

# La cuestión de la naturaleza en el pensamiento de Donna Haraway. Una lectura desde el materialismo posthumano



## Colectiva Materia

### Guadalupe Lucero

Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, Argentina.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.  
ORCID 0000-0002-3662-6510

### Noelia Billi

Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, Argentina.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.  
ORCID 0000-0003-0344-6545

### Paula Fleisner

Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, Argentina.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.  
ORCID 0000-0003-0157-2476

*Recibido: 10 de marzo de 2023. Aceptado: 6 de septiembre de 2023.*

## Resumen

Para Donna Haraway, la naturaleza es, a la vez, un *topos* (un lugar) y un *tropos* (una figura literaria). A partir de esta convergencia entre espacio y tiempo (una narrativa que emerge de la configuración del mundo que se materializa como corporalidades de trayectorias múltiples y desordenadas), Haraway medita sostenidamente acerca del deseo manifiesto por aquel “lugar común” que la naturaleza señala, e intenta reformular lo común “natural” en términos que desafían el patriarcado y el capitalismo. Si el capitalismo puede ser comprendido como el proyecto de una creciente abolición del espacio debido a la aceleración del tiempo, su intervención en torno a la espacialidad común resulta particularmente sugerente. En efecto, disputando la sensibilidad a la tradición clásica (que geometriza el espacio y hace de la naturaleza algo externo), Haraway ofrece un repertorio de herramientas para pensar la co-habitación en términos capaces de dar cuenta tanto de la relacionalidad siempre tensional (de la que surge lo que existe) como de las narrativas que tejen espacio y tiempo, mundo y relato. Para abordar estas ideas, en primer lugar, delimitaremos lo que entendemos por materialismo posthumano; en segundo lugar, mencionaremos las principales implicancias de la noción kantiana de naturaleza; y, en tercer lugar, consideraremos los aportes de Haraway a esta discusión.

**PALABRAS CLAVE:** HARAWAY. NATURALEZA. MATERIALISMO POSTHUMANO.

## The question of nature in the thought of Donna Haraway. A reading from posthuman materialism

### Abstract

Nature is, for Donna Haraway, both a *topos* (a place) and a *trope* (a literary figure). It is from this convergence of space and time (a narrative emerging from the configuration of the world that materialises as corporealities of multiple and messy trajectories) that Haraway engages in a meditation on the manifest desire for that ‘commonplace’ that nature points to, and attempts to reframe the ‘natural’ commonplace in terms that challenge patriarchy and capitalism. If capitalism can be understood as the project of an increasing abolition of space due to the acceleration of time, Haraway’s discussion of common spatiality is particularly suggestive. Indeed, contesting the sensibility of the classical tradition (which geometrisises space and renders nature external), Haraway offers a repertoire of tools for thinking co-habitation in such terms as to account for both the always tensional relationality (from which what exists emerges) and the narratives that weave space and time, world and story. To address these ideas, firstly, we will delimit what we mean by posthuman materialism; secondly, we will mention the main implications of the kantian notion of nature; and thirdly, we will consider Haraway’s contributions to this discussion.

**KEYWORDS:** HARAWAY. NATURE. POSTHUMAN MATERIALISM.

**PALAVRAS CHAVE:** HARAWAY. NATUREZA. MATERIALISMO PÓS-HUMANO.

### Introducción

El concepto de naturaleza ha sido protagonista de la historia de la filosofía desde sus comienzos. *Physis, Natura, Nature* o *Natur*, la naturaleza (bajo sus diferentes vestiduras y formas de operar) ha desempeñado un papel central en las discusiones metafísicas, ontológicas, gnoseológicas, éticas, estéticas y políticas desde los inicios de la filosofía en Occidente. En el pensamiento contemporáneo, después del colapso de la división sujeto/objeto que tuvo quizás su definición más acabada en la filosofía kantiana, surge un nuevo debate en torno a su interdependencia con el concepto de cultura. En este contexto, la reflexión de Haraway introduce una serie de novedades sobre las que quisiéramos hacer hincapié en este escrito. Haraway medita acerca de lo natural como un “lugar común” deseado, en términos que desafían tanto al patriarcado como al capitalismo. Con el objetivo de comprender los alcances de estas reflexiones, nos proponemos: en primer lugar, dar cuenta de la posición filosófica desde la que evaluaremos los aportes de Haraway, que hemos denominado “materialismo posthumano”; en segundo lugar, presentar la noción kantiana de naturaleza como contrapunto moderno de las consideraciones harawayanas; y, finalmente, analizar los aportes de Haraway al debate actual sobre la cuestión de la naturaleza.

## El materialismo posthumano como punto de partida

En este trabajo nos proponemos discutir algunas ideas de Donna Haraway a propósito del concepto de naturaleza, entendido simultáneamente como *topos* y *tropos*, en relación con un marco teórico en desarrollo que denominamos materialismo posthumano. El materialismo posthumano no es exactamente una corriente filosófica definida, con sus autores y conceptos organizadores y sus intérpretes o detractores, capaz de consolidarse como *tradición* o *dogma*. Más bien, constituye una zona conceptual metamórfica y exploratoria, un itinerario particular que trazamos sobre algunas de las teorías contemporáneas en filosofía, especialmente los así llamados nuevos materialismos y las discusiones en torno al posthumanismo crítico. Por lo tanto, antes de discutir el concepto de naturaleza tal como lo piensa Haraway, presentaremos brevemente este marco materialista posthumano para señalar la relevancia que podría tener como punto de partida.

En primer lugar, es necesario explicar cuál es la función de la palabra “materialismo” dentro del sintagma *materialismo posthumano*. Aquí, el materialismo no opera como una doctrina, es decir, no se trata de adscribir a tal o cual definición de la materia. Por el contrario, pretendemos considerarlo, siguiendo la línea de pensamiento de Adorno (1963), como un gesto filosófico antes que como una teoría o una doctrina. Es un gesto que, además, suele surgir en oposición a, o como interrupción de, otro gesto filosófico que, siguiendo también a Adorno, denominamos *idealismo*. El *gesto* idealista excede lo que conocemos como la escuela idealista en un sentido estricto. Hace referencia a una posición en filosofía que postula una trascendencia en el ámbito ontológico, un fundamento último (o primero) desde el punto de vista onto-epistemológico y una lógica de organización compartimentada y jerarquizada de lo existente, es decir, una política.

