

**Desocupaciones horribles: no-estética y
aceleracionismo postcapitalista***
*Horrific Unemployments: Non-Aesthetics and Post-
Capitalist Accelerationism*

Diego Pérez Pezoa¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-2327-822X>
p.perezpezoa@ug.uchile.cl

Recibido: 11/11/2025

Aceptado: 29/12/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452544

RESUMEN

La desocupación, el desempleo, el fin del trabajo, en una sociedad diagramada neoliberalmente, resultan ser estados del cuerpo y el alma inimaginables para los individuos que la habitan. La supresión definitiva del trabajo, como forma de vida productiva, se transforma en una distopía cruel y moralmente acuñada por las formas de dominación basadas en el éxito, el rendimiento, el consumo y la producción. Así, la culpa y el miedo, más allá de sus funciones protocristianas, operan como modos sensibles futuristas ante el horror capitalista que normaliza vidas y canaliza energías. El pensador Nick Land ha planteado que “el horror se define a sí mismo a través de un pacto con la abstracción” (2021b, p. 44), lo que permite pensar un modo de aceleración de las fuerzas productivas horribles, a-morfos (Hamacher), no-filosóficas (Laruelle), completamente extrañas a la forma de vida horrorosa diagramada por el capital. De esta manera, pensar la desocupación, sería estar inmersos en una ‘abstracción horrible’ de la vida y el tiempo, cuyo objeto extraño es irreducible al arsenal de los objetos deseantes capitalistas. El objeto y el no-objeto, o hiperobjeto –siguiendo a Morton– del horror, tensionan las maneras de pensar el futuro de las formas de vidas contemporáneas. De forma similar, Mark Fisher ha pensado el tiempo por fuera de la lógica capitalista, es decir, “un tiempo experimental, en el que los resultados de las actividades no podían ser previstos ni garantizados; un tiempo que podía llegar a ser desperdiciado, pero que de todos modos producía nuevos conceptos, percepciones, modos de ser” (2020, p. 370). Sin dudas que esos *otros modos de ser* serán extraños y horribles, pero, a la vez, su funcionalidad no-estética (o sea, su manera estética

* Texto presentado en el X Simposio Internacional de Estética: “Estéticas del horror. La fantasía ante la prueba de lo monstruoso”, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile, noviembre de 2025. El texto actual contiene varias modificaciones respecto del original, con la intención de ser presentadas en esta ocasión.

¹ Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile; Magíster en Estudios Culturales por la U-ARCIS; y, Licenciado en Historia por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

de afectar cuerpos más allá de la experiencia tradicional de Occidente) permitirá superar las formas afectivas y deseantes del capital en un nuevo tiempo extraño.

Palabras clave: Aceleracionismo; Horror; Capitalismo; No-estética.

ABSTRACT

Unemployment, joblessness, the end of work, in a neoliberal society, turn out to be unimaginable states of body and soul for the individuals who inhabit it. The definitive suppression of work as a form of productive life becomes a cruel dystopia, morally coined by forms of domination based on success, performance, consumption, and production. Thus, guilt and fear, beyond their proto-Christian functions, operate as sensitive futuristic modes in the face of capitalist horror that normalises lives and channels energies. The thinker Nick Land has argued that “horror defines itself through a pact with abstraction” (2021b, p. 44), which allows us to think of a mode of acceleration of horrific productive forces, amorphous (Hamacher), non-philosophical (Laruelle), completely foreign to the horrific way of life diagrammed by capital. In this way, to think about unemployment would be to be immersed in a ‘horrific abstraction’ of life and time, whose strange object is irreducible to the arsenal of capitalist desiring objects. The object and the non-object, or hyperobject –following Morton– of horror, strain the ways of thinking about the future of contemporary forms of life. Similarly, Mark Fisher has thought about time outside capitalist logic, that is, “an experimental time, in which the results of activities could not be predicted or guaranteed; a time that could be wasted, but which nevertheless produced new concepts, perceptions, ways of being” (2020, p. 370). Undoubtedly, these *other ways of being* will be strange and horrific, but at the same time, their non-aesthetic functionality (that is, their aesthetic way of affecting bodies beyond the traditional Western experience) will allow us to overcome the affective and desiring forms of capital in a new strange time.

