

¿Cómo se siente ser un objeto? La problemática política del objeto

WHAT IS IT LIKE TO BE AN OBJECT?
THE POLITICAL PROBLEM OF THE OBJECT

Luca Romano¹
Università degli studi di Bari
romanolca@gmail.com

RESUMEN: La posibilidad de entender al otro pasa de manera decisiva por la posibilidad de ser otro, de convertirse en otro. Pero ¿podemos nosotros, los animales humanos, entender lo que siente un murciélago, lo que siente una planta o, llevando el argumento al extremo, lo que siente un objeto? ¿Podemos nosotros, los seres humanos, empezar a entender los hiperobjetos a la luz de la imposibilidad de ser otro? Este artículo analiza la imposibilidad de la relación deleuziana del devenir- y la relación con los hiperobjetos.

PALABRAS CLAVES: animalidad, plantas, objetos, hiperobjetos, devenir.

¹ Luca Romano (Bari, 1985) PhD en filosofía e historia de la filosofía. Ha escrito para *Huffpost* Italia y otros periódicos. *Editorial Board* de Logoi.ph. Ha escrito artículos y ensayos en libros y revistas científicas italianas y extranjeras sobre los temas de la animalidad, la imagen y el cuerpo. Formador en *Philosophia Ludens* para las escuelas. <https://orcid.org/0009-0005-7736-6101>

ABSTRACT: The possibility of understanding the other decisively relies on the possibility of being other, of becoming another. But can we, as human animals, understand what a bat feels, what a plant feels or, taking the argument to the extreme, understand what an object feels? Can we, human beings, begin to understand hyperobjects in the light of the impossibility of being another? This work looks to construct an analysis of the impossibility of the Deleuzian relationship of devenir-, and the relationship to hyperobjects.

KEYWORDS: animality, plants, objects, hyperobjects, devenir.

Probabilmente si operano
profondi movimenti di deterritorializzazione,
che sconvolgeranno le coordinate
del corpo e tratteggiano particolari
concatenamenti di potere.
(Deleuze y Guattari, 1980, p. 258)

Animalidad

¿Es posible imaginar ser un objeto o convertirse en uno? Cuando Deleuze y Guattari publicaron *Mille Plateaux*, en 1980, Peter Singer ya había publicado *Animal Liberation*, cinco años antes, y Thomas Nagel había publicado, en 1974, es decir, seis años antes, *What Is it Like to Be a Bat?* (Nagel 1974, pp. 435-450). En *Mille Plateaux*, Deleuze y Guattari formulan la definición de devenir animal, pero casi siempre junto con el devenir animal los dos filósofos franceses hablaban de devenir plantas y devenir objetos, pero ¿qué estaba sucediendo alrededor del concepto de animalidad? Y ¿por qué los dos pensadores franceses juntan animalidad, plantas y objetos?

Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux* (1980)² escriben que “Albertine puede imitar una flor” (p. 337), puede fingir ser una flor, así como podría fingir ser un animal, pero para convertirse en una flor debería dormirse y solo en ese momento, al convertirse en sueño, podría convertirse en flor. Albertine debería convertirse en un sueño que fuera capaz de disolver su ser un ser humano y debería, podría, hacer que se convierta en un vegetal, “vegetal molecular”, escriben, así como escriben “objeto molecular”. De la misma manera, Albertine podría convertirse en piedra, o animal, dicen Deleuze y Guattari. ¿Es posible entonces devenir otro? ¿Dónde nace esta relación de comprensión entre humano y animal? ¿Es posible transformarla en una relación entre humano y objetos? ¿Qué implicaciones políticas tiene este proceso?

Para entender este paso se puede empezar haciendo referencia al mito, partiendo de Dioniso, allí donde en *Las Bacantes*, justo en el momento de su descenso entre los hombres el Dios se muestra en un constante paso de hombre a animal, y es precisamente en la transformación en animal, en el devenir animal, que se desencadena el mecanismo dionisiaco (Derrida, 1994).