Contra el gesto idealista, el gesto materialista ha implicado siempre una fuerza desjerarquizadora, pero también un diagnóstico sobre las condiciones que hacen posible esa jerarquía en particular, cuáles son sus efectos y cómo es posible dinamizar los problemas que de ello se derivan. Históricamente, la perspectiva que ha sido jerarquizante, al menos desde el discurso filosófico, ha sido la humana, que se ha postulado a sí misma como una perspectiva privilegiada en torno a la cual el resto de las existencias cobran sentido y pueden ser *dichas*. Por lo tanto, el gesto anti idealista o materialista, en el caso del materialismo que llamamos posthumano, implica pensar el descentramiento de lo humano desde un punto de vista ontológico. Siempre se trata de una intervención *gestual* porque no apunta contra la enunciación humana, sino que busca encontrar formas de pensar el campo de acción y enunciación del saber en alerta ante esa voz unificadora: la *voz idealista* que jerarquiza lo existente. Para decirlo en términos platónicos, el idealismo es el punto de vista que, para producir diferencias, construye una trascendencia, un mundo ideal o un mundo de lo verdadero en contraposición a un mundo de lo aparente (Platón, 1993; cfr. Nietzsche, 1994: 51-52). Cuando hablamos de materialismo, el gesto que queremos pensar como interrupción de ese gesto jerarquizante implica no *elevarse sobre*, sino más bien *hundirse en* la tierra, devenir terrestre (cfr. Latour, 2021).

En segundo lugar, es necesario aclarar en qué sentido adoptamos el concepto de posthumanismo dentro del sintagma que utilizamos para designar nuestra cantera de trabajo. Más allá de las discusiones en torno al uso del concepto, que la propia Haraway decidió

abandonar tras las confusiones con el muy distinto concepto de transhumanismo (cfr. Haraway, 2019:33), nos interesa considerar un posthumanismo crítico que asuma, no la idea de una *ultrahumanidad*, sino la necesidad de plantear una filosofía alejada del principio antrópico, es decir, el principio según el cual el *hombre* ocupa un lugar excepcional, necesario o relevante en la historia de la evolución del planeta. Tal como explicita Ferrando (2013), aunque el posthumanismo y el transhumanismo surgen de la atmósfera heredada de los antihumanismos del siglo XX, en la que lo humano se presenta como una condición mutable y la tecnología se revela como un factor fundamental de esa mutabilidad, estos movimientos se diferencian precisamente en cuanto al lugar que otorgan a la humanidad. El transhumanismo opera como un hiperhumanismo excepcionalista que defiende la necesidad de mejorar la especie para superar las enfermedades, el envejecimiento, la muerte y el confinamiento en el planeta Tierra. En términos generales, se trata de un bioelitismo (al privilegiar un tipo de vida humana sobre otros posibles dando por sentado que esta, la vida humana, es la forma más evolucionada) y se fundamenta en una lectura particular de la teoría evolutiva. En efecto, las corrientes más radicales del transhumanismo sugieren que es posible y deseable que los seres humanos provoquen su propio salto evolutivo que los transformaría en otra especie, la Humanidad+ (Vita-More, 2020). Por su parte, el posthumanismo crítico suscribe las críticas antihumanistas a la distinción sujeto (que dispone) /objetos (disponibles), y hereda del feminismo materialista el interés por la tecnología como herramienta para dismantelar los dualismos humano /no humano, máquina /organismo, físico/no físico (Haraway, 2014:20-27). De esta manera, el posthumanismo crítico busca formular una filosofía postantropocéntrica (ya no eurocéntrica ni mononaturalista) donde lo humano y lo no humano convergen, emergen conjuntamente y se definen mutuamente. Por ello, tomamos como marco general los debates en torno al posthumanismo crítico para problematizar, en su estela crítica del lugar del hombre como centro de la configuración de mundos, las posibilidades que ofrece una redefinición de la naturaleza.

De esta forma, a partir de la necesidad de pensar desde la materialidad y desde coordenadas no excepcionalistas de lo humano, nuestro trabajo propone articular un discurso en torno a las lógicas de existencia y de agencia no humanas: pensar cuáles son esos modos de existir y de hacer que configuran mundo desde una perspectiva no solamente humana y, sobre todo, no jerarquizada a partir del antropocentrismo. Esta es la apuesta del materialismo posthumano.

## El concepto de naturaleza en la filosofía kantiana

Es desde este marco que proponemos volver sobre el concepto de naturaleza, teniendo en cuenta que generalmente se lo presenta a partir de una oposición entre lo humano y lo no humano en función de la cual lo no humano se clasifica como naturaleza (Latour, 2017). Es decir, como una oposición entre cultura y naturaleza.

La oposición que diferencia lo no humano de lo humano bajo la grilla de la naturaleza y la cultura tiene una historia, es decir, tiene un comienzo. Por ello, será necesario reconstruir cómo la modernidad ha concebido la categoría de naturaleza para luego problematizar el término a partir de las postulaciones de Donna Haraway sobre lo que justamente podemos entender como la creación del concepto de naturaleza.

La cuestión de la naturaleza en el pensamiento de Donna Haraway  
COLECTIVA MATERIA

De hecho, este concepto es uno de los más antiguos en filosofía. Desde el fragmento 123 de Heráclito, según el cual “la naturaleza ama esconderse”,<sup>1</sup> hasta la afirmación de Whitehead de que la naturaleza no depende del pensamiento (2019:13), prácticamente no existen filósofos que no hayan dedicado parte de sus escritos a algún tipo de reflexión en torno a la naturaleza. Aquí quisiéramos retomar el concepto moderno de naturaleza, específicamente el kantiano, que moldeó para los siglos siguientes las formas metafísicas, políticas y estéticas de lidiar con ella. ¿Es la naturaleza un lugar o un territorio? ¿Un escenario o un paisaje? ¿El fondo sobre el que se desarrolla la historia humana o un código secreto por descifrar? Estos interrogantes revelan algunas de las aristas que adquiere este concepto en la modernidad. Kant, de alguna manera, resume todos estos aspectos y su perspectiva sigue siendo todavía muy pregnante en los discursos filosóficos que luego Haraway critica. Veamos de manera concisa cuáles son sus ideas.

En la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), Kant propone un concepto de naturaleza entendida como el conjunto de todos los fenómenos que, a su vez, son definidos como objetos de nuestra experiencia (Kant, 1996, § 26:92). De esta manera, la primera de las tres *Críticas* establece la separación del mundo entre sujetos que conocen y objetos conocidos. A partir de este punto, y con la contribución de la definición moral del Hombre libre propuesta en la *Crítica de la razón práctica* (*KpV*) se separan los seres humanos (protagonistas del progreso de la historia) y la naturaleza, que funciona casi como un contraste escenográfico en el que reina siempre el determinismo (Kant, 1998).<sup>2</sup> Pero, además de un uso gnoseológico y un uso moral del concepto de naturaleza, en el pensamiento kantiano existe un uso estético sobre el que parecen reposar los otros dos. Este uso estético y teleológico se presenta en la tercera de las críticas, la *Crítica del juicio* (*KU*), donde se da un doble movimiento crucial para la filosofía kantiana. Por un lado, se reafirma la experiencia sensible (a través del sentimiento de lo sublime) de la separación del sujeto respecto de lo existente, algo que ya había sido establecido para la experiencia del conocimiento en la *KrV*. Por otro lado, la facultad de juzgar (*Urteils-kraft*) garantiza la unidad del sujeto que había quedado desdoblado en el uso teórico y el uso práctico de la razón (Kant, 1948:16). Podríamos decir que lo que logra la tercera *Crítica* es curar la disociación de un sujeto que es simultáneamente habitante del reino de la libertad (como nos había mostrado la *KpV*) y del reino de las determinaciones. Porque es un animal *racional*, es libre y posee una moral y una dignidad; pero a su vez es un *animal*, es decir, forma parte del reino de las determinaciones, el reino de la