Keywords: Accelerationism; Horror; Capitalism; Non-aesthetics.

Quisiera invitarlos a que realicemos el siguiente ejercicio: imaginemos que, un día cualquiera, hemos sido despedidos de nuestros trabajos. Sin ningún aviso previo, y de manera unilateral, nos comunican el cese de nuestras funciones en un campo laboral determinado. Lugar de trabajo al cual, hace un buen tiempo, le hemos dedicado gran parte de nuestra vida, tiempo y energía. Si seguimos la lógica psicopolítica habitual instalada por la forma de vida capitalista, esta noticia sería motivo de las más horrorosas experiencias humanas: endeudamiento sobregirado, hambre, ausencia de salud previsional, estancamiento del progreso educativo, desalojamiento de nuestras viviendas, desapego con nuestros seres queridos, entre otras cosas. La fuente libidinal también

disminuye, y la diagramación maquina de los deseos comienza a generar angustias y tristezas en los cuerpos azotados por la violencia de la ideología neuronal. Al mismo tiempo, el modo de existencia habitual, completamente amalgamado a la cotidianidad del realismo capitalista, experimenta un proceso de abstracción estético inevitable, donde todos los entramados y dispositivos que nos generan visibilidad o escucha, desaparecen. Y no sólo eso; tal como señala Mark Fisher,

en línea con el razonamiento de [Oliver] James, [...] es necesario volver a discutir el problema creciente del estrés y la ansiedad en las sociedades capitalistas de la actualidad. Ya no debemos tratar la cuestión de la enfermedad psicológica como un asunto del dominio individual cuya resolución es de competencia privada; justamente, frente a la enorme *privatización de la enfermedad* en los últimos treinta años, debemos preguntarnos: ¿cómo se ha vuelto aceptable que tanta gente, y en especial tanta gente joven, esté enferma? La ‘plaga de la enfermedad mental’ en las sociedades capitalistas sugiere que, más que ser el único sistema social que funciona, el capitalismo es inherentemente disfuncional, y que el costo que pagamos para que *parezca* funcionar bien es en efecto alto (Fisher, 2022, p. 45).

Sumado a esta necesidad por dilucidar la lógica psicopolítica, Fisher agrega un ejemplo para comprender el realismo capitalista como reverso de una lógica exitista:

Cuando estaba desempleado, estaba convencido de que entre el trabajo y yo había un abismo ontológico. El trabajo, al igual que ‘estar en una relación’, me otorgaría automáticamente el estatus de Persona Real. Pero la horrible ironía era que uno no podía *lograr* este estatus. No podías conseguir un trabajo y volverte una Persona Real. Era al revés: solo las Personas Reales consiguen trabajo. Estar desempleado no era motivo de vergüenza; era, en cambio, la sensación de vergüenza con la que yo cargaba en el centro de mi ser lo que impedía conseguir trabajo [...] Pero con esa aclaración se sugieren otros mundos, otras formas de ser a las que *nadie*, tal como están las cosas, tiene más acceso que el desempleado disfórico... Y nadie ve la totalidad del sistema capitalista (la forma en la que el trabajo, las relaciones sexuales y las mercancías se entremezclan) (Fisher, 2021, pp. 89-92).

Esto es lo que he denominado *ergocracia* (Pérez Pezoa, 2024b), es decir, el modo de existencia social y político basado en el puro quehacer

productivo que impide imaginar la desocupación como algo real. Ante la desocupación esta lógica se desorbita, y el cuerpo productivo sucumbe en estrés, depresión y ansiedades inimaginables. En otras palabras, sin trabajo el sistema de seguridad humano colapsa y la especie comienza su proceso ineluctable de degradación improductiva (Pérez Pezoa, 2025; 2024a).