² Albertine peut toujours imiter une fleur, mais c'est quand elle dort, et se compose avec les particules du sommeil, que son grain de beauté et le grain de sa peau entrent dans un rapport de repos et de mouvement qui la mettent dans la zone d'un végétal moléculaire : devenir-plante d'Albertine. Et c'est quand elle est prisonnière qu'elle émet les particules d'un oiseau. Et c'est quand elle fuit, se lance dans sa ligne de fuite, qu'elle devient cheval, même si c'est le cheval de la mort. Oui, tous les devenirs sont moléculaires ; l'animal, la fleur ou la pierre qu'on devient sont des collectivités moléculaires, des haecécités, non pas des formes, des objets ou sujets molaires qu'on connaît hors de nous, et qu'on reconnaît à force d'expérience ou de science, ou d'habitude.

Albertine può sempre imitare un fiore, ma solo quando dorme e si compone con le particelle del sonno, un neo e il tessuto della sua pelle entrano in un rapporto di riposo e di movimento che la pongono nella zona di un vegetale molecolare: divenir-pianta d'Albertine. (...) Si tutti i divenire sono molecolari; l'animale, il fiore o la pietra che diveniamo sono collettività molecolari, eccettà, non forme, oggetti o soggetti molarari che conosciamo fuori di noi e riconosciamo a forza di esperienza o di scienza o di abitudine.

Vemos de hecho que Penteo, que se niega a ceder a su lado animal, que se configura como un personaje monolítico, como un tirano que defiende sus propias ideas, a los ojos de su madre Agave, es transformado en león (Eurípides, *Le Baccanti*, vv. 880-890)³, es capturado, desgarrado y su cabeza es clavada en un palo. Del mismo modo, tanto Agave como Cadmo, en el final de la tragedia, cuando son exiliados por Dioniso, serán transformados en serpientes, por lo tanto, nuevamente en animales. Agave junto con sus hermanas, en el momento en que se convierten en bacantes, por voluntad del dios, se mezclan con los animales, se convierten ellas mismas en algo diferente a los seres humanos (Eurípides, *Le Baccanti*, vv. 689-703)⁴.

³ “Τίς ὄδ’ ὄρειδρόμων μαστήρ Καδμείων ἐς ὄρος ἐς ὄρος ἔμολ’ ἔμολεν, ὃ βάρκαι; τίς ἄρα νιν ἔτεκεν, οὐ γάρ ἐξ αἵματος γυναικῶν ἔου, λειαινὰς δέ τινας ὄδ’ ἦ Γοργῶνων Λιβυσσᾶν γένος.”

Who is this one who has come on the mountain, on the mountain, oh Bacchantes, to flush out the daughters of Cadmus who dart along the mountain paths? Who bore him? Blood of a woman did not give birth to him, but he is of lioness stock or of the Libyan Gorgons. [trad. mía]

Chi è costui che sul monte, sul monte è venuto, è venuto, o baccanti, per stanare le figlie di Cadmo che si slanciano in corsa sui tragitti montani? Chi lo ha messo al mondo? Non lo ha generato sangue di donna, ma è stirpe di leonessa o delle Gorgoni Libiche.

⁴ ἡ σὴ δὲ μήτηρ ὠλόλυξεν ἐν μέσαις σταθεῖσα βάρκαις, ἐξ ὕπνου κινεῖν δέμας, μυκήμαθ’ ὡς ἤκουσε κεροφόρων βοῶν. αἱ δ’ ἀποβαλοῦσαι θαλερὸν ὀμμάτων ὕπνου ἀνήξαν ὄρθαι, θαῦμα ἰδεῖν εὐκοσμίας, νέαι παλαιαὶ παρθένοι τ’ ἔτ’ ἄζυγες καὶ πρῶτα μὲν καθεῖσαν εἰς ὄμους κόμας νεβρίδας τ’ ἀνεστεῖλανθ’ ὅσαισιν ἀμμάτων σύνδεσμι’ ἐλέλυτο, καὶ καταστίκτους δορὰς ὄφρασι κατεζώσαντο λιγμῶσιν γένυν. αἱ δ’ ἀγκάλαισι δορκάδ’ ἦ σκύμνους λύκων ἀγρίους ἔχουσαι λευκὸν ἐδίδοσαν γάλα.