1 La traducción de este fragmento, transmitido por Temistio, ha sido objeto de numerosas discusiones entre los especialistas. En griego se lee “*physis kruptesthai philei*” (Kirk, Raven, Schofield, 2014:258). La palabra *physis*, a la que se traduce por “naturaleza”, en esa época (siglo VI a. C.) suele tener dos acepciones: por un lado, se trata de “la constitución o lo que llamamos la naturaleza propia de cada cosa, y por el otro, el proceso de realización, de génesis, de aparición, de crecimiento de una cosa” (Hadot, 2015:29). El libro de Hadot, que reconstruye los derroteros de este fragmento a lo largo de la historia de la filosofía occidental, constituye una obra de referencia fundamental para recuperar los sentidos que fue adquiriendo la idea filosófica y poética de naturaleza. El autor traza un recorrido a partir de lo que considera las dos grandes tendencias de Occidente: por un lado, una tendencia “prometeica”, que busca violentar la así llamada “naturaleza” para develar sus secretos; y por el otro, una tendencia “órfica”, que intenta acompañar a la así llamada “Naturaleza” en su proceso de creación (Hadot, 2015:19-24).

2 En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra que acompaña las reflexiones de la segunda *Crítica*, leemos que la libertad debe postularse para todos los seres racionales y que equivale a la autonomía de la voluntad. Es decir, son libres los seres que tienen la capacidad de determinarse a obrar según leyes dadas por la propia razón, que son leyes diferentes a las “naturales” (Kant, 1998:56 y ss.). No buscamos aquí discutir todas las implicancias de la interpretación que proponemos (que no pretende abarcar los problemas planteados por los comentaristas). Para un recorrido sobre la evolución de las paradojas de la idea kantiana de naturaleza en las tres *Críticas* y la forma en que la *KU* propone una nueva imagen de la naturaleza que haga compositibles los órdenes hasta ahora separados a partir de una teoría de la de la finalidad en la naturaleza, cfr. Villacañas, 1990:13-74.

necesidad natural. Gracias a una nueva facultad del espíritu que Kant “descubre” en la *KU*, el sentimiento de placer y dolor, el sujeto que habita estos dos reinos se reconcilia consigo mismo en la contemplación de una naturaleza que se le presenta como bella o sublime, pero siempre ajena. De esta manera, el sujeto logra reconciliarse consigo mismo gracias al sentimiento de placer y dolor y a su principio, que es el de la conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*). Este principio le permite al sujeto pensar una forma de teleología, una finalidad que, sin prescribir nada a la naturaleza, sin dictar cómo debería ser, le permite orientarse en ella. Es el principio que nos proporciona un concepto de la naturaleza como arte (Kant, 1948:18), es decir, de la naturaleza como si tuviera “una finalidad apropiada a nuestra facultad de conocerla, en cuanto para ello se necesita que podamos juzgar lo particular como contenido en lo general y comprenderlo bajo el concepto de una naturaleza” (1948:16).

En el terreno de la estética, la separación hombre/naturaleza se manifiesta a través de los sentimientos de belleza y sublimidad, que son característicos del espectador ilustrado liberado de sus inclinaciones sensuales y de sus temores mortales. Lo bello y lo sublime disponen al sujeto para el goce en la conciliación, ya sea de forma espontánea o forzada, entre sus facultades. El sujeto se enfrenta a un objeto (indeterminado como tal) no para conocerlo, sino para gozar de dicha conciliación. De manera espontánea en el caso de lo bello, donde la imaginación y el entendimiento juegan libremente, produciendo un placer inmediato. De manera forzada en el caso de lo sublime, momento en el cual, mediante su imaginación, el sujeto se encuentra con la naturaleza en su máximo esplendor (en su máxima grandeza o como una fuerza todopoderosa) y experimenta una suerte de dolor debido a los límites de su imaginación, que es sucedido por el placer de haberse descubierto moralmente superior a esa naturaleza, gracias a la intervención de la razón.<sup>3</sup>

De este modo, durante la contemplación del mundo natural, lo bello y lo sublime allanan el camino para la consumación de la imagen del globo como mundo disponible, es decir como Naturaleza entendida como correlato total del que el sujeto se distingue en su superioridad. El gusto, manifestado en los juicios estéticos, refleja la capacidad burguesa de distanciamiento que convierte, como afirma Adorno, al ser humano en un espectador frío de una suerte de espectáculo natural. En este sentido, tanto lo bello como lo sublime garantizan esa frialdad que, para Adorno, constituye el principio fundamental de la subjetividad burguesa, es decir, el principio fundamental de la subjetividad vergonzante en la medida en que su máxima inhumanidad se manifiesta como lo más humano. No está de más recordar que esa capacidad de distanciamiento y elevación por encima del supuesto mundo natural es, para Adorno, lo que posibilitó Auschwitz (Adorno, 2008:332-333).

3 En el §28 leemos: “[l]a inconmensurabilidad de su fuerza [la de la naturaleza], que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder” (Kant, 1990:248-248). Vemos aquí condensados algunos de los tópicos tradicionales que luego serán criticados por Haraway. Sobre la idea del paradigma ideológico burgués que sostiene a la vez al sujeto individual y al orden social gracias al goce que le proporciona al sujeto la “sensación de su propia coherencia interna y le confirma su estatus como agente moral” (cfr. Eagleton, 2006:159). Allí, Eagleton señala la “sutil alquimia” gracias a la cual la Naturaleza, condicionada y determinada, “se trueca en libertad conforme a finalidad”.

Ahora bien, gracias a esta base estética, el anudamiento conceptual entre la naturaleza y la cultura a través de su separación y jerarquización permite internalizar y humanizar los “fines” de la naturaleza. El caso que ejemplifica este régimen escópico es el paisaje. Como imagen cliché de la naturaleza, el paisaje extrae de la materialidad una pura visibilidad. La naturaleza se transforma así en el correlato imaginario de un punto de vista no corporal y no situado, cuya contraparte es la transformación de lo existente en recurso disponible. La transformación de la *imagen del mundo* en el par paisaje-recurso implica una máxima separación entre el espectador distanciado del espectáculo de la naturaleza (cuyo punto de vista extremo, en el caso de la imagen del planeta, es el punto de vista extraterrestre) y su conversión en recurso medible, cartografiable, explotable por el capital (cfr. Sloterdijk 2014:43-125 y Latour, 2017:131-167).