No obstante, la desocupación aparecería en la manera más monstruosa que las formas de vida contemporáneas conocen, a saber: el tiempo libre. Este tiempo libre se transforma en devenir de la pura desocupación; no es puramente ocio, sino, la comprensión de la actividad ociosa de un tiempo liberado incluso de las cadenas de la historia humana (Meillassoux, 2018, p. 29). Así, la marcha constante de un tiempo donde no-hacer nada se vuelve escena de complicidad con aquellos deseos caóticos aún extraños para el recién desocupado o desocupada, y el tiempo libre se asume como única comprensión: el aceleracionismo de un tiempo postcapitalista. La historia del capitalismo –tal como lo señala Nick Land– es una historia de horror (Land, 2021b). Comienza como una atemorizante historia de terror –alrededor del siglo XVII–; donde las producciones deseantes de conquista se traducen en grandes empresas de cacería humana, violación y esclavitud. El mercado de cuerpos abigarrados en las costas africanas se transformó en una depredada maquinaria global de extracción energética, inspirada en las prácticas monárquicas de cinegética contra las especies no-blancas, con sus barcos cargados de cuerpos ensangrentados y temblorosos, y que tuvo como circuito de traslación todo el Atlántico, desde Europa hasta la costa este de Estados Unidos. Aquí el film *¡Huye!* (2017), de Jordan Peele, es un buen ejemplo del terror *afrofuturista* ante las grandes sociedades aburguesadas, racistas y blancas que aún habitan en Estados Unidos y Europa, y que tontamente otros rincones del mundo tratan de imitar. El progresismo cultural, en sus intentos de mercantilizar la diferencia en los

bancos de afectos policiales, asoma su cara más fascista, violenta y arcaica: los cuerpos no-blancos siempre van a ser capturados e intercambiados, y nunca reconocidos.

Todas estas apreciaciones gráficas e históricas de las materialidades y tecnologías ocupadas por el capitalismo para desplegar su historia de horror no sólo instalan la necesidad de desocupar un tiempo productivista y capacitista, a la vez, destapan la válvula deseante que remite a otro cuerpo extraño, un cuerpo horroroso. Desocuparse de los cuerpos que hoy habitamos exige un mecanismo no-metafísico, orientado a desplegar la plasticidad de nuestras subjetividades. Fantasear, desear, re-imaginar, soñar, ficcionan la materialidad sensible a la cual se encuentran atados nuestros cuerpos. El hábitat tecnológico y cibernético contemporáneo, donde nuestros cuerpos se encuentran insertos en mecanismos algorítmicos, donde la carne se somete a las variaciones semióticas del capital sofisticado, si bien, en un primer momento, puede concebirse como un capítulo más en esta historia de horror del capital, no debería dejar de ilusionarnos con una historia menos horrorosa que la que pretendemos. El horror del capital es, en realidad, una historia de perversión y terror; mientras que el horror, es aquella historia subcutánea que viaja en un *tiempo ficcionado* de manera latente bajo el terror capitalista.

Generalmente se comprende, desde Feuerbach y Marx, que la historia de la modernidad capitalista es un proyecto histórico que consiste en la alienación de la especie humana, mediante todos los mecanismos tecnológicos y sofisticados que regulan y reproducen los medios de producción social y cultural. Sin embargo, la carga afectiva que ha desatado históricamente esta teoría de la historia humana ha conducido a la especie a una suerte de cinismo global algorítmico, donde la habilidad en la administración de los cuerpos miserables e infames se ha convertido en la propaganda y mecanismo de la política policial contemporánea. Esto

es lo que Nick Land llama “miserabilismo trascendental” (Land, 2021a, p. 65). Con esto quiero señalar lo siguiente: existe un horror no-capitalista. Esos cuerpos horrorosos e infames, que pueblan nuestra existencia, son producto de la historia de terror capitalista, y no habría que desecharlos. Aquí aparece otro horror: la ecología de los cuerpos sobrantes. El mismo Marx, en *El Capital*, se aboca a reflexionar sobre los efectos que en los trabajadores y las trabajadoras desencadenó la instalación industrial de las máquinas en el proceso productivo en el siglo XIX (Marx, 2021, p. 331). Pues, la máquina sustituye la fuerza productiva y desocupa al trabajador. Esta escena para Marx fue una verdadera escena de terror capitalista; pues, esta desocupación implicaba pobreza generalizada y toda su desgraciada asociada. La obra de Marx –si se me permite– puede comprenderse como el único esfuerzo occidental por evitar que los cuerpos infames se rindieran al horror capitalista de la desocupación y quedaran desfondados de ‘realidad social’.

