia que surge de la falta de fundamento inicial del derecho.”<sup>21</sup> (Vattimo, 2004, p. 146), en esto hay circularidad, en esto vemos el eterno retorno y así es que el Derecho puede contar mejores historias. La falta de fundamento inicial del Derecho no debe arreglarse con imposiciones, sino con un *proceso* que permita comprender la importancia comprometeros y hacernos responsables los unos de los otros.

Vattimo (2004), como Haraway (2016) busca que la interpretación –es decir, la posibilidad de narrar y contar historias–, contribuya a la vida, no que nos encuadre en historias que acaban/inician mal o que tengan perversos protagonistas. En ese sentido, no buscan una sola verdad, aunque eso no implica que cualquier cosa sea cierta. En efecto, al respecto afirma que “La interpretación no es ni la revelación apocalíptico-mesiánica de la violencia (injusticia) implícita en cualquier posición del derecho, ni el encubrimiento consolador de esta violencia mediante fabulaciones *ad hoc*”<sup>22</sup> (p. 146). Hemos puesto al Derecho en la zona ontológica de lo humano y nos hemos esforzado para incluso dentro de esta, establecer más distinciones. Douzinas y Nead (1999) nos dicen: “El Derecho moderno nace de la separación de las consideraciones estéticas y las aspiraciones de la literatura y el arte, así, un muro se construye y separa ambos lados”<sup>23</sup> (p. 3). Debemos fundir esa misma separación, así como la que distancia a la Sociedad de la Naturaleza, debemos abandonar las pretensiones purificadoras del Derecho y permitirle que se reencuentre con lo estético, lo bello, la imagen. Necesitamos recordar que el Derecho puede narrar, no solo juzgar, que el Derecho se expresa a veces, primero en la imagen –y que por esto también podemos entender

---

<sup>19</sup> La palabra en inglés es *beginnings*.

<sup>20</sup> “irreparable unfoundedness that ultimately characterizes the law, baffling every effort to legitimate it as “just,” may decide that its own task is to reveal this situation by unmasking the imposture of all foundational claims.”

<sup>21</sup> “Cumulative process of dissolution of the violence arising from the initial unfoundedness of the law.”

<sup>22</sup> “Interpretation is neither the apocalyptic messianic unveiling of the violence (injustice) implicit in any position of law, nor the consolatory masking of this violence by means of ad hoc fabulations”

<sup>23</sup> “Modern law is born in its separation from aesthetic considerations and the aspirations of literature and art, and a wall is built between the two sides.”



narración– antes que, en la norma, o inclusive, que solo podemos conocer al Derecho por medio de sus representantes y sus imágenes (Douzinas, 1999).

La relación que tenemos con el Derecho, como ya nos mostraba Foucault (1973) es de orden constitutivo de la realidad y de la verdad, el Derecho representa tanto como nosotros lo representamos a Él. Esto se debe a que el Derecho existe en y por el lenguaje y de la representación, el Derecho puede ser interpretado porque hay textos por interpretar, realidades por representar. Tomar consciencia de esta cuestión es lo que ha permitido la hibridación del Derecho con campos inesperados como la literatura, el arte, la historia o el teatro. En efecto, James Boyd White (1985) quien es considerado el fundador del campo del Derecho como Literatura afirma “Las frustraciones del lenguaje legal son, al final, un caso especial de las frustraciones del lenguaje mismo” (p. 207). Su propósito es mostrar cómo, al igual que el poeta y el historiador, el jurista y el juez trabajan con la imaginación, haciéndola realidad por medio del lenguaje. El libro de Boyd White es fundacional, Milner Ball (1977) lo reseñó afirmando que “Estábamos buscando un libro así, nos acercábamos a él, poco a poco, mientras asumíamos la dura verdad de que el Derecho no es un sistema ni cerrado ni autosuficiente”<sup>24</sup> (p. 683).

Esa función literaria del Derecho también se puede analizar desde la forma en que constituye imágenes e íconos. Aunque el Derecho ha intentado presentarse como una ciencia pura, exenta de implicaciones estéticas e iconográficas, Douzinas y Nead (1999) muestran con particular precisión cómo el Derecho siempre ha sido acompañado de ellas. Acuden a Ernst Kantorowicz y su escrito *Los dos cuerpos del rey* donde utilizando diversas fuentes, como iconografía, procesos judiciales y teología explican cómo se instituye el poder del rey en la medievalidad. Douzinas y Nead (1999) buscan hibridar el Derecho con la cultura visual y la estética, revisan la arquitectura de los espacios legales, los marcos jurídicos de las imágenes, la pintura, así como la forma en que las imágenes encarnan la imaginación jurídica, como la justicia ciega, entre otros. El Derecho representa y es representado por medio de textos en el sentido más amplio de la palabra.

En efecto, para Gary Bagnall (1996) el Derecho es un tipo de acción valorable como arte, y para hacernos una idea teórico del Derecho, necesitamos acercarnos de manera artística. Esto implica recibir, participar, producir e interpretar instancias donde la experiencia estética del Derecho se exprese. El Derecho se puede entender a partir de metáforas y narrativas (Bagnall, 1996), que creo que no es otra cosa que procesos de comunicación articulados en torno a los diversos lenguajes de los juristas (Robles citado en Medina, 2022). El Derecho usa las ficciones como la Literatura, por su lógica narrativa y capacidad para la auto-reflexión disciplinaria (Zander et al., 2024). Sin embargo, no solamente narra, sino que puede proteger la narración misma.

El rol que puede jugar el juez, o el ordenamiento jurídico en la protección de las narraciones, el arte y las expresiones estéticas es evidente, pero en un sentido inesperado. El juez puede ser un curador de arte (Ortiz y Olarte-Olarte, 2018), el juez puede definir lo que merece y no merece ser visto. Pero no solo el juez, el legislador y cualquier autoridad normativa tiene esa capacidad. La

---

<sup>24</sup> “We have been reaching for a book like this, moving toward it by degrees for as long as we have reckoned with the truth that law is neither self-enclosed nor self-sufficient.”

protección de los medios, de los artistas, lo que cualquier autoridad normativa entienda por arte va a tener implicaciones en la realidad tangible: va a producir fuentes de financiación o las va a recortar, va a facilitar su difusión o la va a limitar.

El Derecho, entonces, es esencialmente *simpoiético* y tentacular, puede contar mejores historias cuando funde las barreras que lo separan de otras artes, asumiéndose como una, hibridándose con ellas. Esto tiene una implicación: el Derecho debe poder desinstalar las tecnologías de la soledad y así, contribuir a la afirmación de la vida. Considero que esto se hace por medio de la disolución de la barrera entre Naturaleza y Sociedad por medio de la instauración del *Parlamento de las Cosas* y una enmienda no moderna a la Constitución de que habla Latour y que veremos más adelante. Sin embargo, quisiera mostrar formas en que el Derecho debilita las tecnologías de la soledad mencionadas anteriormente.

### **3.2. Ante la autopoiesis: tener mejores protagonistas**

La primera tecnología de la soledad que identificamos en su momento fue el concepto de autopoiesis, concadenada con los discursos del Antropoceno y el Capitaloceno, ya sabemos que necesitamos deshacer relacionamente las narraciones que tienen malos protagonistas y que dejan el ejercicio de la historia solo al ser humano. Ante esto, el Derecho debe asumir dos hechos: (1) él, en sí mismo, no es un sistema autopoietico, ya lo mostramos anteriormente; y (2) su principal protagonista no es autopoietico, es decir el sujeto-de-derecho necesita ser comprendido *simpoiéticamente*, en su plena necesidad de devenir-con los otros. Necesitamos acabar con la división entre sujeto/objeto y beber del *Parlamento de las Cosas* que propone Latour (1993).

Gunther Teubner (1973), siguiendo a los primeros defensores de la noción de autopoiesis como Humberto Maturana y Francisco Varela, concibe al Derecho como un sistema autopoietico de segundo orden que se distingue del primer sistema autopoietico, la sociedad al constituir componentes auto-referenciales y conectándolos en un hípencilo. La idea de que la sociedad es un sistema autopoietico que logra separarse de la naturaleza es, precisamente, una de las cuestiones que hemos querido desmentir en este trabajo. La autopoiesis del Derecho se presenta como un medio para “cerrar” al Derecho, y no necesariamente para hacer entender que no interactúa con la sociedad o con otras áreas, todo lo contrario, eso se asume como algo necesario. Para esto, Teubner (1973) afirma que es posible pensarse grados de autopoiesis, y por tanto, grados de auto-referencialidad y de autonomía, lo que permite cierto grado de apertura y de integración de elementos ajenos al sistema.