And your mother, upon hearing the bellowing of the horned oxen, let out a scream, rising amidst the Bacchantes, to awaken their bodies from sleep. And they, driving away deep slumber from their eyes, stood straight – an astonishing harmony to behold – maidens, old women, and virgins not yet yoked to the male. First, they let their hair flow down over their shoulders, and those whose locks had come undone rearranged their tresses, and they girded their spotted skins with snakes that licked their cheeks. Others, with breasts still swollen with milk for they had left their infants, cradled fawns and wild wolf cubs in their arms and nursed them with pure white milk. [translation by the author].

E tua madre, appena udi il mugugno dei buoi cornuti, lanciò un urlo ergendosi nel mezzo delle baccanti, per risvegliare i loro corpi dal sonno. E loro, scacciando

El mismo Dioniso, al llevar a Penteo ante las bacantes, varias veces se convierte en toro, se transforma, nunca tiene una naturaleza humana, divina o animal de manera distinta y clara.

En la tragedia dionisiaca, el *devenir animal* es el eje a través del cual se concreta la acción del dios, una acción que nace en la uva, en el vino, en el mecanismo mismo de abandono de la identidad. En el mecanismo de transformación y de identificación de las bacantes ya se encuentra el impulso del sujeto humano que podemos encontrar en el devenir-⁵ deleuziano, aunque en formas y modalidades diferentes.

Las preguntas planteadas aquí por los dos filósofos franceses se convierten en la contemporaneidad en algo central desde un punto de vista científico, pero también desde un punto de vista meramente teórico: ¿puede el ser humano llegar a comprender o intuir a los animales no humanos?

Esta pregunta se la hace Thomas Nagel en 1974 cuando escribe:

Our own experience provides the basic material for our imagination, whose range is therefore limited. It will not help to try to imagine that one has webbing on one's arms, which enables one to fly around at dusk and dawn catching insects in one's mouth; that one has very poor vision, and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and that one spends the day hanging upside down by one's feet in an attic. In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. Yet if I

dagli occhi il sonno profondo, si levarono dritte in piedi – armonia stupefacente a vedersi – ragazze, vecchie e vergini non ancora aggregate al maschio. Innanzitutto sciolsero i capelli sulle spalle e quelle a cui si erano disfatti i nodi risistemarono le nebridi e cinsero le pelli maculate con serpenti che leccavano le loro guance. Altre, con i seni ancora gonfi di latte perché avevano lasciato i loro neonati, tenevano in braccio caprioli e cuccioli selvaggi di lupi e li allattavano con latte candido.

⁵ En el artículo se ha elegido dejar el término *devenir-* con el guion para indicar siempre una falta, el *devenir* algo específico.

try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. I cannot perform it either by imagining additions to my present experience, or by imagining segments gradually subtracted from it, or by imagining some combination of additions, subtractions, and modifications. (Nagel, 1974, p. 439)

Para Nagel, la imaginación no es una herramienta de comprensión, no nos acerca a ser un murciélago, no más de lo que puede hacerlo mirarlo o dibujarlo o escribir la palabra murciélago, por eso en este caso la cuestión se desplaza a lo que se vuelve perceptible para el ser humano: el sufrimiento del murciélago.

Por mucho que la propuesta de Nagel no se presente como una respuesta a la propuesta de Deleuze y Guattari sobre el deseo dionisiaco, nos acerca a estudios posteriores que han mostrado que algo similar a lo que ocurre en los animales humanos ocurre en los animales no humanos, llevándonos a comprensiones de los pasos adicionales que han ocurrido desde 1974 hasta hoy. Uno estos los pasos lo encontramos, por ejemplo, en el trabajo de Dale Jamieson que, a la pregunta de si los animales piensan, responde:

The first response to the question of what animals think may be to say that they think thoughts. This is harmless, so long as we do not succumb to the temptation of reading psychology or ontology directly off of the language. However, it is downright harmful if, after assimilating thinking to having a thought, we go on to suppose that having a thought is the same as having a propositional attitude. (Jamieson, 2009, p. 15)