### “Nuestro mundo está dejando de ser kantiano”

En un libro donde trazan el mapa de los discursos filosóficos contemporáneos en torno al tema del fin del mundo, *¿Hay un mundo por venir?*, Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro sostienen que “nuestro mundo está dejando de ser kantiano” (2019: 34). Podría decirse que la razón kantiana se ha acosado a sí misma al plantear preguntas que no puede responder. No obstante, en el intento de responder, siempre contó con tres grandes ideas, a las que Kant denomina “ideas reguladoras” o ideas de la razón: Dios, Alma y Mundo. Estas ideas tienen un uso inmanente (es decir, no imponen nada a la naturaleza ni son objetos de nuestro conocimiento) y solo sirven como hilo conductor para sistematizar todo lo que se conoce. Lxs pensadorxs brasileñxs afirman que estas ideas han ido cayendo una a una en desuso, pues ya no son útiles para nada. Por un lado, que “Dios ha muerto” ya lo dijo Hegel, lo dijo Schelling y todo el siglo XIX hasta llegar a Nietzsche. Luego le llegó el turno al Alma y su “avatar semi-empírico, el Hombre” (Danowski y Viveiros, 2019), que ha visto menguar su capacidad explicativa tras un siglo XX antihumanista. Finalmente, estaríamos en la época del derrumbe del último bastión de la metafísica, ya que parece que el mundo ha llegado a su fin. Esta idea de Mundo ya no resulta útil; ya no puede orientarnos en el conocimiento.

¿Qué es lo que se ha debilitado con la pérdida de la idea de mundo? Se ha perdido el poder cohesionador del cúmulo de conocimientos producidos bajo la lógica de la objetivación de lo existente. Precisamente, aquello que aseguraba una relación binaria de dominación en la que el sujeto y el objeto estaban separados. Ese cúmulo de conocimientos logrados a través de la objetivación de lo existente es lo que comienza a desmoronarse cuando la relación entre los seres humanos y las condiciones generales de su existencia se convierten en un problema, lo cual instaaura un nuevo “régimen semiótico del mito” (Danowski y Viveiros de Castro, 2019:30). La particularidad de este régimen semiótico del mito reside en el hecho de que es indiferente a la verdad y la falsedad empírica de sus contenidos. Por ello, todos los discursos actuales sobre el fin del mundo, incluidos los filosóficos que se estudian en este libro, son discursos *míticos*, es decir, intentos de concebir o inventar una mitología adecuada al presente. Como si fueran fabulaciones orientativas en un mundo que parece ya no ajustarse a ese principio de conformidad afín del que hablaba Kant en la *KU*. Por ello, la naturaleza parece una naturaleza desquiciada, que ya no se comporta de acuerdo con nuestras facultades de conocerla.

Que el mundo esté dejando de ser kantiano significa, por un lado, que se necesitan nuevas mitologías, en el sentido de explicaciones ya no atadas a lo que hasta ahora se entendió como verdad y falsedad de sus contenidos empíricos. Y, por otro lado, significa que asistimos a una progresiva descomposición del tiempo y del espacio, las dos condiciones *a priori* de la sensibilidad que daban comienzo a todo el proceso del conocimiento tal como se lo presentaba en la *KrV*. Porque lo que hace la idea del “fin del mundo” es descomponer el tiempo (el asunto del fin) y descomponer el espacio (nuestro mundo): una aceleración del tiempo y una correlativa compresión del espacio (Danowski y Viveiros de Castro, 2019:42). Así, según Danowski y Viveiros de Castro, estamos ante la degradación de las dos formas *condicionantes* de la sensibilidad, una de las herramientas con las que contaba el sujeto kantiano para poder abordar el mundo y conocerlo: el sentido externo, el espacio; y el sentido interno, el tiempo. Ambos han dejado de ser condiciones *a priori* y empezaron a ser formas *condicionadas* por la acción humana (2019:34). Frente a esa trascendentalidad kantiana, que implicaba una exigencia de que el mundo se adecuara a nuestros modos de acceso a él, a partir del calentamiento global pareciera irrumpir un nuevo tipo de trascendencia, que algunos llaman Gaia. Una trascendencia que, como señala Stengers, responde y exige ser tenida en cuenta (2017:43).<sup>4</sup> También en este sentido es que el mundo ha dejado de ser kantiano.

## La naturaleza en el pensamiento de Haraway Las promesas de los monstruos y la triple convergencia

Nos interesa ubicar en este marco las reflexiones de Haraway en torno a la idea de naturaleza, a la que define como una cosa imposible, que “no podemos no desear” (Haraway, 2019b:30). En esta idea, tal como nos la presenta la filósofa, la imposibilidad y el deseo van juntos; en ella nada es claro y distinto, quizás por ello sea necesario empezar por decir todo lo que ella no es:

La naturaleza, en definitiva, no es un lugar físico al que una puede acudir, ni un tesoro para confinarlo o acumularlo, ni una esencia para ser salvada o corrompida. La naturaleza no está oculta y, por lo tanto, no necesita ser revelada. No constituye un texto para ser leído según los códigos de la matemática y la biomedicina. Y tampoco es lo “otro” que ofrece origen, reabastecimiento y servicio. Ni madre, ni enfermera, ni esclava; la naturaleza no es una matriz, un recurso o una herramienta para la reproducción del hombre. (Haraway, 2019b:30-31)

A lo largo de sus producciones teóricas, Haraway va deshaciendo todos estos lugares comunes con los que se definió a la naturaleza durante la modernidad (y no solo en ella). Empezaremos señalando dos formas de definir la naturaleza que Haraway ha utilizado para reflexionar sobre el papel de la narratividad implicada en esta noción. Por un lado, la naturaleza es un *topos*, es decir, un lugar común o un tópico para la consideración de temas comunes. De esta manera, se convierte en un lugar donde se puede reconstruir

<sup>4</sup> Dice Stengers: “Ya no nos enfrentamos con una naturaleza salvaje y amenazadora, ni con una naturaleza frágil, que hay que proteger, ni con una naturaleza que se puede explotar a voluntad [...]. Gaia es el nombre de una forma inédita, o si no olvidada, de trascendencia: una trascendencia desprovista de las altas cualidades que permitirían invocarla como árbitro o como garante o como recurso; una disposición quisquillosa de fuerzas indiferentes a nuestras razones y nuestros proyectos” (2017:42-43).

la cultura pública. Apunta así a una revalorización política del concepto de naturaleza en la medida en que es ahí donde los asuntos públicos pueden ser tratados. Y, por otro lado, la naturaleza se entiende como un *tropos*, es decir, una figura en el sentido de un artefacto y una construcción, así como en el sentido de movimiento y desplazamiento, de travesía, de cambio y de retorno. Así pues, la naturaleza es un artefacto y también un lugar común (2019b:31-33).