Así, la historia del capitalismo se vuelve una historia de terror, con un reverso horroroso de cuerpos ficcionados. Hoy en día, la alienación de los cuerpos se entrecruza con la cibernética, es decir, con las formas de sintetización de la información de la vida, la cultura y la política. La cibernética nace –según Wiener– como un modo de adaptación de la sociedad entre las incalculables aglomeraciones de cuerpos y sus necesidades junto con las evolutivas maneras de comprender las ciencias de la información y el conocimiento (Wiener, 1988, p. 16). Es interesante señalar que la cibernética, si bien es una expresión de la relación que el capitalismo mantiene originariamente con el desarrollo industrial y tecnológico de la modernidad, incluso incrementando diversos procesos de alienación de los cuerpos, estos *extrañamientos subjetivos* no tendrían razón de ser percibidos como algo nocivo ante las inclemencias perversas y terroríficas del capital. Es en este punto donde quiero concentrar mis

reflexiones sobre una no-estética como desocupación horrorosa de los cuerpos ficcionados postcapitalista.

A mi modo de ver, todo lo que he señalado hasta aquí, se sustentaría en lo siguiente: existiría un campo perceptivo de reconocimiento de los cuerpos capitalistas –productivos, capaces, sanos, creativos, ingeniosos, exitosos, bellos– basado en los fundamentos esenciales del pensamiento estético tradicional. Este campo perceptivo de reconocimiento público es en realidad un gran coladero de cuerpos autoexigentes que luchan cotidianamente por sobrevivir en la maquinaria xenosistémica de las democracias neoliberales que resiste sus inevitables devenires de monstruosidad. Y con esto no nos referimos solamente a un modo de sobrevivencia material –que reproduce el fascismo abstracto del ‘miserabilismo trascendental’–, sino que, en *stricto sensu*, el capital ha volcado todos sus esfuerzos en crear una complicidad entre la experiencia estética moderna del sujeto trascendental con las configuraciones análogas de un cuerpo capacitista –cuerpo del rendimiento, cuerpo productivista. Con esto quiero decir, de otro modo; que la modernidad se puede entender, desde su forma más arcaica, como el proyecto de domesticación de cuerpos concentrados en el constante diseño extenuante de sí mismo.

Este es un gran capítulo de terror de la historia del capital. La estética no es sólo una rama ingenua de la filosofía, creada por Alex Baumgarten a fines del siglo XVIII, para entender las dinámicas y reglas sensibles de las prácticas artísticas desarrolladas por la historia humana. También, es el modo de pensar las maneras de percepción y sensación de la misma especie, junto con sus ilimitadas interacciones con el mundo y la realidad de forma antropológica e inmaterial (Sloterdijk, 2013). El capitalismo estético ha encontrado en las lógicas bienalistas un espacio ecosistémico experimental donde evoluciona un mercado de obras de artes que refuerzan los parámetros y estándares en el diseño globalizado

de sí mismo. El sistema de ego y el sistema de rendimiento son circuitos de reconocimiento medulares del quehacer artístico actual, que refuerzan las diagramaciones y contornos de los cuerpos productivos. Sobre esta base narcisista que sostiene al arte, se incuban las maneras de sobrevivir a un nivel estético en esta gran historia de terror (in)humana. La estética humaniza la carne, pero a su vez diseña a la especie que alimenta al monstruo capitalista. Una gran figura vampiresca que se alimenta de cuerpos bellos (Greenaway, 2024).

Por estos motivos, pretendo instalar una forma especulativa estético-política basada en una no-estética. Un cuerpo desocupado es un cuerpo que inicia todo un viaje hacia la inmanencia objetual. Tal como lo señala Timothy Morton, el *hipersujeto* se abstrae de sus personalidades orgánicas de la humanidad, varoniles, blancas y europeas, y se instala, casi democráticamente, junto a las cosas y los objetos, ahora como *hiposujeto* (2023, p. 20). Esta abstracción es, a la vez, una manera no-estética de existencia; es decir, una abstracción que me aleja del campo perceptivo capitalista, horrorizando mi existencia (im)propiamente humana. Esto no quiere decir que nos desafectemos o nos volvamos insensibles, por dos razones esenciales: primero, no dejamos de percibir una realidad en particular, una realidad irreductible, que incita nuestras formas de atender tanto lo tangible como a lo perceptible. Lo que se desarticula es, en cambio, el perspectivismo que exige el diseño de sí mismo. Y, segundo; plegarse junto a la existencia de las cosas y objetos, es iniciar todo un trabajo imaginativo e inmaterial de reconocimiento de las estructuras estéticas de las cosas mismas. El acercamiento más transparente con las estructuras estéticas internas de las cosas y los objetos es el reconocimiento de los trazos y dinámicas propias que se inscriben en nuevos circuitos autopoieticos y no-humanos. Esto supone –como hipótesis a desarrollar– una *no-estética*. Leyendo las ideas centrales de François Laruelle sobre no-filosofía, podemos concebir que