Aquí es donde la cuestión se complica por varias razones: empezar a preguntarse qué se siente al ser un animal, necesariamente lleva a la cuestión del dolor, pero también lleva a la imposibilidad de afirmar que no piensan. El pensamiento, filosóficamente, es intrínseco a expresar una voluntad, realizar acciones, decidir, elegir, recordar (Hegel, 1981). Por lo tanto, necesariamente debemos afirmar que los animales “piensan pensamientos” y los métodos que tenemos para comprender su proximidad al pensamiento de los animales humanos son tratar de

entenderlos. Esto ha sido intentado por científicos que han trabajado movidos por este objetivo y que han intentado responder a través de la comprensión del lenguaje de los animales, comprensión que en el pasado solo podía ocurrir a través de estudios humanos, pero que hoy puede ser apoyada de manera consistente por la inteligencia artificial y el *machine learning*. Escriben, precisamente a partir de esta pregunta, Hagiwara, et al. (2024),

In this paper we aim at answering the following research question: can we devise a similarly standardized, interpretable yet concise transcription system for animal sounds?

La idea de que el lenguaje animal puede ser mapeable, transcribible y, en última instancia, reproducible y transmisible, hace que este proceso de comprensión sea posible y fácil de alcanzar. Pero esto no quita la complejidad. Tom Mustill escribe que las tecnologías de inteligencia artificial llegan a comprender el lenguaje humano no solo en su significado general, sino que comprenden unidades individuales con significado, es decir, entienden cuando un humano está diciendo palabras y no simples sonidos; otras herramientas son capaces de examinar las palabras y deducir, de las posiciones y de las otras palabras cercanas, el significado de frases y períodos, esto es, comprenden la sintaxis (Mustill, 2023, p. 258). ¿Estos programas son capaces de trabajar en los lenguajes animales? Para Rutz et al. (2023) la respuesta es sí:

Following this approach, decades of careful research have produced major advances in understanding animal communication. But there are considerable challenges, such as avoiding anthropocentric biases in data collection and interpretation, processing ever-increasing volumes of data, charting the full complexity of animals' signaling behavior, and achieving comprehensive functional decoding. ML offers some potential solutions.

Animal signals can be investigated using a rich toolkit of increasingly powerful ML methods, which vary in their modeling objectives, data requirements, and reliance on expert

annotation. This includes, among other approaches, supervised learning (e.g., for determining which features accurately predict human-labeled signal types) and unsupervised and self-supervised learning (e.g., for discovering signal repertoires of an individual, group, or population).

Estos estudios afirman que, a la pregunta inicial de Nagel, hay una respuesta que tiene mayor probabilidad de éxito, nos estamos acercando, entonces, y en algunos casos es realmente posible empezar a pensar algo del ser animales. Nos es posible, en cierto sentido, devenir animal al menos en la medida en que podemos no tener que utilizar las herramientas dionisiacas para comprender qué piensan los animales y qué hacen, su voluntad, su forma de actuar y comunicarse, pero ¿esto realmente significa convertirse en animales?

Muy probablemente no, en la medida en que esta superposición no pasa solo por la parte racional y lógica dada por la comprensión, pasa por tener ese cuerpo, haber vivido en un contexto y tener determinados intereses, perspectivas y recuerdos.

Plantas

Si el devenir animal, como hemos visto, es en última instancia irreducible a entender al animal, a través de un enfoque racional y semántico, ¿cómo podemos llegar a entender las plantas? Aquí también es apropiado trasladar la pregunta sobre cómo es ser una planta a “¿puede sufrir una planta?”, “¿tiene conciencia?”, en función de trabajar posteriormente en el reconocimiento y la concesión de derechos. También en este caso, el discurso parece volverse aporético.

Sobre los estudios de la conciencia, escribe Pecere:

It is striking how neuroscientists have often revisited modern metaphysical alternatives in order to provide theoretical interpretations of their own models. Francis Crick, Gerald Edelman, and Jean-Pierre Changeux have proposed different kinds of materialistic theories; Antonio Damasio, recognizing

the insufficiency of psychophysical correlation, has revived a kind of Spinozism; and Giulio Tononi has developed Information Integration Theory by means of concepts of consciousness and anti-reductionism inspired by Descartes and Leibniz. To be sure, scientists tend to present their models and theories as independent from these metaphysical frameworks. On the contrary, a number of philosophers, while admitting the importance of these advances in neuroscience, have advocated the need to integrate scientific models with metaphysical elements. Today variants of Russellian monism, panpsychism, and dualism are once again on the philosophical agenda, and the way these views are defended bears striking similarities with the argumentative context that I have presented (Pecere, 2020).