Entender al Derecho como un sistema autopoietico es profundamente atractivo. Le permite constituirse autónomamente, delimitarse y definirse, y así, ofrecer el mayor nivel de seguridad jurídica. Pues, esto implica que el mismo sistema define qué lo constituye y qué no lo constituye, así como indicará qué es justo y qué no lo es, qué es verdad y qué no lo es, qué es razonable y qué no lo es (Neves, 1996). Pero esto también implica un cierto grado de arbitrariedad, hace al sistema menos dinámico y lo hace recaer en una autorreferenciación paradójica, para ello Neves (1996) propone usar el concepto de alopoiesis (creación de lo distinto) como modelo del Derecho. En

este, está la posibilidad de que el Derecho sea “reflexivo” y que no se constituya la autorreferencialidad paradójica, haciendo desaparecer las fronteras entre lo jurídico y lo social (Neves, 1996).

Considero que ambas propuestas tienen un potencial explicativo gigantesco, sin embargo, quisiera mostrar mejor mis problemas con ambas perspectivas. El Derecho autopoiético parte del noble ideal de asemejar lo social con lo natural, mi problema no es el de pensar que estamos intentando explicar un sistema social con conceptos de sistemas naturales. Esta dicotomía es inútil. La autopoiesis, como ya mostramos, no tiene la capacidad de explicar suficientemente la forma en que se desenvuelve la vida y se da la naturaleza. Por tanto, el Derecho no puede funcionar así tampoco. Necesitamos desconfiar del holismo jurídico en tanto es una manifestación del holismo natural que nos han querido vender y que ha terminado justificando más la destrucción de la vida que su afirmación. Pero no por eso debemos caer en un pluralismo insostenible.

En efecto, la vida tampoco opera en una constante creación de lo otro ni de lo mismo, la vida opera en la compenetración que da luz a “holobiontes”, una asociación simbiótica de seres (biontes) a lo largo de una parte significativa de sus historias de vida (Margulis, 1991). Existe unidad, pero no en el sentido de un holismo perfecto, sino uno en el que se da cuenta de cómo sus vidas están profundamente compenetradas. Los unos existen en la manera que están existiendo, gracias a los otros, sus vidas no están en ellos mismos por sí mismos, sino en las relaciones que establecen. El Derecho, considero, opera de esa misma manera. Por medio de una asociación simbiótica entre partes distintas, por ejemplo, entre normas y principios, costumbres y otras formas de autoridad, así como concepciones de justicia y de legalidad, pero también entre discursos y conocimientos. El Derecho que conocemos hoy existe gracias a la simboisis entre discursos, seres, ideas e imágenes, el Derecho que hoy conocemos existe gracias a la simboisis entre los humanos y los no-humanos, en ella, nosotros hemos asegurado nuestra pervivencia eliminándolos a ellos. Por eso necesitamos un mejor concepto de sujeto de derecho.

El concepto de sujeto de derecho ha sido sometido a diferentes transformaciones alrededor de los siglos. Alexis Alvarez-Nakagawa (2024) propone una genealogía del concepto y da cuenta de tres periodos: antiguo-medieval, moderno y contemporáneo. En la era antigua, la noción de persona nace con el concepto griego de *prosopon*, que no designaba al sujeto psicológico sino a la máscara que se usaba en el teatro para construir a los personajes. Dicho término se traduce como *persona* en latín y se constituye como una de las tres instituciones del Derecho Romano junto con las cosas (*res*) y los remedios (*actiones*). Dentro de las *res* también había humanos, como los esclavos o las mujeres, el único “sujeto de Derecho” era el paterfamilias, en tanto era independiente y libre de todo el mundo, por encima de todo, contaba con patrimonio. Según Robert Esposito, la personalidad (*personhood*) permite la creación, desde ese momento, de relaciones jerárquicas entre los humanos y las cosas.

Las cosas, a diferencia de las personas, solo existían en función del patrimonio del sujeto del que hacían parte. Las personas tenían la calidad intrínseca y no necesitaban definirse en función de otros. En la era medieval se crea el concepto de la persona ficticia en el siglo XIII, reconocido

por el Papa Inocencio IV, esta clase de persona existía por medio de la representación de personas naturales. La persona natural, a su vez, era concebida bajo la dualidad cristiana de mente/cuerpo, donde su mente albergaba la capacidad racional y en virtud de ella se le reconocía individualidad. El concepto de sujeto fue utilizado en el imperio romano para referirse a aquel que estaba sujeto al amo, pero en la medievalidad es que se generaliza como término para referirse a las personas pues estas estaban sujetas al rey y a Dios, son los súbditos (Alvarez-Nakagawa, 2024).

En el siglo XVI la escolástica española desarrolla el concepto de *subjectum* como el sustrato del *jus*, entendido como *facultas* o *potestas* (accidentes) (Teney, 1997). En la modernidad, Leibniz distingue entre el objeto y el sujeto, pues antes de sí, estos eran utilizados de manera intercambiable para referirse a un tema. Es finalmente Kant quien termina por identificar al ser humano al concepto de sujeto. El sujeto deja de ser una substancia y comienza a ser un principio activo. Se convierte en una condición onto-epistémica de la experiencia. Este sujeto es abstracto y trascendental. La contemporaneidad ha bebido de esta concepción, pareciera que el sujeto de los Derechos Humanos es este. Sin embargo, Jacques Rancière (2004) propone que el sujeto de los Derechos Humanos no sea este ser abstracto, sino que radique en un proceso de subjetivación, quien se encarga de servir de puente entre dos maneras de existencia de dichos derechos: (1) como una inscripción material, reconocidos por una comunidad y (2) como una posibilidad de ser verificados: “La fuerza de esos derechos yace en el movimiento de vaivén entre la primera inscripción del derecho y la etapa del disenso en la que es puesto a prueba” (Rancière, 2004, p. 16).

Esta dualidad sujeto-de-derecho/cosa es una réplica de la dualidad sujeto/objeto en la epistemología (Gómez, 2009). Mientras que los sujetos-de-derecho corresponden a las “personas” que, como indica la Corte Constitucional citando a Kelsen, son “*el "soporte" de los deberes, de las responsabilidades, de los derechos subjetivos*” (C-591-95) en virtud de su “racionalidad y autonomía” (T-396-93). Las cosas, por su parte, son una categoría residual, todo aquello que no es ni racional ni autónomo, pero que usualmente reciben el nombre de “bien” y conforme al Código Civil, son “cosas corporales o incorporales”. Sobre estas, los sujetos tienen derechos: la propiedad, el uso o el goce. Las relaciones que podemos tener con un sujeto no son las mismas que podemos tener con una cosa. Respecto de otros sujetos no podemos predicar propiedad, uso o goce. Respecto de los objetos no tenemos la obligación de garantizar su realización personal, no debemos respetar su libertad de expresión ni nada por el estilo, porque esto está reservado a los sujetos. En pocas palabras, los sujetos-de-derecho son fines en sí mismos, los objetos no son medios, cosas inertes. Aunque Rancière (2004) se esfuerza por superarla, Alvarez-Nakagawa (2024) es crítico al mostrar que, en la puesta a prueba de la inscripción material, siempre se acude a un referente para saber si en su caso se le reconocerían, ese referente siempre es un humano, y particularmente, un hombre.

Ahora, es indiscutible que la jurisprudencia colombiana –y mundial– ha avanzado en esta materia. La relación que sostenemos con los objetos no es tan despiadada y desinteresada como la dicotomía presentada anteriormente la hace ver, particularmente, con la Naturaleza. Desde 1972, la Cumbre de la Tierra en Estocolmo marca un punto de inflexión en la política y el Derecho internacional en lo alusivo al medio ambiente, de este encuentro derivan instrumentos

internacionales como la Declaración de Estocolmo (1972), la Carta Mundial de la Naturaleza (1982) y el Protocolo de Kioto (1997). Desde ese momento, la naturaleza no es una mera cosa para el Derecho, pues cuando menos, merece protección, respeto y conservación, pero sigue siendo susceptible de apropiación en mayor o menor medida.

En la década del 2010 empiezan a surgir distintos esfuerzos por conferir derechos a otros seres no-humanos, como el caso paradigmático de 2013 de Hércules y Leo (Grimm, 2016), dos chimpancés que fueron los primeros animales en la historia en tener una audiencia de *habeas corpus* en Estados Unidos; o de Cecilia (Tercer Juzgado de Garantías de Mendoza, 2016), una chimpancé en Argentina, que en 2016 fue liberada a un santuario en virtud de ser reconocida como sujeto-de-derechos y por considerarse el *habeas corpus* precedente; o Chucho (SU-016/20), el oso de anteojos que la Corte Constitucional colombiana cuyo *habeas corpus* negó porque “La condición de la libertad no es predicable a quien no puede tener conciencia de lo que representa esa libertad” y por tanto, no sería procedente liberarlo<sup>25</sup>.