Para analizar esta idea específica de naturaleza, a lo largo de su obra Haraway analiza la triple convergencia entre lo material, lo narrativo y lo social. Esto le permite aproximarse al carácter social de todo lo que existe siguiendo el trazo de los “actores semiótico-materiales” (2019b:39). Esta perspectiva privilegia el aspecto semiótico por sobre el ontológico, lo cual facilita el acceso a los fenómenos de interés mediante el uso de categorías narrativas. Sin embargo, lo que distingue el enfoque de Haraway de otros modos de análisis que recurren a la narratividad es que ella no parte de la premisa de que el sentido, los signos y las historias son producidos únicamente por seres humanos. De hecho, advierte sobre este peligro al señalar las limitaciones de las teorías (hiper)produccionistas, las cuales asumen (ya sea en su defensa o en su crítica) que el humano es el único agente, que se extrae a sí mismo del mundo, convirtiendo a este en un recurso para sus propios proyectos y su libre voluntad. El produccionismo (que, según la interpretación de Haraway, incluye al humanismo), tiene como contrapunto un naturalismo trascendental que toma como *dato* dado la “naturaleza” como objeto, que no debe ser perturbado. Según este naturalismo trascendental se afirma que hay una semejanza especular entre todo lo que existe. Es decir, una uniformidad y una profunda homología de lo existente, sin poder reconocer ninguna diferencia y, por lo tanto, sin tener en cuenta la relacionalidad y la persistente tensión entre seres heterogéneos pero articulados.

Ambos, produccionismo y naturalismo trascendentales, dejan intactas las premisas ilustradas que escinden el mundo en naturaleza-cultura, sociedad-técnica, etc. De este modo, reformulan o actualizan la problemática de la naturaleza, distinguiéndose de un discurso propio de las ciencias humanas y sociales que, a lo largo del siglo XX, ha insistido (y sigue insistiendo en el siglo XXI) en el hecho de que el discurso de la ciencia y la naturaleza es una “mera” construcción cultural. Es decir, mientras por un lado, para la filosofía y, en general, para el sentido común y sobre todo para el sentido común de la ciencia, la naturaleza es algo determinado (con leyes propias que pueden conocerse y que son independientes de la acción y voluntad humanas), por otro lado, en contraposición, el mundo humano se caracteriza por tener atributos opuestos: se le considera el ámbito de lo contingente, donde nada es “natural” (inmodificable, determinado desde siempre, no histórico), sino más bien “construido” o efecto de presiones históricas, políticas, etc. En el marco de las discursividades de las ciencias humanas y sociales, es un lugar común atribuir también al discurso de la ciencia ciertas características culturales o constructivistas. Para Haraway, aunque estas perspectivas sobre la ciencia pueden resultar interesantes en la medida en que pueden captar el carácter *provinciano* de muchas prácticas científicas, acaban generando una serie de paradojas tanto prácticas como teóricas dentro de los discursos sobre la naturaleza y también en relación a las prácticas científicas. Por ello, su estrategia consiste en evitar la hipertrofia de lo cultural (o lo natural) como si fuera una esfera trascendente.

En “Las promesas de los monstruos”, Haraway construye la noción de *artefactualismo diferencial*, que considera la *construcción* de la naturaleza como una ficción y un hecho real simultáneamente (Haraway, 2019b:32). Mientras que el naturalismo postula una división epistémico-ontológica entre la esfera de la naturaleza y la de la cultura (que asigna propiedades y comportamientos a las entidades de estos dominios que exigen un dualismo metodológico), el hiperproduccionismo sugiere que la naturaleza es completamente construida por el ser humano y transforma a los no humanos en entidades mudas e inertes que están absolutamente a disposición de los hombres, o, para decirlo en términos actuales, se transforma todo en un recurso para la voluntad activa del hombre y, en consecuencia, se priva a todo lo no humano de algún tipo de agencia.

De este hiperproduccionismo se deriva la idea de que el ser humano constantemente *desnaturaliza la naturaleza*, ya que de alguna manera se convierte en una copia autotélica (Haraway, 2019b:38). Esto implica que el hombre estaría permanentemente desnaturalizando lo existente, empezando por sí mismo. De ahí surge la partición (ontológica, epistémica y metodológica) entre naturaleza y cultura, y esta es también la razón por la que Haraway insiste en analizar los discursos sobre la supuesta desnaturalización del mundo por parte del ser humano en términos de producción o reproducción. Para Haraway, el mito ilustrado de la trascendencia se funda en la idea de que el hombre se crea a sí mismo de una manera absolutamente incondicionada. Para diferenciarse de este mito, Haraway propone un artefactualismo que implica actores de todo tipo (humanos, técnicos, animados, inanimados, coyotes, etc.), todos ellos formando parte de dispositivos de producción corporal que, en una coyuntura específica, funcionan como nodos generativos semiótico-materiales (2019b:40). Esto implica la profunda convicción de que la estructura del mundo es narrativa, lo que lleva al corolario de que, dado que los actantes nunca se reducen a uno solo (ya sea una especie, una esencia o un rasgo), la unidad mínima de análisis siempre debe ser la relación (cfr. Haraway, 1976). En una trama relacional, cada entidad identificable surge de un relato en el que participan muchos tipos de agencias. De allí que Haraway se dedique con especial fruición al análisis pormenorizado de interfaces, delegados, funciones y propósitos de actores diversos, que se modulan mutuamente sin poder desvincularse de la densa trama en la que surgen, ya que eso les costaría su propia existencia. Asimismo, señala la necesidad de considerar el *artefactualismo diferencial*, porque a través de esa diferencialidad es posible abordar las ideas de articulación y localización como formas de comprender el hacer-mundo de una manera que implica la parcialidad y la tensión.

Cuando se trata de la naturaleza, uno de los focos de interés de Haraway ha sido el discurso de la biología, lo cual es especialmente relevante en la medida en que, aún en la actualidad, es necesario afirmar lo (casi) obvio: la biología es un discurso, “no el mundo viviente como tal” (Haraway, 2019b:39). Sin embargo, que sea un discurso no implica que sea una construcción puramente verbal, sino que involucra, como mencionamos anteriormente, una serie de articulaciones semiótico-materiales que incluyen “escritura, publicación e investigación biológica; medicina y otras prácticas empresariales; [...] metáforas y narrativas disponibles” (2019b:41), entre otros elementos. Haraway también señala que las teorías son corporales y materiales, y no un efecto ideológico que ocultaría o haría opaca la trama del mundo. Una noción como la de naturaleza no es meramente teórica, sino que se trata de una noción materio-semiótica o materio-discursiva, que surge como consecuencia de prácticas representacionales en las que convergen prácticas materiales, narrativas y sociales. La relevancia del

discurso biológico está estrechamente vinculada con las investigaciones feministas, antirracistas y anticoloniales que Haraway revisita y reformula en su pensamiento. Ejemplos de ello se encuentran en el detallado y minucioso análisis de la emergencia de disciplinas como la primatología que realiza en *Visiones primates* (Haraway, 2022), así como en sus reflexiones acerca de prácticas científicas en *Ciencia, cyborgs y mujeres* (Haraway, 2019a).<sup>5</sup>

Cuando Haraway afirma que la naturaleza es una consecuencia de prácticas representacionales, trata de dar cuenta de la diferencia entre representación y articulación. Si la naturaleza es algo que requiere ser representado, lo que sucede es que el mundo se divide entre los representados, su entorno o ambiente, y los representantes. Según este dispositivo (que corresponde al dispositivo, tradicional o clásico, de las ciencias, es decir, el *mito* de la ciencia), los representados son en efecto desconectados de su entorno. Los representados pueden ser tanto entidades naturales (y que entonces van a ser mudas, no van a tener ningún tipo de características ligadas a lo agencial, ni tampoco a algún tipo de interés propio), pero también pueden ser todas aquellas figuras que se construyen como naturales, y en la medida en que se las construye así, son también figuras que están constantemente sometidas a este dispositivo de representación que requiere la tutela del representante. ¿Cómo se genera este dispositivo o cómo funciona? Precisamente desconecta a los representados de su entorno, y este entorno es lo que está cerca, son las relaciones que lo hacen ser. Este entorno se percibe como amenazante.