toda experiencia estética humana descansa, reposa, sobre una no-estética oculta. Esta no-estética no indica algún tipo de insensibilidad, o no-percepción del mundo, las cosas y los objetos. Sino, todo lo contrario. La no-estética sería aquella envoltura impulsiva, un medioambiente de incitación, que opera autónomamente, arrojando a lo humano para que *decida estéticamente*, es decir, para que haga arte, para que haga política, para que haga obra. En este sentido, toda la historia del arte se puede comprender como la serie de acontecimientos de decisiones estéticas que fueron precedidas por exo-relaciones no-estéticas, no-visibles a lo humano.

Ahora bien, ¿en qué consistiría una estética no-humana? ¿Existen parámetros para concebir el pensamiento estético por fuera de la excepcionalidad de la especie humana? ¿Hasta qué punto el pensamiento hegemónico del arte sigue comprometido con una comprensión tradicional del sujeto en un mundo donde el predominio humano parece quedar desplazado por las innovaciones tecnológicas de la IA, el mundo digital y la razón algorítmica? ¿Es posible pensar una noción de estética más allá de lo humano como horizonte último de toda experiencia?, ¿cuál sería la piel de las cosas que nos permite pensar algo así como una ‘afección sensible entre las cosas y los objetos’? ¿Existe alguna chance – por otra parte– para el arte militante, el arte político, cuyo núcleo de intervención es la noción de conciencia humana, la cual ha sido extensamente deconstruida?

El concepto no-estética proviene de una detenida lectura de la obra del filósofo François Laruelle que escribe uno de los textos más desconocidos de las últimas décadas, pero no por eso menos interesante: *Principios de no-filosofía*. Si deseamos resumir la idea general de una no-filosofía –con todo los riesgos que eso implica– podríamos hacerlo de la siguiente manera: el texto es una acuciosa reflexión contra la autoridad epistémica que la filosofía ha mantenido sobre lo Real. Buscando

comprender el fenómeno singular de la práctica filosófica, Laruelle emprende el desafío de demostrar que la autosuficiencia de la filosofía no es más que una ilusión literaria que, de manera jerarquizada, y ensimismada, obvia sus dimensiones oscuras y pre-especulativas, donde *la filosofía aún no es*. Por tanto, lo primero que desmantela Laruelle es la fantástica relación que la filosofía pretende sobre lo Real, a saber: que la filosofía es el dispositivo fiel y transparente de un pensamiento que controla lo Real. La filosofía es una empresa especulativa que no difiere de la ciencia, en la medida en que ambas prácticas están basadas en estrategias de abordamiento de lo Real, mediante –lo que Laruelle denomina– *decisiones*. Una “decisión” responde a una exigencia histórica de la práctica filosófica occidental, relativa a la suficiencia de cualquier propuesta filosófica de superar ambigüedades y oscuridades en sus propuestas de pensamiento. Aquí es clave comprender que una no-filosofía tiene que ver precisamente con la revitalización del pensamiento que se agota en la pura coherencia argumental. También, una no-filosofía no es una anti-filosofía. Todo lo contrario. Es la expansión no iluminada del filosofar, entendiendo que filosofar es entregarse a lo Real, arriesgando la *fuerza (de) pensamiento*, en aquello que no es claro; o, mejor dicho, entregándose al pensar considerando que lo Real es una inmanencia irreductible al gobierno epistemológico de la filosofía y la ciencia –de lo lumínico. Por tanto, una no-filosofía no pretende ser una nueva corriente filosófica, sino más bien, los materiales sensibles desprendidos de lo Real que permiten el trabajo artesanal y oscuro del pensamiento a través de un método global para ser ejercitado particularmente por cualquiera.