En esta línea, en Colombia desde 2016 existen sujetos de derechos no-humanos que en su momento eran meras cosas, como los ríos: Pance (Juzgado Tercero de Ejecución de Penas y Medidas De Seguridad, 2019-00043-00-179299, 2019), Atrato (T-622/16), Cauca (Tribunal Superior de Medellín, Sala Cuarta de Decisión, 05001310300420190007101, 2019), Magdalena (Congreso de la República de Colombia, Proyecto de Ley No. 038 de 2023), y Amazonas (STC 4360-2018), entre otros. Lo que justifica estas decisiones es la idea de que “la naturaleza no se concibe únicamente como el ambiente y entorno de los seres humanos, sino también como un sujeto con derechos propios, que, como tal, deben ser protegidos y garantizados” (C-632/11), inspirada en los discursos del ecocentrismo y el biocentrismo. Todas estas perspectivas, en mi concepto, son una buena base, pero su idea de autonomía viene a asimilarse más a la de “libertad” humana. La naturaleza y los seres vivos somos autónomos en el sentido de que somos *actantes*.

De acuerdo con Lash (1999), explicando a Latour, “los propios objetos son jueces; los propios objetos tienen juicio reflexivo, tejen morfismos. Tejer un morfismo es más que sencillamente representar: es también “pasar”, “enviar”.” (p. 4). En ese sentido son *actantes*, no solo actores: “monstruos, híbridos que pueblan el reino intermedio— traducen, median y extienden los sistemas, “trazan sistemas”: construyen los “sistemas actuantes”.” (p. 3). Este no es el sentido en el que se entiende a la naturaleza o a los seres vivos, sino que se busca más asemejar al humano libre y protegido de las garantías del Derecho. Pero es cierto que hay esbozos de estas características, poco a poco, somos más híbridos para el Derecho, pero el sujeto sigue estando en la punta más alta de la pirámide, particularmente, el sujeto humano.

Todo esto nos muestra que, aunque la división sujeto/objeto persiste, el Derecho se ha enfrentado constantemente a que sostenerla no parece tan sencillo. Hay que ver como desde la medievalidad, la existencia de personas jurídicas como contraposición a las naturales demuestra que el sujeto-de-derecho no se reduce exclusivamente al ser humano. Estos casos de híbridos

---

<sup>25</sup> Aquí cabe aclarar que la decisión también fue tomada en virtud de que, por su avanzada edad, Chucho no sobreviviría en la naturaleza.

jurídicos demuestran que el esfuerzo discursivo por identificar al ser humano como único sujeto relevante fallan.

Bruno Latour (1993) expone las prácticas que materializan esa separación: las de traducción y las de purificación: “Las primeras, por medio de la ‘traducción’ crean combinaciones entre distintos tipos de seres, híbridos de naturaleza y cultura. Las segundas, por medio de la ‘purificación’ crean zonas ontológicas completamente distintas: la de los humanos y la de los no-humanos.” (p. 10). Nuestro esfuerzo por apartarnos de lo no-humano nos ha llevado a crearnos una zona ontológica, aunque reconociendo que de alguna u otra manera necesitamos tratar con la otra, eventualmente debemos transitarla, pero la división persiste por un motivo: la paz civil.

Analizando *El Leviatán* de Hobbes, Latour (1993) nos indica que uno de los mayores peligros para la paz civil es la creencia en cuerpos inmateriales como espíritus, fantasmas o almas. En ese sentido, el Leviatán se erige a partir del sacrificio de la materia viva en pro de una materia inerte y mecánica, las cosas, como meras cosas, *aparecen*. La razón se vuelve la facultad por excelencia, claro, porque supuestamente permite llegar a verdades absolutas y abstractas, pero por encima de todo, porque puede abstraer. El imperio de la razón es el imperio de la abstracción de lo contingente, es decir, de la vida. Despojamos de vida y de movimiento las cosas para evitar los mitos y las fantasías, abstraemos la contingencia para ser “objetivos”, construyendo objetos delimitados para que nuestros métodos sean replicables y confiables, todo esto en nombre de la paz y de la seguridad, tanto política como científica.

Consecuentemente, la aparición del Estado, y el Derecho que lo respalda, se fundamenta en una ontología dualista: la del sujeto/objeto. Esta división atribuida, a Leibniz, al igual que una primera identificación entre sujeto y ser humano, fue replicada por Christian Wolff y, posteriormente popularizada por Immanuel Kant (Brito, 2002). Sin embargo, Kant va más allá y asume al sujeto en un sentido ontológico, refiriéndose a la sustancia que está pensando, a la consciencia o al ser (Alvarez-Nakagawa, 2024). Esta perspectiva es la que más se integró al Derecho, pues es *ese* sujeto el que es un “ser *en sí* y *por sí*, que se crea a sí mismo por un devenir voluntario” (Tamayo y Salmorán, 1995, p. 168). Acá, justamente, notamos la *autopoiesis* y su instalación en el Derecho.

Los nuevos sujetos-de-derecho confrontan esa tecnología, particularmente por ser entendidos de manera relacional. Es cierto que la justificación de la Corte Constitucional en Colombia sigue siendo la idea de una autonomía auto-realizable y una cierta concepción autopoietica de la Naturaleza. Alain Pottage (2004) escribe en *Why Nature Has No Rights* un enfoque profundamente crítico a muchos de los desarrollos que acá hemos presentado. Me interesa presentar sus argumentos y mostrar cómo a partir de ellos Podemos construir mejores protagonistas de las historias del Derecho.

Su principal crítica parte de la concepción Gaia como un sistema autopoietico y de cómo el discurso ha provocado entender a la Naturaleza en un constante proceso de devenir y de tomar forma. Esto, provoca que se vuelva justificable su apropiación en la medida en que se asume que se regenerará. En ese sentido, si el Derecho adscribe personalidad jurídica o derechos a entidades

naturales, se suele hacer bajo esa misma premisa, de que es posible articular o suspender las tensiones que subyacen los procesos de apropiación al crear categorías confusas que dificulta la protección que tanto tienen en mente. Menciona dos casos en particular, el reconocimiento del río Te Awa Tupua como sujeto de Derechos y el proyecto Tiputini, en Ecuador, que buscaba crear bonos de carbono con los bosques que protegía (Pottage, 2024). En los dos casos, este ejercicio termina mal.

De acuerdo con Pottage (2024), el caso de Te Awa Tupua representa otra estrategia de violencia colonial que al poner los “Derechos del río” por encima de los de la comunidad Maori – quien en principio lo representa–, permite negarles derechos y autonomía en su territorio. A esto le podemos sumar el hecho de que el mismo río podía ser demandado, ya que su calidad era de plena *persona* (Parlamento de Nueva Zelanda, 2017), y por tanto tenía los deberes y derechos, inclusive, podía ser declarado responsable por los daños que causara. En el caso de Tiputini, en Ecuador, terminó siendo un caso de neo-extractivismo, donde los bosques destinados a la compensación ambiental retoman control del territorio y del trabajo, sustituyendo las ecologías locales y las prácticas agrícolas tradicionales con plantaciones que se gestionan únicamente como respaldo para la producción industrial en el Norte.

En últimas, el problema para Pottage (2024) es que estos nuevos sujetos terminan creándose en un panorama que responde a modelos capitalistas, de extractivismo y neocolonialismo. Por tanto, el ejercicio de otorgar derechos a la Naturaleza termina siendo contraproducente, en mayor o menor medida, cuando lo analizamos de una manera más amplia. Alvarez-Nakagawa (2024) también lo criticará al tildarlo de antropocentrista al querer equiparar a la Naturaleza a nosotros. De alguna u otra manera, explica, el sujeto-de-derecho paradigmático sigue siendo el ser humano, y una aplicación acrítica de este concepto a la Naturaleza producirá perversidades. Cuestiones como la individualidad del sujeto hace que las cortes en India reconozcan a ríos, montañas y glaciares como “entidades vivientes” con determinaciones delimitadas; o la autonomía, provoca que existan representantes de esos nuevos sujetos-de-derecho que terminan siendo seres humanos, provocando que sus intereses estén por encima de los de la Naturaleza.

En Pottage (2024) y en Alvarez-Nakagawa (2024) encontramos una crítica que nos permite formular mejor a los nuevos protagonistas. En mi opinión, el mejor ejemplo lo vemos en el caso del Río Atrato. En este caso, los sujetos que protagonizan la sentencia T-622/16 son múltiples y colegiados: por un lado, las comunidades étnicas cuyos derechos fundamentales a la vida, a la salud, al agua, a la seguridad alimentaria, al medio ambiente sano, a la cultura y al territorio fueron declarados vulnerados; por otro lado, el Río Atrato, su cuenca y sus afluentes, quienes son constituidos desde ese momento como una entidad sujeto de derechos a la protección, conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las comunidades étnicas.