La figura que Haraway elige en “La promesa de los monstruos” para reflexionar sobre las entidades naturales es la del jaguar. Para considerar al jaguar como una entidad natural, es necesario separarlo de su entorno, como el Amazonas donde habita, las personas humanas con las que coexiste, y otros animales, entre otros elementos. Dado que este entorno se percibe como amenazante, todo lo que está cerca debe ser desconectado de él. Así, estos representados también son y actúan como nexos discursivos y no discursivos, sirviendo como base para una práctica representativa que otorga autoridad al ventrílocuo. ¿Quién es este ventrílocuo? El ventrílocuo es precisamente el representante, aquel que da voz a una entidad considerada como muda, cuyos intereses deben ser interpretados continuamente y cuyas relaciones deben ser reformuladas constantemente. En consecuencia, el representado siempre será receptor de la acción y nunca coautor en una práctica articulada entre compañeros sociales diferentes.

Otro ejemplo clave que proporciona Haraway concierne a los debates sobre los embarazos no deseados. En los mismos términos en que se considera, por ejemplo, el bienestar o la conservación de un jaguar, también se ha analizado la situación de los fetos como una figura que necesita ser representada. Para lograr esto, se le separa de su ambiente, es decir, de la persona que lo gesta, la cual se entiende como un entorno amenazante porque constituye una figura con intereses que le son contrapuestos. A partir de esta contraposición de intereses entre el representado y su entorno o ambiente, interviene la figura del representante, cuya función es proporcionarle una voz, a partir de un

---

5 Allí, leemos: “¿De qué manera se hizo realidad que las historias de un grupo cultural dominante y con inmenso poder convirtiesen a la naturaleza en un sistema laboral, dirigido por la división jerárquica del trabajo, en el que las desigualdades de raza, sexo y clase adquieren carta de naturaleza como sistemas funcionales de explotación? ¿Cuáles fueron las consecuencias para las visiones de las vidas de los animales y de las personas?” (Haraway, 2019a:63).

supuesto desinterés absoluto (desinterés en el sentido de no tener intereses propios, sino solamente velar por los intereses del representado).

En la modernidad, debido a las razones que hemos señalado en los apartados previos, el científico se convierte en el representante por excelencia. La figura del científico será la de una persona que solamente busca la verdad, que no tiene ningún interés propio y que no estaría actuando o practicando la ciencia ni bajo la presión de normativas ni de saberes previos.

Frente a este tipo de práctica o tecnología representacional, que escinde, configura y organiza el mundo de esta manera (y que da lugar a prácticas materiales, narrativas y sociales que están constantemente entrelazadas, siendo difícil distinguirlas más que analíticamente), Haraway da preferencia a las ideas de articulación y localización.

Ahora bien, ¿qué implica exactamente la articulación y, sobre todo, la localización? Es importante recordar que Haraway es bióloga y zoóloga, además de haber realizado estudios sociales de la ciencia (que son los que la hicieron más conocida). Se trata de una persona que valora mucho la ciencia, que no está en contra de su práctica. Sin embargo, lo que reclama es una visión y práctica, que permita considerar a la propia práctica científica como un lugar de producción de discursos interesantes sobre la naturaleza, las entidades naturales y las relaciones que se dan en el ámbito natural. Por supuesto, esto implica entender lo natural como una práctica en la que están involucradas tanto entidades humanas como no humanas, y por ende, desdibuja las fronteras entre lo natural y lo cultural, lo técnico y lo natural, lo artificial y lo natural, entre otros. De ahí la necesidad de pensar en términos de *articulación* antes que de representación.

Quisiéramos terminar este apartado refiriéndonos brevemente a la idea de *localización*, que tiene que ver con la necesidad de prestar atención a los fenómenos como la condición de una articulación, una encarnación particular y en términos de seres que están permanentemente frente a la mortalidad. Es decir, promover la localización no quiere decir que tenemos que ir a lo concreto como si la deslocalización fuera abstracta. Por el contrario, la localización es algo que tiene que ver justamente con señalar la parcialidad, con señalar la finitud y también con hacer ver permanentemente cuáles son las tensiones que se están dando entre el fondo y la figura, entre el texto y el contexto. Entonces, cuando Haraway habla de localización, ciencia situada, objetividad parcial o formulaciones similares, no está hablando de contextualizar una práctica, no está hablando de ir a lo concreto, porque la localización no es una lista de adjetivos, no equivale a afirmar que “este discurso está hecho por varones blancos heterosexuales”, tampoco la localización o lo concreto es algo que sea transparente o autoevidente en contraposición a una teoría que sería solamente construida o solamente abstracta. Justamente la localización apunta al nudo donde lo abstracto y lo concreto parecerían oponerse. Por eso es una práctica que permanentemente revela las tensiones y pone de manifiesto la manera en que se articulan relacionalmente las diferencias que hacen surgir figuras como si se desprendieran de un fondo, o textos como si se desprendieran de contextos.

## Simpoiética multiespecie: la naturaleza en *Seguir con el problema*

En este apartado quisiéramos detenernos en dos ejemplos que Haraway ha tomado para pensar modos de acción posibles, tipos de articulación efectiva a partir de esta teoría y en relación con las cuestiones vinculadas con el antropoceno, la urgencia ambiental que, como veíamos a propósito de Danowski y Viveiros de Castro, es el signo de nuestro presente. En *Seguir con el problema*, Haraway trata de pensar la idea de configuración de mundo a partir de lo que, siguiendo ciertas ideas de la bióloga Lynn Margulis, llama un pensamiento simpoiético y multiespecie. Esta simpóiesis implica una forma de pensar una lógica narrativa figurativa, es decir, una figuración a través de imágenes y narraciones de lo que acontece, que, como señalábamos en el apartado anterior, no ubiquen al narrador bajo la lógica del representante. Es decir, ¿cómo pensar una articulación simpoiética, un hacer-juntos multiespecie, donde el hacer-con el territorio implique un co-hacer con otros no humanos, con otras existencias no humanas?