De esta forma, la no-filosofía es una zona oscura del pensamiento que ha acompañado toda la historia de la filosofía occidental, como alteridad, como residuo del pensamiento *aún* no-filosófico:

‘No-filosofía’ designa entonces el estado pre-especulativo o la ausencia de filosofía, la ignorancia en la que se sitúa la consciencia natural y popular; ignorancia momentánea, destinada a ser revelada o reemplazada, ‘superada’ en la filosofía misma que no la suprime sin no obstante dar cuenta de su propia virtud; pero también sana inocencia, no especulativa y no solamente pre-especulativa. De ahí que a veces se dé una reconciliación dialéctica de estos dos estados, la igualdad de la consciencia común y de la consciencia filosófica. En este sentido, ‘no-filosofía’ designa una inocencia post-filosófica o un estado sobre-filosófico, una sobrevaloración de lo no-filosófico que va de la mano con su posible desvaloración bajo otras condiciones o en otros sistemas. En todos los casos, se trata de una alteridad, de un residuo periférico o de una condición externa-interna de la actividad filosófica (Laruelle, 2020, p. 60).

Como vemos, la sabiduría de la no-filosofía es la de acompañar el objeto de su contemplación, el objeto de su observación, como quien acompaña algunos seres u objetos para cuidarlos o venerarlos. Toda composición filosófica produce su propio residuo, ejecutando una ecología que ordena y re-ordena los vasos comunicantes de sus ‘decisiones’ –filosóficas. La superación es la fase fantástica de todo proyecto filosófico, instalando los territorios flotantes que se deslizan sobre lo Real. Una no-filosofía no asimila, por lo mismo, a una filosofía deconstructiva; pues,

de hecho, todo el pensamiento contemporáneo, al reemplazar el Ser por el Otro y la Identidad por la Diferencia como eje del pensamiento, acoge *este* concepto restringido y *esta* experiencia secundaria de lo no-filosófico que continúa girando alrededor de lo filosófico. Lo generaliza sin duda más allá de la inocencia pre-filosófica por medio del Otro y de sus efectos; lo incluye, como excluido, en lo filosófico, que así hace pasar de su estado moderno a su estado post-moderno. Sin embargo, deja lo no-filosófico en su marginalidad, de minoría, de fenómeno adyacente, confortando así el poder superior o la suficiencia de lo filosófico, reafirmando su capacidad para dominarlo y regularlo de manera definitiva: el momento de su triunfo en la escena filosófica es el momento de su enterramiento. Esto es todo lo que la filosofía puede hacer para ello: en el mejor de los casos, a veces, con la Deconstrucción, un cierto equilibrio entre lo filosófico y lo no-filosófico que resiste el dominio filosófico y hace síntoma (Laruelle, 2020, p. 61).

Ahora bien, finalmente, podemos apreciar que una no-filosofía no pretende ser una nueva filosofía, pero tampoco se afirma en la pura debilidad espectral de la diferencia. En cambio, una no-filosofía se demora en lo Real. La fuerza (de) pensamiento se agota en su capacidad

de generar identidad con lo Real, creando una fijación en lo Uno –o, como lo denomina Laruelle ‘visión-de-lo-uno’ (de lo Real). No es una realidad universal, sino lo Real como aquello que acompaña el pensamiento singular, sin ningún dejo positivista.

Si la no-filosofía es aquello que acompaña toda filosofía, que acompaña cualquier sistema filosófico, lo no-filosófico como aquella oscuridad del pensamiento, e, incluso, como aquello que acompaña el impropio movimiento de la Diferencia, que tiende a iluminar la diferencia en su aformatividad, apostando por un tipo de indecisión del pensamiento, ¿qué sería aquella zona oscura donde habita todo lo pre-especulativo, todo lo pre-filosófico? Hemos nombrado lo Real, no como referencia exclusiva al psicoanálisis, sino como referencia empírica, como lugar constituido por una diada entre lo trascendental y lo inmanente. Así, toda no-filosofía tendría como vía del pensamiento mantener la tensión de esta diada, sin la fuerza egológica y autoritaria de superación de lo Real, así entendido –ansiedades de superación que esta diada provoca. Lo Real como erótica de la tensión que afecta un pensamiento fantástico ansioso por superar la potencia empírica de las relaciones incalculables de lo tangible. Así, al parecer, lo Real estaría constituido por lo contrario de una estética –de una claridad, de una sensibilidad exclusiva– que advierte las dinámicas relacionales de lo Real. Lo Real, en tanto, estaría constituido por una *no-estética*, es decir, por una oscuridad que provoca al pensamiento a iluminar, o bien, a especular, siguiendo a Meillassoux (2015), eso que permanece latente en lo Real –en absoluta tensión. Tensión absoluta como no-estética, como potencia de un pensamiento cuya fuerza no está en las manos de alguna ejecución individual o creadora, sino en las relaciones que se dan más allá de la sensibilidad humana. De este modo, una no-estética es la tensión que surge de las relaciones que se dan entre las cosas y los objetos no-humanos, y que son mucho más potentes para el pensamiento de lo humano, que la propia