En este caso, el reconocimiento de derechos no se hace de una manera acrítica, buscando constituir una individualidad específica y delimitada. Si bien es cierto que indica concretamente al río, su cuenca y sus afluentes, también es cierto que su constitución sucede en términos relacionales

con los derechos de las comunidades étnicas da a entender que las comunidades devienen-con el Río. La sentencia da cuenta de la compenetración entre el Río y las comunidades étnicas por medio del concepto de derechos bioculturales, donde se “[reconoce] el vínculo e interrelación que existe entre cultura y naturaleza” (Corte Constitucional, T-622/16, consideración 9.30.2) y se permite “adoptar políticas públicas integrales sobre conservación, preservación y compensación que tomen en cuenta la interdependencia entre la diversidad biológica y cultural.” (Corte Constitucional, T-622/16, consideración 9.30.3). Es cierto que podría ser más preciso, pero el concepto de interdependencia podemos tomarlo como un sinónimo de *simpoiesis*.

Adicionalmente, considero que esta *simpoiesis* también se expresa en tanto la Corte termina por: establecer una representación compartida del río entre el Gobierno Nacional y las comunidades étnicas. Es cierto que caemos en la crítica que hace Alvarez-Nakagawa (2024) de hacer uso de mecanismos prácticamente infantilizantes y antropomorfizantes, ¿pero no es también cierto que los matices y exigencias que impone la sentencia a la hora de realizar dicha representación implica una instancia simpoiética? Los esfuerzos de aislar la naturaleza de nosotros no son tan efectivos, este paradigma de la conservación que constituyó las zonas de reserva no rindió los frutos esperados.

En efecto, cuando a las comunidades que llevan siglos siendo-con la naturaleza se les reconoce y garantiza esta posibilidad, la preservación se da en mejores condiciones, basta ver el caso de los resguardos indígenas en la Amazonía y cómo evitan, mejor que las zonas de reserva, la deforestación. Claro, es imposible afirmar esto de manera general y absoluta, hay casos donde los intereses humanos priman, donde hay extractivismo, pero no se trata de encontrar una forma absoluta y general, sino de lograr que sigamos deviniendo-con. Aislar a la naturaleza no es salir del paradigma de la modernidad. Necesitamos un protagonista con el cual interactuar, no uno que relegamos tras bambalinas y que mencionamos tangencialmente. Esto, es un esfuerzo capitalista.

### **3.3. Ante el capitalismo: emparentarse con lo otro**

Como ya habíamos visto, el fenómeno del capitalismo es una tecnología de la soledad/nihilidad en tanto nos lleva a extrañarnos de otros seres humanos, el trabajo, la naturaleza y nuestra capacidad de producir. El Derecho, cuando tiene instalado esta tecnología puede contribuir a la alienación y al enajenamiento de las personas. En la teoría marxista, el Derecho opera como un medio de dominación que está a disposición de la burguesía para mantener las dinámicas por medio de las cuales se mantiene al proletariado en su condición de subyugación. Esto dio origen a las corrientes marxistas, y posteriormente, post-humanistas y post-capitalistas del Derecho que buscan afrontar eso. Acá vemos como hay esfuerzos por la desinstalación de la enajenación en distintas esferas.

En términos de enajenación del trabajador, considero que la legislación laboral colombiana, y en general, todo el ordenamiento jurídico, se ha construido para lograr su protección. La corriente garantista de Luigi Ferrajoli ha sido particularmente apropiada en Colombia, con principios como el *in dubio pro-operario* y favorabilidad, así como la figura de la tutela, el derecho fundamental al



mínimo vital y móvil y al trabajo; el derecho laboral colombiano es particularmente garantista en tanto logra constituirse como una garantía de limitación del poder del empleador (Moreno, 2007; Diazgranados, 2018; Barona, 2010). Núñez (2016) es enfática en mostrar cómo los orígenes del Derecho Laboral en Colombia bebieron de “las corrientes antiformalistas, el materialismo dialéctico y su expresión en el derecho soviético, el constitucionalismo social francés y el laboralismo inglés.” (p. 123), todas estas que buscaron luchar, de alguna manera u otra, por que el trabajador no se viera alienado por causa de su empleador. Este esfuerzo también debe enmarcarse en cómo el Derecho busca asegurar la posibilidad de emparentarse con la Naturaleza misma.

Mencionamos anteriormente los distintos instrumentos internacionales que surgieron en la primera ola de ecología, como el Protocolo de Kioto o la Declaración de Estocolmo, estos fueron ratificados por Colombia eventualmente. Pero la Constitución de 1991 es considerada como una Constitución “Ecológica” y “Verde”, gracias a las normas constitucionales que protegen directa o indirectamente al medio ambiente (Consejo de Estado, Sala de Consulta y Servicio Civil, 11001-03-06-000-2014-00248-00 (2233), 2014). Es cierto que en muchos aspectos se ha quedado corta, la minería ilegal plaga al territorio, al igual que la deforestación o los monocultivos que atentan contra el bienestar del suelo, sin olvidar tampoco la ganadería intensiva y otras prácticas agroalimentarias que no se ajustan mucho con la protección del medio ambiente. Pero hay trecho recorrido, conceptos como la justicia ambiental han sido integrados al ordenamiento jurídico (T-704/16; T-163/24), la existencia de punibles ambientales (Ley 2111 de 2021), como la jurisprudencia que confiere derechos y calidad de sujeto de derechos a entidades naturales, son esperanzadores en nuestro proceso de emparentarnos con la naturaleza.

Siguiendo con el caso de la sentencia del Río Atrato, considero que el reconocerle calidad de sujeto de derechos es una manera en que logramos emparentarnos con seres y fenómenos. Que sea un nuevo sujeto implica que hay una posibilidad consolidada de interacción, creo que la sentencia lo que hace, por encima de todo, es corresponder la línea del río y de todos los seres, humanos o no, que lo habitan. El Derecho, por medio del juez, logró que Gobierno nacional se sentara con las comunidades, que conociera el río, que participara de sus dinámicas, que identificara nuevos seres y se encontrara. En esto es que desinstalamos las tecnologías de la soledad, en propiciar la interacción, en dar un empujón hacia la creación compenetrada. Esto es particularmente verdadero en el caso del Atrato y muchos otros pueden verificarse.

En efecto, esto lo veo ejemplificado en que cada una de las 13 órdenes de la sentencia va acompañada de la obligación estatal de sentarse con las comunidades, de visitar y recorrer el río y empezar a gestionar planes de acción para lograr el cumplimiento de estas. Quisiera mencionar el Plan de Acción para la Descontaminación del Río Atrato “Atrato soy yo”, solo el nombre es una belleza. “Atrato soy yo”, no es para dar a entender que hay que *borrar* al Atrato, sino que justamente uno *es* su familia, uno *es* con lo que está emparentado. Decir “Atrato soy yo” en este contexto es indicar cómo la descontaminación también es una cuestión que afecta, no desde una unidad autopoietica sino desde una simpoiesis consolidada. El Río es el mejor ejemplo de eso, lo que sucede arriba, repercute abajo. El Río es un símbolo del sempiterno cambio, entre las

discusiones en el caso neozelandés de Te Awa Tupua se preguntaron mucho eso: ¿qué es el río? En el caso del Atrato, los chocoanos contestaron: el río somos nosotros.

Así, en su Plan de Acción se determinó que:

En el año 2040 el Río Atrato y sus afluentes serán vivos, dinámicos, disponibles y fluirán en libertad; su territorio próspero, etno-desarrollado y sostenible; con su gente gozando de una vida digna con identidad cultural y en paz. Todos ellos con sus derechos restituidos. (Ministerio del Medio Ambiente y de Desarrollo Sostenible, 2019, p. 7).

Esto nos muestra cómo no se trata de simplemente afirmar que el Río y las comunidades son uno, sino de dar cuenta de que la vida del Río es la posibilidad de la vida de las comunidades. Es un caso del devenir-con, del ser-con, de la simpoiesis, y el Derecho propició esto. Evidentemente hay falencias, errores y desplantes. Por ejemplo, los guardianes del río están cargados desproporcionalmente, su labor no es paga y el trato con los funcionarios públicos no fácil (Espinosa, 2023). Pero a diferencia de los casos mencionados por Alvarez-Nakagawa (2024) y Pottage (2024), la implementación de la sentencia ha permitido que se vuelva a reconstituir el tejido social, la confianza en el Estado y el Derecho, es cierto que el incumplimiento de la sentencia es severo en cierta medida, pero se ha abierto paso (Espinosa, 2023).