Pero, obviamente, el problema de la conciencia para las plantas genera numerosas cuestiones sobre la posibilidad o no de entender cómo las plantas se presentan al mundo, la interacción entre las plantas y el mundo y, finalmente, la posibilidad de comprensión. Coccia escribe sobre la flor:

Ma un fiore non è, propriamente parlando, un organo: è un aggregato di differenti organi modificati per rendere possibile la riproduzione. C'è un legame profondo tra l'aspetto effimero e instabile di questa conformazione e il superamento dell'orizzonte propriamente «organico». In quanto spazio di elaborazione, produzione e generazione di nuove identità individuali e specifiche, il fiore è un dispositivo che cambia la logica dell'organismo individuale: è la soglia ultima in cui l'individuo e la specie si aprono alle possibilità della mutazione, del cambiamento e della morte. [...] Ciò si esprime anche nel loro numero: se gli animali superiori dispongono spesso di organi riproduttivi stabili e unici, la pianta costituisce le proprie appendici di riproduzione *in quantità innumerevole*, per poi sbarazzarsene rapidamente. Già a causa di questo eccesso – che ne provoca a sua volta un altro, quello delle legioni di impollinatori (animali e non) – sarà difficile ridurre il sesso vegetale a una semplice strategia di duplicazione di sé. (Coccia, 2018, p. 128)

Aquí, Coccia muestra la radical disimilitud entre el pensarse como humano y el pensarse como planta, el devenir- planta, a partir de la estructura de la reproducción. Los ejemplos podrían ser innumerables y mostrarían cómo la relación entre humanos y animales no es diferente de la que existe entre humanos y plantas, en la medida en que también, con respecto a las plantas, ha tenido lugar una forma de domesticación. Al respecto, escribe Stefano Mancuso:

Dagli alberi deriva molto di ciò che ci rende umani. Non soltanto perché per milioni di anni i nostri antenati hanno vissuto fra le loro chiome modellando il proprio corpo in risposta a questo ambiente verde, ma anche perché grazie al legno sono riusciti a costruire i loro primi ripari e utensili. L'uomo si è co-evoluto con le piante e ha sempre vissuto in ambienti nei quali le piante rappresentavano in pratica l'intero ecosistema. In termini evolucionistici la rottura di questo legame è recentissima. (Mancuso, 2023, p. 8)

Mancuso nos orienta ahí donde estas interpretaciones desarrollan una visión antropocéntrica y por lo tanto jerárquica. La compartición de espacios y la co-evolución con las plantas, de hecho, no han contribuido a desarrollar la fórmula del devenir. Al contrario, el desarrollo de la estructura animal permanece casi totalmente en la producción humana, escribe Mancuso de nuevo:

Quali sono i vantaggi di questa organizzazione animale [l'organizzazione delle città in questo caso, ma è applicabile anche in altri ambiti N.d.A.] che replichiamo dappertutto? In realtà solo uno: la velocità. Siamo costruiti per rispondere velocemente alle sollecitazioni dell'ambiente. È questo l'unico vantaggio reale di un modello piramidale e gerarchico: le risposte sono prese dal capo e perciò eseguite nel minor tempo possibile. E non è importante quale sia il problema, la risposta sarà sempre la stessa: spostarsi. (Mancuso, 2023, p. 130)

La formulación del devenir- es entonces, en el caso de las plantas, aún más pertinente. La posibilidad de la desterritorialización deleuziana se convierte en la herramienta para comprender la deconstrucción

jerárquica del modelo animal-humano que nos somete. La conciencia sigue siendo un problema complejo que seguramente no se ha resuelto hasta este momento, pero el devenir- continúa actuando en la comprensión del mundo. De hecho, desde la imposibilidad de convertirse en vegetal, los estudios filosóficos han comenzado a preguntarse sobre la posibilidad de sobreextender la subjetividad para eliminar la unicidad del humano en este modelo. Escribe Coccia en el prefacio del libro de Eduardo Kohn:

Piuttosto che porsi alle frontiere che separano i popoli e le culture per mostrare la loro porosità, si è posta alla frontiera – molto più ampia, frastagliata, discontinua – che separa ciò che è umano da ciò che non lo è, poco importa se si tratti di oggetti inanimati o di forme di vita che la tassonomia considera genealogicamente lontane da quella dell’Homo sapiens. Che si tratti dell’antropologia simmetrica o della teoria dell’attore - rete di Bruno Latour, del prospettivismo multinaturalista di Eduardo Viveiros de Castro, della riabilitazione dell’animismo di Alfred Gell o di Philippe Descola, o dell’antropologia dell’incontro multispecifico di Donna Haraway o Anna Lowenhaupt Tsing, le cose, gli animali, le piante, i funghi – in una parola, il mondo – da cui le società del Novecento sembravano volersi distinguere a ogni costo e che si ostinavano a considerare come pura manifestazione della res extensa appaiono grazie all’antropologia come soggetti, presenze, forme alternative dell’io. (Coccia, 2013)

Aquí es donde se extiende el discurso, pero ¿qué se entiende exactamente con esta atribución de la subjetividad con el fin de hacer que todo caiga bajo el sombrero de la subjetividad? ¿Cómo podemos cambiar nuestra mirada de la planta individual al bosque mismo? Escribe Kohn:

Se i pensieri sono vivi e se ciò che vive pensa, allora forse il mondo vivente è incantato. Quello che intendo è che il mondo oltre l’umano non è un mondo privo di significato che solo gli esseri umani renderebbero significante. Piuttosto,

intenzioni-significanti – le relazioni tra mezzi e fini, le aspirazioni, gli scopi, il telos, gli intenti, le funzioni e la significanza – emergono in un mondo di pensieri viventi oltre l'umano, attraverso modalità che non si esauriscono completamente nei nostri tentativi troppo umani di definirle e controllarle. Più precisamente le foreste intorno ad Àvila sono animate. Ovvero, queste foreste ospitano altri loci emergenti di intenzioni-significati che non ruotano necessariamente intorno agli umani e che non provengono da essi. È qui che voglio arrivare quando sostengo che le foreste pensano. (Kohn, 2021, p. 147)

Este cambio de pensamiento de la planta individual al bosque, en el sentido de Edoardo Kohn, es interesante no tanto por una conexión científica sobre las plantas y la comprensión de sus posibilidades racionales o intencionales, sino por la posibilidad deleuziana del devenir- que se puede aplicar de manera casi total de un ámbito a otro, pasando de singularidades a conjuntos, de animales a plantas, de plantas a bosques, de bosques a objetos.

Por lo tanto, el devenir se convierte en una herramienta humana de transición relacional, de desterritorialización, obviamente, pero una desterritorialización a-específica, territorio es todo lo que se constituye a partir del límite. Devenir-animal vale tanto como el devenir-planta, así como podemos poner el mismo valor con respecto al devenir-objeto. Es el paso a través del límite constituyente lo que resignifica la circunstancia lingüística del discurso. De la misma manera, semántica y ontológica, ocurre la transición de objeto a hiperobjeto en la filosofía de Timothy Morton (Morton, 2018) y Graham Harman (Harman, 2019). La extensión de la objetualidad a lo que físicamente no pertenece al ámbito de los objetos permite una resignificación eventual del devenir- justo en el momento en que el devenir- aparece como una herramienta problemática de ser ubicada en el ámbito ontológico. ¿Cómo se relaciona el devenir- con el objeto en el momento en que el objeto se convierte en hiper-objeto?

Devenir-HiperObjeto

El devenir-, como hemos visto, se constituye a partir de un movimiento relacional que Deleuze y Guattari aplicaban principalmente a los animales, pero también con respecto a las plantas y, finalmente, aunque casi sin ser conscientes, lo aplican a los objetos. Pero ¿qué significa convertirse en un objeto? ¿Y cómo se puede aplicar esta estructura a lo que hoy se presenta como hiperobjetos? Morton escribe:

Un iperoggetto è una cosa talmente vasta sia in termini temporali che spaziali che possiamo vederne solo qualche fetta per volta; gli iperoggetti entrano in fase con il tempo umano e ne escono; finiscono con il «contaminare» tutto, se ci ritroviamo al loro interno (un fenomeno che chiamo viscosità). Immagina tutti i sacchetti di plastica mai esistiti : tutti, tutti quelli che esisteranno, ovunque. Bene, questa montagna di plastica è un iperoggetto, un'entità massivamente distribuita nello spazio e nel tempo in maniera tale che puoi palesemente accedere solo a piccole fette per volta , e in maniera tale che trascende palesemente le dimensioni e le modalità di accesso puramente umane. (Morton, 2018, p. 82)