capacidad humana de crear una suficiencia en el pensamiento. Una no-estética es la dosis suficiente de viralización de lo Real que logra alterar el cinturón inmunológico que la suficiencia filosófica ha diseñado para transportar históricamente la especie humana hacia atmósferas de confort y serenidad exclusiva.

Bajo estas premisas, podemos congeniar la idea medular –o bien, como principio fundamental– de que una no-estética es todo aquello que opera como reverso de una decisión filosófica, en la forma ontológica de una no-relación con lo humano que sostiene el absoluto de la especie desde la política hasta las fantasías humanas –que uno podría entender como aquello que se escapa de lo propiamente humano. Siguiendo las reflexiones de Graham Harman podría intuir que, a pesar de la fluidez entre pensamiento y cosas –donde la dimensión trascendental de lo pensable queda en estado flotación–, el asunto es comprender que el propio ejercicio de pensar es un modo de convivencia con los objetos, donde el gesto que solicita un *acceso* no tiene significado ni importancia, pero igualmente solicita una *forma rara*, una materia vicaria –“a deep form”. Habría, más bien, una especie de *atmósfera envolvente* (Harman, 2022, p. 175) mucho más sensible que el simple mundo *a la mano* dispuesto para el Ser (*Dasein*), que logra unificar objeto y sujeto en el mismo espacio de atracción, que logra reunir seres y cosas en el mismo plano igualitario de objetualización profunda. Los objetos reales y autónomos, de este modo, son objetos que se someten a cierto grado de alteridad infinita, exigiendo una “ontografía” (Harman, 2016, p. 119), o bien, una “onto-cartografía” (Bryant, 2014). Para Harman esta alteridad infinita del objeto no es asimilable a la experiencia ética levinasiana, esto producto de que, si bien podemos comprender la base ética relacional entre seres humanos, esta misma base ética interactiva entre cosas u objetos no posee un trasfondo sensible de seducción [*allure*] –no posee rostro.

De esta manera, la mejor base especulativa para comprender lo irreductible de la cosa en sí y sus relaciones oscuras constitutivas generales, es una *estética primera, rara o extraña*, una “no-estética” que posibilita que existan, precisamente, infinitas experiencias sobre los objetos. Por ejemplo, cuando visitamos un museo, o una galería de arte, apreciamos diversos objetos. Cada espectador ofrecerá diversas y múltiples interpretaciones sobre los objetos que aprecia. Cada espectador en sí mismo puede ofrecer infinitas miradas al mismo objeto que aprecia, una y otra vez; si logra establecer una conversación con alguien más, y de esa conversación lo más probable es que aparezcan nuevas interpretaciones que los espectadores están apreciando sobre los objetos. También, nos detenemos en unos objetos, y en otros, francamente, pasamos de largo. Así, se configura una red de interpretaciones sobre los objetos de arte que lo único que demuestran es el profundo sometimiento de lo humano en los objetos mismos, o sea, en profundidades no-estéticas. Pues, los objetos expuestos, más allá de la obra, y más allá de la apreciación humana, es decir, de una labor o adjudicación estética, inician una *retirada* que los vuelve irreductibles tanto a la percepción humana como a las múltiples interrelaciones que hay entre los objetos. No es perspectivismo, es, simplemente, irreductibilidad de la diada inmanencia/trascendental a la superación suficiente de lo filosófico. Esto se puede entender por lo siguiente: para el filósofo Levy Bryant (2011) una orientación hacia los objetos ha permitido leer el mundo y la realidad desde las cosas mismas en una singularidad insuperable; esto quiere decir, que los objetos poseen dinámicas propias, circuitos autónomos de reconfiguración autopoieticos, estableciendo nuevas exigencias para el observador y para las y los artistas. Estas dinámicas propias evidencian una democracia entre los objetos, donde se respetan sus singularidades y sus soberanías, mucho más real y contundente que la experiencia humana de la democracia. Así, el acercamiento más transparente con las