El paradigma emergente *Earth System Law* también es un caso excepcional de formas en que buscamos emparentarnos con lo otro, y particularmente, con la naturaleza. Su propósito es sobrepasar las limitaciones del derecho ambiental y proponer una agenda jurídica para armonizar los aspectos del sistema de gobernanza planetaria en el marco del Antropoceno (Kotzé y Kim, 2019). *Earth System Law* busca descentralizar al ser humano, un gran esfuerzo para que nos podamos emparentar con los otros seres vivos. Para este paradigma, hay dos limitaciones en el Derecho ambiental y el Derecho ecológico; el primero se centra demasiado en permitir que los seres humanos tengan derecho a un ambiente limpio y convierten a la naturaleza en objetos de propiedad; el segundo propende por alcanzar un estado de cosas pre-humano que es imposible, buscando proteger el medio ambiente a través de figuras como las zonas de protección o de reserva (Kotzé y Kim 2019). Esto no parece ser suficiente.

En efecto, podemos encasillar la sentencia del Río Atrato en un híbrido, pues por un lado busca proteger el derecho de las comunidades, así como por medio del reconocimiento del Río como sujeto de derechos, también deja atrás la noción de zona de reserva. En el caso del Amazonas, es interesante notar cómo los territorios indígenas pueden llegar a tener hasta menores índices de deforestación que las zonas de protección o de reserva (Finer y Mamani, 2023). Creo que esto da cuenta de que devenimos-con la naturaleza, y los esfuerzos por alcanzar un estado exento de injerencia humana en la naturaleza es imposible, y además, no es necesario para asegurar su protección. Por eso, en el Derecho de la Tierra (Earth Law), el foco es la Tierra misma, entendida como un sistema dominado primordialmente por los seres humanos y donde se rechaza el dualismo sociedad/naturaleza (Young y Steffen, 2019), pero como muestra Petersmann (2021), estas perspectivas se siguen alineando con nociones autopoiéticas de la naturaleza, que de alguna u otra manera, la enajenan de nosotros.

Es curioso que Petersmann (2021) muestra seguidamente que las nociones simpoiéticas están puestas de presente, la noción de Young y Steffen (2019) de que la tierra es un sistema socio-ecológico lo muestra. Pero las pretensiones universalistas son una manifestación también de una concepción autopoietica y holística de la Tierra y la naturaleza, de esto, ya sabemos, debemos desconfiar. No podemos emparentarnos con lo otro si todavía esperamos emparentarnos con *todo*, esto no es posible, y parte de un Derecho que se logre pensar en esos términos es saber lo obvio: no podemos tener leyes y normas que prevean todo, y mucho menos todo lo que suceda en la naturaleza. Pero es cierto que casos como las Constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), reconocidas ampliamente por su comprensión de la naturaleza, como un sujeto, así como la inclusión de expresiones y cosmovisiones indígenas dan cabida a contar mejores historias y a una posibilidad mayor de emparentarse con lo otro cuando comparten garantías por medio del Derecho.

Por ejemplo, el reconocimiento a múltiples lenguas indígenas como oficiales, Bolivia (Artículo 5, 2009) logra una continuidad al contar historias jurídicas desde otras maneras de enunciarse. El artículo 71 de la Constitución de Ecuador afirma el derecho a la naturaleza de que se respete su existencia, mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos. Lo que yo veo en ambos casos es que el Derecho, como narrador de historias, se le faculta a que cuente *esas* historias, las de la naturaleza y sus ciclos vitales, las de las cosmogonías indígenas, por nombrar algunas. Emparentarse con lo otro se da justamente a través de la posibilidad de que ese *otro* tenga garantías para enunciarse, para narrarse y continuar existiendo en su contingencia.

Esto no significa que todo esfuerzo enmarcado en estos propósitos sea bueno o que sea suficiente, he querido mostrar justamente que todavía hay que quedarnos con el problema, pero que los errores que han cometido otros ordenamientos jurídicos y otros pueblos nos debe inspirar a seguir creando-con ellos. Así, considero que aquí podemos ver el ejercicio del eterno retorno, cuando nosotros volvemos a las cosas y a todas las historias que hemos contado para compostarlas y crear nuevo suelo para otras historias. La autopoiesis con que se narró durante los finales del siglo XX y los comienzos del XXI no es un enemigo, simplemente fue un medio de contar una historia que creíamos que nos ayudaba a transformar y a pervivir. Hoy vemos que su crítica, es decir, su compostaje, facilita que el Derecho y todos los discursos que de alguna u otra manera son SF, permitan cosmopolíticas más vivibles.

En conclusión, el Derecho se presenta como una interfaz y como un gestor de interfaces a la hora de reconstituir los lazos que nos conectan, los nudos que nos sostienen. En una oportunidad que tuve de ir y dialogar con los guardianes del río, expresaron cómo la noticia cambió mucho el pensamiento y el panorama, a pesar del incumplimiento y las dificultades burocráticas, esta es una historia que nos muestra que es posible continuar, seguir deviniendo-con. Los tentáculos del Derecho, con sus derechos bioculturales, nuevos sujetos de derecho, garantías, funciones ecológicas y sociales de instituciones, nos pueden conmover y compeler a extender nuestros tentáculos, a corresponder las líneas de otros seres vivos, humanos y no-humanos. De pequeñez

en pequeñez, vemos que en la camada en que hemos nacido tenemos muchos familiares extraños<sup>26</sup>. Quisiera revisar cómo por medio de estos esfuerzos, recuperamos lo terreno.

### 3.4. Ante la información: reclamar lo terreno

Cuando revisamos el paradigma de la información como una tecnología de la soledad, vimos que Byung-Chul Han (2021) retoma a Arendt y a Heidegger para presentar las *cosas* como elementos de la realidad que sostienen la existencia humana, que juegan como un peso que nos permite mantenernos en el plano terreno. En efecto, esta perspectiva se anuda perfectamente con la de Ingold (2015) y la de Haraway (2016), las cosas se compenentran con nosotros para mantenernos en este plano, pero estos dos nos muestran cómo no solo sostienen la existencia humana sino, en general, toda existencia viva. Ahora, Han (2021) es enfático en mostrar que las cosas permiten los hechos, y, por tanto, la verdad. Yo me aventuraría a decir que esto también se da en la dialéctica cuando afirmamos que la verdad es una experiencia que se atraviesa al dialogar con un texto, que puede, precisamente, ser una cosa. En estos sentidos es que reclamamos lo terreno por medio del Derecho, no tanto como objetos de apropiación, sino reconociendo su autonomía y agencia en esos términos.

La posibilidad que ofrece el Derecho de producir marcos de garantías que estén afinados a las experiencias de la comunidad que protege es esencial porque en ello se hallan las cosas que constituyen mundo. El esfuerzo que debemos hacer por reclamar lo terreno se ve en, por ejemplo, *El Parlamento de las Cosas*, donde abandonamos las nociones puristas de sujeto y objeto en pro de hibridarlas y permitirles ser representadas (porque ya lo están siendo) en su calidad de cuasi-objetos y cuasi-sujetos. En ese sentido, hay una reclamación de lo terreno cuando la sentencia del Río Atrato convierte a una entidad tan enigmática como el río en un sujeto: nos muestra que lo que hace un sujeto a un sujeto no es que tenga consciencia, sino que tiene capacidad de responder, de narrar, de contar historias. Como diría Haraway (2016), esta es la *response-ability*, esto es lo que permite contar mejores historias, porque ya el único hacedor de historia no es el ser humano.

En esa medida, cuando reconocemos la vocación narrativa e interactiva de las cosas, nos permitimos ver cómo estas trazan historias y experiencias. En esto radica la disolución entre naturaleza y cultura, porque los animales, al hacer parte de la naturaleza, son reducidos a cosas también. *El Parlamento de las Cosas* supone la posibilidad que las cosas narren-con nosotros, esto lo muestra Haraway (2016) cuando cuenta las historias que son narradas desde las palomas, quienes también han colonizado al mundo con nosotros (para bien y para mal), los perros, que ella denomina “especies de compañía”, y las ovejas Navajo-Churro, quienes fueron exterminadas junto con los indígenas Navajo que veían en ellas compañeras significativas, y que posteriormente pudieron rescatar. Estas “cosas” nos ayudan a reclamar lo terreno porque cuentan historias, interpretan, dialogan con nosotros.