Los hiperobjetos se ubican en el centro de una perspectiva teórica para la cual llegar a la verdad del objeto mismo resulta imposible. En este sentido, el objeto mismo se vuelve inaccesible para el animal humano, el devenir- deleuziano se enfrenta a la alteridad extrema del objeto, mostrándose imposibilitado de relacionarse con la extrema alteridad del objeto, tanto como con los animales no humanos y con las plantas, entonces ¿qué es un hiperobjeto para el ser humano? ¿Es una forma de aceptación de la imposibilidad de estar plenamente en el mundo? ¿Cómo nos relacionamos entre un hiperobjeto y otro? Escribe Morton:

Gli intervalli che percepisco tra i momenti in cui la mia mente è consapevole dell'iperoggetto e quelli in cui non lo è, non ineriscono all'iperoggetto stesso. Non si tratta semplicemente della mia consapevolezza «soggettiva» rispetto a un presunto

mondo «oggettivo». Lo stesso si può dire degli oggetti di dimensioni inferiori. Gli intervalli percepiti da una città tra una tromba d'aria e l'altra che la colpisce non ineriscono a uno spazio vuoto tra due iperoggetti o all'interno di un iperoggetto. Il riscaldamento globale non va a giocare a golf nel weekend. Gli intervalli e le rotture sono semplicemente la presenza invisibile dell'iperoggetto che incombe costantemente su di noi. (Morton, 2018, p. 104)

En esta acepción, se entiende inmediatamente la relación entre el sujeto y el hiperobjeto, donde la continuidad invisible del hiperobjeto remite definitivamente a una continuidad de existencia de los objetos cuando no están bajo nuestra percepción sensible. Sin embargo, esto plantea cuestiones negadas a la estructura temporal de los hiperobjetos que, en este sentido, no tendrían ni principio ni fin. Si un bosque se convierte en un hiperobjeto —como podría ser el cambio climático— esto ocurre más allá de nuestra percepción sensible, porque fundamentalmente nuestra percepción no puede llegar a la verdad total del propio hiperobjeto. Esto implica que los hiperobjetos siempre han estado ahí precisamente porque se sitúan más allá de lo sensible subjetivo, y también están ahí donde no los percibimos, por lo que nunca podremos asegurar su comienzo o fin.

Así, un bosque sería un hiperobjeto (y aquí el contacto entre hiperobjetos y animismo de Kohn se muestra extremadamente interesante y para analizar desde varios puntos de vista, pero este no es el lugar apropiado) incluso si no estamos en ese bosque, incluso si no percibimos ese bosque en su totalidad, pero sobre todo, y aquí la cuestión se vuelve más problemática, si un hiperobjeto no juega al golf los fines de semana y existe más allá de nuestra percepción, entonces existe más allá de su propia existencia. Siempre se coloca más allá, tanto que si el bosque fuera quemado o talado, mientras el sujeto está en otro lugar, ¿ese hiperobjeto bosque continuaría en su existencia?

La presencia invisible del hiperobjeto se muestra, por tanto, sobre todo como una estructura de imposibilidad, en lo que respecta a la

posibilidad del devenir-deleuziano, pero sobre todo llega a una conclusión de total aislamiento del ser humano en el mundo.

El devenir- se muestra a sí mismo precisamente en la imposibilidad del propio devenir-, en su posibilidad más allá de lo posible. Sin embargo, queda una dificultad que merece ser analizada, sobre la posibilidad de la relacionalidad. ¿Hay relacionalidad donde no puede haberla?

Conclusiones (Devenir- Loop)

¿Cómo se llega a ser devenir-? Recorriendo el camino que va desde Dioniso hasta la ciencia contemporánea, el otro permanece presente en la forma de desterritorialización de lo propio, en la medida en que este movimiento se convierte en un movimiento principalmente semántico. El devenir- no se manifiesta de otra manera que en lo antiontológico, aunque parta de la posibilidad de la alteridad. Sin embargo, las ciencias nos muestran la complejidad inagotable de ser otro, una posibilidad que encuentra su fuerza precisamente en la misma imposibilidad.