En el tercer capítulo, Haraway analiza cuatro ejemplos concretos de configuración del territorio en lo que ella llama “cuatro zonas críticas” (Haraway, 2019c:117 y ss.): los arrecifes de coral, la isla de Madagascar, el norte circumpolar y la tierra ancestral conocida como Black Mesa en la Meseta del Colorado. Nos detendremos en los dos primeros.

El primer ejemplo es el Arrecife Coralino de Crochet, una práctica que se relaciona con esas zonas de sacrificio que son los arrecifes de coral. Esta forma de interacción con el arrecife de coral se manifiesta a través de la práctica del tejido, en la cual las formas del arrecife de coral se plasman en las lógicas de un tejido colectivo que se va armando, presentando y “enriqueciendo” con la misma basura y materiales que aparecen en el océano. Se trata de una práctica interesante porque, por un lado, la figuración parece representativa, como si fuera una especie “imagen de”, una especie de imagen del arrecife; y, sin embargo, no es exactamente una imagen del arrecife, no es una denuncia vinculada con la apuesta imaginaria de volver a poner a la emergencia ambiental en el lugar del espectáculo. Más bien, implica una lógica colaborativa de comprensión de las formas que están en peligro en el arrecife. Esta práctica evita una lógica interpretativa donde hay un sujeto representante que viene a explicar qué es lo que aquello que no tiene voz tendría para decir.

En segundo lugar, toma un ejemplo de cuentos infantiles que tratan de volver a poner en escena la fauna de Madagascar, el *Ako Project*. Como se sabe, Madagascar es una isla muy particular, donde hay una biodiversidad única, con numerosas especies que solo se encuentran allí. Allison Jolly, una primatóloga que investigó sobre los lémures en Madagascar, se pregunta sobre la relación de las comunidades humanas nativas de la isla con el territorio. Esta relación es compleja porque, por necesidades económicas, sus prácticas de tala y quema implican una devastación progresiva del territorio. Desde una perspectiva conservacionista, podría ser tentador culpar a estas comunidades que viven en los territorios amenazados de causar su devastación. Sin embargo, Jolly comprende que la preocupación por las comunidades de lémures no puede separarse de su relación con otras especies que comparten el mismo territorio, incluidas las humanas. Es esencial abordar este problema desde una perspectiva no colonial y comprender el punto de vista del territorio como trama compleja, atravesada por contradicciones y tensiones. El *Ako Project* toca una cuerda fundamental de esta compleja trama: la necesidad de explicitar la relación entre las comunidades humanas y no humanas en

Madagascar. Sin embargo, esta relación problemática se enfrenta a otro problema derivado de las relaciones coloniales en la isla: la forma en que aprenden los niños de Madagascar, los imaginarios con los que trabajan, que tienen que ver con la tradición educativa francesa, y los animales que se presentan como ejemplos en la escuela, que siempre son animales franceses, por ejemplo, el conejo. Entonces, Jolly impulsa este proyecto de libros con historias y narrativas centradas en los lémures, con el objetivo de volver a contar las historias del territorio en la práctica concreta de la pedagogía con los niños en Madagascar.<sup>6</sup>

Los ejemplos que Haraway presenta tienen una particularidad: no están destinados a “ilustrar” exactamente el problema. No se presentan como un espectáculo donde la naturaleza está allí para ser interpretada por los seres humanos o los expertos. En cambio, lo que intenta pensar es cómo se articulan estas relaciones multiespecies con las comunidades, y con comunidades que no tienen la perspectiva del saber científico ni la relación científica con esas materialidades. A partir de estos ejemplos, se generan otro tipo de articulaciones y formas de coexistencia que, al mismo tiempo, implican lógicas narrativas vinculadas a estos territorios, que están asociados con diferentes eventos de “emergencia ambiental”, y ciertas lógicas de representación. Estos ejemplos demuestran la necesidad de considerar conjuntamente las formas de narrar en alianza con la materialidad. Es decir, esta materialidad no debe ser pensada bajo una lógica de representación desde el punto de vista del espectador, pero sí es necesario hablar con o pensar en la agenda figurativa de esas materialidades.

## Los nombres para una época

La reflexión de Haraway sobre la naturaleza debe entenderse en el contexto de la triple convergencia entre capitalismo, colonialismo y sexismo. Desde esta perspectiva, el capitalismo no implica solo la alienación en términos de relaciones humanas, sino también la expropiación de la capacidad de agencia y el valor del trabajo de todas las entidades involucradas en este sistema de producción. Para Haraway, el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo se amalgaman en un individualismo metodológico que aborda todos los problemas desde la perspectiva de la voluntad individual, una libertad que, como vimos en el caso de Kant, se encuentra únicamente en el ámbito humano y, dentro de este, en la persona individual. Esta parece ser el fundamento del sistema capitalista.

Por eso, en las discusiones sobre el nombre de la nueva época geohistórica, Haraway no solo acepta la propuesta de Jason Moore de llamarla por sus causas, Capitaloceno (Haraway, 2019c:153-159), sino que en una conversación con Anna Tsing, proponen la idea de un “plantacionoceno”, ya que la plantación probablemente haya sido el modelo primitivo de todo sistema de genocidio, cautiverio y trabajo forzado de múltiples especies (Haraway y Tsing, 2019:5-6). En el capitalismo, no se trata solo de reducir a los seres humanos a su productividad, sino que esta condición está atada a una serie de otras condiciones. En la idea de Plantacionoceno se implica la noción de la plantación como una tecnología donde aquellos que trabajan no son solo seres humanos esclavizados forzados a trasladarse desde otros lugares diferentes, sino también plantas

<sup>6</sup> Los otros dos ejemplos, también muy interesantes, son los del tejido navajo y el videojuego llamado Never Alone (Haraway, 2019c:135-151).

y animales. Así, surge el concepto de clase interespecie e interreinos a partir de este régimen de desarraigo y racionalización que expropia a diversas entidades de su relación con lo que producen. La plantación se convierte en un modelo para la fábrica y uno de los fundamentos del capitalismo, junto con la toma de tierras públicas y la inmanentización de la trascendencia, entre otras. Entonces, las cuestiones económicas están siempre anudadas con una narratividad, con una forma de comprender las interacciones y las relaciones entre todas esas entidades son discursivizadas convenientemente por el capitalismo en tanto sistema que organiza y produce una naturaleza absolutamente muda, absolutamente disponible.

Por lo demás, es importante señalar que Haraway no parece interesada en la discusión en torno a los nombres que se le den a esta época. No disputa el lugar de enunciación del diagnóstico más certero, sino que le interesa pensar cuáles serían las alianzas posibles o hacia dónde iría la lógica de las alianzas para hacer frente a la situación actual. De allí su interés por las derivas más poéticas o figurativas, tal como se evidencia en el concepto de Chthuluceno que propone, donde prima la idea de que la alianza se hace por debajo, y nunca por arriba. Jamás se trata de salir, de elevarse o de ubicarse en un punto de vista general sino de hundirse en la tierra.