---

<sup>26</sup> Haraway diría *queer*

También es cierto, como indica Alix (2023), que ciertas cosmogonías pueden incluso ir más allá de realizar ficciones legales que otorgan calidad de sujeto y reconocen, ontológicamente, la calidad de sujetos a entidades como ríos y árboles. Estas perspectiva, afirma, pueden alimentar un derecho postcolonial y post-capitalista, justamente en la medida en que nos lleva a entender a las cosas como entidades vivas, no solamente como números, códigos o precios, ni como objetos inertes apropiables, o ficciones elucubradas por un juez esquizofrénico. En este mundo de narraciones sí existen los hechos, no solo la información. Estos relatos nos unen, figurativa y pragmáticamente al mundo porque para escuchar esas historias, tenemos que ver el río, o hablar con alguien, o leer la sentencia. Leer la sentencia, ¡cuán importante!

El Derecho, sin lugar a dudas, puede ser víctima del paradigma de la información. Los jueces pueden volverse mecánicos y simplemente ver sus casos como los vería un algoritmo, reducir los hechos a meros datos. En cierta medida esto es inevitable, por eso sigue siendo una tecnología que no podremos desinstalar por completo. Pero sentencias como la del Río Atrato nos recuerda que el juez narra historias, historias de supervivencia, de posibilidad, son ficciones que alientan y que inspiran a comunidades enteras. Incluso cuando fallan, como es el caso de Te Awa Tupua, su historia persiste y nos inspira a nosotros a pensarnos mejores formas de contar la historia de los ríos, así como la jurisprudencia de la India nos insta a pensar mejor las historias de los glaciares y las montañas. Estos no son meros datos, son historias enteras.

En efecto, un juez no toma decisiones con base en datos sino con base en historias. Las partes presentan sus hechos y sus pretensiones, junto con las pruebas que los respaldan, no bajo un paradigma informático sino uno hermenéutico. La labor del juez es ponderar y reconstruir una historia con ambas perspectivas, pero también con las historias ya contadas por otros jueces, otros instrumentos internacionales, otras normatividades. En la T-622/16 relata las historias de la Comunidad Indígena Sawhoyamaya y la Xákmok Kásek en Paraguay y la del Pueblo Saramaka en Surinam, sí son jurisprudencia, sí se cuentan instrumentalmente para apoyar el argumento, pero siguen siendo narraciones porque cambian la realidad. Así, hoy ya no se puede hablar de derechos bioculturales sin hablar de esas comunidades, no se habla de derechos de la naturaleza sin los ríos Te Awa Tupua o el Atrato.

En este respecto, Paul Ricoeur (1986) escribirá: “el relato construye el carácter duradero de un personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” (p. 344). La cita nos muestra que la narración construye la identidad, cuando expandimos nuestros hilos narrativos y los anudamos con los de otros (incluyendo las cosas), encontramos la posibilidad de experimentar la verdad: somos híbridos en este plano terrenal y contingente. Las historias de los demás se anudan a nosotros y nos permiten ser, un dato o un número no lograrían eso. La historia del Atrato no puede contarse sin la de todas las entidades no-humanas que le antecedieron, y agradezco que Alvarez-Nakagawa (2024) y Pottage (2024) fueron lo suficientemente humildes para aseverar que sus críticas respondían a casos particulares, y que mucho puede hacerse. Así también reclamamos lo terreno, dialogando con los que desde el respeto critican nuestras perspectivas, así también nos anudamos, pero justamente mostrando la contingencia y las limitaciones de nuestro quehacer.

Parte de reclamar lo terreno es poder abandonar pretensiones universalistas. Petersmann (2021) trae atención a que es necesario ser críticos respecto de cómo el paradigma de *Earth System Law*, parte de premisas autopoiéticas de la naturaleza y tiene pretensiones de organizar en un solo ordenamiento jurídico todas las interacciones jurídicas que se pueden dar entre la naturaleza y lo vivo. Pero como ya vimos, lo vivo no funciona así. Ubicar a la naturaleza como un gran marco que nos engloba a todos es una forma de perderla de vista, de ponerla como un mero décor. No se trata entonces de lograr un escenario lo suficientemente amplio, pues esto implica el establecimiento de límites claros, lo vivo, al darse simpoiéticamente, se da de manera contingente y local. De eso no se deriva que no esté vinculado o que no podamos trazar largas historias y líneas, pero no es que todo esté conectado con todo, sino que todo está conectado con *algo*. Reclamar lo terreno es reclamar lo contingente, no dejarnos llevar por lo abstracto de los datos, sino acercarnos a lo dado. No es buscar establecer todo en términos de causa y efecto, sino de lograr seguir los hilos terrestres que se anudan para dar esa vida simbiótica.

Todo este apartado quiso revisar la forma en que podríamos pensarnos una filosofía legal en el Chthuluceno que reconozca el potencial simpoiético y tentacular del Derecho. En ese sentido, necesitábamos revisar cómo puede el Derecho hacer frente a las tecnologías de la soledad/nihilidad, pues así es como podemos hacer cosmopolíticas más vivibles. Considero que si hay unas características esenciales del Derecho simpoiético y tentacular son las siguientes:

- a. El Derecho tiene una función primordialmente narrativa. Esto iría en contravía a la idea de que el Derecho se preocupa por lo normativo, pero considero que es un error pensar que son incompatibles. El Derecho necesita narrar historias, realidades, necesita representar para poder exigir, para poder encaminar hacia la justicia.
- b. El Derecho no es solo una ciencia ni solo un arte, es una anudación de ambas que se construye en eso y construye al mundo a partir de eso.
- c. El Derecho no es un sistema autopoiético, no tiene la capacidad de auto-crearse. Tampoco es un sistema alopoiético, no crea exclusivamente diferencia. El Derecho es un sistema simpoiético en la medida en que sus límites espaciales y temporales no son auto-definidos, el Derecho está en constante conversación con otros sistemas, y cosas que en un momento pueden parecer ajenas a él, pueden llegar a serlo.
- d. El Derecho no debe tener por sujeto exclusivamente una noción individual o clásica. Hay muchos tipos de sujetos, y se les debe representar, nunca hemos sido exclusivos individuos, así como nada ha sido exclusivamente una cosa. De esto no se deriva que se tenga que proteger todo de la misma manera, todo lo contrario, es necesario pensarse en más bien proteger las interacciones y los encuentros. El centro del Derecho debe ser la interacción, las líneas que se encuentran, los tentáculos que se unen, los nudos que se ajustan.
- e. Esas interacciones pueden ser de muchas clases, no todo nudo es bueno. Por eso, el Derecho debe enfocarse en tener un ojo más refinado para el análisis del encuentro, y no solamente preocuparse por definir al sujeto o al objeto, su interés debe estar en poder asegurar maneras

de pervivir, de existir-con, de devenir-con y de hacer-con los otros. El Derecho debe empaparse de las ecologías afectivas.

- f. El Derecho debe comprometerse con la contingencia, la seguridad jurídica no debe estar en tener normas pre-establecidas para todo, sino en mostrar que el proceso para dirimir conflictos es una cuestión creativa y que compete a todas las partes. El Derecho no debe propender por la universalidad, sino asumir la forma en que puede proteger la contingencia de la interacción.
- g. El Derecho debe facilitar la multiplicidad de narraciones. El Derecho no puede imponer una narrativa de vida, sino que debe proteger las narrativas de vida que permitan el vivir-con, la simpoiesis. No desde una perspectiva de optimización, sino una donde se cultive la habilidad de responder al otro, donde se proteja los encuentros y las narraciones que de él derivan.

#### **4. El tejido: recortes conclusivos**

Lo más duro es concluir. El primer apartado fue la trama y el segundo la urdimbre, para los conocedores, sabrán que esto es un guiño a Florencia Mora. Si tomo distancia de lo escrito, que, en principio, eso es lo que hace una conclusión, me encuentro con un tejido bastante estrambótico. Usé muchos hilos, de muchos materiales y de muchos colores. En esto encuentro mucha felicidad. Quise partir de una premisa sencilla: todo lo todo lo que es, interactúa, y, por tanto, todo está vivo. Esa interacción se da en la búsqueda de vínculo con lo otro para poder aferrarse. A partir de esa idea tomada de Ingold, la contrasté con el trabajo de Haraway para mantener una propuesta concreta: necesitamos crear-con, ser simpoiéticos. Y, particularmente, el Derecho necesita empaparse de estas ideas para contar mejores historias. Mi propósito fue mostrar que es posible pensarse una filosofía legal en el Chthuluceno.