estructuras internas de las cosas y los objetos, es el reconocimiento de los trazos y dinámicas propias que se inscriben en nuevos circuitos independientes y no-humanos.

Por tanto, lo que hacemos cuando vemos objetos de arte –o, Arte, mejor dicho– no es ofrecer nuestra interpretación sobre las cosas que apreciamos, sino, más bien, estamos intentando desafectarnos de la afectación real y primigenia que mantenemos con las cosas y los objetos mediante discursos inmunológicos que se vuelven ellos mismos nuevos objetos (estéticos). En palabras sencillas; cuando apreciamos arte nuestra experiencia estética no es más que el intento por *ser* humano, tratando de salir de la oscuridad no-estética que nos mantiene atado a *otras* inteligencias, “inteligencias paralelas” (Tripaldi, 2023), modos de existencias no-humanas y objetos in-animados.

Para finalizar, es necesario sintetizar la idea de una no-estética como experiencia de afectación de una desocupación horrorosa. El mundo del arte puede ser fructífero hoy en día sólo si es capaz de ofrecer una experiencia extraña, *weird*, horrorosa no-capitalista. Es decir, un modo de afectación alienante que no permita la semiotización desplegada por las lógicas fagocitantes del capital. De este modo, las formas raras que esconde el capital, no deben retrasarse, ni tampoco se refuerza el hedor insoportable del discurso miserabilista trascendental, sino que se acelera el deseo postcapitalista al impulsar las formas deseantes asociadas a la extrañeza de una vida no-fascista y anti-productivista.

Referencias

- Bryant, L. R. (2014). *Onto-Cartography. An ontology of machines and media*. Edinburgh University Press.
- Bryant, L. R. (2011). *The Democracy of Objects*. University of Michigan Library.

- Fisher, M. (2020). *K-punk. Vol. 2. Escritos reunidos e inéditos (música y política)*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K-Punk. Vol. 3. Escritos reunidos e inéditos (reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2022). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Greenaway, J. (2024). *Capitalismo: una historia de terror. Del marxismo gótico y el lado oscuro de la imaginación radical*. Mutatis Mutandis.
- Harman, G. (2022). *Arquithecture and Objects. Arte after Nature*. University of Minnesota Press.
- Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Land, N. (2021a). Crítica del Miserabilismo Trascendental. En A. Avanesian & M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 65-68). Caja Negra.
- Land, N. (2021b). *Teleoplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Holobionte Ediciones.
- Laruelle, F. (2020). *Principio de la No-Filosofía*. Materia Oscura editorial.
- Marx, K. (2021). *El Capital. Crítica de la economía política, Libro I, Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Meillassoux, Q. (2018). *Hiper-Caos*. Holobionte Ediciones.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Morton, T. (2023). *Hiposujetos*. Holobionte Ediciones.
- Pérez Pezoa, D. (2025). *Orgasmosofía. Sobre la improductividad de los cuerpos*. Alma Negra.
- Pérez Pezoa, D. (2024a). *El imperativo ocioso. Ensayo sobre la desocupación*. Metales Pesados.
- Pérez Pezoa, D. (2024b). Ergocracia. Una breve reflexión sobre hiperproducción de la vida y colapso sensible. En D. Pérez Pezoa, R. I. Pradenas & C. Aguayo-Bórquez (coords.) *Del consenso a la*

posdemocracia. Ensayos sobre restauración neoliberal y progresismo reaccionario (pp. 74-107). Gráphō ediciones.

Sloterdijk, P. (2013). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos.

Tripaldi, L. (2023). *Mentes paralelas. Descubrir la inteligencia de los materiales*. Caja Negra.

Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*, Editorial Sudamericana.