“Mi” Chthuluceno, aún cargado con sus problemáticas raicillas casi griegas [pues hace referencia a los seres ctónicos], enmaraña una miríada de temporalidades y espacialidades y una miríada de entidades-en-ensamblajes intractivas, que incluyen a más-que-humanos, alteridades-no-humanas, inhumanos y humanos-como-humus. (Haraway, 2019c:156)

Estos seres ctónicos, de la tierra, los seres tentaculares y todas estas figuras que pueblan los textos de Haraway están relacionados con la idea del tejido de alianzas y con la posibilidad de imaginar, e incluso figurar, otros mundos posibles a partir de estas alianzas con los seres de la Tierra. En el último capítulo de *Seguir con el problema*, Haraway presenta las “Historias de Camille”, donde se fabulan este tipo de alianzas que podrían permitir pensar otra lógica de pueblos y, por lo tanto, otra lógica política, en la medida en que, en última instancia, un pueblo es un sujeto político.

Estas alianzas también pueden trazarse con diversas cosmologías. Por ejemplo, el pueblo de las mariposas es un tipo de comunidad que puede pensarse desde cosmologías alejadas de la tradición occidental humanista (antropocéntrica). Esto abre la posibilidad de pensar en lógicas de articulación política a partir de alianzas con otras tradiciones humanas que asumen la coexistencia de entidades sin jerarquías absolutas. Esto permitiría, por ejemplo, pensar en nuevas alianzas entre la clase esclavizada en la plantación, a la que pertenecen diversos tipos de existencias (humanas, no humanas, vegetales, animales, etc.), que podrían concebirse como un pueblo.

La lógica del parentesco que Haraway presenta va en contra de la lógica de la filiación y también teje otra lógica de alianzas y comunidad, ya que suspende, desde una perspectiva más baja podríamos decir, el individualismo metodológico del capitalismo. Mientras que la filosofía, después de la segunda mitad del siglo XX, vuelve sobre el problema de la comunidad intentando deshacerse de la idea del individuo, Haraway parece dar un paso en otra dirección (un paso más acá) con la ficción especulativa de Camille. En las sucesivas generaciones, Camille produce en el cuerpo mismo alianzas interreinos,

La cuestión de la naturaleza en el pensamiento de Donna Haraway  
COLECTIVA MATERIA

entrando en arreglos corporales con otras especies. Siguiendo las líneas de aquellxs biólogxs contemporánexs que piensan por fuera de las taxonomías tradicionales entre especies e individuos (cfr. Gilbert, Sapp y Tauber, 2012:325-341), Haraway busca mostrar en estas *otras historias* una idea de pueblo que ya no parte del problema de la relación entre individuos separados ni de la pertenencia del individuo a una especie determinada. El componente básico de este pueblo es el nomadismo multiespecie, porque en cada uno de los cuerpos que lo componen hay un tipo de nomadismo específico, no de las especies. Este juego narrativo, entonces, lejos de ser una ficción arbitraria, es una ficción que incorpora una serie de hechos que están siendo considerados por la ciencia actual. Es, por lo tanto, un juego muy serio.

Contar una vez más historias de la naturaleza implica, entonces, tejer pacientemente las tramas de un tejido que no solo incluye a lxs múltiples tejedorxs, sino donde cada punto y cada hilo puede salirse y volver a pincharse, siempre a través de las formas que las materialidades en juego adoptan en el propio modo de ser de la tela. La naturaleza es un lugar común, lugar del ser en común como figura que permite todavía contar las historias con las que se trama la historia.

## Referencias

- » Adorno, T. W. (1963). *Terminología Filosófica II* (trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid: Taurus.
- » Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica negativa* (trad. A. Brotons Muñoz). En *Obra completa* 6. Madrid: Akal.
- » Danowsky, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines* (trad. R. Álvarez). Buenos Aires: Caja Negra.
- » Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología* (trad. G. Cano y J. Cano Cuenca). Madrid: Trotta.
- » Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. *Differences and Relations. Existenz*, 8(2), 26-32.
- » Gilbert, S.; Sapp, J. y Tauber, A. (2012). A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325-341.
- » Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza* (trad. M. Cucurella Miquel). Barcelona: Alfa Decay.
- » Haraway, D. (1976) *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in 20th-century Developmental Biology*. Yale University Press.
- » Haraway, D. (2014). *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (trad. S. Bras Harriott). Mar del Plata: Puente Aéreo.
- » Haraway, D. (2019a). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (trad. M. Talents). Barcelona: Ibérica.
- » Haraway, D. (2019b). *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables* (trad. J. Fernández Gonzalo). Salamanca: Holobionte.
- » Haraway, D. (2019c). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (trad. H. Torres). Bilbao: Consomi.
- » Haraway, D. (2022). *Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna* (trad. N. Billi, G. Lucero y P. Fleisner), Buenos Aires: Hekht.
- » Haraway, D. y Tsing, A. (2019). Reflections on the Plantacionocene, a conversation moderated by G. Mitman. *Edge Effects Magazine*, June 8. Center for the Humanities. University of Wisconsin-Madison.
- » Kant, I. (1948). *La filosofía como sistema (primera introducción a la KU)* (trad. P. von Haselberg). Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- » Kant, I. (1991). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir; Observaciones sobre lo bello y lo sublime; Crítica del juicio* (trad. M. García Morente). México: Porrúa.
- » Kant, I. (1996). *Crítica de la razón pura* (trad. M. García Morente). México: Porrúa.
- » Kant, I. (1998). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica y La paz perpetua* (trad. M. García Morente). México: Porrúa.

La cuestión de la naturaleza en el pensamiento de Donna Haraway  
COLECTIVA MATERIA

- » Kirk, G. S.; Raven, J. y Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (trad. J. García Fernández). Madrid: Gredos.
- » Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (trad. A. Dillon). Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Latour, B. (2021). *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. París: La Découverte.
- » Nietzsche, F. (1994). *El crepúsculo de los ídolos* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- » Platón (1993). *La república* (trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano). Madrid: Alianza.
- » Sloterdijk, P. (2014). *Esferas II* (trad. I. Reguera). Madrid: Siruela.
- » Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene* (trad. V. Goldstein). Buenos Aires: Futuro Anterior /NED ediciones.
- » Villacañas, J. L. (1990). Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo. En AA.VV., *Estudios críticos sobre la "Crítica del Juicio"*. Madrid: Visor.
- » Vita-More, N. (2020). *The Transhumanist Manifesto*. Documento de la organización Humanity+. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>
- » Whitehead, A. (2019). *El concepto de naturaleza* (trad. S. Puente). Buenos Aires: Cactus.

**Colectiva Materia / colectivamateria@gmail.com**

Formado por Guadalupe Lucero, Noelia Billi y Paula Fleisner, tres investigadoras en el área de Filosofía del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) de Argentina, doctoras en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docentes del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Como Colectiva Materia, estas investigadoras trabajan sobre las dimensiones ontológicas de lo existente desde una perspectiva materialista y retomando los debates en torno al posthumanismo.