A sabiendas de que nada que esté vivo es por sí mismo, igual quise indagar sobre por qué en nuestra era hay tantas ideas que dan a entender, en mayor o menor proporción, eso. Las llamé tecnologías de la soledad porque al instalarse en nuestro pensar y actuar, así como en las instituciones y medios, nos ofrecen una comprensión del mundo y de lo vivo como algo desconectado. Fueron tres en las que quise indagar: el concepto de autopoiesis, como aquello que es auto-creado y autogestionado; el fenómeno del capitalismo, como una tecnología que nos hace comprender el mundo, la naturaleza y el ser humano de una manera extrañada y ajena; y el paradigma de la información, que no es capaz de informarnos sobre la realidad, sino de deformarla, de volver imposible cualquier experiencia de verdad. Para mí, como todo esto impide la anudación y la compenetración, no solo son tecnologías de la soledad, sino también de la nihilidad porque niegan la vida.

En esa medida, al ser tecnologías de la nihilidad, considero que la manera de desinstalarlas es la misma forma en que tratamos el nihilismo. Tenemos que asumir que no hay un fundamento originario, y en eso hay que apropiarse de la posibilidad de crear-con para así afirmar la vida. Por eso, para afrontar cada tecnología, propongo: rescatar la simpoiesis, es decir, crear-con, no la auto-creación —no existe tal cosa—; tenemos que emparentarnos con el mundo, lo vivo, lo humano y lo no-humano; y retomar las narraciones y los hechos en lugar de los datos. Un argumento subyace a todo esto: siempre hemos hecho todo esto, los esfuerzos ejecutados por medio de las tecnologías de la soledad existen, pero son imperfectos, no ha existido hasta ahora el primer ser vivo que esté

absolutamente desprovisto de conexión. Entonces, es más un proceso de re-interpretación, de contar la historia de otra manera, de hacer hermenéutica y, para ello, no hay mejor medio que el Derecho.

El segundo apartado emparentó las teorías de Haraway, Ingold y Latour con el Derecho. No soy ni el primero ni el último en hacerlo. Mi propuesta consistió en tomar esas tecnologías identificadas y mostrar cómo el Derecho ha contribuido a desinstalarlas, con sus limitaciones, pero de alguna u otra manera ha hecho algo en pro de eso. Frente al concepto de autopoiesis, la crítica al Derecho ha permitido que empiece a flaquear el paradigma donde el Derecho es un sistema autopoietico, así como ha sido necesario criticar la noción de sujeto y de medio ambiente para que no lo interprete de forma afín a la autopoiesis. Los sujetos no se crean a sí mismos y la tierra no es autopoietica.

Al tratar el fenómeno del capitalismo, el Derecho tiene la capacidad de proteger a sus sujetos y a sus cosas de la alienación, por medio de las garantías que podemos ver consignadas. Por ejemplo, en el Derecho laboral, vemos que hay posibilidad de evitar la enajenación y el extrañamiento. Es posible que el sujeto se re-encuentre. Finalmente, respecto del paradigma de la información, la tarea inherentemente hermenéutica de los operadores jurídicos da cuenta de cómo es posible rescatar la narratividad y no quedarnos solo con "datos".

El Derecho puede contar mejores historias si tiene mejores protagonistas. Esto implica que haya más sujetos, que sus historias y narraciones se cuenten. Hay casos donde el Derecho no ha sido útil, donde ha negado la vida, pero en esos casos hay que compostar. Por eso hay que compostar el concepto de sujeto de derecho y permitir que se hibride, que se ensucie, que vuelva a la tierra. Mucho queda por decir, y creo que el Derecho puede ayudarnos a seguir con el problema, esto es, a seguir viviendo, a seguir siendo.

El Derecho afirma la vida cuando se le permite y se le reconoce su movimiento y la forma en que interpreta una diversidad de textos, no solamente los jurídicos. El Derecho crea en su movimiento y crea-con otros discursos, otras herramientas, técnicas y artes. Podemos creer en que hay que superar el Derecho, pero como ya sabemos y nos mostró Nietzsche, tenemos que volver, considerar la forma en que se ha construido, hacerle su genealogía, encontrarnos en esa ausencia de origen y saber que ha sido justamente eso lo que nos ha llevado hasta este momento, para bien y para mal.

Creo que de aquí en adelante la tarea es profundizar y trazar todavía más profundamente los hilos, líneas y tentáculos del Derecho. Hacer genealogías, arqueologías y juegos de hilo, así podríamos deshacer relacionamente el problema, y aunque surjan más, y aunque a veces el enredo se sienta imposible de arreglar, no olvidemos que no lo hacemos solos. Más trabajos sobre la vocación simpoietica y tentacular del Derecho vienen al caso. Hibridar la ciencia jurídica con las artes y otras disciplinas nos permitirá contar mejores historias.

## Referencias

Adriaans, P. (2024). *Information*. En E. N. Zalta y U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/information/>



- Alberti, F. B. (2019). *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*. Oxford University Press, USA.
- Alix, L. L. (2023). A post-humanist and anti-capitalist understanding of the rights of nature (with a coda about the commons). *Oñati Socio-legal Series*, 13(3), 1003-1035. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1386>
- Alvarez-Nakagawa, A. (2024). Who is the subject of (non) human rights. En A. Alvarez-Nakagawa y C. Douzinas (Eds.). *Non Human Rights: Critical Perspectives*. Elgar.
- Apel, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso* (N. Smilg, Trad.). Paidós
- Arendt, H. (1950). *¿Qué es la política?* Partido de Revolución Democrática.
- Arendt, H. (1951). *Los Orígenes del Totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Titivillus (Obra original publicada en 1951).
- Arendt, H. (2009). *La Condición Humana* (R. Gil, Trad.). Paidós (Obra original publicada en 1993).
- Bagnall, G. (1996). *Law as Art*. Routledge
- Balapashev, B., Tursynbayeva, A., & Zhangaliyeva, A. (2023). The actualization of loneliness in modern philosophy. *Trans/Form/Ação*, 46(4), 25-42. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p25>
- Ball, M. (1977). Review of *The Legal Imagination* by James B. White. *University of Chicago Law Review*, 44(3), 681-694.
- Barona, R. (2010). Principios del derecho laboral en el sistema jurídico colombiano. *Criterio Jurídico Garantista* 2(2), 252-264.
- Bartles, J.A. (2021). Byung-Chul Han's Negativity; or, Restoring Beauty and Rage in Excessively Positive Times. *CR: The New Centennial Review* 21(3), 55-80. <https://muse.jhu.edu/article/856147>.
- Brito, A. G. (2002). Los orígenes de la noción de sujeto de derecho. *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, 24. <https://doi.org/10.4067/s0716-54552002002400007>
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Congreso de la República de Colombia. (2021). Ley 2111 de 2021
- Congreso de la República de Colombia. (2023). Proyecto de Ley No. 038 de 2023.
- Consejo de Estado, Sala de Consulta y Servicio Civil. (2014). Sentencia 11001-03-06-000-2014-00248-00 (2233).
- Constitución de la República de Ecuador [C.P.]. (20 de octubre de 2008). [https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf)
- Constitución Política del Estado de Bolivia [C.P.]. (7 de febrero de 2009). [https://www.oas.org/dil/esp/constitucion\\_bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf)
- Corte Constitucional. (2010). Sentencia T-622 de 10.

- Corte Constitucional. (2011). Sentencia C-623 de 2011.
- Corte Constitucional. (2016). Sentencia T-704 de 2016.
- Corte Constitucional. (2020). Sentencia SU-016 de 2020.
- Corte Constitucional. (2024). Sentencia T-163 de 2024.
- Corte Suprema de Justicia. (2018). STC 4360-2018
- Costache, A. (2023). On solitude and loneliness in hermeneutical philosophy. *Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy*, V(1), 130-149. <https://philarchive.org/rec/COSOSA>
- Crutzen, P.J. (2006). *The “Anthropocene”*. En: Ehlers, E., Krafft, T. (eds) *Earth System Science in the Anthropocene*. Springer. [https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2\\_3](https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3)
- Diazgranados-Quimbaya, L. A. (2018). Aplicabilidad de los principios en el nuevo Derecho Laboral. En L. A. Diazgranados-Quimbaya, L. F. Vallecilla-Baena, C. M. Diazgranados-Quimbaya, S. Gómez-Escobar, J. D. Montenegro-Timón & J. E. Almanza-Junco. (pp. 15-25). Bogotá: Editorial Universidad Católica de Colombia Disponible en: <https://hdl.handle.net/10983/23053>
- Douzinas, C. (1999). Prosopon and Antiprosopon: Prolegomena for a Legal Iconology. En C. Douzinas y L. Nead (Eds.) *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law*.
- Douzinas, C. y Nead, L. (1999). Introduction. En C. Douzinas y L. Nead (Eds.) *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law*.
- Epstein, B. (2024). Social Ontology. En E. Zalta y U. Noderlman (Eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/social-ontology/>
- Espinosa, J.D. (2023). *Valoración del proceso de implementación de la sentencia T-622 de 2016 que declara al río Atrato como sujeto de derechos* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional.
- Esteban-Guitart, M. (2014). Technologies of Self/Subjectivity. En *Springer eBooks* (pp. 1930-1933). [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5583-7\\_551](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5583-7_551)
- Finer, M and Mamani, N. (2023). Protected Areas & Indigenous Territories Effective Against Deforestation Across Amazon. MAAP. <https://www.maaproject.org/2023/protected-indigenous-amazon/>
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo* (M. Allendesalazar, Trad.). Paidós. (Obra original publicada 1990)
- Gallagher, S. (2023). A Critique of Existential Loneliness. *Topoi*, 42(5), 1165-1173. <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09896-4>