La radicalidad del otro-animal solo puede encontrar innumerables puntos de apoyo para ser comprendida, tal vez interpretada lingüísticamente, seguramente de manera biológica, pero nunca en la complejidad general del otro. Lo mismo puede decirse que sucede en el devenir-planta, quizás de una manera aún más radical esta comprensión solo puede evolucionar en las partes, en el funcionamiento, en el lenguaje, pero nunca en lo general del ser planta, ni a través del sueño, ni a través de la ebriedad dionisiaca. Finalmente, encontramos el grado de complejidad mayor en el devenir-objeto, que es un movimiento destinado a no tener reconocimiento ni en la forma ontológica clásica del objeto, ni en la irreductible del hiperobjeto.

¿De qué manera entonces el devenir- puede convertirse en una herramienta útil? Quizás a partir de la relación que animales, plantas y objetos pueden tejer con el sujeto, un movimiento circular que no

se agota, no se define ontológicamente, no tiene la esencia como su presupuesto, ni el ser, sino el movimiento relacional de dos movimientos que a su vez no son exhaustivos. Este movimiento puede definirse como Loop, y es en este Loop que las dos partes crean un nuevo movimiento en el cual cada una de las dos partes deviene, es el devenir- Loop lo que constituye la posibilidad de comprensión de la relación misma. Una relación que obviamente no puede definirse como estable, el Loop tiene como su característica determinante la apertura, es precisamente en la apertura que ocurre el movimiento del idéntico.

La comprensión de las partes ocurre tanto en ser parte, como en ser una parte. De modo que el animal no se agota en sí mismo, sino que amplía sus posibilidades en la relación, destinada a permanecer, a disolverse, a ampliarse. El Loop nunca se presenta como definitivo, nunca es unívoco, único, total.

Así es como el devenir- se convierte a su vez en uno de los movimientos de apertura del Loop, que, en este caso, crea con el otro una relación circular de intercambio, de movimiento y siempre disponible al cambio. De modo que el paradigma de comprensión no puede darse de manera ontológica, de la comprensión del “¿qué es?”, sino al contrario, se da en la circularidad del movimiento.

En este sentido, la planta, el animal y el ser humano, así como el objeto, se constituyen en innumerables y múltiples Loops, no asumen el rol de identidad.

Referencias

- Coccia, E. (2018). *La vita delle piante – metafisica della mescolanza*. Il Mulino.
- Coccia E. (2021). L'io è una foresta, prefazione all'edizione italiana. En Kohn E., *Come pensano le foreste*. Nottetempo.
- Deleuze G. y Guattari F. (1980) *Mille Plateaux*. Minuit.
- Derrida, J. y Beardsworth, R. (1994). Nietzsche and the machine. *Journal of Nietzsche Studies*, 7(27-28), 7-66.
- Euripide (2004). *Le baccanti*. Rizzoli.
- Hagiwara M., Miron M., y Liu J. Y. (2024). *ISPA: inter-species Phonetic alphabet for transcribing animal sounds*. arXiv. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2402.03269>
- Harman, G. (2019) *Art and Objects*. Polity Press.
- Hegel, G.W.F. (1981). *La scienza della logica*. Utet.
- Jamieson, D. (2009). What do animals think? En R. W. Lurz (Ed.), *The philosophy of animal minds* (15-34). Cambridge University Press.
- Kohn E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California.
- Mancuso S., (2023) *Fitopolis – la città delle piante*. Laterza.
- Morton T. (2018). *Iperoggetti*. Nero Edizioni.
- Morton T. (2018) *Noi, esseri ecologici*. Laterza.
- Mustill T. (2023) *How to Speak Whale: A Voyage into the Future of Animal Communication*. William Collins.
- Nagel T. (1974). *What Is it Like to Be a Bat?* *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Pecere, P. (2020). Reconsidering the ignorabimus: du Bois-Reymond and the hard problem of consciousness. *Science in Context*, 33(1), 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0269889720000095>

Rutz C. et al. (2023) Using machine learning to decode animal communication. *A Machine-intelligent World, Science Magazine*, 381(6654), 152-155.