- Grimm, D. (2016, enero 8). 'Personhood' chimpanzees returned to owners, ending animal rights litigation. *Science*. <https://www.science.org/content/article/personhood-chimpanzees-returned-owners-ending-animal-rights-litigation>
- Han, B.C. (2012). *La Sociedad del Cansancio* (A. Saratxaga, Trad.). Editorial Herder
- Han, B.C. (2014). *En el Enjambre* (R. Gabas, Trad.). Editorial Herder.
- Han, B.C. (2021). *No-Cosas: Queiebras del mundo de hoy* (J. Chamorro, Trad.). Editorial Taurus
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575-599.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hatab, L. J. (1987). Nietzsche, nihilism and meaning. *The Personalist Forum*, 3(2), 91–111. University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of American Philosophy. <http://www.jstor.org/stable/20708503>
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Hustak, C., & Myers, N. (2012). Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *Differences*, 23(3), 74-118. <https://doi.org/10.1215/10407391-1892907>
- Ingold, T. (2011). Against space: place, movement, knowledge. En *Being alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Taylor & Francis US.
- Ingold, T. (2011). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Taylor & Francis Group
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. Routledge.
- Juzgado Tercero de Ejecución de Penas y Medidas De Seguridad. (2019). Sentencia 2019-00043-00-179299.
- Kannan, V. D., & Veazie, P. J. (2023). US Trends in Social Isolation, Social Engagement, and Companionship – Nationally and by Age, Sex, Race/Ethnicity, Family Income, and Work Hours, 2003–2020. *SSM - Population Health*, 21, 101331. <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2022.101331>
- Kazantzakis, N. (2006). *Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State* (O. Makrydis, Trad.). State of New York University Press.
- Margulis L. (1991). Symbiogenesis and symbiogenesis. *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*. MIT Press
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: Economía y Filosofía* (F. Rubio, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada 1968)
- Marx, K. (2013). *Capital: Volume One*. Wordsworth Editions Ltd. <https://www.hoopladigital.com/title/11396126>

- Massimi, M. (2021, 8 abril). *It's time for a robust philosophical defence of truth in science* | *Aeon Essays*. Aeon. <https://aeon.co/essays/its-time-for-a-robust-philosophical-defence-of-truth-in-science>
- Mazo, M. M., & Restrepo, J. C. R. (2022). La violencia de la positividad como mutilación ontológica un acercamiento a la filosofía de Byung-ChuL Han. *Eidos*, 37, 275-296. <https://doi.org/10.14482/eidos.37.111>
- Medina, D. (2022). La Teoría Comunicacional del Derecho: actualidad y significado en la resolución de conflictos. En D. Medina y L. Ortiz (Eds.) *Diálogo entre la Teoría Comunicacional del Derecho y otras perspectivas teóricas*. Editorial Dykinson
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press.
- Ministerio del Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2019). Plan de Acción Ambiental: Cumplimiento a la Orden Quinta – Sentencia T-622 de 2016.
- Moore, J. W. (2017). The Capitalocene Part II: accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy. *The Journal Of Peasant Studies*, 45(2), 237-279. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1272587>
- Moreno, R. (2007). El modelo garantista de Luigi Ferrajoli: Lineamientos generales. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 40(120), 825-852. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0041-86332007000300006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-86332007000300006&lng=es&tlng=es).
- Munn, N. D. (1992). The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology*, 21(1), 93–123. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521>
- Navarro, S. A. D., y Mejía, L. G. M. (2017). Recensión: Tecnologías del yo. *PAAKAT Revista de Tecnología y Sociedad*, 7(12), 1-4. <https://doi.org/10.32870/pk.a7n12.285>
- Neves, M. (1996). De la autopoiesis a la alopoiesis del Derecho. *DOXA. Cuadernos De Filosofía Del Derecho*, (19), 403–420. <https://doi.org/10.14198/DOXA1996.19.20>
- Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs* (W. Kaufmann, Trad.). Vintage Books, Random House.
- Núñez, L. (2016). El derecho laboral en Colombia: surgimiento de una perspectiva socialista local (1930-1945). *Opinión Jurídica*, 15(30), 109-126.
- Oldenburg, R. (1997). Our Vanishing Third Places. *Planning Commisioners Journal* 25, 6-10.
- Oldenburg, R. (1999). *Great good place: Cafes, coffeeshops, bookstores, bars, hair salons and other hangouts at the heart of community*. Marlowe & Company.
- Oñate y Zubía, T. (2009). Nietzsche y los griegos. *Estudios Nietzsche*, 9, 91-104.
- Ortiz, A. y Olarte-Olarte, M. (2018). Informe de investigación: juez como curador de arte.
- Parlamento de Nueva Zelanda. (2017). Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017.

- Perlman, D., & Peplau, L. A. (1981). Toward a Social Psychology of Loneliness. In R. Gilmour, & S. Duck (Eds.), *Personal Relationships: 3. Relationships in Disorder* (pp. 31-56). London: Academic Press.
- Pottage, A. (2024). Why nature has no rights. En A. Alvarez-Nakagawa y C. Douzinas (Eds.). *Non Human Rights: Critical Perspectives*. Elgar.
- Rancière, J. (2004). ¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre? (A. Piechestein y S. Ghiglione, Trads.).
- Ricoeur, P. (1986). *La identidad narrativa* (M.A. González y G. Rivera, Trads.).
- Sala Cuarta de Decisión del Tribunal Superior de Medellín. (2019). Sentencia 05001310300420190007101.
- Silva, C. O., & Parsons, M. (2020). Toward an anthropology of loneliness. *Transcultural Psychiatry*, 57(5), 613-622. <https://doi.org/10.1177/1363461520961627>
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones* (C. Rodríguez, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada 1776)
- Statista. (2021). *Loneliness Among Adults Worldwide by Country 2021*. <https://www.statista.com/statistics/1222815/loneliness-among-adults-by-country/>
- Tamayo y Salmorán, R. (1995). *El sujeto del derecho*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp55z0>
- Tercer Juzgado de Garantías de Mendoza. (2016). Sentencia Nro. 72.254/15. [https://ecojurisprudence.org/wp-content/uploads/2022/02/Argentina\\_Cecilia-the-Chimpanzee-case\\_122.pdf](https://ecojurisprudence.org/wp-content/uploads/2022/02/Argentina_Cecilia-the-Chimpanzee-case_122.pdf)
- Teubner, G. (1993). Law as an autopoietic system (A. Bankowska y R. Adler, Trads.). The European University Institute Press.
- Thompson, E. P. (1967). Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past & Present*, 38, 56–97. JSTOR
- Toribio, J. L. (2020). Nietzsche's shadow: On the origin and development of the term nihilism. *Philosophy & Social Criticism*, 47(10), 1199-1212. <https://doi.org/10.1177/0191453720975454>
- Valenzuela-Garcia, H., Lubbers, M. J., & Molina, J. L. (2021). “She’s Surrounded by Loved Ones, but Feeling Alone”: A Relational Approach to Loneliness. *Social Inclusion*, 9(4), 350-362. <https://doi.org/10.17645/si.v9i4.4585>
- Vattimo, G. (2004). Nihilism & emancipation (W. McCuaig, Trad.). Colombia University Press (Obra original publicada en 2003).
- Wacks, R. (2014). *Philosophy of Law: a very short introduction*. Oxford University Press
- Weiss, R. S. (1973). *Loneliness: The experience of emotional and social isolation*. The MIT Press.
- White, J. (1985). *The Legal Imagination*. University of Chicago Press

*WHO Commission on Social Connection.* (2023, 15 noviembre). <https://www.who.int/groups/commission-on-social-connection>

Zander, L., Celik, N., & Luft, C. (2024). Editors' Introduction: Fictions in Law, Literature, and Philosophy. *Law & Literature*, 1-9. <https://doi.org/10.1080/1535685x.2024.2354019>